Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Usos y costumbres, comunalidad y resistencia indígena

en Oaxaca (los chjota éнна o mazatecos)

David Munguía Salazar

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Ángela Giglia Ciotta

Asesores: Mtra. Laura Valladares de la Cruz

Dr. Sergio Sarmiento Silva

Índice

Usos y Costumbres, Comunalidad y Resistencia Indígena en Oaxaca (los chjota éнна o mazatecos)

<i>Presentación .-</i>	Pág. I
<i>Introducción General .-</i>	Pág.1
 <i>Capítulo I.-</i>	
<i>La Comunalidad, Raíz y Utopía de la Resistencia</i> <i>("tradición y comunidad en la utopía libertaria del comunismo indio")</i>	
Comunalidad, raíz y utopía de los pueblos indios	Pág.23
Tradición, comunalidad y resistencia india	Pág.42
 <i>Capítulo II.-</i>	
<i>Comunalismo Indio, Poder Local y Autonomía</i> <i>("la comunalidad autonómica del poder local")</i>	
Las nuevas formulaciones comunales del quehacer político	Pág.70
Comunalismo, autonomía y poder local	Pág.86
 <i>Capítulo III.-</i>	
<i>Relaciones Etnoculturales entre los Chjota éнна</i> <i>("articulación regional, identidad y resistencia en la Sierra Mazateca")</i>	
Territorialidad, articulación regional y relaciones interétnicas	Pág.115
Identidad, mito y ritualidad en la reproducción social	Pág.126
 <i>Capítulo IV.-</i>	
<i>Dimensiones Etnopolíticas de la Sierra Mazateca</i> <i>("comunalidad, autonomía y política entre los Chjota éнна")</i>	
Caciquismo, poder local y resistencia indígena	Pág.163
Usos y costumbres y comunismo etnopolítico	Pág.170
 <i>Conclusión: General .-</i>	 Pág.191
 <i>Bibliografía, y Hemerografía .-</i>	 Pág.195

A mis padres.

Quienes sin medida alguna, todo me dieron...

Quisiera comenzar agradeciendo a todos los hermanos indígenas de las Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca (OIDHO A.C.), quienes durante tantos años me han abierto su corazón y su confianza, para hacer posible la presente investigación. Muy en especial, quisiera anotar a las compañeras y los compañeros del Consejo Directivo: Carlos, Pedro, Alejandro, Zeferina y Felipa; a las compañeras y compañeros de las cooperativas de producción: Monse, Xóchitl, Froylán y Felipe; al comité juvenil encargado de las Radios Comunitarias: Nuevo Amanecer "la voz chatina de la montaña" y Radio Roca "el despertar de la conciencia zapoteca"; así como a los Comités de Base de cada localidad donde se tiene presencia como organización. Gracias por toda su valentía y férreas convicciones en su encomiable labor de llevarles palabras de aliento, crítica y esperanza, a nuestros hermanos indígenas en desgracia.

La presente investigación, aspira a sumarse a los notables esfuerzos, que tanto en el ámbito de lo académico como en el de lo político; buscan instalar a la propuesta del comunismo indígena, en el conjunto de las utopías posibles, desentrañando nuevas vetas de reflexión sobre dicha estrategia de transformación social. Ciertamente, sería absurdo querer transplantarla al resto de la sociedad, sin mediar una reflexión profunda sobre sus alcances y limitaciones históricas; pero el comunismo es una experiencia viva, lúcida y necesaria, capaz de hacer frente al oscurecimiento hoy en día, de las perspectivas sociales de emancipación. Se trata pues de iniciar un proceso de reinterpretación histórica, en el cual se traiga la narración del hecho social pasado al mundo presente, en función de una proyección efectiva de futuro; hasta lograr constituir, una triple mimesis hermenéutica, como le llamara el filósofo e historiador francés Paul Ricoeur; el cual nos propone una lúcida estrategia para alcanzar la reinterpretación del hecho histórico narrado, a través de la recuperación de la memoria histórica, en función de una proyección de futuro, capaz de resignificar la narración histórica misma y el propio devenir, desprendidos ya del funesto olvido, pues como lo subrayara el novel escritor Milan Kundera: "*La lucha del hombre contra el poder, es la lucha de la memoria misma contra el olvido inexpugnable.*".

Ricoeur, con gran precisión, define este proceso de la siguiente manera:

"El relato entraña por necesidad una representación figurada del pasado histórico. La ideologización de la memoria se hace posible, gracias a los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa. Las estrategias del olvido se insertan directamente en ese trabajo de configuración: siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, prefigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma. Configurando y prefigurando, desde la constitución de la identidad personal hasta la de las identidades comunitarias que estructuran nuestros vínculos de pertenencia, el peligro principal, el manejo de la historia autorizada, impuesta, celebrada, conmemorada —de la historia oficial—. El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se utiliza aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos.." (1).

La utopía comunista, no es un sueño inútil ni un dogma de fe; es el reconocimiento mismo de la fortaleza real de los pueblos indios, de reinventar perennemente, su historia,

(1) Ricoeur Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000. Pág. 571-572.

su cultura y su devenir. La comunalidad indígena, no es un estado perfecto de convivencia, ni mucho menos, las poblaciones indias son el paraíso; pero es justamente en su horizonte comunalista de naturaleza identitaria, más que en sus formas de exterioridad, donde se puede ubicar su potencial utópico. La defensa misma de sus pueblos a través de la resistencia de ese ethos comunalista, les posibilita la reestructuración de su tejido social comunitario.

En Oaxaca, la resistencia está viva, la comunidad reproduce su cultura y la juventud no confía sólo en los libros de ciencia, sino sobre todo, en la experiencia ancestral de sus ancianos y en el respeto a la costumbre. El futuro lo están encarando con gran tesón, padeciendo a cada momento el precio de su rebeldía, frente a los constantes actos de corrupción y soberbia del inefable desgobierno del señor Ulises Ruiz Ortiz, presunto Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Tal es el caso de los tres compañeros indígenas zapotecos presos desde el inicio de su régimen de terror, arrancados de sus comunidades por el solo hecho de defender sus Usos y Costumbres comunitarios, Abraham Ramírez Vásquez, Juventino y Noel García Cruz, miembros de la organización CODEDI-Xanica (Comité por la Defensa de los Derechos Indígenas de Santiago Xanica).

Deseo por último, aprovechar estas líneas para señalar mi gratitud perenne a todos mis maestros y amigos quienes a lo largo del programa de posgrado en Ciencias Antropológicas de nuestra querida UAM-Iztapalapa, me permitieron enriquecer mi formación profesional. Lugar preponderante tiene la Dra. Angela Giglia Ciotta, directora de la presente investigación, quien a través de su orientación eficaz, sus acertadas críticas y sus oportunos comentarios, doto de mayor coherencia y solidez mis periodos de trabajo de campo. Su noble paciencia y dedicación me permitió llevar a buen puerto estos años aciagos de mi vida. Sirvan estas palabras, para refrendarle mis más gratos deseos en su bienestar entrañable profesora. Agradezco a su vez, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); quien a través de uno de sus proyectos de Investigación CIESAS-CONACyT (G34045-S), *"Cambio Social y Procesos Electorales en Regiones Indígenas"*, coordinado por el Mtro. Francois Lartigue y el Dr. Víctor Franco Pellotier(+); permitió dotar de recursos técnicos y financieros, a la presente investigación.

La sociedad nacional reconoce a los "chjota éнна" como uno de los 62 grupos étnicos que conforman este país. Les llaman mazatecos, palabra derivada del gentilicio náhuatl "*mazatecatl*", que significa gente del lugar donde abundan los venados; el origen de este término, se remonta a la época prehispánica durante la presencia mexicana sobre la Sierra Mazateca. Pero hacia el interior del grupo, esta categoría de identificación, no es muy significativa, pues ellos se denominan a sí mismos como los "chjota éнна", que significa los nuestros, la gente que habla nuestra lengua ("chjota", gente; "én", palabra o lengua y "ná", es nuestra). Los "chjota éнна" son el tercer grupo étnico más numeroso de Oaxaca y uno de los más importantes a nivel nacional; lo cual les confiere un carácter de mesoetnia, es decir, que su rango poblacional suma centenares de miles de habitantes, el último conteo poblacional, reportó un total de 177, 112 hablantes, tan sólo en el Estado de Oaxaca.

Actores directos de una cultura ancestral, su vasto territorio, queda comprendido entre los hermosos contrafuertes de la Sierra Mazateca, en la región de la Cañada, al norte de la ciudad de Oaxaca. La serranía mazateca, representa un hábitat étnico de excepcional frescura y vitalidad. Su exuberante mitología recrea el origen étnico y la identidad social y cultural de sus pobladores, forjando una práctica comunalista de vida cotidiana. Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, lo señalan así:

"El universo simbólico mazateco mantiene una gran vitalidad, por ello funge como un hábil mecanismo que contribuye a fortalecer la identidad colectiva del grupo, pues a través de ellos, sus miembros logran compartir una imagen sobre sí mismos y el mundo que habitan. Así, la identidad colectiva, o mejor dicho, los intrincados procesos generadores de pertenencia y diferenciación social, respecto a la autoadscripción de un pasado común compartido, juegan un papel central como sustrato de las formas de reproducción social; debido a que la noción de pertenencia al grupo social, está determinada por campos de relaciones y acciones sociales dentro de su hábitat y hacia fuera de él."⁽¹⁾.

En cuanto a los niveles de pertenencia y autoadscripción étnica, entre los "chjota éнна", son cuatro los pilares del sedimento identitario. El grupo etnolingüístico, la comunidad, el municipio y la región. En relación de la noción de pertenencia a la comunidad, o "nashinandá", intervienen dos factores, pilares del comunalismo indio, el principio del origen, y el principio de la participación, requisito indispensable, a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido, existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en la compleja red de reciprocidades comunitarias. Dichas mutualidades, contribuyen a reforzar una representación filosófica de su comunalidad india, en la que se concibe a cada individuo como un integrante fundamental, de la colectividad humana. Los ámbitos de la comunalidad india, en los que se participa colectivamente, son las solidaridades y ayudas mutuas, ("lo que damos nosotros entre todos para el bien común"), y las faenas, tequios o "xabasen", ("el trabajo colectivo para el bien comunitario y el cumplimiento de los deberes y compromisos de los cargueros"). El poder local comunitario o poder comunal, se ve cristalizado así, en la Asamblea Comunitaria y en el sistema de encomiendas comunitarias; este "contra poder", se manifiesta en el reconocimiento de la población a sus autoridades comunitarias, elegidas de manera tradicional y en ejercicio de la voluntad colectiva al trabajo comunal; el cual se oferta, para la realización y el mantenimiento de

⁽¹⁾ Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éнна (mazatecos)", En: Barabas Alicia y Bartolomé Miguel (coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. II., INI/INAH-CONACULTA, México, 1999. Pág.25.

obras con fines colectivos. El disfrute comunal es el aprovechamiento festivo de la producción, que se comparte con todos los miembros de la comunidad.

Los pueblos "*chjota éнна*", han sido en estructura, y siguen siendo en forma, colectividades comunistas; las cuales, han logrado resistir con cierto éxito, las arremetidas incesantes de la voracidad capitalista, en contra de los fundamentos de su comunidad, su cultura y sus tradiciones. El poder local comunal, asume aquí, un lugar privilegiado; pues desde este ámbito nuclear de resistencia, se edifican los gérmenes de una participación comunitaria, capaz de conformar una democracia real, directa y participativa, muy distinta a aquella de corte formal y electorero, que solo los convierte en simples espectadores, de las disputas por el poder político y económico de los grandes capitalistas⁽²⁾. Dentro de estos espacios comunitarios de "*Poder*" y "*contra poder*", la dimensión comunal, representa hoy en día, una veta privilegiada de resistencia frente al poder instituido, por parte de los grupos sociales hegemónicos⁽³⁾. El "*contra poder*", en las comunidades mazatecas, reside en ellas a través de la asamblea general comunitaria en la que participan todos los ciudadanos, sin distinción de sexo o edad. La asamblea elige a sus propias autoridades, de acuerdo con un peculiar sistema, de encomiendas y reciprocidades comunitarias, ("*es el momento de reunión de toda la comunidad, el lugar donde se toman las decisiones en colectivo*"), la oportunidad para el ejercicio pleno de una democracia directa. Es una instancia de decisión colectiva, que se fundamenta en el consenso, el respeto y la diversidad de ideas, ("*es el foro en donde la capacidad argumentativa, tanto del parlante como del silente, se conjugan y coexisten. En ella, participan libremente, tanto los letrados como aquéllos que no han ido a la escuela, con las mismas oportunidades sean hombres o mujeres*").

En cuanto a los llamados Usos y Costumbres de los "*chjota éнна*", encontramos que estas comunidades indígenas, sobre todo las de la zona Alta, han defendido a costa de sangre, su derecho a elegir sus propias autoridades comunitarias, de acuerdo con su sistema tradicional de cargos; llegando incluso a impedir la instalación de las urnas de votación para cualquier tipo de elección partidista, basada en burdos esquemas de "*democracia formal y representativa*". Peligrosamente, en esta defensa incesante de su cultura y tradiciones, los "*chjota éнна*" se han visto seriamente amenazados por el Estado, quien al tratar de garantizar el control político y económico en la región, los ha convertido en un punto rojo de perpetuo conflicto:

"..El primer caso ocurrió en las elecciones de diputados federales en 1997, cuando Eloxochitlán y Mazatlán anunciaron que no permitirían la instalación de casillas. El argumento era muy claro. Si se instalan urnas para cualquier elección, los priistas lo aprovecharán para hacer que se acepte

⁽²⁾ Para los pueblos indígenas, el nivel de lo local comunal, es decir, su entorno geográfico nuclear; representa el histórico escenario de la producción y reproducción de sus culturas y cosmovisiones; (siendo su gran reto, el lograr trascender el ámbito de lo local/comunitario hacia lo global/externo, manteniendo su identidad diversa). En otras palabras, se trata de cimentar con gran solidez, las intrincadas vías de articulación, en pro de una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe, basada en relaciones de igualdad, respetuosas de una interculturalidad plena. Las cuales, si bien habrán de partir desde las realidades particulares del ámbito de lo local, tendrán como objetivo, el lograr confluir al interior de la vida nacional

⁽³⁾ Los recientes procesos de descentralización y desconcentración municipal, arrancados al Estado centralizador, por una sociedad cada vez más organizada y decidida a disputarle los espacios de conducción política, han permitido otorgarle a este nivel nuclear de gobierno, cada vez mayores espacios de participación y acceso a los recursos de las alcaldías; convirtiéndolos en opciones claras, para el desarrollo local y la participación política ciudadana, mucho más allá de las ofertas coyunturales de los partidos políticos oficiales. Ver al respecto el riguroso trabajo de investigación de: López Monjardín Adriana y Cobo Rosario, "*Poder Local, Indígenas, Derechos y Municipios*". En: Cuadernos Agrarios, nueva época, año 9, núm. 18, México junio de 1999. Respecto al delicado binomio democracia parlamentaria vía partidos políticos & democracia directa vía asambleas comunitarias, es pertinente remitirnos al interesante artículo de: Vera Herrera Ramón, "*Dislocación o cercanía, democracia directa & partidos políticos, Localidad & Nación*", En: Boletín de Antropología Americana, núm26, IPGH, México, diciembre de 1992.

en todo tipo de elección, lo que implicaría un tremendo retroceso; además, ni los diputados ni el gobernador representan a los mazatecos, por lo que su elección se convierte en imposición inevitable y en esas condiciones no nos interesa elegir.. Esta actitud insubordinada, generó un problema mayor para el gobierno, pues en 1998 se habrían de realizar el nuevo ciclo de elecciones a tres niveles: de presidentes municipales, de diputados y de gobernador del Estado. En la legislación local, se encontraba estipulado que dichos procesos de elección, se habrían de realizar el mismo día, pero los priistas se lanzaron a separar las fechas a toda costa, pues esto detonaría un grave conflicto en la región, pues no hay forma de elegir al gobernador y los diputados, bajo el sistema de Usos y Costumbres, es decir, sin la participación de los partidos políticos. Los municipios indios no iban a aceptar elegir a sus autoridades en las urnas. Este conflicto en la Sierra Mazateca continúa vigente..."⁽⁴⁾.

De esta manera, la sierra mazateca, muestra una vida política intensa y multidimensional. En donde el arraigo de la institución municipal, es resultado de la defensa territorial y de las formas de organización política de la comunidad indígena a lo largo de su devenir, así como de una trama jurídica mas o menos favorable. Históricamente, esta lógica de reproducción sociocultural, les ha permitido conquistar espacios municipales y defender sus confines territoriales. Los "*chjota éнна*", se han caracterizado siempre, por enarbolar una tenaz disputa, en busca de lograr su libre autodeterminación, en tanto pueblos indios. Ha sido una zona rebelde al priísmo y por lo mismo, asiento de grupos de oposición. La ciudad serrana de Huautla de Jiménez, fungió durante muchos años, como un polo de disputa política contra el priísmo caciquil y autoritario. Esta oposición al PRI-gobierno, si bien no se dio de forma articulada, permitió el desarrollo de una conciencia de oposición que, al confluir con la perspectiva étnica, cimentó la lucha de los mazatecos más allá de los partidos, dando lugar a una propuesta de base, que sigue creciendo en la Mazateca, en busca de construir una región libre de los partidos políticos y su oportunismo electorero. Benjamín Maldonado y Cristina Quintanar, nos señalan que esta propuesta etnopolítica de corte autonomista, se encuentra expresada, en los acuerdos del "*Congreso de Nuestros Pueblos Náhuatl, Mixteco y Mazateco*", la cual esta basada en dos aspectos centrales: "*La división causada por los partidos políticos en el seno de las comunidades indias y la defensa de su derecho a la elección tradicional de sus propias autoridades comunitarias*".

"...El PRI ha tenido en la Mazateca a varios de sus cuadros más beligerantes, en respaldo a la construcción de caciquismos y a la contención de la pérdida de espacios. Los conflictos poselectorales de 1995, en los que el priísmo local se desbordó en violencia, lo muestran claramente. En el caso de Eloxochitlán de Flores Magón, el palacio fue tomado y después baleadas las autoridades municipales, ambos hechos realizados por priistas. El palacio fue recuperado por el pueblo días después, ante la inmovilidad de la policía destacamentada en el lugar; los agresores fueron aprehendidos y encarcelados en Oaxaca. Sin embargo, extrañamente, se les liberó y en agosto de 1997 volvieron a disparar contra las autoridades municipales, nuevamente fueron aprehendidos y otra vez liberados. El caso de Mazatlán Villa de Flores, fue mucho peor, pues hubo muertos, secuestros y mantuvieron en estado de sitio a la población durante semanas; el presidente municipal fue acusado de asesinato y encarcelado a raíz de la balacera ocurrida cuando los priistas intentaron instalar urnas estando reunida en asamblea la población, el pueblo se organizó y salió libre dos meses después, sin embargo, los priistas querían imponer presidente. Meses después el gobierno reconoció como legítimo al presidente electo por la

⁽⁴⁾Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, "*La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna (mazatecos)*", En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Op, Cit. Pág.42. En las elecciones municipales de 1995, los resultados en los 21 municipios mazatecos, resultaron esclarecedores: Trece elecciones hechas bajo el sistema de Usos y Costumbres y ocho por partidos, (cuatro en la Alta y cuatro de la Baja), siete de estos ocho municipios que participaron de las elecciones vía partidos políticos, correspondieron a victorias del PRI. La fragmentación partidista es muy marcada, sobre todo en la zona Baja, en donde, salvo el poblado de San José Independencia donde el PRI, se llevó el total de los votos. En el resto de los municipios, en donde la abstención electoral fue muy significativa, la población tuvo que dividir sus preferencias de voto entre las múltiples fuerzas contendientes.

comunidad. Lo interesante del caso es que los jóvenes priistas que se armaron para luchar contra la voluntad de la comunidad y sitiaron al pueblo, son descendientes de los caciques contra los que el mismo pueblo luchó, cinco décadas atrás. Esa violencia histórica de los priistas, impune durante años por la complicidad de legisladores y funcionarios, está siendo enfrentada organizadamente por los comuneros y sus autoridades.." (6).

En esta región serrana, cotidianamente se tejen lazos estrechos de articulación interétnica, entre las diversas comunidades, de acuerdo con su sistema tradicional de cargos. Podemos mencionar que el principal intento aglutinador de los "chjota éнна", por darse una organización étnica propia, lo constituye el Consejo Indígena Regional Autónomo Mazateco (CIRAM), creado en marzo de 1995 por acuerdo del "Congreso de Nuestros Pueblos Náhuatl, Mixteco y Mazateco", celebrado en la cuna del magonismo, Eloxochitlán de Flores Magón, al que asistieron los nueve presidentes del (FUPMISM), con autoridades de 53 comunidades y representantes de trece organizaciones(6). Maldonado y Quintanar, nos señalan, que estas comunidades indígenas, sobre todo las de la zona Alta, defienden día con día con gran tesón, su carácter comunalista basado en el apoyo mutuo y la solidaridad colectiva, solventando exitosamente los acechos y amenazas constantes, por parte del Estado:

"..Las elecciones de noviembre de 1995 y los conflictos posteriores pusieron a prueba la continuidad del FUPMISM y del CIRAM, organizaciones que lograron subsistir aunque reorganizadas; a la fecha el FUPMISM está constituido por siete presidentes mazatecos: Eloxochitlán, Acatepec, Mazatlán, Jalapa, Tecóatl, Ateixtlahuaca y Huehuetlán (éste último, no tiene representante en el CIRAM); electos todos vía usos y costumbres, incluyendo al de Jalapa de Díaz. El CIRAM derivó en una organización sumamente interesante, constituida por los Consejos Indígenas Centrales o Consejo de Ancianos de seis municipios y por once organizaciones productivas de cinco municipios: Eloxochitlán, Tecóatl, Jalapa, Acatepec y Cuaunecuiltila, que suman unos 400 socios en total. Por sus características, el CIRAM es la única organización mazateca independiente intermunicipal, con presencia en ambas zonas, sobre todo en la Alta, con estrechas relaciones con la más importante organización política étnica: el FUPMISM. La creación del Frente Único de Presidentes Municipales Independientes de la Sierra Mazateca, constituyó toda una experiencia de formación de redes políticas de suma importancia en la región; una verdadera iniciativa originalmente independiente y plural. El Frente es un actor político de peso, pues se ha constituido, en un espacio de gestión política; en la medida en que permite a los municipios grandes como Huautla,, establecer amplias relaciones con los más pequeños, a fin de crear coaliciones capaces de construir puentes de relación con el gobierno central.." (7).

De cara al futuro los "chjota éнна", tienen sus principales propuestas etnopolíticas en la zona Alta; donde sus principales actores políticos, (el magisterio en constante brega, las autoridades tradicionales unificadas, y los productores agrícolas organizados), edifican día con día, desde una perspectiva comunalista, novedosos espacios de confluencia y articulación. Así, la convocatoria nacional a declarar el "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón", lanzada por el FUPMISM y el CIRAM en octubre y realizada en noviembre de

(6) Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éнна (mazatecos)", Op.Cit. 40-42.

(6) La experiencia organizativa intermunicipal, no es para nada un fenómeno reciente en la región; pues hace ya varios años, los municipios de la Sierra, (con la excepción de Santiago Texcalcingo y Teopoxco por cierto, los únicos pueblos que hablan como lengua franca al náhuatl y no el mazateco); estuvieron agrupados hacia 1975 en una asociación llamada "Unión de Municipios Libres de la Sierra Mazateca (UMLSM)". Esta asociación tenía su sede en Huautla de Jiménez y estaba formada por un Presidente, un Vicepresidente, un Secretario, un Subsecretario, un Tesorero, un Sub-Tesorero y doce Vocales. La presidencia le correspondía al Presidente Municipal de Huautla, la vicepresidencia al Presidente Municipal de san Mateo, la secretaria al Presidente Municipal de San José Tenango, etcétera. Cada puesto estaba ocupado por el Presidente Municipal de algún municipio de la Sierra. Su principal objetivo, además de la unión política ante problemas comunes, era la realización de obras de infraestructura tales como lograr la pavimentación de la carretera Teotitlán-Sierra, la electrificación del área, los sistemas de agua potable, etcétera.

(7) Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, Op.Cit. Pág.40.

1997 mediante una marcha-caravana del municipio serrano de Eloxochitlán de Flores Magón a la Ciudad de México, en la que habrían de participar mas de mil mazatecos de ocho municipios de la Sierra Mazateca, representó sin lugar a dudas la mayor concentración política de indígenas organizados que se recuerde en toda la región. Dicha manifestación fue posible gracias al potencial de convocatoria que represento la insigne figura señera del anarquista oaxaqueño Ricardo Flores Magón, nativo de la región, cuya fuerza unificadora entre los mazatecos, confirma su prosapia revolucionaria inmersa en una cultura ancestral:

"..Hermanos mexicanos, hablantes de mazateco y de todas las lenguas del territorio nacional: Los presidentes municipales mazatecos, electos por nuestras asambleas indígenas, a la manera tradicional de nuestras comunidades, es decir de acuerdo a nuestros "usos y costumbres" y las organizaciones sociales independientes que conformamos el Consejo Indígena Regional Autónomo Mazateco. Convocamos a las autoridades de todos los municipios, comunidades y ejidos del país, a las organizaciones indias y mestizas independientes, a las instituciones académicas y no gubernamentales, a sumarse a declaración del "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón"; que tendrá lugar del 21 de noviembre de 1997 (75 aniversario de su asesinato en E.U.) al 16 de septiembre de 1998 (125 aniversario de su nacimiento en Eloxochitlán de Flores Magón, Oax.)." (8).

La llamada "revolución mexicana", tal como y como lo denunciaron los propios magonistas en su momento, fue una revolución traicionada, por eso no cambió en nada la situación de opresión y miseria, en la que la dictadura tenía sumergidos a los pueblos indios. Opresión y miseria, que de manera incansable denunciara Ricardo Flores Magón y sus valerosos compañeros. De esta manera, los "chjota enna", continúan sumergidos en el más lacerante de los olvidos y las exclusiones, a causa a de un Estado totalitario y corrupto; en este escenario, la legitimación política de su movilización resulta evidente:

"Hoy, los pueblos indios no llamamos a la nación a la lucha armada ni nos lanzamos a ella, pero somos conscientes de que sólo hasta que nuestros hermanos zapatistas se levantaron en armas, el gobierno mexicano aceptó que los indios existimos y tenemos derechos que son pisoteados. No queremos ir a las armas, pero sabemos y sentimos que los zapatistas son la reserva armada de los indios mexicanos; por eso es que no vamos a permitir que el gobierno federal los siga agrediendo. Ellos no están solos, como nosotros ya tampoco lo estamos.. México requiere una transformación profunda. Si existe voluntad de que ésta se haga de manera pacífica, se tiene que garantizar libertades a la ciudadanía, escuchando la voluntad del pueblo y actuando en respuesta a su mandato. De otra manera, los cambios no serán pacíficos. Y la violencia no empezará en las filas indias: ya empezó en las filas del gobierno.." (9).

(8) A partir de una cruda descripción de la realidad mexicana, el texto declaratorio del "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón", comenzaba con una cita insigne del revolucionario anarquista Ricardo Flores Magón, fechado hacia 1907, en el cual Magón trataba de explicar los motivos por los que el Partido Liberal Mexicano llamaba en 1906 a la revolución armada. Las motivaciones que aducían las autoridades indígenas convocantes al evento cívico-político, eran precisas: *¡¡Porque es acuerdo y mandato de nuestras asambleas!! ¡¡Porque el magonismo es una experiencia que sigue produciendo vida!! ¡¡Porque necesitamos extender su obra entre nuestros niños y jóvenes!! ¡¡Porque el gobierno central no tiene derechos de exclusividad sobre nuestros dirigentes históricos!!.*

(9) **Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón**, Multicopiado, Oaxaca de Juárez, noviembre de 1997. Los pueblos indios y las agrupaciones políticas que lo suscribían eran: Organizaciones mazatecas: Frente Único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca. FUPMISM (Autoridades municipales de los municipios; Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores y San Felipe Jalapa de Díaz). Consejo Indígena Regional Autónomo de la Mazateca. CIRAM20 (Consejos de Ancianos de los municipios de Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores, San Felipe Jalapa de Díaz, San Jerónimo Tecóatl y Santa Ana Ateixtlahuac. Frente Cívico Huautleco. FCH. Unión Regional de Apicultores "Miel Mazateca". Grupo Piscícola "La Esperanza" de San Jerónimo Tecóatl. Grupos Piscícolas "NDA NSDIKA" de Eloxochitlán. Grupo Piscícola "Agua Hierba Santa" de Eloxochitlán. S.S.S. "Margarita Magón" de Eloxochitlán. Grupo de Productores de Palma Camedor de Eloxochitlán. A. L. de Productores de Café de Santa Cruz Acatepec. S.S.S. "NDA XOO" de San Felipe Jalapa de Díaz. Federación de Sociedades de Solidaridad Social de San José Tenango. Comuneros de San Juan Coatzacoapan. Cafetaleros de San José Buena Vista, Eloxochitlán. Mujeres Cafetaleras de San José Tenango.. Unión de

La Sierra Mazateca, representa una región de extrema miseria; según los propios datos oficiales, el pueblo donde nació Ricardo, San Antonio Eloxochitlán, se encuentra entre los municipios de más alta marginalidad a nivel nacional. De esta manera, enfáticos los "chjota enna", debelan al corrupto sistema político mexicano:

"..Hoy, los pueblos indios vemos la descomposición del sistema político mexicano y padecemos sus violentos intentos por evitar la muerte. La sierra mazateca ha sido uno de los principales escenarios de guerra del priismo apoyado por el gobierno: recordamos con coraje el estado de sitio que desde finales de 1995 vivió durante meses el pueblo de Mazatlán Villa de Flores (lugar de nacimiento de Don Teodoro Flores, padre de los Flores Magón) a manos de priistas armados. Recordamos en esas mismas fechas la toma del palacio y la emboscada a las autoridades de Eloxochitlán de Flores Magón a manos de priistas, los mismos que, protegidos por la "justicia", dispararon contra las autoridades municipales de Eloxochitlán hace unos meses y que volvieron a disparar contra ellas hace unos días.." (10).

Elaborando un llamado urgente a la nación:

"..Llamamos a la nación a organizarse para forzar al Estado mexicano a aceptar soluciones no armadas a nuestros problemas, pero no debemos perdernos en negociaciones burocráticas que nublan la visión del conjunto de nuestros problemas e intereses. Por esto, los llamamos también a leer y releer los textos e historias del movimiento magonista, para que su perspectiva radical nos ayude a mirar de manera crítica nuestras estrategias de lucha.. Los pueblos indios de México, ya no estamos dispuestos a seguir pagando las consecuencias de los errores de nuestros bisabuelos, quienes no secundaron con más decisión el llamado de los magonistas a impulsar una revolución completa, es decir económica y política y no sólo cambiar de amos, a través del embuste electoral. Ellos no lograron una solución definitiva a los problemas que padecemos los mexicanos y, como vemos, siguen siendo los mismos 90 años después. Tampoco estamos ya dispuestos a seguir cruzados de brazos y que nuestros hijos nos reclamen nuestra irresponsabilidad.. El "Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón", al que invitamos a la nación a sumarse y cuya declaración haremos en la tumba de Ricardo en el Distrito Federal, es un marco oportuno para fomentar en todo el país esta reflexión y discusión impostergables.." (11).

El anuncio público de este, "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón", causó una enorme expectación entre un movimiento indígena en plena efervescencia, a raíz del alzamiento armado zapatista de enero de 1994. Este llamado, representaba la voluntad manifiesta de las asambleas comunitarias participantes, las cuales lanzaban un llamamiento a toda la nación, para alzar la voz e increpar un *¡ya basta!*, capaz de poner al magonismo en la discusión ciudadana a nivel nacional; enmarcado, en la conmemoración del entonces, 75 aniversario del asesinato del insigne anarquista oaxaqueño, Ricardo Flores Magón, acaecido en la penitenciaría federal norteamericana de Leavenworth, Kansas; el 21 de noviembre de 1922 y el 125 aniversario de su nacimiento ocurrido el 16 de septiembre de 1873, en la comunidad mazateca de San Antonio Eloxochitlán, re bautizada en su honor, hacia 1973, como Eloxochitlán de Ricardo Flores Magón. Dicho llamado, consistía, en la elaboración de una invitación, a las más variadas organizaciones sociales y civiles independientes, a los municipios e instituciones académicas de todo el país a impulsar en sus asambleas la posibilidad de sumarse a esta declaración, la cual se haría pública en noviembre de 1997. Se proponía en ella, que fuera el presidente municipal de

Unidades Económicas Productoras de Café, de Jalapa de Díaz. 09. Unión de Mujeres Organizadas "Margarita Magón". Sociedad de Solidaridad Social de Mujeres "Nashinanda Kabesutjien". Asociación de Gestores Comunitarios de Mazatlán Villa de Flores. Frente Unificador Mazateco de Jalapa de Díaz.

(10) Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, Op. Cit.

(11) Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, Idem. El texto, es firmado con la rubrica histórica del magonismo revolucionario: *FRATERNALMENTE ¡VIVA TIERRA Y LIBERTAD!*. Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, 19 de noviembre de 1997. Resulta evidente, la correlación directa que encontramos entre figura señera de Ricardo Flores Magón, (nativo de la región), y la presencia de una emergente proyección del magonismo dentro de las comunidades indígenas y sus agrupaciones dentro de la Sierra Mazateca.

Eloxochitlán de Flores Magón, quien hiciera la declaratoria nacional del "Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón", el día 21 de noviembre, en la Rotonda de los Hombres Ilustres del Panteón Dolores en el D.F., (lugar en donde descansan sus restos):

"Queremos advertir que no es un año 'oficial', decretado verticalmente por el gobierno centralista mexicano para ser implementado por el PRI, sino que es un acuerdo de las asambleas generales de nuestras organizaciones y comunidades mazatecas (de donde son originarios los Flores Magón) tanto declararlo como invitar a los municipios y organizaciones independientes de ciudadanos del país a que lleven la propuesta a sus asambleas para considerar la posibilidad de que se sumen a esta declaración. Es necesario refrescar en la memoria ciudadana la importancia y características de las propuestas y acciones del magonismo como crítico del sistema opresor, como convocante a construir un México nuevo (recordando que fue el único movimiento revolucionario que sugería aprender de la experiencia comunal de los pueblos indios) y como radicalizador de movimientos tan importantes en México a principios de siglo XX como el zapatismo (hay que recordar que fue el magonismo el que desde 1910 lanzó la consigna ¡Tierra y Libertad!, un año antes de que el zapatismo naciera al escindirse de Madero y lanzar el Plan de Ayala)."⁽¹²⁾.

El carácter de agitación y reflexión social, que pretendía esta gran caravana mazateca, en torno al papel jugado en la historia nacional, de este prócer libertario oaxaqueño; trajo consigo el despertar crítico de las conciencias y los corazones de sus paisanos; a partir de este momento, comenzarían a surgir núcleos solidarios de estas ideas libertarias por doquier. La gran mayoría de estas agrupaciones que habrían de florecer al fragor de las actividades desarrolladas entorno al "Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón", no se tratarían de pequeños grupos, sin ningún trabajo o representatividad. Varias de estas agrupaciones, habrán de prolongarse hasta nuestros días, como los más fieles continuadores del ideario magonista:

"Hoy, cuando México vive un prometedor renacer de la dignidad indígena, varios miles de indígenas mazatecos recorrimos a pie, durante largos días, parte del trayecto emprendido el siglo pasado por la familia Flores Magón, en su arduo transitar desde la Sierra Mazateca hasta la capital de la República, en busca de mejores condiciones de vida tal y como hoy, miles de sus paisanos lo siguen haciendo. En recuerdo de este gran revolucionario anarquista oaxaqueño y del importante movimiento que encabezó, un nutrido grupo de organizaciones y autoridades tradicionales y municipales (alcaldes) de diversas comunidades magonistas de la Sierra Mazateca (lugar de origen de los Flores Magón) convocamos 'por acuerdo y mandato de nuestras asambleas', a la nación entera, a declarar el Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón y durante todos los lunes de este Año Ciudadano, recordaremos alguna fecha importante en el magonismo y leeremos alguno de los mas bellos y combativos escritos de nuestro paisano a nuestros paisanos. Celebraremos un año de homenajes a un luchador vivo, apasionado defensor de la causa india, al infatigable Ricardo Flores Magón por su inagotable tesón y admirable ética libertaria. Justo es que sus paisanos, le rindamos este merecido tributo."⁽¹³⁾.

⁽¹²⁾ Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, lbi dem.

⁽¹³⁾ La Sección 22-SNTE, acordó en su asamblea estatal el 4 de octubre y lo impulso en el congreso nacional de la CNTE (24-26 Oct), (Mesa 4) ; la declaración del año ciudadano Ricardo Flores Magón. Se elaboró una selección de fechas y textos para leer todos los lunes en las ceremonias escolares y se entregó a CMPIO (Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca) en su asamblea de consejo para impulsarlo en sus 310 escuelas y con la sección 22. Se envió correos electrónicos a 3000 ONG's. Se entregaron cartas a varios sindicatos, entre ellos la delegación del INAH. También a UGOCP. Se repartió información, dentro del Congreso Nacional Indígena de octubre de 97. Los mazatecos difundieron la declaración con organizaciones y compañeros. Se entregó carta a la Asociación de Mujeres Periodistas de Oaxaca. La propuesta política hacia los maestros que suscribieran dicha declaración, no sólo consistiría en leer durante un año, las efemérides magonistas, a lo largo de las ceremonias escolares de todos los lunes; sino que también se incorporasen algunos de estos textos a los ejercicios de escritura. En el aspecto filosófico, se proponía que los maestros les pidieran a los niños que les leyesen algunos textos del magonismo a sus familiares y les solicitaran algún tipo de comentario al respecto. También que aprovecharan toda reunión con sus familias, para iniciarlas con alguna lectura magonista traducida a la lengua de la comunidad. En todos los casos, se planteaba que se invitara a las autoridades municipales y tradicionales y padres de familia a las ceremonias en donde se declarase el "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón".

A partir de aquí, habrán de suscitarse una serie de actividades políticas, en los mas variados escenarios que correrán desde las plazas públicas, los barrios y las escuelas de las comunidades indígenas involucradas; hasta la realización de mítines informativos en locales sindicales, centros sociales, prisiones y bibliotecas. Buscando ahondar en los corazones nobles de los indígenas oaxaqueños, que al igual que Ricardo Flores Magón, mantienen aún el fervor incesante a la justicia, la tierra y la libertad de todos los pueblos oprimidos. A lo largo de estas emotivas jornadas de lucha y resistencia, continuó el clamor por la utopía del comunismo magonista, el cual gano las conciencias y preño los corazones de centenares de niños indígenas y profesores rurales, que se dieron cita para atender las proclamas magonistas.

"A pesar del tiempo, Magón continua vivo en el corazón digno del México de abajo, el de verdad, el de los pobres y los desheredados. En efecto, Magón vive en los grupos de jóvenes (estudiantes, sindicalistas, campesinos e indígenas) que ven en él un ejemplo a seguir, en los núcleos obreros que se inspiran en su obra anticapitalista, en el municipio rebelde que lleva su nombre en las tierras libres y dignas de los indígenas zapatistas y también, especialmente, en esta su tierra, el municipio autónomo de San Antonio Eloxochitlán, enclavado entre las montañas oaxaqueñas que lo vieran nacer. Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano emprendieron una lucha propagandística, organizativa y militar sin descanso en contra de la dictadura de Porfirio Díaz y del sistema capitalista y autoritario de su época. La obra de Flores Magón se levanta como uno de los faros utópicos más importantes de las luchas libertarias, anticapitalistas y autogestionarias en nuestro país. Magón es y será inspiración de todo revolucionario que aspire a destruir el poder y a promover la autogestión social del pueblo mexicano. El sueño de Magón de un país en el que sus habitantes tengan pan, educación, tierra, libertad, trabajo libre no asalariado, en el que todo sea para todos y no de propiedad privada, conserva su vitalidad... El ideal de que los pueblos conduzcan sus destinos sin jefes, vanguardias o caudillos y autogestionen sus organizaciones y sus luchas, para que no sean utilizados por los burócratas de los partidos, los militares y la clase intelectual como carne de cañón en su ascenso al poder, es hoy mas válido que nunca.."⁽¹⁴⁾.

Esta prueba de organización intermunicipal, daba entrada a un nuevo proceso, de acción y gestión de la política, entendida esta no solamente en su ámbito restrictivo de referencia marcadamente electorera; sino y sobre todo a un ejercicio directo de constitución de esquemas propios de representación política comunalista, los cuáles fueran capaces de dotar de forma y fondo a los ejercicios cotidianos de la democracia real y no meramente formal, "procedimental"; todo esto, apelando a las ancestrales prácticas asamblearias y comunitaristas., con que cuentan las comunidades "chjota enna", en su enorme transitar de lucha, en busca del respeto a su libre determinación.

⁽¹⁴⁾Extracto de una entrevista realizada al presidente de la Asamblea Indígena Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca. Jaime Betanzos Fuentes, noviembre de 2004. Tras la realización del Año Ciudadano RFM, la semilla sembrada por el Magonismo, habría de germinar y de ella emanarían un caudal de organizaciones oaxaqueñas, que reivindicaban en su ideario político, la figura insigne de aquel anarquista oaxaqueño. Tal es el caso de la conformación de una red de redes sin precedente histórico en el Estado. Cuyo nombre fue el de Consejo Indígena y Popular de Oaxaca "Ricardo Flores Magón" (CIPO-RFM), las más nobles rebeldías abrigaban este esfuerzo conjunto de las siguientes organizaciones indígenas y campesinas: (OIDHO), (CODECI), (UCIZONI), (UCD), (FIOB) y (CODEP). Las demandas centrales de esta convergencia política estatal, eran el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, la desmilitarización de las zonas indígenas del país y la atención inmediata a las demandas de los pueblos indios y grupos populares de Oaxaca. El día 19 de Noviembre de 1997, con una movilización por las calles de la ciudad de Oaxaca, el Consejo bloquea el Palacio de Gobierno y da a conocer su declaración política al pueblo de Oaxaca. Un día después, llevaría a cabo una manifestación por las calles de la ciudad, concluyendo con un acto ante el Busto de Ricardo Flores Magón, donde el Consejo se adhirió a la Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón. Ahora bien, al paso de los años, para noviembre de 2001, habiendo dejando fuera al oportunismo y las ambiciones personales de algunos oportunistas, dicho consejo popular, transitaría a un proyecto mucho más acabado e integrador como lo es la Alianza Magonista Zapatista (AMZ), la cual estaría conformada en esta nueva etapa por (OIDHO), (CODEDI-Xanica), (FUDI), (COSIC) y (CAMA); con dicha alianza, ya no solo integra a organizaciones oaxaqueñas, sino que se trata de un proyecto mucho mas amplio, de índole regional, nacional e internacional, enraizado en las luchas libertarias de los pueblos y barrios, del campo y de la ciudad. Así pues la voz rebelde del magonismo cabalga de nuevo.

"..En el pueblo indígena de San Antonio Eloxochitlán, hacia 1873 nació el político, periodista, dramaturgo y precursor de la Revolución Mexicana, Ricardo Flores Magón. Hijo de don Teodoro Flores y Margarita Magón, abrevó de los indios mazatecos una filosofía libertaria y de cooperación, que después nos retransmitiría, a través de sus ideales anarquistas y comunales. Este prolífico oaxaqueño, autor de múltiples artículos y ensayos periodísticos, y de obras dramáticas como ¡Verdugos y Víctimas! y ¡Tierra y Libertad!, consigna libertaria, que después retomara Emiliano Zapata y su ejército libertador del sur, como bandera de lucha. Ricardo Flores Magón, a través de "El Demócrata", "Regeneración" y "El Hijo del Ahuizote", órganos periodísticos de agitación social contra la dictadura porfiriana; logró expresar en gran forma una buena parte de la cosmovisión indígena "chjota enna", ya que la teoría y prácticas magonistas se enfundaban en el comunalismo indio, resultado de su convivencia permanente con las formas y esquemas organizativos de los distintos pueblos indígenas que habitaban esta nación. Por todo esto, su revaloración como idea y praxis de liberación; no es otra cosa, que una mirada crítica y autocrítica, al mundo nuestro; que el revolucionario comprendió y miró siempre, como el ideal para la convivencia plena entre los pueblos que integrábamos esta nación.." (15).

Así pues, tal y como fuera proclamado en aquel "Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón", la voz rebelde del magonismo cabalga de nuevo por las serranías, *¡Porque sus ideas nunca serán solo historia, viven hoy vigorosas, fuera de los museos y de las academias, en las raíces comunitarias de nuestros pueblos indios y las luchas libertarias del campo y la ciudad!*. El pensamiento libertario de Ricardo Flores Magón subsiste y se recrea en el comunalismo indio de los "chjota enna". Al igual que la lucha de Emiliano Zapata y su Ejército Libertador del Sur, la experiencia revolucionaria de las milicias magonistas, llegan hasta nuestros días, con la más probada vigencia que les otorga, su emblemática consigna en pos de la batalla por *¡Tierra y Libertad!*. A mas de ochenta años de la muerte de su constructor, la utopía magonista, se manifiesta desafiantemente viva entre las numerosas comunidades indígenas mazatecas, quienes han rechazando abiertamente cualquier ingerencia de los partidos políticos corrompidos y se lanzan sin freno a recuperar sus tradicionales usos organizativos comunitarios, emanados de la costumbre y la resistencia de sus pueblos; recreando con ello, verdaderas prácticas libertarias, llenas de autogestión, solidaridad y apoyo mutuo.

(15) Extracto de una entrevista realizada al presidente de la Asamblea Indígena Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca. Jaime Betanzos Fuentes, Op. Cit.

La Comunalidad, Raíz y Utopía de la Resistencia (*"tradición y comunidad en la utopía del comunismo indio"*)

Al momento del arribo español al Continente Americano, en el territorio que ahora comprende la República Mexicana, se hablaban aproximadamente 170 idiomas indígenas. Para el siglo XIX quedaban sólo 100 de aquellos idiomas. Hoy sobreviven únicamente 62, de los cuáles 24 están en serio peligro de extinción.

Tras la brutal conflagración que significó el encuentro con occidente, hacia la segunda mitad del siglo XVI, las formas de organización político territorial existentes en Mesoamérica, fueron drásticamente alteradas por la imposición de los nuevos cabildos ibéricos, una moderna estructura a la vez territorial y política que se instauraría en los otrora señoríos indígenas, trastocando por completo los restos de las estructuras políticas preexistentes.

"Antiguamente, las autoridades indígenas respondían a su "calpulli" o barrio. Cada barrio tenía un gobierno propio y era más o menos independiente de los demás barrios. Eran los ancianos de cada barrio, reunidos en consejo, los encargados de nombrar a los funcionarios responsables de llevar a cabo sus instrucciones en la comunidad. Este consejo elegía al "tlatoani" (el que habla), que era propiamente el gobernador del grupo indígena. Elegía también al "tlacatecuhtli" (el jefe de los hombres), que era el encargado de los menesteres militares. La autoridad suprema, a pesar de la fuerza de estos cargos, nunca dejaba de estar en manos del consejo de ancianos. Así lo podemos observar todavía, en el caso de varios grupos étnicos de hoy en día, por ejemplo los huicholes (con el Consejo de Kawiteros) y los mixes (con el Consejo de Ancianos Principales) entre muchos otros.."(1).

Las llamadas "Repúblicas de indios", adquirieron personalidad política plena yuxtaponiéndose a las antiguas figuras políticas prehispánicas. De esta manera, para finales del siglo XVI, la mayoría de las repúblicas de indios, no se correspondían en lo absoluto, con los viejos señoríos prehispánicos, pues éstos habían sido ya despoblados, fragmentados y/o re congregados en modernos referentes territoriales. Los pueblos indígenas quedaron así, divididos en numerosas y pequeñas aldeas, poco relacionadas entre si y subordinadas a las cabeceras municipales que eran la sede de las autoridades españolas.

Así, los respectivos regímenes de usos y costumbres de sus comunidades, fueron sancionados por la corona española mediante un decreto expedido por el Emperador

⁽¹⁾Carlos Tello, "Formas de gobierno indígena", En: Tello Díaz Carlos, **Usos y Costumbres en Comunidades Indígenas y Procesos Políticos-electorales**, Instituto Federal Electoral/ Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica, México, 2001. En este interesante artículo, el autor señala que, las autoridades indígenas anteriores a la Conquista, mantenían nutridos esquemas de administración y gobierno, los cuales, si bien resultan difícil de recrear a primera vista, es factible elaborar un estudio hermenéutico, que logre darle luz a los textos elaborados por parte de los cronistas españoles de la época, quienes utilizaban un lenguaje muy inapropiado para describirlas, (a lo sumo se trataba de soldados y sacerdotes de bajo rango), pues se referían a los esquemas de gobierno indígenas como "reinos" e "imperios", cuando en realidad el poder en esas comunidades estaba diseminado en pequeños grupos, atados entre sí de una manera muy flexible. Carlos Tello, se propone aquí, plantear la forma en la que las comunidades indígenas han entendido el principio de autoridad a lo largo de su historia. Analizando con ello, doce casos concretos con el fin de destacar sus similitudes y diferencias en la actualidad.

Carlos V, el 6 de agosto de 1555. Dicho decreto fue recogido en la ley 4, título I, libro segundo de la "*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*", aparecida hacia 1680, en el siguiente tenor:

"..ORDENAMOS y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentren con nuestra sagrada religión y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten y siendo necesario por la presente las aprobamos y confirmamos con tanto que nos podamos añadir lo que fuéremos servidos y nos pareciere que conviene al servicio de Dios nuestro señor y al nuestro y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquellas provincias no perjudicando a lo que tienen hecho ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos.."(2).

Esta orden se mantuvo como un principio de derecho, mas no de hecho a lo largo del régimen colonial, con fuertes discrepancias respecto a su tratamiento y aplicación en épocas y lugares de nuestro territorio.

"..La Conquista destruyó en buena medida la estructura de las autoridades tradicionales de los indios. Pero si bien, a los indígenas no se les permitió el acceso a los puestos directivos de la Colonia, les fue concedido un gobierno local semiautónomo, modelado conforme a una institución occidental: el ayuntamiento. A la cabeza del ayuntamiento estaba el corregidor, que era una autoridad española nombrada por el virrey. Pero el encargado de transmitir las órdenes del corregidor en la comunidad indígena, era la figura del cacique, un indio principal por ellos designado, que contaba con la anuencia y el apoyo de las autoridades españolas, el cual servía como efectivo vehículo de mediación. El puesto de moderno cacique, era hereditario, lo que contradecía el carácter democrático de las viejas autoridades indias, que siempre habían sido elegidas por el consejo de ancianos, asegurando con esto, que resultara elegido en el mando, solo aquel personaje que tuviera el don de la escucha y la obediencia en la conducción de los asuntos del bien común.."(3).

De esta manera, la moderna institución del cabildo ibérico, nació de un desigual combate entre dos cosmovisiones radicalmente encontradas, abriendo la puerta a una frontera indefectible tanto para la reproducción de las formas de organización social y productiva de origen mesoamericano, como para el ajuste del nuevo orden colonial:

"..La dinámica territorial de Oaxaca prehispánica, estaba basada en unidades domésticas en donde predominaba una organización política sustentada en linajes o grupos parentales descendientes de un antepasado mítico común, lo que les asignaba ciertos derechos sobre el territorio que habitaban.. Al momento del contacto con los españoles, la estructura de la organización política y la distribución territorial dieron la impresión al conquistador de una solicitud con las formas estamentarias propias de la sociedad medieval europea. Con la idea de que estas estructuras político-religiosas eran señorios y poco preocupados por entender la trama política y religiosa latente, los españoles impusieron la institución municipal en las tierras conquistadas, como una modalidad de administración y gobierno colonial, formada por un concejo conocido como cabildo o ayuntamiento.. De acuerdo con algunas fuentes históricas, las élites de

(2) Edicto Colonial, citado por: José Luis de la Peza, "*Los usos y costumbres indígenas en materia electoral en el ordenamiento constitucional mexicano. Santiago Yaveo, Oaxaca, un análisis de caso*". Ponencia presentada En: Cuarto Congreso Internacional de Derecho Electoral, Morelia, México, 2002. Al respecto de la condición indígena que permea en Oaxaca a lo largo del periodo Colonial, podemos revisar los siguientes trabajos: Chance John Keron, "*La dinámica étnica en Oaxaca colonial*", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé(coord.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH/CNCA, México, 1990. Pág.143-172. Y Olivera, Mercedes y Ma. de los Angeles Romero, "*La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI*". En: Revista Mexicana de Sociología, vol.35, núm.2, México DF, abril-junio de 1973. Pág.227-288.

(3) Tello Díaz Carlos, "*Formas de gobierno indígena*", Op Cit. Pág.4. Ahora bien, en el México Precolombino existieron, como todos sabemos, una gran variedad de etnias y culturas que conformaban un mosaico multicolor, en donde la gran característica era precisamente, la enorme diversidad prevaleciente. Por esta razón, resulta muy complicado encontrar un denominador común, respecto a la evolución y el desarrollo de las formas jurídicas propias de los distintos pueblos, tras el contacto con occidente. Al respecto, podemos consultar el valioso trabajo de: Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio Español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1980.

las sociedades de origen prehispánico encontraron en la rápida aceptación del cabildo una forma de establecer alianzas con los españoles a fin de mantener sus viejos privilegios, y al mismo tiempo, el orden social anterior. Más preocupados por la exacción económica y menos por transformar los sustentos políticos prehispánicos, los españoles impusieron el cabildo con un carácter más administrativo que político, para lograr dominar las élites indígenas equivalió a dominar al resto de la población." (4).

El historiador Lorenzo Meyer, en un interesante artículo, titulado: *"El municipio mexicano. Historia, obstáculos y posibilidades"*, nos desarrolla este intrincado acuerdo:

"El 'municipal', fue la unidad administrativa básica del Imperio Romano, que a su vez tenía su raíz y razón de ser en las identidades y divisiones tribales preexistentes.. Esta estructura, permitía cierto grado de autonomía a los gobiernos locales y a las costumbres de estos, que no se opusieran a las leyes romanas. Tras la caída de Roma, la institución subsistió en la Europa Latina.. Dicha institución en su modalidad ibérica, cruzó el Atlántico y hecho raíces en la América española. En el caso concreto de México, la organización municipal surgió con la llegada misma de Hernán Cortés y sus tropas conquistadoras. Así, el 22 de abril de 1519, en la llamada Villa Rica de la Vera Cruz, Cortés nombro al primer municipio y ayuntamiento mexicanos –alcaldes y regidores-, para acto seguido demandar y obtener de ellos su cargo como autoridad máxima de la gran empresa de conquista y quedar formalmente independiente del gobernador de Cuba.. El municipio se mantuvo como la unidad básica de gobierno en la Nueva España, tanto en las Repúblicas de Indios como en las Repúblicas de Españoles, manteniendo ciertas atribuciones legislativas, ejecutivas, administrativas y judiciales, que les permitían su libre administración.." (5).

Paulatinamente, estas nuevas disposiciones, fomentaron de facto la instauración de una serie de instancias indias de administración, interlocución y gobierno; que les permitieron desarrollar una compleja estrategia de preservación identitaria, a partir de la defensa territorial de sus pueblos. Así, mientras que para los españoles, (más preocupados por la exacción económica que por los transformación de los sustratos políticos prehispánicos), la imposición del cabildo ibérico, se guiaba por un carácter más administrativo que político. Para las sociedades de origen prehispánico, la rápida adecuación del cabildo impuesto, represento una forma excepcional de establecer alianzas con los españoles, a fin de preservar en cierta medida, aquellos viejos esquemas de equilibrio simbólico y regulación social precedentes. En este sentido y como bien lo anota el antropólogo mexicano Andrés Medina:

"A pesar de la imposición del cabildo en las sociedades existentes al momento de la Conquista, éstas transitaron al nuevo orden colonial llevándose el conjunto de representaciones simbólicas que definían su matriz agraria mesoamericana; permitiendo por tanto, su continuidad.. Pues si bien, la organización actualmente conocida como gobierno tradicional, fue en gran medida, una imposición de los evangelizadores ibéricos, sobre los principios de la organización comunitaria existente antes de la Colonia. Su reapropiación india, significo la preservación misma de la comunidad. Y si bien, el otrora, tlatoani se convirtió en el nuevo gobernador tolerado, en un esquema que abiertamente reproducía los principales cargos de los ayuntamientos españoles de la época. También se facilito de cierta manera, la reproducción cultural encubierta" (6).

(4) Romero Frizzi María de los Ángeles, *El Sol y la cruz. Los pueblos indios del México colonial*, CIESAS/INI, México, 1996. Pág. 55-57.

(5) Meyer Lorenzo, *"El municipio mexicano. Historia, obstáculos y posibilidades"*. En: Mauricio Merino (coord.), *En busca de la Democracia Municipal. La participación ciudadana en el gobierno local Mexicano*, El Colegio de México, México, 1994. Pág. 231-235.

(6) Medina Andrés, *"Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico"*. En: Revista Alteridades, año 5, núm. 9, UAM-Iztapalapa, México, 1995. Pág.7-23. Para una discusión mucho mas profunda, respecto de la continuidad de la cosmovisión indígena en los esquemas contemporáneos de administración y gobierno dentro de sus comunidades, es pertinente consultar el excelente trabajo de: Alfredo López Austin, *Los Mitos del Tlacuache*, UNAM, México, 1990.

Así, la evolución de aquella institución impuesta, se podría considerar como una garantía histórica de la supervivencia de las identidades culturales indígenas y de defensa territorial de sus pueblos. De esta manera, Adriana López Monjardín afirma:

"..Durante la Colonia, la administración virreinal se propuso para afianzar su dominio; dividir a los mixtecos y zapotecos de Oaxaca, en una multitud de pequeñas aldeas que tuvieran una mínima relación entre ellas, y quedaran en cambio, articuladas con las autoridades coloniales ibéricas. Sin embargo, la desestructuración territorial indígena, tuvo un alto costo para la corona; debido al proceso de reconstitución étnica, que fue impulsado por los nativos. Ya que, sin entrar en contradicción con los organismos políticos formales, (los alcaldes y regidores reconocidos legalmente por el régimen colonial), las comunidades lograron preservar o fundar una red de nexos que los unía a lo largo y ancho de las regiones más extensas, a la vez que mantenían la cohesión interna y la organización de la vida social, haciendo aflorar la capacidad de resistencia contenida en un poder dual de facto.."(7).

Asimismo, de forma paralela a la dinámica del poder Colonial, apareció una segunda oleada fragmentadora de los viejos señoríos prehispánicos; la cual provenía de las propias comunidades indígenas, hábilmente reformuladas, quienes estratégicamente buscaban separarse administrativamente de las cabeceras municipales impuestas por los administradores y encomenderos ibéricos, para lograr adquirir ellas mismas la categoría de municipios y con esto alcanzar, una serie de disposiciones legales que les permitieran manejar sus propias tierras y gobiernos. Este doble proceso de división territorial y política que encapsuló las identidades, instituciones, símbolos e historia en una dimensión local, sería recurrente en diferentes momentos históricos y responsable de las actuales identidades geográficas residenciales, tan circunscritas a la comunidad india. Paradójicamente, aunque la fragmentación significó en un primer momento, una reducción del potencial organizativo de los grupos indígenas, la vida social comunitaria contribuyó a mantener su autonomía como pueblos y a reforzar y consolidar la tradición y la costumbre de los ancestros.

"..En Oaxaca por ejemplo, a diferencia de otras regiones del país, debido probablemente a la historia y a la dinámica política entre los pueblos existentes al momento del contacto español, así como al aislamiento geográfico y a las dificultades para colonizar la región; los pueblos indígenas, no sufrieron una tajante "hispanización" política con la introducción del cabildo; más plausible es pensar que en Oaxaca los pueblos "indianizaron" la institución municipal, y a lo largo de los siglos, si bien padecieron diversos procesos de ajuste sociopolítico, lograron mantener sus propios aspectos organizativos, diferenciados por completo del resto de la población, debido en buena medida, a esta trama jurídica colonial, que mantuvo la diferenciación entre cabildos de indígenas y cabildos de españoles; al papel jugado por la Iglesia católica en la reproducción de lo religioso a lo político; a la continuidad de la figura de República de indios en la caótica legislación decimonónica de Oaxaca; y a la tenaz rebeldía de los pueblos oaxaqueños en contra de las leyes de privatización de tierras que se habrán de impulsar a partir de la segunda mitad del siglo XIX.."(8)

(7) López Monjardín Adriana, **La lucha por los Ayuntamientos, una utopía viable**, Siglo XXI, México, 1986. Pág.21-22. Debido a intrincados procesos de resistencia, a contra corriente del resto del país, en Oaxaca, encontramos varias experiencias en las cuales, de los señoríos indígenas continuaron existiendo contenidos ahora en la nueva figura, como por ejemplo Teozacoalco, Yanhuítlán, Tilantongo y Teposcolula en la región Mixteca. Baste revisar el valioso trabajo de: Díaz-Polanco Héctor, (coord.), **El fuego de la inobediencia. Autonomía y Rebelión India en el Obispado de Oaxaca**, CIESAS, México, 1992. Por otra parte, encontramos al caso paradigmático de los indígenas en el norte del país, quienes contaron durante un largo periodo, desde el siglo XVIII hasta los dos primeros tercios del siglo XIX, de una autonomía casi irrestricta, ya que se les concedía como colonos, el derecho a elegir sus propias autoridades locales. La autonomía estaba más que garantizada debido al aislamiento y atomización en que se encontraban dichos asentamientos. Ver a: Figueroa Alejandro, **"Derechos políticos y organización social. El caso de los yaquis y los mayos"**, En: Nueva Antropología, núm.40. México, 1999.

(8) María Cristina Velásquez, **"Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México. El reconocimiento jurídico de los "usos y costumbres" en la renovación de los ayuntamientos indígenas"**, En: Willem Assies y Gema Van der Haar (eds), **El reto de la diversidad, Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina**, COLMICH, Michoacán México, 1999. Pág.289-313. Un interesante artículo, que nos permite profundizar al respecto, lo encontramos con: Bartolomé, Miguel, **"La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras**

Tras la proclamación de su independencia de la Corona Española en 1821, la nación mexicana reconoció a la institución municipal casi en los mismos términos en que lo había hecho la constitución novohispana, promulgada en 1812. Manteniendo el principio que abolía las viejas diferencias institucionales entre las llamadas "*repúblicas de indios*" y de "*españoles*", pues su meta era claramente la homogenización política del conjunto social, y hacer de todos los mexicanos ciudadanos de una sola y única república, con iguales derechos y obligaciones.

"..Los resultados de esta ficción jurídica que de golpe hizo iguales a todos los que habían sido desiguales por tres siglos, fueron particularmente desventajosas para la parte más numerosa y débil de la sociedad; pues los pueblos indios en la práctica, quedaron en una situación de mayor vulnerabilidad con esta nueva condición, ya que la distinción original entre indígenas y no indígenas, conllevaba para los primeros la protección de la Corona. La igualdad jurídica pero no económica y cultural de los habitantes del México independiente, eliminó de hecho una buena parte de la autonomía tradicional de las antiguas repúblicas de indios, privatizó muchas de sus propiedades comunales, alentó aún más la concentración de la propiedad y finalmente, aumentó la polarización social."⁽⁹⁾.

El municipio reconstruido por el emergente Estado nacional en el siglo XIX, desdibujó aún más el concepto de territorio indígena. Resquebrajada la República de Indios, todos los habitantes del municipio, indios y no indios, tuvieron entonces acceso a la tierra de la comunidad, cortando los derechos territoriales históricos de los pueblos originarios y en muchos casos oscureciendo también el conocimiento local sobre ellos. El conflicto así, se torno con un carácter interétnico, ya que los indígenas se oponían al creciente poder mestizo que se apropiaba de las tierras que antes arrendaba y de los propios cabildos locales; pero también se resentía fuertemente la injerencia del Estado que facilitaba a sus intermediarios políticos el acceso irrestricto al ayuntamiento, introduciendo una incipiente modernidad, que la sociedad local no demandaba. La nueva concepción del municipio como auxiliar del Estado intentaba mantener a las comunidades amarradas a la política dictada por el gobierno estatal, y para ello un procedimiento común era degradar a las cabeceras municipales indígenas al estatus de agencias dependientes de las cabeceras mestizas y criollas.

"..En 1821 el Plan de igualdad reconoció al municipio en los mismos términos que la Constitución de Cádiz de 1812: con jefes políticos designados por autoridades exteriores que controlaban la vida económica, política, administrativa y judicial de los municipios. Sólo los pueblos mayores de mil habitantes pudieron acceder a la categoría de municipios, en tanto que durante la Colonia para que un pueblo pudiera tener gobierno autónomo bastaban 360.. En Oaxaca, hacia 1826 en la Mixteca, sólo había unos seis pueblos con cerca de mil personas. Situación similar se registraba en la Sierra y en los Valles Centrales. De acuerdo con la nueva ley muchos pueblos más pequeños que eran autónomos, dejaban de serlo y se convertían en agencias de cabeceras municipales mestizas.."⁽¹⁰⁾.

comunales", En: América Indígena, núms. 1 y 2, vol.III, México, 1992. Ahora bien, es importante señalar aquí, que la feroz resistencia que los grupos indígenas le impregnaron al proceso de "convivencia pasiva" con los invasores europeos; les valió la posibilidad de edificar verdaderos contrafuertes espaciales en sus respectivos territorios, los cuales llegaron a contar con cierta autodeterminación, respecto al poder hispano de la Corona. Así encontramos que el descontento indígena, durante la colonia transitó por diversos caminos, desde la resistencia callada, a los suicidios masivos, pasando por sublevaciones locales, hasta las grandes insurrecciones y rebeliones armadas. Ver a: Josefina Oliva de Coll, **La resistencia indígena ante la conquista**, Siglo XXI, México, 1976.

⁽⁹⁾Barabas Alicia M., "*La Construcción del Indio como Bárbaro. De la Etnografía al indigenismo*", En: Revista Alteridades, UAM-Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades, Año10 núm.19, México (enero-junio) de 2000. Pág.9-20. Buscando profundizar mas en este complejo proceso de la historia nacional, resulta importante revisar el valioso trabajo de: Fernando Escalante, **Ciudadanos imaginarios**, El Colegio de México, México, 1992.

⁽¹⁰⁾Pastor Rodolfo, **Campesinos y Reformas: la Mixteca 1700-1856**, El Colegio de México, México, 1987. Pág.430-446. La institución municipal es el escenario en el que se desenvuelve la dinámica política y administrativa a nivel local. Si bien, el municipio ha representado históricamente, el espacio de articulación subordinante con respecto al orden

Muchos pueblos perdieron sus gobiernos locales ante las leyes postindependentistas de municipalización, pero otros aprovecharon la debilidad inicial del sistema constitucionalista para autoproclamarse municipios; de esta manera, en ciertos reductos de la geografía nacional, estas nuevas leyes y disposiciones legales, en lugar de frenar y revertir la fragmentación político territorial existente, contribuyeron a aumentarla.

"...La guerra de Independencia movilizó a sectores muy vastos de la población indígena de México. Su situación, sin embargo, no mejoró. Quizás, incluso, empeoró. El triunfo de los liberales significó un cambio para mal en la vida de las comunidades. Las Leyes de Indias, que habían protegido a los indios durante la Colonia, fueron de pronto abolidas. Se había abolido la esclavitud y el sistema de castas, y desde entonces todos los habitantes de la antigua Nueva España -criollos, mestizos, mulatos, indios y negros- se llamaron ciudadanos. Todos los ciudadanos eran iguales ante la ley y no podía haber entonces un sector de la población -como los indios- con leyes privativas -como las Leyes de Indias. La reacción de los indios fue de protesta: exigieron a sus "liberadores" el derecho a gobernarse a sí mismos de acuerdo con sus tradiciones. Pero no fueron escuchados..." (1).

Posterior a la proclamación independentista, los proyectos de nación que enarbolaron tanto los grupos liberales como los conservadores, no contemplaron a los pueblos indios en la construcción de la nueva nación; pues estos fueron vistos como un serio obstáculo para el desarrollo anhelado. De tajo se daba por concluido el derecho indiano, en vista de la necesidad imperante de adoptar una ley suprema para la joven nación mexicana. Se integró un congreso constituyente, cuyos trabajos cristalizaron la constitución federal de 1824, la cual se inspirada en los supuestos jurídicos de la igualdad, la libertad y la fraternidad, emanados de la Revolución Burguesa en Francia. En su gran mayoría, los integrantes de dicho congreso, se encontraban imbuidos en una "razón" modernizante e ilustrada, que les impidió la búsqueda de un horizonte de reflexión propio, múltiple y diverso, basado en la enorme complejidad cultural que predominaba entre la población. A partir de lo cual, la heterogeneidad se encapsuló en la falacia homogenizante del "ciudadano" y simplemente buscaron emular el proceso constitutivo de la federación norteamericana y sus legislaciones.

"...La pluralidad siempre se ha pretendido negar en las leyes mexicanas y en las políticas públicas impulsadas por el Gobierno. Así, al constituirse el Estado Mexicano en 1824 y con la expedición de lo que sería la primera Constitución de este país, el trato dado a los pueblos indígenas fue semejante al trato que se impartía a los extranjeros. En primer término, no se hizo mención alguna de la existencia de los pueblos indígenas en México y muchos constituyentes de aquel entonces propusieron abiertamente desechar del lenguaje constitucional la palabra "indígena". En su pretensión de imitar siempre el modelo de estado-nación extranjero, dijeron que el trato a dar a los llamados indios mexicanos debía ser similar al que habían recibido los indios en la república feliz de los Estados Unidos de América, es decir, acabarlos e intentar aislarlos del resto de la sociedad nacional mediante las reservaciones. A partir de este esquema empiezan a ponerse los

colonial y posteriormente con el Estado nacional; es posible encontrar escenarios locales y regionales, que en cierta medida han logrado escapar a esta lógica de subordinación al poder central; en donde el municipio aparece también como, el producto de la tenaz defensa territorial de los pueblos indígenas, para la reproducción de sus formas propias de gobierno local. Un claro ejemplo de esto, es el Estado de Oaxaca, a quien se le reconocen 570 municipios, el 23 por ciento del total nacional. Este, curioso fenómeno, está presente debido a razones de carácter histórico, relacionadas con la defensa de los pueblos indios, de sus propias categorías municipales y territoriales; así como a los propios cambios y confusiones en las legislaciones respectivas. Para profundizar este punto, respecto a la distribución municipal en el estado y los mecanismos de resistencia indígena, registrado desde el contacto mismo de la conquista española, y que operaron en esta defensa político/territorial, durante el periodo de la Colonia, la Independencia y los ensayos de conformación del México Contemporáneo, resulta oportuno consultar el interesante trabajo de: Jorge Gonzáles, **La conformación de los municipios en Oaxaca**, Tesis Doctorado en Historia, El Colegio de México. México, 2003.

⁽¹⁾Tello Díaz Carlos, "Formas de gobierno indígena", Op Cit. Pág 4

cimientos de la naciente nación mexicana, que tendrá como propósito lograr una homogeneización de la población en todos los sentidos.. "(12).

El establecimiento meramente formal y no material, del principio jurídico fundamental de la igualdad entre los hombres, (inspirado en la inasible declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano acaecida hacia el año de 1789); hacia caso omiso a la composición social de nuestro pueblo y su realidad cultural tan heterogénea y diversa. Dicha promulgación jurídica, no vino a solucionar la múltiple marginación en que se encontraban los grupos indígenas, sino a profundizarla, puesto que este enjambre jurídico, individualista y ajeno, fue impuesto a rajatabla y no podía mas que confrontar a los cientos de comunidades indígenas, que basaban su vida cotidiana en activas lógicas comunales, donde el individuo se encontraba contenido dentro del bien común.

"..Ambas facciones, entre las que se debatía la vida política nacional, se dieron a la gris tarea de instrumentar una campaña sistemática de "borramiento" de toda referencia del "ser indígena", que fuera capaz de escapar a los estrechos márgenes de la visión idílica construida en la época, respecto al origen mestizo de la nueva nación, a partir del estrepitoso choque cultural, que significó la Conquista Española del Imperio Azteca. De esta manera, el "indio muerto", el mítico guerrero nahuatl vencido en el cruento enfrentamiento que significó la Conquista, fue edificado como el pristino origen de esta gran nación. Ahora bien, este "indio muerto", nada tenía que ver con el miserable y pauperizado "indio vivo", pues este significaba una burda aberración del otro, pues siendo tan "flojo y mezquino para el trabajo", era una verdadera vergüenza nacional.. "(13).

Así, las constituciones nacionales de 1824 y 1857 mantuvieron el régimen municipal pero delegaron su reglamentación en las legislaturas y ejecutivos estatales, quienes endurecieron la política de centralización y reducción de atribuciones municipales; entre ellas las judiciales, administrativas y territoriales. Por otra parte, las leyes juaristas de desamortización de bienes comunales y las leyes de colonización, fueron hitos claves en el proceso de expropiación territorial, contrario a los pueblos indios. Así, las políticas impulsadas por el gobierno central, fueron encaminadas al despojo sistemático de sus tierras y la destrucción de sus formas de vida y cultura. Con la aplicación de la Ley Juárez en 1855 y la ley Lerdo en 1856 se desató un proceso de expropiación y despojo de las tierras comunales indígenas y la destrucción de sus propias comunidades⁽¹⁴⁾.

"..Los pensadores modernos del Renacimiento y la Ilustración dedicaron mucho tiempo a la concepción de un Estado conformado por individuos iguales y homogéneos. Todos los individuos — por su seguridad y bienestar— pactaban un contrato social para dar forma y contenido a una organización jurídico-política, distinta a los feudos. Esto mismo quiso aplicarse de manera rigurosa en tierras americanas, borrando todo vestigio de diversidad y heterogeneidad.. Esta tendencia se siguió en las "políticas de concentración" o en las famosas encomiendas implementadas desde tiempos de la Colonia. La misma actitud se implementó desde la constitución del Estado mexicano, siendo la "exaltación del individuo" la regla de oro para normar la convivencia jurídico-política. Así, en la Constitución de 1824 las colectividades serían tajantemente olvidadas y el trato dado a los pueblos indígenas fue semejante al que se impartía a los extranjeros, procurando en todo caso reducirlos a un régimen de reservaciones y aislándonos de

⁽¹²⁾ Regino Montes Adelfo, "Los pueblos indígenas: diversidad negada". En: Revista Chiapas, núm7, ERA/IIEc-UNAM, México, 1999. Pág.21-44. Ver al respecto el interesante trabajo de: Ismael Colmenares y Miguel Ángel Gallo, **De Cuauhtemoc a Juárez y de Cortés a Maximiliano**, Ediciones Quinto Sol, México, 1990. Pág.408-553.

⁽¹³⁾ Barabas Alicia M., "La Construcción del Indio como Bárbaro. De la Etnografía al indigenismo", En: Revista Alteridades, Op. Cit. Pág.9-20. Al respecto, resulta muy ilustrativo el poder consultar el interesante trabajo de: Guy Rozat, **Indios Imaginarios e Indios Reales**, Editorial Tava, México, 1993.

⁽¹⁴⁾ La Ley Lerdo decretaba que todas las propiedades rurales y urbanas que estuviesen en manos de corporaciones civiles y eclesiásticas se adjudicaban en propiedad a sus arrendatarios. Dicha ley, daba a los arrendatarios u otros ocupantes tres meses para reclamar las propiedades. A partir de ese plazo, estarían a disposición del público. A partir de la proclamación de la ley numerosas decisiones judiciales dejaron bien claro que los liberales tenían toda la intención de acabar con la propiedad comunal de las tierras campesinas. Ver a: John Tutino, **De la Insurrección a la Revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria**, ERA, México, 1986.

la sociedad nacional. A partir de este esquema empiezan a ponerse los cimientos de la naciente nación mexicana, que tendrá como propósito lograr una homogeneización de la población en todos los sentidos. Con el gobierno liberal del movimiento de la Reforma las cosas no cambiaron mucho, a pesar de que tal corriente era encabezada por un indio zapoteco, Benito Juárez García. En este contexto se expidió la Constitución de 1857 que volvió a excluir de toda consideración a los pueblos indígenas, a pesar de que algunas personas como Ignacio Ramírez "El Nigromante" propusieron tratar el asunto relativo a los pueblos originarios de México. Pero su voz no tuvo eco en aquél entonces.." (15).

La respuesta de los pueblos indios a estas políticas liberales, que solo trajeron una pérdida sustantiva en el carácter de su autonomía comunal y la expropiación de grandes extensiones de su territorio, fue generalizada y se suscitaron numerosas rebeliones e insurrecciones indígenas a lo largo y ancho del país. De esta manera, en todo el convulso siglo XIX, la vida política de México, quedó rápidamente envuelta en una atmósfera de caos e insolvencia por parte de la autoridad central. Mientras tanto, los pueblos indígenas que lograron resistir el embate de la conformación nacional, vivieron fuera del estrecho margen de la legalidad, en una libertad de facto a partir de la debilidad crónica de los sucesivos gobiernos nacionales de corte centralista(16).

(15) Regino Montes Adelfo, "La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas". En: Revista México Indígena, Nueva Época, vol. 1, núm. 2, noviembre de 2002. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista. Resulta conveniente señalar aquí que en el Congreso Constituyente de 1856-1857, Don Ignacio Ramírez (El Nigromante) tuvo una brillante intervención señalando el error histórico que se cometía al tratar de adaptar modelos extraños a la composición étnica nacional. Desafortunadamente, las ideas de la ilustración prevalecieron nuevamente y sus principios quedaron plasmados en la Constitución de 1857.

(16) Un claro ejemplo de estas respuestas indígenas, lo encontramos registrado en los valiosos trabajos de: Evelyn Hu-DeHart, "Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1975" y Leticia Reina, "Rebeliones Campesinas de la Sierra Gorda (1847-1850)", ambos artículos En: Friedrich Katz (compilador), **Revuelta, rebelión y revolución**, Tomo I, ERA, México, 1990. Págs. 135-163 y 243-267. Algunas de estas revueltas tenían como substrato de su levantamiento, la articulación con los diversos sectores excluidos de la emergente nación, lo cual les otorgaba gran legitimidad a sus demandas, aunque al estar estas circunscritas al localismo inmediarista, perdían su posibilidad de propagación. Tal es el caso del valle del mezquital y de los pobladores al sur de Xochimilco donde los campesinos amenazaban o empleaban la violencia en las disputas por la tierra, el agua, los impuestos y el control de los puestos oficiales locales. También los campesinos del centro de México consideraban que esos años de posguerra eran el momento preciso para protestar por la serie de limitaciones impuestas a su autonomía local. Véase el trabajo de John Tutino, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco", En: Friedrich Katz. (compilador) **Revuelta, rebelión y revolución**, Op. Cit. Pág. 109-134. Otras movilizaciones, llegaban a plantearse verdaderos proyectos alternativos de convivencia social, como es el caso del "Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y el universo", expuesto y promulgado por el indígena socialista, Julio López Chávez. Julio López Chávez fue un carismático líder indígena, quien lograra desarrollar un peculiar movimiento agrario para 1868 en el poblado de Chalco, actual Estado de México. Este movimiento, a lo largo de su duración, repartió las tierras arrebatadas de los grandes latifundios e impidió que los terratenientes de la región, trabajaran en las tierras y montes usurpados por el gobierno a los campesinos explotados "...Queremos la tierra para sembrar en ella pacíficamente y recoger tranquilamente, quitando desde luego el sistema de explotación. Queremos abolir todo lo que sea señal de tiranía entre los mismos hombres...". Ver a: Pérez Anaya Marco, **Rebelión y Revolución en Chalco-Amecameca, Estado de México, 1821-1921**, INEHRM/Universidad Autónoma Chapingo/UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, 1997. Resulta algo impactante para la época, la declaración del indígena guerrillero Julio López Chávez, poco antes de caer prisionero bajo el control de las fuerzas del gobierno federal, "...Soy socialista porque soy enemigo de todos los gobiernos, y comunista porque mis hermanos quieren trabajar las tierras en común.". José C. Valades El **Socialismo Libertario Mexicano en el siglo XIX**, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984. Pág.40. Para intentar un rastreo inicial de estas luchas agrarias, podemos consultar a: Alicia Barabas, "Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica", En: Barabas Alicia y Bartolomé Miguel(coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca**, INAH, México, 1990. Y Leticia Reina, **Las Rebeliones Campesinas en México (1819-1906)**, Siglo XXI editores, México, 1980. Ahora bien, esta condición de debilidad estructural del Estado mexicano, si bien permitió que en la práctica, muchos pueblos indios lograran preservar sus antiguas formas de convivencia y regulación social y territorial, también motivo el surgimiento de numerosos caciques regionales, civiles y militares, que por más de medio siglo fueron los verdaderos amos y señores del México político. Fue la ley de los caciques la que constituyó el verdadero entorno en el que se desarrolló la vida

A contra corriente de esta historia de gris exterminio, las comunidades indias lograron resistir los cruentos embates gubernamentales y articular intrincados esquemas de preservación, resguardo y adecuación de sus sistemas normativos tradicionales, respecto a la administración impuesta por el gobierno central. A lo largo del complejo proceso que significó, la conformación del Estado mexicano, los grupos indígenas consiguieron erigir renovados esquemas de preservación cultural, a través de una férrea identidad de resistencia hacia sus prácticas y costumbres tradicionales. Así, apartados, del resto de la población, que trémula emergía esperanzadora de un porvenir soberano, los pueblos indios, continuaron preservando sus particulares esquemas de reproducción social, a partir del enérgico impulso de sus peculiares dispositivos simbólico/materiales de articulación comunitaria. Jaime Torres, nos reitera:

"..Los pueblos indios, han usado la estrategia de la resistencia para preservar sus culturas por más de quinientos años, pero es curiosamente a lo largo del siglo XIX, que estas estrategias cobran una gran relevancia, a raíz del ataque sistemático del Estado liberal hacia las comunidades indígenas. Paradójicamente, hay que anotar que el mayor ataque hecho a las comunidades indígenas, fue después de lograr la independencia nacional. Nunca antes se les había quitado tanta tierra, ni se les había tratado de penetrar y horadar de tal manera en todos los niveles de sus prácticas culturales. Así, de pronto; los usos y costumbres indígenas, se convirtieron en un sistema jurídico subordinado, clandestino y negado. Un bastardo del derecho positivo, excluido de la normatividad impuesta. De esta manera, se fue gestando en la oscuridad, una decisión consciente por parte de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas, aun con tan altos costos y de crear y defender su identidad distinta. La fuerza actual de la identidad y organización indígenas en nuestro país, se observa a través de la historia, como un hilo continuo de eficaz rebeldía a la imposición de las formas ajenas de "convivencia" social." (17).

Benjamín Maldonado, nos refiere así, que dicha resistencia y preservación, no fue otra cosa, más que la voluntad conciente de los pueblos indios, por preservar de una manera articulada los distintos aspectos de sus culturas; a partir de los cuales, habrían de auto adscribir su ser indígena:

"..La resistencia india es la voluntad cotidiana, permanente, de los pueblos indios por conservar de manera articulada los distintos aspectos de sus culturas, con los cuales se identifican. Esa voluntad no es inercia pasiva o activa sino deseo organizado de nombrar lo pronunciable, de creer en lo creíble, de saber todo, de gobernar lo colectivo, de amar lo vivo, de entibiar a la muerte, de heredar lo heredable, etc.. Esta resistencia es cotidiana y permanente porque cotidiana y permanentemente las culturas indias han sido asediadas de diversas formas por la cultura colonial, tanto española como nacional; en ocasiones las respuestas han sido violentas, armadas y, por lo mismo, esporádicas; pero, en realidad, los indios reafirman diariamente su voluntad de ser contra la intención occidental de impedir que sigan siendo." (18).

política misma de la gran mayoría de las congregaciones municipales del país. En donde, las jefaturas políticas y el juez de distrito fueron los instrumentos primordiales para lograr el control político y económico de la vida municipal. Para revisar este álgido momento de nuestra historia, desde una perspectiva regional, es pertinente remitirse a: Jaime Bailón Torres, **Pueblos, elites y territorio: Oaxaca, formación y reproducción de un sistema de dominio regional en el sur de México**. El Colegio de México, México, 1999. Y Friederick Katz, **La guerra secreta en México**, Editorial Era. México, 1984.

(17) Torres Díaz Jaime, **Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia**, CIESAS-Centro, Tesis de Maestría en Antropología, México, 2001. Pág.32. Se puede revisar al respecto, el interesante esfuerzo hecho por el IIEO, para lograr elaborar un catálogo de cómo es que se reproducen y vivencian, al interior de los pueblos indios oaxaqueños, los usos y costumbres en la actualidad. Ver así a: Méndez Lugo Luís Adolfo y Velásquez Cepeda María Cristina, **Catálogo Municipal de Usos y Costumbres. Los Usos y Costumbres para la renovación de los Ayuntamientos en Oaxaca**, (Catalogo Municipal de las Regiones Cañada y Sierra Norte. Distritos Electorales de: Teotitlán de Flores Magón, Ixtlán y Ayutla. Periodo 1995-1996), CIESAS- Unidad Istmo/IEE, Oaxaca, México, 1997.

(18) Benjamín Maldonado, **"Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación"**, En: Maldonado Alvarado Benjamín, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Instituto de Investigaciones en Humanidades-Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca México, 1994. Pág.75-90.

En este sentido, la resistencia étnica, cobro fuerza y relevancia, en tanto les permitió reorganizarse como comunidad, a la vez que desarrollaban, la capacidad de enfrentarse a sus agresores:

"...Por resistencia no entendemos solamente fortaleza o cualidades desarticuladas y pasivas. Una tabla de madera, por ejemplo, tiene una constitución resistente al agua que le permite no hundirse en ella, pero va hacia donde las olas la lleven sin poder librarse de su inercia. En cambio, para los pueblos indios, resistencia no significa sólo que puedan soportar el oleaje de agresiones ilimitadas, sino, además, que tienen la capacidad para oponerse a su agresor y de organizarse para intentar liberarse de la agresión. El concepto resistencia lleva implícita la no aceptación de la dominación y la inconformidad con la imposición, en una actitud creativa de defensa de lo propio -oprimido- frente a lo ajeno -opresor- y, por supuesto, en el deseo de poder vivir lo propio libremente... En tanto que es voluntad de resistir, la resistencia obliga a pensar ya rastrear la existencia de un conjunto de acciones decididas por los indios -porque no les fueron impuestas ni propuestas-, mediante las cuales preservan sus estilos de entender y reproducir la vida. Esto, a diferencia de pensar en una actitud pasiva -naufragio cultural- como la tabla que no se hunde sólo porque tal es su constitución natural, y porque no se le ha podido cargar de peso suficiente que venza su resistencia y la hunda, poniendo fin a su naufragio..."⁽¹⁹⁾.

Así, encontramos que la resistencia cultural indígena se vio cristalizada a través de la comunalidad, la cual representaba la articulación manifiesta de su organización colectiva. Sin tener que confiar religiosamente en la etnografía moderna y recurriendo a la más llana evidencia, podemos ver que en Oaxaca, y en otras partes del país, subsisten comunidades indígenas fuertemente enraizadas. Desde luego, que no se trata ya de aquellas sociedades prehispánicas; pero de forma conciente y activa, día con día los pueblos indios continúan preservando su ser comunal, y eso es innegable a menos que el dogma antropológico declare inexistentes a los indios porque no ha tenido la capacidad siquiera de definirlos.

"...Si los indios sobreviven a una dominación, se debe a que así lo han decidido y se han organizado para lograrlo, y no deben su supervivencia a la incapacidad de los colonizadores por exterminarlos sino a su propia voluntad colectiva de existir. Esto significa que se resistieron a morir, defendiendo sus culturas a través de diversas estrategias. En algunos casos optaron por simular la aceptación de la derrota y la sumisión para poder conservar lo suyo, como es el caso de sus costumbres y creencias mágicas y religiosas, que bajo la máscara de adopción sincrética del cristianismo ocultaron tras la iglesia para seguir las practicando hoy en día; algo similar ocurre con sus lenguas, que se siguen hablando tras la aparente aceptación o no rechazo del español (bilingüismo); en el caso del poder, la imposición española fue re simbolizada en función de que su presencia inevitable no de construyera sino reforzara conceptos indios del poder, en otras ocasiones se tuvo que defender lo propio practicándolo desafiadamente desde la clandestinidad, como es el caso de la herbolaria y la medicina tradicional; y por último, hay que recordar que la lejanía de las comunidades indias respecto a las metrópolis, les permitió sustraer sus costumbres y conocimientos a las exigencias homogeneizadoras del poder colonial, pudiendo seguir hoy practicando, por ejemplo, la curtiduría con técnicas prehispánicas... La resistencia, entonces, ha permitido a los indios resguardar activamente sus culturas con miras a organizar su liberación como sociedades, pues es algo obvio, a veces olvidado, que la resistencia no es un fin en sí mismo sino un medio para lograr la liberación desde lo propio. Esta resistencia, a lo largo del tiempo, no se da sólo como lucha armada o política sino también como defensa de su cultura, en todos sus aspectos, frente a las agresiones de la cultura totalitaria. Por tanto, la resistencia es cotidiana y se organiza en torno a algo tan profundo que constituye el fundamento de las culturas indias. Ese fundamento de lo indio, y por tanto de su resistencia, es la comunalidad..."⁽²⁰⁾.

En palabras Juan José de Rendón, esa manifestación organizativa de vocación comunal de los pueblos indios, es *"la base misma de su subsistencia y su lucha por conservar su*

⁽¹⁹⁾ Benjamín Maldonado, "Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación", Op. Cit. Pág. 75-90.

⁽²⁰⁾ Benjamín Maldonado, "Magonismo, Comunalidad y Resistencia Indígena. El México salvaje, frente al México bárbaro", En: Maldonado Alvarado Benjamín, *La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India*, Op. Cit. Pág. 65-74.

identidad"⁽²¹⁾; la cual se encuentra cimentada en los cuatro pilares sustantivos de sus respectivas colectividades, que le dotan de raíz, horizonte y sentido, a su quehacer cotidiano de histórica resistencia. Los cuatro pilares integrantes de la comunalidad indígena son así:

".. a) La defensa del Territorio comunal: Capaz de dotarles de un sentido de pertenencia y un carácter de auto adscripción espacial identitaria; b) El poder comunal: Que se expresa en la Asamblea comunitaria, en el sistema de cargos y en los cabildos indígenas de gobierno; c) El trabajo comunal: Que es la realización y el mantenimiento de las obras del pueblo, la ayuda mutua que se entiende sobre todo en las intrincadas redes de parentesco; d) El disfrute comunal: que es el aprovechamiento de todos los miembros de la comunidad sobre los excedentes de la producción.. Estos cuatro elementos, pueden concretarse en dos grandes reivindicaciones, el uso comunal de la tierra y la organización política, social y cultural, que se da alrededor de este uso. Es decir, la posibilidad de manejar autogestivamente su espacio vital de reproducción social.."⁽²²⁾.

Maldonado, por su parte nos sugiere que la comunidad india, ha representado el núcleo tradicional de la reproducción cultural de los pueblos y es el espacio articulador por excelencia, de su propia resistencia. Pues en su seno, confluyen los referentes básicos de su identidad y su experiencia comunal, que caracterizan a los pueblos indios. Así, nos define:

"..Una comunidad india no es sólo el lugar donde habitan sus pobladores, también es el lugar donde transcurre la mayor parte de su vida, un lugar donde todos se conocen y establecen una gran cantidad de relaciones. La comunidad es entonces un territorio colectivo en el que transcurre la vida de una comunidad, entendida como un grupo de familias interrelacionadas. La primera comunidad de cada persona es su familia, donde todos encuentran un sentido de pertenencia y con la que todos tienen compromisos claros, cuyo cumplimiento cabal es la mejor forma de construir esta comunidad sólida y saberse parte de su construcción. Cada uno tiene tareas que cumplir, desde los niños hasta los ancianos, para proveer lo necesario. Incluso, cuando algunos miembros tienen que migrar para obtener trabajo remunerado, lo hacen para enviar y traer recursos para la familia y la comunidad, más que para enriquecerse individualmente. La familia posee tierras de trabajo que puede heredar a sus miembros —generalmente a los hijos varones—, incluso rentarlas a otras familias o personas, pero no puede venderlas porque la propiedad es comunal. Las familias se vinculan entre sí a través del matrimonio, el compadrazgo y la ayuda mutua, relaciones regidas por la obligación moral de corresponder a la ayuda recibida. Esta reciprocidad en las relaciones ritualizadas o sin ritualizar les ha permitido hacer frente a los distintos momentos de carencias, así como mantener un principio de cohesión selectiva pero amplia. La red que conforman estas relaciones colectivas es parte fundamental de la estructura social que caracteriza a la comunidad india precisamente como comunidad, la cual no puede entenderse si no se gobierna a sí misma como asamblea, a través de sus autoridades por ella electas"⁽²³⁾.

En este sentido, Adelfo Regino manifiesta que, la comunalidad y el equilibrio fundado en la complementariedad espacial, vienen a ser dos categorías básicas para entender la raíz, el pensamiento y la acción de los pueblos indígenas. De ahí se deriva la percepción de un universo integral en el que se relacionan mutuamente la tierra que da vida al pueblo, ser humano común, mediante el trabajo familiar y colectivo. Es en la tierra donde nosotros existimos como seres humanos comunes, es decir, como pueblos, y en ella recreamos nuestra naturaleza y vida mediante el trabajo familiar y colectivo. En este contexto se hace enteramente explícita una "*actitud humana hacia lo común*", es decir, la comunalidad. Esto es lo que da sentido y explicación a una buena parte del mundo indígena, buscando

⁽²¹⁾Juan José Rendón, "*Dominación y resistencia de los pueblos indígenas*", Ponencia presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Unidad-Oaxaca), Oaxaca de Juárez México, 21 de agosto de 1991. Pág.3-7

⁽²²⁾Juan José Rendón, "*Notas sobre identidad, lengua y cultura*", En: Méndez L.I. (comp.), **I Seminario sobre Identidad**, IIA-UNAM, México, 1992. Pág.36.

⁽²³⁾Maldonado Alvarado, Benjamín, "*De la comunidad al pueblo con base en la comunalidad*", En: Revista México Indígena, Nueva Época, vol.1, núm. 3, diciembre de 2002. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista

sin duda alguna la complementariedad entre lo singular y lo plural, entre lo bueno y lo malo, entre el individuo cuya dimensión sólo puede ser entendida en el seno de una comunidad que lo hace vivir y soñar y la propia comunidad en su conjunto:

"...Nuestra raíz —como todas las raíces no puede concebirse sin la tierra; la tierra que, desde el punto de vista indio, es común". La tierra desde la perspectiva indígena se entiende básicamente en dos sentidos: A) Como espacio material en donde se reproduce nuestra existencia, y en donde trabajamos para obtener nuestros alimentos y sustento general. B) Como espacio espiritual, dado que en ella viven nuestras raíces, nuestros ancestros, nuestros nahuales, que la convierten en nuestra madre, quien al nacer nos amamanta y al morir nos abre su seno. Por eso, se convierte en un elemento esencial de nuestra pervivencia, junto al agua, el aire y el fuego, y por eso mismo lo debemos tener en común. Incluso no podemos pelearnos por ella, porque se enoja y se muere.."(24).

Ahora bien, nacer en una comunidad india no es suficiente para sentirse y ser reconocido como su integrante. Es necesario expresar reiteradamente la voluntad de ser parte de ella mediante trabajo o cooperaciones. El espacio propio de la vida cotidiana, es pues esencialmente el entorno de la comunidad, el cual se vive y se simboliza comunalmente. De esta manera, todos sus participantes, están comprometidos a donar trabajo a la comunidad a cambio de prestigio y derechos. Este tipo de trabajo gratuito consiste básicamente en el cumplimiento de cargos y servicios para el bien común, la participación en la asamblea comunitaria, la asistencia al tequio y la colaboración y presencia en las fiestas cívico-religiosas, que se encuentran señaladas. Rearticulándose así, permanentemente y con gran prestancia, sus respectivas formas de organización y gobierno⁽²⁵⁾.

⁽²⁴⁾Regino Montes Adelfo. "La comunalidad Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas". Op. Cit.

⁽²⁵⁾Pacheco Ladrón de Guevara Lourdes, "¿Comunidades o Municipios?. De la organización tradicional india a la municipalización". Ponencia presentada En: Cuarto Congreso Internacional de Derecho Electoral, Morelia, México, 2002. Para el caso de los huicholes, que habitan en el noroeste de Jalisco y en el este de Nayarit, a lo largo de la cuenca del río Chapalagana, la autora expone que: *"...Las comunidades indias organizan sus relaciones sociales a partir de sus gobiernos tradicionales comunales. La estructura de tales gobiernos, en la mayoría de los casos, cuenta con un gobernador, un segundo gobernador, un juez, un comandante, dos topiles, una tenanche. La vida religiosa incluye además, un marakame, el cual se hace cargo de la conducción espiritual del grupo durante un año. Sus características primarias son: La designación de autoridades por consenso de una colectividad. La asignación de cargos ocurre dentro de un procedimiento consensual a través del mecanismo tradicional del sueño colectivo. Las autoridades anuales son escogidas en un proceso de selección por el grupo de ancianos de la comunidad -kawiteros-, los cuales se ponen de acuerdo sobre las personas que deberán ocupar los cargos durante el año siguiente. El proceso de selección ocurre sin conflicto, ya que los nombres de estas personas, al ser soñadas colectivamente, son reveladas por los dioses.. La legitimidad de la autoridad. Las autoridades seleccionadas según el procedimiento comunitario, gozan de legitimidad al interior del grupo y frente a las autoridades de otras comunidades, por lo que no existe conflicto de designación. Tampoco tienen posibilidades de renunciar al cargo o de no aceptarlo ya que el origen divino de los cargos impide que la voluntad humana trastoque la designación.. La socialización de la experiencia de gobierno. Durante la ceremonia de cambio de autoridades tradicionales cada uno de los funcionarios del gobierno saliente platica a todos los nuevos funcionarios su experiencia de un año de gobierno y realiza una síntesis de la forma de gobernar de los funcionarios anteriores. El grupo recupera por transmisión oral la experiencia de gobierno de las generaciones anteriores.. La complementariedad de los cargos y la no subordinación de jerarquías. Las funciones que se ejercen distan mucho de contener un sistema jerárquico de autoridad. Los funcionarios no son subordinados al primer gobernador porque no le deben ejercer el cargo. Son funcionarios de la misma jerarquía. Cada uno ejerce el cargo que le toca. No se crea un grupo especializado en gobernar. El sistema anual de rotación de cargos provoca que prácticamente todos los hombres adultos, y sus esposas, ejerzan en algún momento, un cargo de autoridad. Ello impide generar una élite que ejerza el poder permanentemente. No se explotan los cargos de autoridad. Los cargos se ejercen de manera honoraria por lo que la selección recae sobre aquellos indios que han tenido mayores posibilidades de acumulación. El cargo se ejerce simultáneamente con sus ocupaciones, de tal manera que es gobernador y jornaleros agrícola, juez y artesano, policía y recolector de frutos silvestres.. La elaboración de consenso alrededor de las decisiones de autoridad. Las decisiones tomadas por la autoridad tradicional son acatadas por individuos particulares, una familia o un grupo de familias. Los afectados participan en el mismo proceso de la toma de decisiones.. La rapidez en la impartición de justicia. La cercanía del gobierno tradicional en las comunidades permite la aplicación de justicia en un plazo breve, de manera tal de recuperar el equilibrio perdido en la comunidad cuando se comete algún hecho considerado como delito. Las decisiones sobre la organización del trabajo. La autoridad tradicional decide, en caso de controversia, cómo debe asignarse el uso de la propiedad comunal en cada ciclo de siembras. También el gobierno*

Esta renovada comunalidad india, basada en las intrincadas redes del gobierno tradicional, les ha permitido históricamente a los pueblos indios, que el primer contacto con el sistema de poder centralizado, fuese a partir de la identidad colectiva y no la individualización amorfa. Pues es la comunidad misma, la que asume la representación de los miembros y se convierte en una forma de intermediación entre el indio pretendidamente individualizado y el poder lacónico. Así, como bien lo expone la antropóloga norteamericana Laura Carlsen; en las comunidades indígenas dispersas a lo largo y ancho del país, los pueblos indios, hoy por hoy, siguen practicando sus propios esquemas de autogobierno y regulación al interior de sus comunidades, a partir de la aplicación de intrincados sistemas normativos, los cuales han venido reinventándose desde los tiempos pre-coloniales hasta nuestros días. Definidos como "usos y costumbres", en la actualidad, son la base misma que fundamenta la comunalidad india.

"..La clave de la persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas no radica en su marginación ni en una falta de interés por parte de las elites gobernantes, por integrarlos en el proyecto nacional. Aunque estos elementos claramente existen, no bastan para explicar la sobrevivencia de formas específicas de gobierno indígena, y mucho menos, su renovación y resurgimiento. De fondo, existe una decisión consciente por parte de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas --aun con altos costos-- y de crear y defender su identidad distinta. La fuerza actual de la identidad y organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a la imposición de formas ajenas. Esta lucha ha llevado a la plaza pública debates que antes se dieron casi exclusivamente en los salones académicos. En aras de defender o atacar a la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, antropología, derecho y política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad y cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona el autogobierno indígena en México hoy y cuáles son sus múltiples modalidades? Las respuestas a estas preguntas nos pueden llevar a un mejor entendimiento del reto mayor: construir un Estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos.." (26).

La persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas, es una decisión activa y consciente, por recrear y defender sus propias formas de vida, basadas en su carácter comunalista. La fuerza actual de estas reivindicaciones comunalistas, puede verse a través de la historia, como un hilo continuo de resistencias a la imposición brutal por parte de las elites gobernantes, de formas y modos de vida completamente ajenos a las culturas precolombinas. El despertar de la larga noche de engaños y oscurantismos etnocidas, esta por llegar.

Comunalidad, raíz y utopía de los pueblos indios

A contra corriente, los pueblos indígenas, han reiterado una y otra vez, los grandes beneficios, que para la reproducción de su cultura ha significado, la preservación de sus sistemas normativos que regulan su vida en colectivo, a través de sus respectivos sistemas comunitarios de cargos y corresponsabilidades comunitarias; los cuales, constituyen una defensa efectiva contra la asimilación de sus culturas por parte del Estado nación y les han permitido hasta hoy, la generación de mecanismos comunitarios de solidaridad, apoyo

tradicional toma decisiones respecto de la vida privada de los miembros de la comunidad. Reconoce las uniones familiares o las disuelve, resuelve los conflictos de la convivencia comunitaria, reconoce los datos de parentesco de las personas, lo que permite mantener la armonía entre el grupo, minimizando los posibles conflictos de la convivencia diaria.."

⁽²⁶⁾ Carlsen Laura, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición". En: Revista Chiapas, núm7, ERA/IIEc-UNAM, México, 1999. Pág.45-70.

mutuo y cooperación. En muchas comunidades el sistema de cargos refuerza la solidaridad entre familias y vecinos, ya que éstos tienen que asumir, una buena parte del trabajo cotidiano del carguero. Varios estudios y testimonios resaltan la manera en que el tequio funciona como un mecanismo de sobrevivencia de la misma comunidad. Así, Wim Gijsbers, en un interesante estudio titulado: *"Usos y Costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa"*, señala casos como el de San Pablo Yaganiza, Oaxaca, en donde, el equipo del Comisariado de Bienes Comunales, defendió de esta manera, la cultura, tradición y costumbre de su pueblo:

"..Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral pagarles un sueldo a todos ellos... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales para poder sobrevivir.. No debemos nada a nadie y lo que hemos logrado es por nosotros mismos.. Por eso exigimos respeto a nuestros usos y costumbres.."(27)

Este ejemplo, ilustra de buena forma, la manera en que los usos y costumbres, compensan de manera efectiva, el incumplimiento sistemático del gobierno federal, en tareas básicas de infraestructura y bienestar en las comunidades indígenas. Desde una perspectiva jurídica, la antropóloga mexicana Teresa Sierra, afirma el importante papel, que desarrollan los sistemas normativos indígenas en la sobrevivencia cultural de los pueblos indios, y desde esta esfera, argumenta también, su relevancia para compensar las carencias e inadecuaciones del sistema nacional de justicia, al interior de las comunidades indígenas. Así, frente a la estulticia de los debates, sobre el supuesto "primitivismo", de estos usos, costumbres y tradiciones indias, ella insiste en la fuerza y centralidad de los usos y costumbres, como eje rector de su vida comunitaria:

"..El reconocimiento del sistema normativo indígena, implica reconocer los espacios jurisdiccionales que han ido funcionando de facto, y clave de la sobrevivencia de las comunidades y pueblos indígenas. La fuerza de los sistemas normativos ha servido para canalizar tensiones internas y manejar vínculos con el exterior, reforzando así, un sistema nacional de justicia incapaz en sí mismo de atender a los asuntos comunitarios.. El reconocimiento de los sistemas normativos indígenas contribuiría a fortalecer la sociedad, la cual al asumir un carácter multicultural real, abre la posibilidad de contrastar y enriquecer su sistema jurídico en la perspectiva de construir un orden legal plural.."(28)

En muchas comunidades indígenas el sistema de cargos organiza e integra la vida municipal, así que en estas comunidades sus normas y oficios son factores importantes para la construcción de la autonomía y la reconstitución de los pueblos indígenas⁽²⁹⁾. El

⁽²⁷⁾ Gijsbers Wim, *Usos y Costumbres caciquismo e intolerancia religiosa*, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C., Oaxaca, México, 1996. Pág. 54

⁽²⁸⁾ Sierra María Teresa, *"El reconocimiento de los sistemas normativos indígenas"*. En: Ojarasca, (suplemento de La Jornada), No.1, México, mayo de 1997.

⁽²⁹⁾ Ahora bien, si bien existe un consenso básico en torno a ciertas funciones del llamado "sistema de cargos" en las comunidades indígenas: la adquisición de prestigio al interior de la comunidad, el fortalecimiento de la etnicidad identitaria, y la multiplicidad de funciones jurídicas y sociales, que se desprenden de estos. El análisis de los sistemas de cargos al interior de las comunidades indias, se ha visto enriquecido y profundizado de forma constante, al pasar de los años. En un principio, antropólogos como Sol Tax, Manning Nash y Eric Wolf, quienes en su gran mayoría provenían de la escuela estructuralista-funcionalista; analizaron el llamado sistema de cargos al interior de las comunidades indias, a través de las relaciones políticas, sociales y económicas, que en ellas se entretendían, hasta lograr definir las funciones específicas, de cada miembro de la colectividad. Así, fue el antropólogo norteamericano Sol Tax, quien pioneramente sometió al análisis teórico al patrón de encomiendas colectivas, que se registraban en ciertas regiones indígenas. Así, en un ensayo titulado: *"Los municipios del altiplano meso-occidental de Guatemala"*, aparecido en 1937. Tax, nos ofrece, una definición del "sistema", aun sin llamarle "sistema de cargos". Tax, emite una declaración sencilla, pero que revolucionaría por completo, el estudio etnográfico: *"..Los estudios sobre la etnología, deben comenzar con los estudios de las culturas étnicas, como entidades individuales.."*. Mas adelante, Eric Wolf por

"sistema de cargos" es una forma compleja de autogobierno local que en muchas comunidades forma parte de los llamados "usos y costumbres". Ahora bien, es importante entender que el término "usos y costumbres" no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales; sino a un complejo sistema de normas colectivas, que ha sido interiorizadas en las comunidades indígenas tras los siglos, un sistema que como todos no es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el Estado moderno. Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y estudioso de los derechos indígenas; señala que, dado su carácter formal y consensuado y el valor jurídico de sus normas, los llamados "usos y costumbres" indígenas, tienen que ser reconceptualizados, dado que:

"..Los llamados 'usos y costumbres', son un término muy poco adecuado; mejor sería referirse a los sistemas normativos indígenas, para señalar su validez política y jurídica frente al sistema de derecho positivo, que se encuentra plasmado en nuestra constitución política y las leyes y ordenamientos que de ella emanan.."⁽³⁰⁾.

El sistema de cargos regula la vida comunitaria para muchas comunidades indígenas y rurales, en extensas regiones del país. Miles de ciudadanos viven bajo sus normas y principios; el reconocimiento del "sistema de cargos" y los llamados "usos y costumbres", ha sido una demanda reiterada del movimiento indígena, sobre todo en Oaxaca. En donde, si bien encontramos una gran multiplicidad de formas y prácticas, que encierra la reproducción del "sistema de cargos", de una comunidad a otra; es posible distinguir una serie de rasgos fundamentales, en su reproducción. Así:

"..El sistema de cargos está conformado por un cierto número de cargos, o responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables de cargos llevan un bastón, símbolo del mandato que les ha dado la comunidad. Los cargos se turnan

su parte, interpretó el sistema de cargos y las fiestas religiosas en las comunidades indígenas, como *"..Un mecanismo de redistribución que sirve para prevenir la acumulación de la riqueza entre miembros de la misma comunidad.."*. Según el, *"..La sobrevivencia del sistema de cargos, dependía como condición de posibilidad, de un alto grado de homogeneidad al interior de la comunidad.."*. Dado que, las diferencias de clase entre individuos que poseían más terrenos o en general una posición económica, política o social, más acomodada que el resto de pobladores, amenazaba el equilibrio comunitario. El equilibrio, se veía reestructurado, cuando estos individuos "poderosos", al interior de la comunidad, se veían obligados a asumir los cargos cívico-religiosos, que la comunidad les encomendaba, con el fin de lograr que redistribuyeran su excedente acumulado, a toda la comunidad, a través de los fuertes gastos que implicaba el apadrinar un encargo individual, con fines colectivos. Trabajos subsecuentes indicaron, que esta tesis, no operaba en todas las comunidades, pues había lugares en donde el sistema de cargos, reforzaba aún más, la evidente estratificación económica al interior de la comunidad. Estudiosos como Frank Cancian, trabajando en Los Altos de Chiapas, documenta las maneras en que el sistema, mantenía las diferencias de clase. Lugares en donde el "complejo de estratificación", resultaba mucho más importante que el "complejo igualitario", debido a la estricta jerarquía y el hecho de que las comunidades mostraban altos niveles de estratificación que se veían reforzados, con el funcionamiento del sistema de cargos. Esta situación se explicó, a partir de la delimitación puntual, del nivel de "ladinización" y mestizaje en que la mayoría de las comunidades indias se encontraban; lo cual les obligaba a adherir valores y prácticas ajenas al modo ancestral de su redistribución económica. Gonzalo Aguirre Beltrán, incluso logro documentar, algunos casos en los cuales, el sistema de cargos, subordinado a una lógica de acumulación económica mestiza, facilitaba la explotación de los indígenas por parte de los mestizos. Paulatinamente, los estudios sobre el sistema de cargos, se habrán de apartar de las temáticas de estudio de la escuela estructural-funcionalista, y comenzarán a retomar para su análisis, los aspectos culturales y sociales, hasta ese momento, poco observados. Así, antropólogos como Andrés Medina, hacen un recuento y a la vez una crítica del desarrollo de los estudios funcionalistas, y les contraponen, el concepto de "la matriz agraria", como eje de la organización actual, en las comunidades indígenas. El sistema de cargos, entonces; es definido como; *"..La estructura organizativa en la que se articulan de una manera compleja y original los procesos socioeconómicos, políticos, religiosos y étnicos que constituyen a la comunidad tradicional, pero principalmente la india, de raíz mesoamericana.."*. Esta interpretación, logrará destacar la reafirmación de la identidad indígena, aparejada a la vida en comunidad, en el ceno de la vida cotidiana y cultural de los pueblos indios; particularmente inmersos, en el contexto de la multiplicidad de fuerzas que amenazan la preservación de sus propios sistemas normativos. Ver a: Medina Andrés, "Prologo para una Introducción al sistema de cargos". En: Leif Korsbaek, **Introducción al sistema de cargos**, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996. Prólogo a cargo de Andrés Medina. Pág.8-20.

⁽³⁰⁾ López Barcenas Francisco, "Los derechos indígenas en la legislación de los Estados", En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, **El derecho a la identidad cultural**, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999. Pág. 159-193.

entre los miembros adultos de la comunidad, generalmente hombres, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Después del periodo del cargo, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro cargo por un tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.." (31).

Los cargos implican gastos personales en la mayoría de los casos. Los miembros de la comunidad que sirven de mayordomos o en otros cargos deben patrocinar parte de las fiestas religiosas y pagar otros gastos de la comunidad, además de apartarse de sus actividades económicas y agrícolas durante el tiempo que tome su mandato. Por otro lado, reciben compensación en forma de prestigio dentro de la comunidad. Para sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica, sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y respeto tiene un valor real y reconocido. De esta manera vemos que:

"..Los mandatos dentro del sistema de cargos ascienden en prestigio y responsabilidad a lo largo de la que ha sido llamada la escalera cívico-religiosa, porque en el transcurso de la vida la carrera de cargos alterna entre los religiosos y los cívicos. En sistemas todavía integrados, los miembros de la comunidad no distinguen entre los dos tipos de responsabilidades. Sus vidas religiosas y cívicas se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes.." (32)

Los cargos políticos incluyen desde alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etc.). Los puestos religiosos son más difíciles de entender por sus títulos, porque no tienen contrapartes políticas conocidas en comunidades donde no hay sistema de cargos y están profundamente vinculados a los rituales comunitarios de la Iglesia. Sus funciones incluyen cuidado y limpieza de la iglesia y encargado de la figura del santo, entre muchas otras. Estos cargueros organizan y patrocinan las fiestas religiosas. Ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y conservación de la identidad y cohesión comunitarias, los cargos religiosos tienen peso en el sistema político de autogobierno local y representan poder y prestigio dentro de la comunidad junto con los cargos políticos. En muchas comunidades indígenas, el sistema de cargos también integra los puestos de comisario asociados con bienes comunales o ejidales. Finalmente, después de asumir todos los cargos, generalmente en un proceso de treinta o treinta y cinco años, un miembro de la comunidad llega a nivel de pasante o principal, la cumbre de la jerarquía. Así, los ancianos ya no sirven en cargos y son respetados y consultados como autoridades locales:

"..Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales. El aguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos.. Después de casarse y fundar su familia, un hombre puede ser nombrado mayordomo. Estos son cargos exclusivamente religiosos e implican gastos significativos como el patrocinio de las fiestas. La figura del santo del pueblo puede llevarse a la casa del mayordomo, y allí donde se mantiene su altar hasta el término del periodo del cargo.. Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario). También participan en nombrar gente a los cargos menores.. El alcalde es el jefe de la administración local. El alcalde representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etc. Él (son muy pocas las mujeres que sustentan este cargo) está encargado de resolver conflictos que no han sido resueltos

(31) Carlsen Laura, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", Op. Cit. Pág. 45-70.

(32) Carlsen Laura, Ídem. Pág. 45-70.

en niveles inferiores y de nombrar, muchas veces junto con regidores y principales, a los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos, y tener las características de ser tradicional y tener una situación económica relativamente acomodada.. Finalmente, el principal merece el más alto respeto de la comunidad, por haber pasado por todos los cargos y llegado a una posición de mucho prestigio por su historia de servicio comunitario. En algunas comunidades los principales están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, todos los principales sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar cargos junto con, o en lugar del alcalde.. " (33)

Si bien, a últimas fechas, hemos visto escenificada una triste disputa, respecto al nivel de "pureza" étnica, que encierra la manufactura y reproducción del llamado "sistema de cargos", al interior de las comunidades indígenas. El hecho real, es que a través de estas lógicas comunales, los pueblos indios, hayan logrado subsistir hasta nuestros días, preservando de forma colectiva, sus ricas cosmovisiones, sus coloridas tradiciones, usos y costumbres comunitarias; hasta lograr convertirlas, en un referente identitario de enorme relevancia, en su perenne resistencia, por no perecer ante el asedio de un Estado nación, racista, xenófobo y excluyente. Así, vemos a connotados sociólogos como Roger Bartra, describirlos de la siguiente manera:

"..Su carácter 'indígena' es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir que ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas (con peculiaridades étnicas prehispánicas).." (34)

Bartra, continúa con su dilucidación y elabora una lista de estos "rasgos" coloniales:

"..El bastón de mando, como símbolo de poder llevado por la máxima autoridad, los sistemas colectivos de gobierno local, la fusión de los poderes civiles y los religiosos, y la omnipresencia de la iglesia católica y la jerarquía autoritaria, a veces cuasi-militar.." (35).

Mostrando un sorprendente desatino etnográfico, concluye que el origen de la identidad indígena, es por completo una "verdad colonial"; aduciendo, que hay que tener en cuenta esto, para no reproducir estos "vicios coloniales": *"..Es sumamente relevante para no reproducir vicios coloniales, como si fueran patrimonio prehispánico.."* (36).

En este mismo sentido, encontramos también, a dos antropólogos, Chance y Taylor, quienes sitúan los orígenes del llamado "sistema de cargos", en el periodo pos-colonial:

"..Si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas, ya existían en las comunidades indígenas de las tierras altas, en tiempos de la Colonia; la jerarquía cívico-religiosa, fue básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia, en el siglo XIX.." (37)

A su vez, algunos historiadores han cuestionado también, las raíces prehispánicas de las comunidades indígenas de hoy, señalando que las sociedades indígenas fueron mucho más urbanizadas antes de la Conquista, hasta que las epidemias diezmaron sus poblaciones y las leyes españolas dispersaron a la gente en múltiples comunidades rurales. De esta manera, Johanna Broda, sostiene que:

"..Las sociedades indígenas prehispánicas, eran altamente estratificadas, por el hecho de que no todos los miembros de las comunidades prehispánicas poseían tierras; lo cual

(33) Carlsen Laura, Ibi dem. Pág. 45-70.

(34) Roger Bartra, Presentación, Revista Fractal no.8, México, s/f. Citado por: Laura Carlsen, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", Op. Cit. Pág. 45-70.

(35) Bartra Roger, Fractal no.8. Ídem..

(36) Bartra Roger, Ibi dem.

(37) Chance, J.K. y Taylor, W. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religioso mesoamericano", Revista de Antropología, suplemento no.14, INAH, México, mayo-junio 1987.

habría dado lugar a vínculos comunales débiles o simplemente inexistentes.."⁽³⁸⁾.

De esta manera, encontramos que la mayoría de los autores que niegan un origen prehispánico a las formas actuales de organización indígena, sugieren que las comunidades indígenas precolombinas, eran parte de las jerarquías imperiales y su estructura distaba mucho de las prácticas de consenso y horizontalidad, que las caracterizan hoy en día. Basando sus análisis, de forma simplista y reducida, en burdos parangones con estructuras formales de jerarquía. Mientras que la realidad política y social de los pueblos indios, es muchísimo mas compleja, que una extrapolación simplista de estructuras jerárquicas ajenas. En este sentido, Andrés Medina, de forma diáfana y precisa, sostiene que:

"El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles o vigilada muy de cerca por el clero regular, (responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales), la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable.. La clave está, no sólo en el reconocimiento de la vigencia de las estructuras político-religiosas, que expresan una antigua raíz mesoamericana; sino sobre todo en el proceso mismo de la reproducción de una cosmovisión, que mantiene las premisas culturales e históricas en que basa su identidad.."⁽³⁹⁾

Medina, destaca de forma correcta, la importancia de la conservación de las técnicas e ideologías relacionadas con el trabajo agrícola, que tienen un papel clave en la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana.

"..Todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura, se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas generales entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo.."⁽⁴⁰⁾

Es así que, paradójicamente, vemos como las raíces prehispánicas de la costumbre indígena, se disciernen precisamente, en el asunto mismo de la resignificación simbólica de dichas raíces. El calendario religioso de las comunidades indígenas, gira alrededor del culto de los santos, pero también de los ciclos del año agrícola prehispánico. Los ciclos agrícolas de la producción de maíz, aun dominantes hoy a pesar de que muchos campesinos se ven en la necesidad de migrar ó buscar trabajo de jornaleros, y de las políticas gubernamentales que intentan destruir la cultura de maíz para el auto-consumo, reflejan y refuerzan una cosmovisión desarrollada mucho antes de la Colonia. De la misma manera, el sistema de cargos, por un lado, y los ritos agrícolas asociados más directamente con la geografía sagrada, forma parte de esta cosmovisión, y como tales son vitales para el entendimiento de las comunidades indias⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ Broda, Johanna, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial", En: Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979. Pág.54-92

⁽³⁹⁾ Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico". Op. Cit. Pág.7-23.

⁽⁴⁰⁾ Andrés Medina, Ídem. Pág.7-23.

⁽⁴¹⁾ Es por esta razón que lamentablemente, no en pocas ocasiones, estos estudios son guiados por una intencionalidad política explícita, destinada al control de dichos pueblos; un claro ejemplo, lo tenemos en el equipo de investigación norteamericano, el cual trabajó en Yucatán a principios del siglo XX, manteniendo fuertes vínculos, con el departamento de inteligencia de Estados Unidos. A su vez, algunos de los primeros estudios sobre el sistema de cargos en Guatemala, fueron utilizados para consolidar el golpe militar guatemalteco después de 1954, por parte del gobierno norteamericano. Baste decir que, para muchos gobiernos y politiqueros, que aspiran dolosamente a la asimilación de los pueblos indígenas, han reconocido la enorme importancia, que mantiene el sistema de cargos, en la resistencia de los pueblos indios. Así, encontramos declaraciones como la siguiente: "El sistema de cargos es la principal institución que se interpone entre las comunidades y su modernización". Lo anterior, fue la conclusión de un simposio sobre los cambios políticos, que en comunidades indígenas guatemaltecas se registraban, hacia 1957. Resulta obvio, el señalar

El sistema de cargos es una síntesis de la cristiandad colonial y las religiones prehispánicas y así expresa tanto la influencia de la iglesia católica como la sobrevivencia de las creencias prehispánicas. Como todo lo humano, es un sistema dinámico y no el resultado de tradiciones congeladas en el tiempo ni de la imposición de un esquema hecho desde afuera. El sistema de cargos, como se vive y se desarrolla en las comunidades indígenas de México, ejemplifica la interacción permanente, entre visiones muy distintas del mundo y de la sociedad. En muchas comunidades indígenas, la defensa del sistema de cargos, recae tanto en la tradición misma, como en su enorme vigencia, que hoy en día se preserva. Esto queda perfectamente plasmado, en la solicitud que hiciera el municipio indígena de San Jorge Nuchita, al Estado de Oaxaca; para lograr mantener su régimen de usos y costumbres, en la elección de sus autoridades comunitarias:

"..Les solicitamos la permanencia de nuestro municipio en el régimen de usos y costumbres para la renovación de concejales, realizándose cada tres años. Considerando: -Que desde que tenemos uso de la razón, siempre han sido electas de esta manera, -Que bajo este procedimiento hemos promovido y mantenido la unidad de nuestro pueblo, -Que el procedimiento es "público y abierto a través de la asamblea del pueblo.."(42)

Usualmente, se suele criticar a los sistemas normativos indígenas por la naturaleza jerárquica de su sistema de cargos. Sin embargo, esta crítica ligera, no toma en cuenta ni el carácter rotativo de los cargos, ni que la autoridad máxima colectiva, sea la propia asamblea comunitaria. Miguel Bartolomé, antropólogo que ha trabajado en varias comunidades del estado de Oaxaca, en un interesante artículo titulado: "El antropólogo y sus indios imaginarios", desmiente de forma tajante, la absurda idea, de que un grupo limitado de "principales", en contubernio con el alcalde, ostentan la máxima autoridad, al interior de las comunidades indígenas.

"..A nivel normativo y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan a la gente, y en los que los mecanismos de toma de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría. Asistir a estas asambleas, a veces interminables, enseña otra forma de vivir la política.."(43)

La asamblea general es un espacio político conocido, en que la población en colectivo, dirime los asuntos públicos de interés general. Sin embargo, en las comunidades indígenas la asamblea general desempeña múltiples y diversas funciones, más allá de la toma de decisiones comunitarias. Floriberto Díaz describe en detalle la asamblea de su comunidad, Tlahuitoltepec Mixe. La describe en tiempo pasado ya que el procedimiento que narra ha ido cambiando desde los años setenta, según él, perdiendo algunas de sus virtudes presentadas aquí por culpa de influencias externas.

"..La asamblea general, compuesta por todos los comuneros y comuneras con hijos, es la que tiene la facultad de encargar el poder a las personas nombradas para dar su servicio anual a la comunidad. Era una obligación de las autoridades realizar las asambleas que fueran necesarias durante su año de servicio, para informar, consultar y adoptar las decisiones más aceptables para casi todos los comuneros-ciudadanos de ambos sexos. Para los comuneros-ciudadanos, era una obligación asistir, porque de otra forma se establecían castigos. Todas las autoridades tenían la obligación de presidir las asambleas, nadie podía faltar, ni estar en estado de borrachera. De lo

aquí, que la tan añorada "modernización" de las comunidades indias, estaba patrocinada por la dictadura golpista, impuesta en aquellos años, por los Estados Unidos de América.

⁽⁴²⁾ María Cristina Velásquez, **El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca**, Instituto Estatal Electoral, Oaxaca México, 2000. Pág.258-259. Una profundización al respecto, la podemos encontrar en: David Recondo, *"Usos y Costumbres, Procesos Electorales y Autonomía Indígena en Oaxaca"*. En: Lourdes de León Pasquél (coordinadora), **Costumbres leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas**, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa editores, México, 2001. Pág. 91-113.

⁽⁴³⁾ Bartolomé Miguel Alberto, *"El antropólogo y sus indios imaginarios"*. En: Ojarasca, (suplemento de La Jornada) No. 6, México, octubre de 1997.

contrario, se tomaba como una evidente falta de respeto a las autoridades y era posible esperar una sanción de la misma asamblea... Las autoridades comenzaban por informar de todo lo que habían estado haciendo, en relación a las decisiones adoptadas en la asamblea anterior, si la hubo. Cuando había asuntos que merecían la discusión y aprobación de la asamblea, tenían que plantear claramente el asunto: por qué, cómo, cuándo, con qué, por donde. Normalmente terminaban pidiendo con humildad la palabra de la asamblea, señalando sus equivocaciones y cómo enderezarse.. Hecho todo esto, comenzaba el cuchicheo de los asambleístas en grupos espontáneos. Todo el patio municipal se convertía en un espacio en donde podría suponerse la existencia de miles de abejas. Así como comenzaron a cuchichear, asimismo se iban apagando las voces, quedando los más ancianos con el encargo de pasar la palabra, el mensaje, a las autoridades. A estas alturas el papel de las autoridades se convertía en los recolectores de las opiniones para irlas agrupando, según sus parecidos porque al final tenían que presentarlas ante la asamblea para corroborar si estaban en lo correcto o no. Finalmente las autoridades se volvían a la asamblea presentando las propuestas o respuestas que hubiesen coincidido, buscando la manera de cómo no desechar ninguna de las menos coincidentes sino tomando elementos de ellas para enriquecer las primeras. Así, ninguno podía sentirse rechazado y las decisiones se consensaban sin mayor problema, aunque seguramente podía haber algún disidente radical.."(⁴⁴).

La concepción de las autoridades como simples, "*recolectores de la fe pública*", en lugar de auto erigirse en los dignatarios, que solo se dedican a "*dar las órdenes*"; viene de una larga trayectoria indígena, que es posible rastrearlas a través de la multiplicidad de crónicas y relatos, de los colonizadores europeos tras su contacto con el mundo prehispánico. Así tenemos el testimonio de un cronista español de nombre Tomás de la Torre, quien hacia 1544, en plena campaña de colonización de los Altos de Chiapas, destaca que: "*Entre los principales, no se hace ni se rige nada, sin el parecer de los viejos, y así se juntan cada día a sus puertas, para tratar de lo que se ha de hacer.*"(⁴⁵)

Es notoria, la profunda diferencia que existe entre estas prácticas indígenas del "*buen gobierno*" y las formas occidentales, de concebir el orden de lo "*político*", restringido a una burda dicotomía entre "*gobierno & gobernados*". Un estudio de Gemma Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf, en San Miguel Chiptik, pueblo tojolabal del sureste mexicano; destaca que este pueblo, tiene palabras completamente distintas para denotar las formas

(⁴⁴)Floriberto Díaz, "*Comunidad y comunalidad*", En: *La Jornada Semanal*, Núm.314, México 11 de marzo de 2001. Ahora bien, en este caso como en el de la gran mayoría de comunidades indígenas, participan hombres y mujeres por igual, pero lamentablemente no siempre es el caso. En Oaxaca, por ejemplo, en 314 de 412 municipios que se rigen por usos y costumbres (76.2%) las mujeres votan en las asambleas. En 18% de los 412 municipios las mujeres no tienen el derecho de votar y en el resto no hay datos claros. Cabe aclarar que subsiste una amplísima gama de formas de participación: en algunas comunidades las mujeres asisten a la asamblea pero no pueden votar, en otras pueden asumir cargos pero no votar en asambleas, en algunas más las decisiones sobre la votación se toman entre la pareja en la casa y el marido vota, y en otras las mujeres están excluidas de prácticamente todos los niveles de participación política formal. Sin lugar a dudas el rubro de la equidad de género es una dura batalla por librar tanto en las comunidades indígenas, como en las propias sociedades occidentales en donde el panorama no es nada promisorio. Ver a: David Recondo, "*Usos y Costumbres, Procesos Electorales y Autonomía Indígena en Oaxaca*". Op. Cit. Pág. 91-113.

(⁴⁵)Fray Francisco Ximénez, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, tomo III, Guatemala, Ministerio de Educación. 1965. Citado por: Van Der Haar Gemma y Carlos Lenkersdorf, **San Miguel Chiptik, Testimonios de una comunidad tojolabal**, Editorial Siglo XXI, México, 1998. Pág.142. Esta relación entre las autoridades y los otros miembros de la comunidad, en la actualidad, la vemos refleja en los principios declaratorios, enunciados por el Congreso Nacional Indígena, en su Declaración del Primer Congreso, celebrado el 1 y 2 de octubre de 1996: "*servir, y no servirse; representar, y no suplir; construir, y no destruir; proponer, y no imponer; convencer, y no vencer; bajarse, y no subirse*". Un factor innegable en la defensa actual de los usos y costumbres ha sido la rebelión zapatista. Los Acuerdos de San Andrés reconocen el derecho a la autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas (con algunas limitaciones). Por eso, insiste el Subcomandante Marcos en que la construcción de los municipios autónomos es la aplicación de los Acuerdos firmados y la respuesta concreta a la demanda legítima de autonomía de los pueblos indígenas. Estas comunidades se rigen por sistemas normativos que combinan elementos indígenas con otras prácticas de democracia directa. Los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena explícitamente han retomado los principios básicos de formas de gobierno indígena como prácticas de organización, reforzando, modificando y viviendo estas formas en un proceso constante de innovación de la tradición.

de autogobierno interno de su comunidad y el gobierno dominante, a nivel local, estatal o federal. La primera palabra, "iaitijum", quiere decir trabajadores de la comunidad. La segunda "mandaranum", de clara raíz castellana, significa mandar y se entiende como mandón o dar órdenes. A partir de un análisis lingüístico e histórico, los autores concluyen que:

"...La experiencia de los tojolabales de este pueblo, antes acasillados en las fincas, ha sido el padecimiento de un gobierno autoritario, el cual representa una estructura autoritaria y verticalista, cuya línea de mando va en una sola dirección, desde arriba y hacia abajo. Por otro lado, el gobierno interno de trabajadores de la comunidad, se basa en relaciones horizontales y decisiones por consenso y no contempla una figura que les da órdenes inapelables..."⁽⁴⁶⁾.

José Alejos, en un interesante estudio del pueblo chol, titulado: "Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas"; señala que la junta comunitaria es un concepto clave en el pensamiento social chol, y sus raíces se extienden claramente, hacia su pasado ancestral maya. Allí nos narra, el festivo encuentro entre dos ancianos, cuando enfrentan la necesidad de tomar una decisión importante, para todo el pueblo:

"Ahora que vengan, vamos a hacer nuestra junta. Vamos a ir a la cueva, vamos todos, pensemos juntos cómo le haremos nosotros mismos, para reflexionar, para quedarnos solos en nuestra tierra; vengan, vamos a planear cómo hacer... unidos pensemos en hacer nuestra junta..."⁽⁴⁷⁾

A lo largo de su completo trabajo, Alejos destaca la relación intrínseca que existe, entre la toma de decisiones comunitarias y la cosmovisión indígena. En donde incluso, la rica cosmogonía simbólica y ritual de la cultura maya, refuerza y da certidumbre a las deliberaciones colectivas. Así, las asambleas más importantes, se ven ritualizadas ordinariamente, por la geografía sagrada del territorio; de esta manera, los cenotes y las cuevas, (considerada la morada de los dioses y un centro de gran poder), se convierten en el recinto asambleario.

"Ponerse de acuerdo con la cueva da a la junta un carácter solemne y formal. La junta tiene sus antecedentes en una importante institución política prehispánica, a la que los yucatecos llamaron "popol na" o casa de concejo..."⁽⁴⁸⁾.

Las diferencias entre el autogobierno indígena y los sistemas políticos y jurídicos occidentales son profundas. Sin embargo, estas diferencias nos dan la clave para entender

⁽⁴⁶⁾ Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf, *San Miguel Chiptik, Testimonios de una comunidad tojolabal*, Op. Cit. Pág. 134.

⁽⁴⁷⁾ Alejos García, José, *Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, UNAM, México, 1994. Pág. 68. Al respecto, podemos revisar el esclarecedor trabajo de: Gudrun Lenkersdorf, "Gobiernos concejiles entre los mayas: tradición milenaria", En: Revista Chiapas, núm 14, ERA/IIEC-UNAM, México, 2002.

⁽⁴⁸⁾ Alejos García, José, *Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, Cit. Pág. 68. En este contexto, el gobierno mexicano mostró una enorme ignorancia de los mecanismos de gobierno indígena o distorsionó a propósito su conocimiento cuando acusó al EZLN de utilizar las consultas como manera de obstaculizar el proceso de paz. Las asambleas generales, aunque parezcan largas y poco eficientes, constituyen la manera de construir consenso al interior de una comunidad y entre comunidades indígenas. Ningún proceso de paz puede olvidar este hecho; por eso, los usos y costumbres del poder, acostumbrados a negociar con la cúpula e imponer desde arriba los resultados, no fueron capaces de producir una paz digna y duradera. Por otro lado, el lugar central de la asamblea en la organización de las comunidades indígenas, no ha sido ignorado por los misioneros y otros agentes externos, quienes han buscado convencer o convertir a los pueblos indios a su causa. Un misionero presbiterio estadounidense, escribió en 1979 que su iglesia, tenía menos éxito que los pentecosteses en cuanto a conversiones, dada su incapacidad de adaptarse a las formas locales de organización: "...El mandato presbiteriano, está conformado por un cuerpo, elite de pastores y elders; esto crea una estructura de poder, que es ajena al padrón de los pueblos, en el cual la comunidad nombra sus autoridades en colectivo, a través de juntas. Mientras la Iglesia Pentecostés, está gobernada por una junta de pastores, trabajadores y coordinadores, junto con miembros de la iglesia. Este padrón se asemeja más al sistema de gobierno del pueblo, en el cual todos los hombres están presentes y tienen voz. El sistema presbiteriano pone todo el poder de decisión, en manos de unos cuantos elders, a menudo hombres jóvenes, negando así la participación a muchos de los hombres mayores...". Para lograr profundizar, podemos consultar a: Gudrun Lenkersdorf, "Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno", En: Revista Chiapas, núm 11, ERA/IIEC-UNAM, México, 2001.

la identidad indígena y el pensamiento y filosofía indias. En comunidades donde las decisiones se toman por consenso, en las asambleas que parecen interminables, la comunidad misma sale fortalecida y reafirmada. En estos procesos, la meta principal es la cohesión de la comunidad en su conjunto así que se hace todo lo posible para integrar la postura minoritaria al proceso. Los servidores públicos que no reciben ninguna remuneración para sus servicios y que consideran el honor de servir compensación adecuada para un año de su labor, trabajan desde una perspectiva radicalmente distinta a la gran mayoría de los funcionarios gubernamentales. Esta es la raíz del "*mandar obedeciendo*", entre los pueblos indios. Lejos de ser un ideal impuesto por alguna visión utópica, es una realidad para las autoridades indígenas en las comunidades. Así vemos que, incluso en lugares en donde el sistema de cargos, pareciera debilitarse, la asamblea comunitaria sigue funcionando básicamente, para la toma de decisiones al interior de la "*comunidad*"⁽⁴⁹⁾.

Ahora bien; si bien es posible determinar como una constante en los estudios de corte antropológico, el sitio preponderante que mantiene la reflexión sobre la relación que juega la "*comunidad*", para las culturas precolombinas mesoamericanas, tanto en la reproducción de su vida cotidiana como en la concepción de su horizonte cosmogónico. Esto no implica, que el término mismo de "*comunidad*", no suscite acaloradas discusiones en los ámbitos académicos, debido a su carácter difuso e inasible y las múltiples interpretaciones y significados que despierta. Así, es fácil distinguir tres grandes cuestionamientos.

El primero de ellos, vendría respecto al origen mismo que se le asigna a la "*comunidad indígena*"; pues se suele cuestionar por ciertos grupos de intelectuales, el nivel de originalidad de esta, es decir si representa una continuidad prehispánica o es una simple construcción colonial⁽⁵⁰⁾. Lo que subyace al interior de este debate, respecto a los orígenes

⁽⁴⁹⁾ Ahora bien, la angustiosa pobreza, la migración, las permanentes políticas de asimilación y las múltiples formas de exclusión social; están provocando importantes alteraciones en los sistemas normativos de los pueblos indígenas. Una tendencia marcada por la literatura antropológica reciente, es hacia el reflejar la separación de los cargos cívicos y religiosos, dentro de las comunidades indias y hacia un cierto debilitamiento, del sistema en su conjunto. En donde, curiosamente observamos, que la asamblea general y la organización de las fiestas, suelen ser las estructuras tradicionales que sobreviven, más allá de las alteraciones que sufren el conjunto de la jerarquía de cargos. Al respecto, podemos ver los interesantes estudios de: Maria Teresa Rodríguez, "*Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz*" Y Fernández Repetto Francisco, "*Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán*", En: Revista Alteridades, Año 5, No. 9, UAM-Iztapalapa, México, 1995.

⁽⁵⁰⁾ El cuestionamiento respecto de los orígenes de la comunidad indígena, es una de las discusiones más polémicas. Pues nos encontramos por un lado con autores como Juan Pedro Viqueira, que en su artículo titulado: "*La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos*". Se dedica a "*recabar*" pruebas documentales, para lograr demostrar que las características de las comunidades indias contemporáneas, consideradas legados del pasado prehispánico, son burdos mitos que dominan los análisis y reflexiones, nublando por completo, las contradicciones históricas que existen a su interior. Criticando sobre todo, la tendencia de atribuir a la comunidad indígena un alto grado de homogeneidad, igualdad económica y consenso social. Viqueira cita algunos estudios etnográficos de la Sierra Guerrerense y trabajos históricos del México prehispánico y colonial, para argumentar su tesis central, de que dichas comunidades son una construcción ideal y, por lo general, no existen ni han existido en el pasado. Según el autor, el problema radica en poder explicar, la fuerte cohesión de las comunidades indias y su importancia como fuente de identidad étnica, sin recurrir a mitos. Ver a: Viqueira, Juan Pablo, "*La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos*", En: Anuario 1994, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. Chiapas, México, 1994. Por otro lado, encontramos otros destacados antropólogos como Andrés Medina, que defienden la permanencia de ciertas raíces prehispánicas en las comunidades indias de hoy y destacan la preservación de características etnolingüísticas precolombinas, tanto en su orden y estructura social interna, como en su particular horizonte cosmogónico comunitario. Medina, en su valioso trabajo titulado: "*Los sistemas de cargo en la Cuenca de México*". Señala que tanto los cargos, el papel central de las relaciones de parentesco, los ciclos agrarios y el vínculo con la tierra, es la manera en que la comunidad se autodelimita; pues la construcción de identidades en el seno de la colectividad son constantes desde la época

de la comunidad, no es otro más que el posicionamiento analítico desde el cual se elabora la reflexión en turno. Los estudios que enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena, analizan estructuras políticas específicas y mecanismos de vinculación al exterior y concluyen que la forma actual de las comunidades indígenas, es una construcción relativamente nueva. Desde luego, la conquista trajo consigo rupturas de la vida mesoamericana que no pueden subestimarse, las cuales el antropólogo norteamericano Peter Gerhard, enumera de una manera excepcional:

"..Fueron tres factores principales que cambiaron definitivamente las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero, las epidemias que borraron poblaciones enteras y diezmaron muchas más; sólo en el estado de Oaxaca se calcula que de una población indígena de 22 millones se redujo a un millón en el primer siglo después de la Conquista. Segundo, el proceso de colonización que reubicó grandes sectores de la población para dismantelar los centros urbanos y establecerse en comunidades rurales. Esta política colonial se cita con frecuencia para sostener la hipótesis de que la estructura básica de las comunidades indias hoy es una creación de la Corona. El tercer elemento de cambio radical, viene de la imposición de formas políticas, sociales y religiosas ajenas; a través del pleno arribo de la Iglesia.." ⁽⁵¹⁾.

Sin embargo, frente a la explosiva mixtura de la formula continuidad *versus* ruptura, que padecieron los pueblos indios tras la dominación ibérica, destaca una rica perspectiva, que enfatiza las características etnoculturales, que aun persisten en coloridas formulaciones resignificantes, que articulan y sedimentan a la identidad de miles de mexicanos. Analizar la cosmovisión indígena y las prácticas comunitarias subrayan la manera en que la vida cotidiana refleja sus raíces prehispánicas en muchas comunidades indias. Las prácticas agrícolas que rigen la vida cotidiana en los pueblos a través de sus calendarios, ritos y concepciones de las fuerzas naturales, asociadas con sus ciclos agrícolas de siembra y cosecha, muestran sus orígenes indudablemente prehispánicos⁽⁵²⁾.

El segundo gran debate respecto a la "comunidad indígena", hace alusión a su condición histórica del devenir, ya como un agente social genérico, ya como una dinámica histórica específica⁽⁵³⁾. Las respuestas vienen de los antropólogos mesoamericanistas, y han sido

precolombina, y son también rasgos que definen a la comunidad actualmente. Ver a: Medina Andrés, "Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", Op. Cit. Pág.7-23.

⁽⁵¹⁾ Gerhard Peter, *A guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, (Cambridge Latin American Studies #14), Cambridge, USA, 1972. Pág.28.

⁽⁵²⁾ Andrés Medina, "Prologo para una Introducción al sistema de cargos", Op. Cit. Pág.8-20. Para un estudio de caso, respecto a la relación entre la cosmovisión indígena, el ciclo agrario y la organización social ver, por ejemplo, Eckart Boege, "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos" En: *Etnoecología*, Vol. III, n° 4-5, agosto, México, 1996.

⁽⁵³⁾ Este segundo cuestionamiento tiene que ver con el lente, a partir del cual se ve a la comunidad indígena. Mientras algunos ven en ella un espejo hacia un pasado autóctono a menudo romantizado, otros ven una construcción histórica, sujeta a constantes modificaciones según las fuerzas externas y las dinámicas internas que enfrenta. El antropólogo norteamericano Evon S. Vogt, fundador del proyecto de investigación etnográfica en Zinacantán, Chiapas, (campo de entrenamiento para toda una generación de antropólogos desde 1961), en su obra: "Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas", ve en estas comunidades "una visión casi inalterada del pasado maya". Él buscó en estas sociedades mayas, las claves del pasado, sin analizar con el mismo cuidado sus dinámicas contemporáneas y sus crecientes vínculos con la modernidad capitalista. Asimismo, otros estudios antropológicos toman como premisa la existencia de sociedades indígenas "puras" que van civilizándose o "contaminándose", según el grado de contacto con el exterior. En esta línea se puede colocar la perspectiva evolucionista que Morgan, desarrolla en su obra: "La sociedad primitiva", en donde nos propone una línea evolutiva (primitivo & civilizado), aplicada a las comunidades indígenas de Mesoamérica, de una forma a crítica, pues niega por completo, la existencia de un Estado teocrático en la sociedad azteca. Por su parte, el antropólogo pionero Robert Redfield, en su interesante trabajo: "The Folk Culture of Yucatán", nos propone una valiosa categoría de análisis del cambio social, al plasmar su categoría del "continuum folk-urbano", para describir los cambios socioculturales, registrados en algunas comunidades del Yucatán maya. Para profundizar

formulada, entre otros, por Andrés Medina, el cual propugna por la edificación de "una perspectiva etnológica sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural"⁽⁵⁴⁾. Utilizando los conocimientos y herramientas de la lingüística, la arqueología, la antropología física y la etnohistoria, los antropólogos mesoamericanistas analizan las continuidades entre las comunidades indias actuales y sus antecedentes prehispánicos, evitando por un lado una visión totalizadora de la colonización y por otro el concepto de una pureza indígena antihistórica. Reconociendo en la obra del antropólogo indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán, a un gran pionero, el cual logra introducir el análisis de las figuras de estructura y organización social precolombinas, como es el caso del Calpulli (antiguo esquema de comunidad náhuatl), en el análisis eficaz de los pueblos indios de hoy, obteniendo resultados sorprendentes⁽⁵⁵⁾.

Y finalmente, la tercera crítica, va dirigida a reflexionar sobre la especialización o mitificación de la comunidad indígena⁽⁵⁶⁾. Al respecto, el antropólogo mixe Floriberto Díaz, elabora una definición de la "comunidad indígena", en función de su carácter eminentemente cosmogónico y de articulación entre el mundo natural y el mundo social, la cual refiere de la siguiente manera:

".. No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico sustentado en cinco niveles: a) La Tierra, como Madre y como espacio territorial, demarcado y definido. b) Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. c) La lengua, los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal, a partir del cual nos identificamos. d) El consenso en asamblea para la toma de decisiones, como reflejo de una organización social, que define lo político, cultural, civil, económico y religioso. e) Un sistema comunitario de procuración y administración colectiva de justicia, como ejercicio de la autoridad comunitaria.." ⁽⁵⁷⁾.

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insisten en que la comunidad deberá de ser definida, más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas, incapaces de reflejar una de las dimensiones más fundamentales dentro de la cosmovisión indígena, la comunalidad:

más al respecto, es pertinente remitirnos al valioso trabajo de: Andrés Medina, "Prologo para una Introducción al sistema de cargos". En: Leif Korsbaek, **Introducción al sistema de cargos**, Op. Cit. Pág.8-20.

⁽⁵⁴⁾ Medina Andrés, "Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", Op. Cit. Pág.7-23. En este valioso trabajo, Andrés Medina, nos ubica los cuatro elementos integrantes y fundamentales de la comunalidad indígena, a la cual concibe como una ideología viva, que destaca los valores colectivos sobre los individuales, y en conjunción con la lengua propia de sus comunidades y su cosmovisión; son el eje del proyecto civilizatorio de los pueblos indios de hoy.

⁽⁵⁵⁾ Ver al respecto, la interesante reflexión de Aguirre Beltrán en: Gonzalo Aguirre Beltrán, **Formas de gobierno indígena**, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

⁽⁵⁶⁾ Las concepciones de la comunidad indígena, hecha por algunos estudiosos del tema, advierte de una tendencia hacia la "especialización" o "mitificación" de ésta. María Teresa Sierra en un artículo titulado: "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", advierte que el discurso esencialista conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas. "El que la costumbre o la tradición adquieran legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad." Ver a: Sierra, María Teresa. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" En: Alteridades, Año 7, No. 14, México, 1997. Pág.131-143. Las formas de autogobierno de la comunidad deben de ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio y cualquier esfuerzo por conservar a los usos y costumbres como herencia precolombina, que resiste adecuaciones a la experiencia actual, puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer.

⁽⁵⁷⁾ Díaz Gómez Floriberto, "Comunidad y Comunalidad", Op. Cit. Pág.8

".. ¿Qué es una comunidad para nosotros, los indios? Como se señala en los "Derechos fundamentales de los pueblos indígenas", se trata de una palabra no indígena, pero que es la más cercana a lo que queremos decir. La comunidad indígena es geométrica, por oposición al concepto occidental. No se trata de una definición en abstracto, pero para entenderla, en el artículo mencionado se señalan los elementos fundacionales que permiten la constitución de una comunidad concreta. En la variante tlahuitoltepecana de ayuujk, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras *näix*, *käjp* (*näix*, tierra; *käjp*, pueblo). Interpretando, *näix* hace posible la existencia de *käjp*, pero *käjp* le da sentido a *näix*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y, en este sentido, se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo.." (58).

Esta definición de comunidad, destaca las diferencias fundamentales entre la comunidad indígena y el concepto occidental de comunidad política, la cual se refiere básicamente a un asentamiento de individuos regidos por un mismo sistema de gobierno. Miembros de una comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, pues estos elementos, no son los que definen su pertenencia a dicha comunidad. Sus miembros se incorporan a la entidad como individuos gobernados, que no necesariamente comparten una identidad común(59). Mientras que en una comunidad indígena, sus miembros comparten intereses, actividades y perspectivas comunitaristas, conformando un horizonte identitario de auto adscripción, que da sentido, comparte y articula a sus naturales, definiendo su pertenencia y adscripción colectivista. Así, Maldonado asevera que:

"..Una característica básica de la vida india en Mesoamérica, es su carácter colectivista. No parece exagerado afirmar que esto se encuentra documentado de diversas maneras en los estudios antropológicos realizados en el área. Pues, se trata de la forma consciente de vida en estas comunidades, por lo que no es forzosamente explícita, pero siempre está presente y se hace evidente sobre todo cuando alguna actitud individualista la confronta. Reconocer y registrar este carácter ha sido un trabajo académico de la antropología, la cual, deconstruye la realidad para lograr analizarla y presentar esquemas de interpretación o reconstrucciones sociales a partir de los modelos empleados, a través de los cuales se ha mostrado ese carácter colectivista indio y sus manifestaciones en las distintas esferas de la actividad humana.." (60).

La comunalidad es la forma de nombrar y entender al colectivismo indio, un componente estructural de los pueblos indios. La lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida en colectivo.

"..Las comunidades indias, tienen todas una historia centenaria; una cultura con una multiplicidad de aspectos físicos, de conocimientos y prácticas que los diferencia de otros grupos de comunidades; una lengua propia y por tanto una identidad. Es posible suponer que su vocación comunal de organización también es centenaria, aunque sus formas se hayan transformado. De la misma manera en que se sabe que pueblos prehispánicos como los zapotecos del valle de Oaxaca fueron una sociedad oral con escritura a partir del periodo Clásico sin que ello sea una contradicción, se puede sugerir que la vida de las mayorías prehispánicas estaba organizada en

(58) Díaz Gómez Floriberto, "Comunidad y Comunalidad", Ídem. Pág. 7

(59) Norberto Bobbio, en su Diccionario de Política, nos ofrece la siguiente definición de comunidad: "La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político.. definido por la distinción entre gobernantes y gobernados". Ver a: Bobbio, Norberto, **Diccionario de Política**, Siglo XXI, México, 1995. Pág.330

(60) Benjamín Maldonado, "La comunalidad como una perspectiva antropológica india", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Centro INAH-Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, Oaxaca, México, 2002. Pág.91-100.

torno a lo comunal aunque el poder en cada señorío estuviera en manos de linajes gobernantes.." (61).

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos fundacionales y múltiples narraciones. Mauricio Espinosa, al respecto, elabora una rica tipología:

"..El territorio es el espacio geográfico adscrito a un ser, a una comunidad, a un ente de cualquier naturaleza, física o inmaterial: el espacio de vida de un animal, el área de aparición de una especie vegetal, el ámbito de difusión de una lengua o de cualquier otra práctica social, etc... Cuando se atribuye a un grupo humano complejo, se convierte en uno de los integrantes fundamentales de su proyecto común: en soporte y recurso básico, ámbito de vida, paisaje propio e invariante en la memoria personal y colectiva. En definitiva en el espacio geográfico en el que se vive y que corresponde manejar y administrar para bien de los individuos y del conjunto de la comunidad.." (62).

El hombre, modela y aprovecha un entorno, lo categoriza y le otorga significados y valores; en otras palabras, el hombre humaniza su entorno, lo construye, lo dota de usos y costumbres, de esta manera edifica su territorio:

"..Una formación social, elabora y organiza su propia formación espacial, adecuando un escenario natural según sus necesidades y posibilidades. Considerando que un modo de producción abarca la totalidad de la cultura material de un grupo humano, incluye como atributo inherente un modo de producción de espacios y hábitats. En conclusión, considerada como dimensión física, ámbito y escenario concreto de una sociedad, la formación espacial es la adecuada expresión territorial que adoptan los hábitats correspondientes a una formación socioeconómica particular, en un momento histórico dado.." (63).

El territorio contiene, pues, una serie de elementos dinámicos que nunca son estáticos ni en el espacio ni en el tiempo. El hombre, interactúa con el territorio por cuanto éste es objeto de cosmovisiones, saberes populares, representaciones simbólicas, identidades étnicas y lazos grupales. Así, tenemos que:

"..El territorio existe gracias a los seres humanos que establecidos en una cultura y agrupados en sociedad, lo definen, lo re-crean, lo dibujan, le dan vida.. Pero decir territorio, no es decir solamente lugares de ocupación, es decir también identidad. Identidad que se refleja en los imaginarios establecidos de los distintos espacios creados para ocupar y desarrollar una actividad humana. Cuando digo imaginarios, hago referencia a la creación y establecimiento de conceptos, representaciones y usos sociales, que los nativos de un determinado territorio, manifiestan en sus prácticas sociales.." (64).

Hace referencia directa, al nivel de aprehensión, que una colectividad determinada, mantiene de un espacio geográfico en extenso. Por ello, la pertenencia a un territorio determinado; es ante todo, un elemento de cohesión espacial que anuda lazos sociales. El sitio "donde" se habrá de edificar el ser comunal(65).

(61) Benjamín Maldonado, "La comunalidad como una perspectiva antropológica india", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 91-100.

(62) Mauricio Espinosa Henao, "La tierra, el territorio y los conflictos agrarios en contextos rurales: una aproximación conceptual". En: López Bárcenas Francisco (comp.), **Nuestro Territorio**, Ce-Acatl, México, 2005. Pág. 11-32.

(63) Gilma Mosquera, "Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico". En: Camacho Juana y Restrepo Eduardo, **De Montes, Ríos y Ciudades**, Fundación Natura-EcofondoIcan, Bogotá, Colombia, 1999. Pág. 49-50.

(64) Nates Cruz Beatriz, **De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes**, Abya-Yala, Ecuador, 2000. Pág. 33

(65) En este punto vale retomar del antropólogo español, José Luis García, la acepción de "territorialidad metafórica", la cual se puede entender como el punto intermedio entre el sustrato espacial y la estructura social que subsiste, en un territorio determinado; en el cual, se da un cuerpo de representaciones y significados que revisten de sentido cada lugar,

"..El territorio como construcción para las comunidades indígenas, es algo que va más allá del espacio geográfico que ocupan, abarcando el conjunto de muy diversas relaciones mediante las cuales se apropian, utilizan y piensan dicho espacio, socializándolo. Formas de ocupación y poblamiento, modos de apropiación a través de formas de trabajo, autoridad y pensamiento, divisiones internas, fronteras y sitios históricos y de otra índole, actividades que sobre él se desarrollan, modalidades de recorrerlo, creencias y concepciones asociadas, todo ello constituye ese vasto conglomerado de relaciones sociales que hacen de un espacio sobre la tierra el territorio de una sociedad en un momento de su historia, siendo uno de los elementos básicos de su identidad frente a las demás. Para entender la base de este pensamiento debemos recordar que el territorio no es sólo un espacio físico sino, además y principalmente, un conjunto de relaciones que se establecen históricamente, es decir, que la sociedad lo produce a partir de la naturaleza, que es una socialización de ésta.. La naturaleza es a la vez, origen (en tanto que natural) y resultado (en tanto que territorio), y lo sigue siendo en un proceso de intercambio con la humanidad que se realiza por medio del trabajo. De este modo, la naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano, pues constituye para éste su medio de vida, una parte vital de sí mismo. Por eso, para el indio la naturaleza aparece en su conciencia como algo preexistente, dado, origen de su vida, como madre.." (66).

Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla y la participación manifiesta, formuladas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos.

"..Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad. Tal es en síntesis la idea de la comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente.." (67).

en el cual mitos, disponibilidad de recursos, tradiciones, otros grupos humanos y la geografía, inciden en conjunto en tal contenido. Los mitos fundacionales, asociados a la tierra, son un ejemplo de lo que antropológicamente es la adjetivación de la tierra en el territorio; dejan de tener un sentido meramente simbólico, para expresarse en la realidad territorial. En tal forma de territorialidad, subyace toda estructura social, todo territorio humano; donde por ejemplo, las evocaciones de entes sobrenaturales, fantasmas de los bosques, seres juguetones, protectores, espantos guardianes etc., que las comunidades dicen que existen en las áreas lacustres o boscosas; Dejan de ser un ente insípido, para trastocarse en objeto de una realidad dialéctica, cambiante, móvil y fluida; con personalidad y espíritu propio. García, José Luis, **Antropología del Territorio**, Ediciones Josefina Betancourt, Madrid, España, 1976. Ahora bien; al ser la territorialidad, ese eslabón intangible, que se expresa en el territorio mediante costumbres, prácticas, estrategias y creencias, el tema puede complejizarse. Así, José Luis García, propone trascender el burdo análisis de los elementos lingüísticos, en la construcción del territorio y la pertenencia, para ocuparse entonces de las denominaciones, de los discursos, y desde ellos plantea un acercamiento metodológico para entender a lo largo del tiempo, algunas formas a través de las cuales los lugareños comprenden, representan y "hablan" de su comunidad, historia y territorio propio. En conclusión, el territorio es ante todo una construcción social, que se apropia de un entorno bioecológico, pero que es humano, en tal sentido es objeto de la "palabra", cualidad fundamentalmente humana también. El Territorio es territorio, en cuanto es habitado, humanizado, aprovechado, y representado como tal. Es más que espacio, es más que paisaje, es interacción social, es construcción colectiva. De ahí la preocupación de las ciencias sociales por lo territorial. José Luis García, "El uso del espacio, conductas y discursos". En: García, José Luis, **La tierra. Mitos, ritos y realidades**, Ed. Anthropos, Barcelona, España, 1992.

(66) Vasco Luis Guillermo, "Territorio es vida", En: *Kabuya*, Periódico del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Núm. 3. octubre, Bogotá, 1996.

(67) Benjamín Maldonado, "La comunalidad como una perspectiva antropológica india", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 91-100. Elaborando una rica tipología de carácter socio-filosófico, la antropóloga de origen argentino Alicia Barabas, ha categorizado a este rico proceso de intercambio y redistribución social, como la "Ética del Don". Barabas, Alicia, "La Ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad". En: Saúl Millán y Julieta Valle (Edit.), **La Comunidad sin Límites**, vol. I, INAH, México, 2001.

A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo. Por lo mismo, quienes se niegan al trabajo comunal mediante el tequio o la ayuda mutua interfamiliar, o rechazar los cargos en que son nombrados o dejan de asistir a las fiestas, su deseo conciente de no ser mas, una parte de la colectividad, rechazando con ello sus derechos comunitarios. Se puede llegar a ser monolingüe en español, no usar la vestimenta tradicional, dejar de practicar rituales, pero no se puede dejar de servir a la comunidad. Más aún, quienes han migrado y viven en otros lugares obviamente no pueden trabajar cotidianamente en la comunidad, pero si expresan su voluntad de ser parte de ella a través de enviar dinero para las fiestas, buscar personas que cubran sus servicios o regresan cuando son electos en cargos, la comunidad los sigue identificando como sus integrantes (para los indios, la igualdad de los miembros de la comunidad está estrechamente ligada al cumplimiento de las obligaciones, por lo que los derechos individuales no pueden ejercerse independientemente de las obligaciones colectivas). Esto no significa que no importe perder elementos claves de la identidad, como la religiosidad propia, las costumbres alimentarias o el vestido. Aspectos como estos o la lengua son fundamentales, pero su pérdida no implica inmediatamente pérdida de identidad e incluso, como sostiene Jaime Martínez, también en español resisten los pueblos indios, pues de lo que se trata es de situar desde dónde se puede recuperar lo perdido, esto es desde los elementos centrales de la comunalidad:

"..Los elementos identitarios son la base de nuestra resistencia. Sin menospreciar el uso o no de nuestra lengua, también en español estamos resistiendo. Es decir, no es sólo es la lengua nuestro mecanismo de resistencia, es también nuestra organización, es el trabajo comunitario, es nuestra comunidad misma el horizonte emancipador.." (68).

El valor principal de la comunalidad, es la voluntad y la capacidad de ofrenda de trabajo voluntario en beneficio de la comunidad misma, pues es a partir del trabajo colectivo tanto económico como político, que los pueblos indios, logran defender su lógica colectivista y territorial, reedificando su vida cultural de forma autodeterminada. Al respecto, el antropólogo mixe, Floriberto Díaz, nos ilustra el valor fundamental, que conlleva el trabajo en común, en tanto objetivación de la relación esencial (tierra & ser humano); bifurcación central de la comunalidad india:

"..Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias, en tanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio. Sin la Tierra en su doble sentido de Madre y territorio, ¿de qué derechos podemos gozar y hablar los indígenas? De ahí la reivindicación territorial, no la simple demanda agrarista con que nos han querido contestar los Estados-gobierno.." (69)

Por su parte, Adelfo Regino, en un interesante estudio, titulado: "*La comunalidad Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas*", esclarece dos niveles de dicha relación tierra-ser humano, a través de la realización del trabajo colectivo, en busca del bien común:

(68) Jaime Martínez Luna, "*Resistencia comunitaria y cultura popular*", En: G. López y S. Velasco (comps.), *Aportaciones indias a la educación*, SEP/Ediciones El Caballito, México, 1985. Pág.56.

(69) Floriberto Díaz Gómez, "*Pueblo, territorio y libre determinación indígena*", En: La Jornada Semanal Núm.314, México 11 de marzo de 2001. Un personaje tenaz, que en los últimos años ha continuado por el rumbo que caminara Floriberto Díaz, es Adelfo Regino Montes, abogado mixe, quien considera a la comunalidad como la base misma, el sentido y futuro prospectivo, en la magna tarea de volver a reconstituir los pueblos indios. Regino Adelfo, "*La reconstitución de los pueblos indígenas*", En: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Bartolomé Miguel y Alicia Barabas (coords.), INAH, México, 1998. Pág.415.

"..Nääch (tierra) y jä'äy (gente) se relacionan y complementan mutuamente a través del trabajo. Y el trabajo que desempeñamos comúnmente los indígenas se da en dos niveles. El primero se ubica en el nivel familiar y propicia fundamentalmente el sustento económico en ese ámbito. Aquí observamos formas internas de colaboración como la "mano vuelta" o la "gozona", que de alguna manera han propiciado el fortalecimiento de la economía de las comunidades. También a este nivel se han comenzado a gestar organizaciones locales de productores en tanto agrupamiento de jefes o jefas de familia. En esta dirección tenemos ejemplos claros de organizaciones regionales indígenas con un marcado sustento local con base en la colaboración familiar. Podemos señalar por ejemplo a Xi-nich, conformada fundamentalmente por choles, tzotziles y zoques de Chiapas; a la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) de Oaxaca, que trabaja fundamentalmente la producción y comercialización del café; a la Asamblea de Productores Mixes y a la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca, que trabajan sobre todo la producción de granos básicos y café. Está también la experiencia económica de los pueblos nahuas de Guerrero, con planteamientos que coinciden con las experiencias anteriores. Lo anterior ha sido posible gracias a la colaboración familiar y al planteamiento cada vez más definido de alternativas de trabajo y crecimiento con base en los cultivos tradicionales —maíz, frijol y chile—, complementados con los cultivos que a principios de este siglo nos fueron impuestos, como el café.." (70)

Adelfo, continúa su exposición:

".. En el segundo nivel podemos hablar del trabajo comunitario, denominado comúnmente tequio. Es a partir de esta institución como se ha logrado construir en las comunidades la infraestructura hasta hoy existente. Los servicios comunitarios de agua, luz, caminos y otras necesidades, han logrado ponerse en marcha de manera oportuna gracias a la colaboración colectiva. En el trabajo los indígenas aprendemos a caminar, a sembrar, a limpiar y a cosechar. También a través del trabajo aprendemos a escribir, a leer, a interpretar al mundo y a la naturaleza. Es mediante el trabajo familiar y comunitario como los indígenas recreamos a la tierra, a la naturaleza y a nosotros mismos. En ello hemos sido consecuentes hasta el día de hoy, aunque vemos con tristeza cómo en el mundo y en nuestro país avanza una cultura de trabajo, en donde el enemigo fundamental es precisamente la creación y recreación en el trabajo. Y el trabajo sólo tiene sentido cuando se hace al servicio de los demás, es decir, de la comunidad. El trabajo que no mira más allá de la individualidad no tiene sentido ni razón de ser en el marco del pensamiento indígena; por eso, el trabajo no es una simple mercancía, como se considera en algunos casos.." (71)

En el mismo sentido, el también intelectual indígena zapoteco, Jaime Luna, afirma que:

"..Creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar las lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La comunalidad —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)." (72)

Ahora bien, la comunalidad no es una cualidad exclusiva de los pueblos indios; esta se encuentra presente también en numerosas comunidades rurales no indias que se rigen por la reciprocidad y la participación en cargos de asamblea, trabajos colectivos, festividades e incluso poseen comunalmente su territorio. Pero lo que distingue a los pueblos indios, de estas otras comunidades humanas; es la vigencia de sus elementos etnoculturales, la organización oral a partir de la lengua propia, su cosmovisión de raigambre prehispánica y los rituales asociados a ésta, así como el uso de su vestimenta distintiva y sus expresiones

(70) Regino Montes Adelfo, "La comunalidad Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas", En: Revista México Indígena, Op. Cit.

(71) Regino Montes Adelfo, Ídem.

(72) Jaime Martínez Luna, "Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?", En: Ojarasca núm.42-43, marzo-abril, Oaxaca México, 1995. Pág.34-38.

culturales tradicionales que la acompañan⁽⁷³⁾. Podríamos decir así, que si bien, las sociedades comunales indias y no indias, pudieran conservar en un momento dado, como su eje de vida, a los cuatro elementos fundamentales de la comunalidad; la diferencia estribaría, en el grado de conservación o pérdida de los elementos auxiliares y complementarios de aquélla. Dado que:

"La comunalidad es una visión propiamente india, que surge como un llamada de atención de intelectuales indios acerca de lo que es para ellos el aspecto central, definitorio, de lo indio. Es la forma como quieren que se les mire, pero ante todo es una visión para la concientización étnica. Los efectos de la cultura dominante tenían que ser ubicados para poder ser revertidos, y en la búsqueda de la columna vertebral de lo propio, de la lógica subyacente al sincretismo, encontraron a la comunalidad, tan visible y cotidiana que resultaba difícil de ver. Es su radiografía. Y si es la forma en que los indios quieren verse, al menos a través de la propuesta de sus intelectuales más destacados, tenemos que aceptar que es una forma en la cual los no indios también podemos observarlos, es decir, que es una perspectiva etnográfica. Esto supone la organización de los datos etnográficos con base en los elementos centrales de la comunalidad. Esta no es una etnografía convencional sino una etnografía política.."⁽⁷⁴⁾.

El enfoque de la comunalidad como una mirada desde el interior de la historia política india, permite ubicarla en función del proyecto civilizatorio propio, de estos pueblos. Siendo uno de los aportes más relevantes en este sentido:

".. La historia política india de los últimos siglos (que constituyen una pequeña parte de la historia de cada pueblo) es una historia de dominación, resistencia y liberación, tres elementos ligados e inseparables, porque perderían su significado: la dominación colonialista, no se entiende sin la resistencia india que se le opuso, a la vez que las formas de la resistencia india o su fracaso, sólo pueden entenderse en función de las características regionales de la dominación; y además, la resistencia no puede entenderse sin la liberación, porque el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La comunalidad es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación.."⁽⁷⁵⁾.

⁽⁷³⁾ Benjamín Maldonado, "La comunalidad como una perspectiva antropológica india", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 91-100. La presencia de la comunalidad en sociedades no indias se puede ver con toda claridad por ejemplo en el hecho de que en 1995, al aceptar el Congreso de Oaxaca las elecciones municipales por Usos y Costumbres -es decir sin la mediación de los partidos políticos-, fueron muchos más de los municipios considerados indígenas los que optaron por este sistema: por primera vez apoyados en la ley, 412 municipios eligieron a sus autoridades en asamblea, en fechas propias, sin candidatos sino en base a su sistema de cargos, como lo hacían desde décadas atrás pero sin que la ley lo amparara. El INEGI y el INI coinciden en que los municipios mayoritariamente indios en Oaxaca son unos 250, y aunque estas cifras se pueden incrementar si se considera también a quienes se identifican como indios aunque ya no hablen su lengua, lo cierto es que municipios donde sus habitantes no tienen memoria de haber sido indios o en los que dejaron de serlo recientemente, la comunalidad sigue vigente como su forma de organización. Esto se debe sin duda a que hasta hace pocas generaciones estas comunidades fueron indias, y por tanto su estructura era comunal y siguió siéndolo después de su pérdida de identidad e incluso al rechazo de su filiación étnica, como en el caso de los ixcatecos. Ver a: Bartolomé Miguel, "¿Los últimos ixcatecos? Entre la identidad étnica y la filiación comunitaria", En: Barabas Alicia y Miguel Bartolomé (coords.), **Configuraciones étnicas en Oaxaca, perspectivas etnográficas para las autonomías**, vol.III, INAH-INI, México, 1999.

⁽⁷⁴⁾ Benjamín Maldonado, "La comunalidad como una perspectiva antropológica india", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Ídem. Pág. 91-100. *"..La comunalidad es vivida cotidianamente por los indios, pero no es forzosamente percibida en toda su extensión y riqueza por todos ellos, razón por la que es necesaria una labor de concientización de la especificidad étnica. Por ello, surge esta idea ligada a su participación en la conformación de la identidad india y sobre todo a las posibilidades que brinda para recuperar lo propio. Esta idea brota de las montañas en Oaxaca, procreada por jóvenes indios que tuvieron que encontrar la fortaleza para recorrer el camino deculturador de la escuela sin sucumbir y además analizar lo propio, creando ideas.."*

⁽⁷⁵⁾ Benjamín Maldonado, "Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Op. Cit. Pág.75-90.

Si la comunalidad es la esencia del ser indio y los indios han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad misma, ha sido el cimiento de la resistencia. Miguel Bartolomé, señala que desde ella se resiste y aquí es donde la diferenciación de sus elementos centrales, auxiliares y complementarios, cobran su real importancia:

"..La resistencia se da desde los elementos centrales, lo que significa que la alteración o incluso pérdida de elementos no centrales (como el vestido, la comida, incluso la cosmovisión o la lengua) no rompen forzosamente la lógica india.. A su vez, la agresión a los elementos centrales lesiona directamente a esta lógica.. La agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad, impulsada por algunas sectas religiosas y por los partidos políticos. No es casual, por tanto, que la Sierra Norte sea un lugar donde se han recrudecido las expulsiones de protestantes individualistas y se rechace al sistema de partidos políticos, siendo una zona eminentemente de usos y costumbres.."⁽⁷⁶⁾.

Si la vida proviene de la tierra y ésta es común a todos, el ser humano sólo encuentra sentido, forma y resistencia, en tanto que es parte integral, de una determinada colectividad. Adelfo Regino sostiene así que:

"Los indígenas obtenemos nuestra identidad en tanto somos miembros de una familia y de una comunidad, nunca de manera aislada, como individuos separados. No es que para nosotros no existan los individuos, ni que éstos se contrapongan a la comunidad; lo que ocurre es que nosotros los individuos —visto desde todos los ángulos— sólo encontramos existencia plena en tanto somos miembros de una colectividad.. Como comunidades y pueblos nos concebimos y existimos. Así, actualmente el sentido de pertenencia a una comunidad es la vivencia más cercana y más profundamente arraigada que tenemos los indígenas. Aunado a lo anterior la noción de "pueblo" es un sentimiento que vivimos y defendemos con fuerza; de hecho, con independencia de pertenecer a una u otra comunidad tenemos una manera común de nombrarnos en tanto pueblos. Por ejemplo, los mixes nos autodenominamos ayuuk'ja 'ay.. Por eso nosotros, herederos de aquellos pobladores originales, además de comunidades, seguimos siendo pueblos, pues en cada caso reunimos tanto las características "objetivas" que se atribuyen tradicionalmente a los pueblos —un idioma, una historia, una religiosidad, una cosmovisión propia, una forma de aprendizaje, un

⁽⁷⁶⁾Miguel Bartolomé propone el concepto de cultura de resistencia para caracterizar a ese proceso como una dinámica social interna de las sociedades colonizadas: A pesar de los procesos de transfiguración étnica y cultural, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquiriendo en algunos casos el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas. No se trata de apelaciones a un pasado sino de la expresión de un presente, cuyas tradiciones culturales debieron refugiarse en una casi clandestinidad durante cinco siglos. Por ello el concepto de "cultura de resistencia" no debe ser confundido con el de "resistencia cultural", término que suele designar a manifestaciones culturales contestatarias, y menos a aquella "resistencia al cambio" acuñada por una antropología cómplice de las prácticas neocoloniales del indigenismo integracionista. El mantenimiento durante siglos de lenguas, tradiciones y específicos procesos de producción de significados, aun en el marco de las compulsiones coloniales, sugiere la presencia de lo que podríamos denominar un espacio interior de las sociedades colonizadas. Espacio que han tratado de mantener al margen de la presencia del dominador y dentro del cual se reproducen tradiciones milenarias. *"..No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa -a veces silenciosa y cotidiana-, desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices culturales e ideológicas consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica.."* Ver a: Bartolomé Miguel, **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI /INI, México, 1997. Pág. 79-80.** Al respecto encontramos que, en el aspecto metodológico, Rendón alcanza a formular y diseñar un modelo de actividad concientizadora basada en la comunalidad, que denominó *Taller de Diálogo Cultural*. El cual, se encargó de difundir, realizando numerosos talleres con comuneros y miembros de las principales organizaciones indias de Oaxaca y otros estados, como Jalisco, a lo largo de más de 20 años. Esos talleres han dado muy diferentes resultados y sus impactos han sido también diversos. Uno de los más trascendentes es que el magisterio oaxaqueño lograra que en la *Ley Estatal de Educación* quedara plasmada la obligación expresa por parte del Estado, de respetar la comunalidad india. Ver a: Rendón Juan José, *"Notas sobre identidad, lengua y cultura"*, En: Méndez L.I. (comp.), **I Seminario sobre Identidad**, Op. Cit. Los aportes teóricos del lingüista Juan José Rendón, al horizonte de la vida comunal, vendrán a ser trascendentales, pues en principio logra dimensionar dentro de la perspectiva de la historia política de los pueblos indios, el carácter comunalista de su vida cotidiana, es decir, destaca su presencia activa en la resistencia india frente al despotismo etnocida y sobre todo, la señala como la plataforma que ha impulsado su resistencia, a través de los siglos en tenaz confrontación.

derecho, en general una cultura común y distintiva-, como las "subjetivas" identidad y voluntad de seguir unidos.." (77).

Tradición, comunalidad y resistencia india

La comunalidad constituye el núcleo básico del horizonte de inteligibilidad de las culturas mesoamericanas. Las culturas propias de este horizonte civilizatorio, cuentan con una serie de dispositivos de orden cultural, claramente referenciales, que les posibilitan frente al exterior, una eficaz reproducción identitaria, como lo son: sus emplazamientos identitarios del entender y explicar su mundo circundante, el arcoiris simbólico de sus procuradas lenguas y la imponente delimitación gnoseológica de sus territorios. Lo cual les permite mantener vívidamente, ciertos aspectos de orden sociopolítico, al interior de su vida comunitaria; como lo es, la reproducción misma, de sus peculiares formas de gestión y gobierno colectivos. Esos aspectos constituyen los planos morfológicos y estructurales de estas culturas. La comunalidad es así, la condición que inspira la existencia comunitaria, lo que hace inteligible la vida y es categoría central de la vida personal y comunitaria, "*ontonómica*".

Ahora bien, la comunalidad no es traducible. No al menos, en términos universales, detallando género y diferencia clasificatoria, como cuando se intenta catalogar en las Ciencias Naturales a un ser vivo. Todo intento de definición en estos términos, implicaría una reducción garrafal de la comunalidad, al plano abstracto y metódico, que pudiera ser útil para diversos propósitos analíticos, pero que no es pertinente ni aceptable para el ejercicio, de llegar a dar cuenta de la riquísima vida cotidiana de las comunidades indígenas. Esto no implica que la comunalidad sea algo indeterminado; ya que es posible trazar su perfil, sus condiciones de existencia y funcionamiento, a través de establecer una serie de categorías manifiestas al interior de las comunidades indígenas, las cuales, expresan la forma en que se ve manifiesta, la comunalidad india⁽⁷⁸⁾.

⁽⁷⁷⁾ Regino Montes Adelfo, "*La comunalidad Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas*", En: Revista México Indígena, Op. Cit.

⁽⁷⁸⁾ Con este propósito, Gustavo Esteva, elabora una rica tipología categorial de la comunalidad, a partir de un listado de aspectos contrapuestos, que corresponderían a conjuntos de actitudes propios de dos tipos ideales de seres humanos contemporáneos: uno sería el "*hombre comunitario*", que se denomina así conforme al supuesto adoptado de que la comunalidad constituye el núcleo básico del horizonte de inteligibilidad de las comunidades y pueblos que se estudian; el otro sería el "*hombre occidental*", que se denomina así por la vigencia general del término, a pesar de sus sesgos y debilidades inherentes. Estos "*tipos ideales*" o las actitudes que se les atribuyen en cada juego de categorías contrapuestas no se presentan aquí como una descripción de lo que ocurre en la realidad, como una generalización o menos aún como una teoría general sobre estas culturas. Se les presenta, simplemente, como instrumentos de análisis que se consideran útiles para el ejercicio. Serían ventanas específicas a través de las cuales podrá examinarse la realidad que se estudia. Serían vías para acercarse al acotamiento de los horizontes de inteligibilidad cuyo perfil específico se quiere trazar. Al estudiar las comunidades con esos anteojos analíticos, podrá comprobarse su utilidad y pertinencia, o sea, la medida en que agudizan y enriquecen la observación y la experiencia de la realidad, en que permiten verla mejor, en que amplían y aclaran sus contornos y fijan la atención en aspectos pertinentes, o bien que, al contrario, impiden ver esa realidad cultural o la distorsionan y es preferible utilizar otras ventanas, otras vías. Cada una de las categorías está íntimamente ligada a todas las demás: no pueden aislarse o separarse de las otras. Es como si fueran ventanas alrededor de un mismo patio, estructuralmente vinculadas entre sí: todas juntas, en sus muros, forman el patio. Perfilan el contorno. Esa es la función que aquí se les atribuye. Para explorar los perfiles específicos de la comunalidad en diversas comunidades y pueblos, es útil establecer un contraste entre las categorías que aparentemente la constituyen y las que, en apariencia, forman la cultura dominante. Se trata de aludir a sus diversas presuposiciones, a las distintas nociones simbólicas constitutivas de esas culturas. Esteva Gustavo, **Programa de fortalecimiento de la regeneración cultural autónoma de comunidades y pueblos indígenas**, Universidad de la Tierra (Unitierra-Oaxaca), Oaxaca, México, 2003.

De esta manera, el perfil de la comunalidad, puede ser representado bajo ciertas categorizaciones dicotómicas y ambivalentes, que comprenden sus diversas representaciones posibles, al interior de las "*culturas comunitarias*"; frente a las "*culturas individualistas*". Así, la primera gran dicotomía, estaría representada en la noción de: "*Individuo & Persona*"; que se establece entre la "*cultura occidental*" versus la "*cultura comunal*". Así, encontramos que mientras que el "*hombre occidental*", se considera un individuo autónomo, un ego, distinto del cosmos y de otros humanos.

"..Cada individuo sería en sí mismo trascendente y transcultural: estaría en libertad de escoger la cultura que prefiriera y en libertad incluso de liberarse a sí mismo de toda cultura, a fin de adoptar valores que considere universales. Ese individuo sería una yuxtaposición específica de átomos de categorías abstractas: sería un hombre o una mujer, un ciudadano de un país, un maestro o ingeniero, un católico o evangelista, un padre o una madre, un turista, un pasajero de avión, un afiliado al seguro social, un cliente de un banco, un miembro de un partido... En cada momento de su vida estaría desempeñando un papel como átomo indivisible de la categoría abstracta que define ese papel, como estudiante, maestro, consumidor, elector, paciente... Su religión podría llevarlo a concentrar su esfuerzo en la salvación del alma individual que lo define, que establece su ser. Definiría su interés propio, individual, y lucharía por defenderlo o realizarlo.." (79)

El "*hombre comunal*", vive como engarce de una inmensa red de relaciones concretas, reales y simbólicas, que le generan identidad y auto adscripción.

"..Bajo una apariencia individual -un cuerpo singular, distinto, único- sería portador de esa red de relaciones concretas que lo definen, las relaciones de familiares, vecinos y amigos que forman su historia personal. Formaría parte de esta vivencia la experiencia del entrecruzamiento de esas redes de relaciones concretas en el agrupamiento humano que constituye una comunidad, la cual siente y experimenta como expresión de su propio ser. Cada persona es singular y única, pero es portadora abierta de una red de relaciones. Cada yo es un nosotros. En la realidad social inmediata de las personas, se les reconoce con la carga de conexiones personales que lo definen. Cada una vive en la dignidad de su existencia, que percibe como un tejido complejo que no puede reducirse a las categorías abstractas y separadas de las situaciones en que circunstancialmente se coloque.." (80)

El segundo nivel de la dicotomía, estaría representado por la categoría de: "*Espacio & Lugar*". Así, encontramos que mientras el "*hombre occidental*", habita en espacios sin forma, creados por el mercado y el Estado. No se siente existencialmente vinculado a los lugares en que reside o actúa.

"..Emplea esos espacios y puede apropiarse de algunos de ellos, hacerlos suyos, sin que ello lo vincule necesariamente a esos lugares. Más que lealtad a un lugar, lo tiene a diversas instituciones en las que trabaja, compra, se divierte, etc. Cambia sin dificultad de lugar de residencia, según conveniencias económicas, de empleo, de escuela, etc. Puede mantener con todos esos espacios la misma relación de un huésped con la administración del hotel en que se hospeda, una relación tan abstracta e impersonal como el propio espacio. Residir en un espacio no otorga sentido de pertenencia al residente, y la que adquiere por la propiedad opera en sentido inverso: crea la sensación de que el espacio le pertenece al propietario. Aunque el hombre occidental puede personalizar un espacio que le pertenece -como su casa- y mantener con él una relación distintiva y estable, como la que tiene con su café o su club favorito, tiende a ser residente más o menos transitorio de los espacios sin forma dentro de los que se desplaza y generalmente no se identifica con ellos, no los incorpora a su identidad. Para el hombre occidental los espacios tienen usos, más que significaciones, aunque algunos de ellos adquieran una carga simbólica colectiva, generalmente asociada con modas políticas, acontecimientos o ideologías (Guelatao, el monumento a la Revolución, las torres gemelas de Nueva York...)." (81)

(79) Esteva Gustavo, **Programa de fortalecimiento de la regeneración cultural autónoma de comunidades y pueblos indígenas**. Op.Cit. Pág. 3

(80) Esteva Gustavo, *Ídem*. Pág.3

(81) Esteva Gustavo, *Ibi dem*. Pág.5

El "*hombre comunal*" mantiene una relación existencial con un lugar y un territorio, que forman simbólicamente raíz de su cultura. Pertenece al lugar y el lugar le pertenece, en una interacción univoca:

"..Lo conoce bien y tiene clara conciencia de sus diferentes condiciones, cualidades y funciones. Se identifica claramente con el lugar y lo mantiene como punto de referencia existencial hasta cuando se aleja de él por largos periodos. Es para él algo concreto, real e insustituible. No hay diferenciación clara entre el lugar físico y la comunidad asentada en él, que forman juntos una definición cultural con fuerte carga simbólica. Asentado en el suelo-territorio en que habita, que habitualmente considera legado de sus ancestros y parte de la madre tierra, el hombre comunalitario mantiene respecto a él una relación existencial de respeto y cercanía, cargada de significaciones.." (82)

Un tercer nivel de esta dicotomía, es posible observarlo a través de la oposición categorial entre: "*Tiempo & Ciclo*". En donde tenemos que mientras el "*hombre occidental*", hace del tiempo una categoría central de su vida:

"..Vive regido por el tiempo, tanto en la vida cotidiana, organizada en función del reloj, como en la proyección del futuro, que opera como motor y guía de su vida. El tiempo se vive como flecha, que corre de un pasado construido como ideología hacia una construcción ideal de futuro que establece un programa. En esta noción, el tiempo pasa, se fuga, desaparece: puede "perderse tiempo". Y así, la idea de controlar el tiempo, su tiempo, puede convertirse en obsesión para el hombre occidental. Al trazarse la vida con horario y programa, la ajusta a ellos, en el afán de dar realidad a las expectativas que construye en su imagen del futuro y en los pasos programados que llevan a ella. La imagen del futuro que se traza tiende a permanecer siempre en esa condición, como si el presente se fugara continuamente y se definiera como un por-venir siempre pospuesto. El presente, el ahora, se vive con frecuencia como estado provisional de tránsito hacia el estado de futuro que define el empeño vital. Más que estar aquí y ahora, está yendo hacia alguna parte, a una condición o estado que regulan el comportamiento actual. Lo que se hace hoy está regido por lo que ocurrirá mañana. Vive en función de los planes que se traza y hace de su vida un proyecto, continuamente echado hacia adelante.." (83)

El "*hombre comunal*" tiene diálogo cotidiano y continuo con los ciclos naturales, a los que se acomoda fluidamente su ritmo vital:

"..Salvo en ciertas circunstancias, para algunos propósitos muy específicos, no se ocupa de controlar su tiempo: trata más bien de ajustar el ritmo de su actividad a la evolución natural de los ciclos temporales, sea en la sucesión de días y noches o en las de los ciclos lunares y las estaciones del año, o bien en los calendarios de fiestas o acontecimientos especiales regulados por la tradición. En esta noción, el tiempo no pasa, pues los ciclos se repiten. Amparado en ella, el hombre comunalitario abriga esperanzas: las nutre, las cuida, las abriga, para que no se congelen o se pudran. No piensa que pueda controlar el futuro, por lo que no construye expectativas, pero siente la obligación de hacer lo que procede de acuerdo con su esperanza. Pasado y futuro están empacados en el presente, como realidad inmediata, no ideológica. Con ese bagaje, ha de cumplir con actividades requeridas por la realidad natural o social, exigidas por ella, con exigencias que están enmarcadas en la tradición o la experiencia, pero abiertas a la improvisación creativa. Vive continuamente en el ahora, actualizando el pasado y acariciando la esperanza sobre el futuro. Arraigado en el presente, sin expectativas claras, mantiene el futuro en la condición de arco-iris: con colores brillantes y difusos y siempre inalcanzable.." (84)

Otro elemento de esta dicotomía, lo encontramos en el nivel epistemológico de las dos perspectivas del hombre y su entorno circundante. "*Razón/conocimiento & intuición/sensatez/saber*". En donde, el "*hombre occidental*", se siente guiado por la "*razón*" y se empeña en conseguir que su propio comportamiento y el de la sociedad

(82)Ibi dem. Pág.6

(83)Ibi dem. Pág.8

(84)Ibi dem. Pág.9

entera, estén regidos por un orden precedente, constituido mediante la "lógica" y el "buen juicio":

"..Intenta persistente y continuamente guiarse por la razón y adquirir tanto conocimiento sobre la realidad como pueda, entendiéndolo como conocimiento la comprensión racional de sí mismo y del mundo natural y social, o sea, su reducción a una formulación abstracta y general que lo describa y explique. Su abstracción implica literalmente sacar de la realidad, traer de ésta a la mente (abstraer), un aspecto que así separa mentalmente de la realidad, que mantiene fuera de ella, aunque con sus abstracciones construya versiones o representaciones de la realidad que llega a considerar más reales que la realidad misma que tiene ante sí y que percibe con sus sentidos. Atribuye mayor valor al conocimiento sobre el mundo, especialmente al de tipo científico, que al conocimiento del mundo, al aprendizaje basado en la experiencia personal. Tiende a considerar que el sistema de conocimiento científico-tecnológico, al que se siente afiliado o del que se considera formar parte, es superior a cualquier otro sistema de conocimiento. Considera que como individuo autónomo es capaz de hacer libremente elecciones racionales, que se definen como la elección racional de fines coherentes entre sí y la elección racional de los medios apropiados para alcanzarlos. Por ello sus elecciones son económicas, en el sentido de que trata de optimizar el empleo de medios para alcanzar sus fines. Desconfía por lo general de las indicaciones de sus sentidos y de sus percepciones espontáneas, pues su confianza está puesta en los enunciados o principios abstractos de apariencia racional." ⁽⁸⁵⁾

Mientras el "hombre comunitario", usa la razón como sentido crítico, o sea, como forma de aprovechar las lecciones de la experiencia al orientar sus actividades o tomar decisiones colectivas; busca no cometer dos veces el mismo error.

"..Acude más a su intuición que a su razón, o sea, a la comprensión inmediata y clara de la realidad que no pasa por el razonamiento, aunque puede utilizar éste para enriquecer la intuición. Para su acción concreta, está guiado por motivos, más que por razones. Se siente movido por motores complejos de su acción, de su iniciativa, de sus impulsos, que sólo en parte pueden ser capturados o reducidos al razonamiento. Valúa lo que aprende directa e intuitivamente del mundo, más que lo aprendido sobre el mundo a través de información abstracta y general, aunque someta a análisis su experiencia. Reconoce una variedad de sistemas de conocimiento, que tienen diversa utilidad para distintos propósitos, sin atribuirles una jerarquía general. Atribuye un alto valor al sentido común, al sentido que se tiene en comunidad y que rige la armonía y proporción de los demás sentidos y percepciones, hasta en aquellos casos en que el dictado del sentido común llega a parecerle irracional. Trata de actuar con sentido común, con sensatez, pero sabe que tal actitud y capacidad no son algo dado a la condición humana, por lo que trata de adquirirla o mantenerla y extenderla. Cuando usa sus facultades mentales para abstraer, con generalizaciones o construcciones teóricas, trata de mantener el producto mental cerca de la realidad, encarnado en ella. Puede emplear esas abstracciones para arrojar luz sobre la realidad, pero entendiéndolo siempre como saber una relación personal y concreta con la realidad natural o social, una experiencia, que las abstracciones mismas no pueden aportar." ⁽⁸⁶⁾

Un elemento más, lo constituye la distinción sustancial entre: "Heteronomía & otonomía/autonomía"; pues mientras que el "hombre occidental", se ve sujeto a normas establecidas por otros: constituciones, leyes, prescripciones políticas, económicas, comerciales, religiosas, administrativas, etc.

"..Puede plantearse y se plantea la posibilidad de cambiar esas normas impuestas, a las que ajusta su vida, adhiriéndose a empeños colectivos con ese propósito y ocasionalmente impulsándolos, pero en general se sujeta a las reglas establecidas...hasta para violarlas. Las considera en lo fundamental como un dato de la realidad, no sólo necesario sino conveniente, aunque reconozca que buena parte de esas reglas pueden ser inadecuadas y no correspondan a sus necesidades o deseos. Como le parece imposible vivir sin tales reglas y sabe que ningún individuo puede por sí mismo determinar la definición de esas reglas en la sociedad amplia a la que pertenece por adscripción o afiliación (un país, un sindicato, una iglesia, un partido político...), admite que la función de concebirlas e imponerlas se delegue a funcionarios encargados de ello, a los cuales, en la

⁽⁸⁵⁾Ibi dem. Pág.11

⁽⁸⁶⁾Ibi dem. Pág.11

medida posible, el cuerpo social pueda exigir cuentas y remover de su cargo. Esta heteronomía - regulación por otros-, que tiende natural e inercialmente a la estandarización y centralización y a convertir el mundo en prisión, se suaviza y disimula en la sociedad moderna en la forma de libertad de opción, que parece dar al individuo un margen de maniobra para elegir el juego de reglas/productos/servicios que le parezca más adecuado, o sea, que busque los espacios/mercados/instituciones que mejor correspondan a sus intereses y preferencias, aunque unos y otras tengan inevitablemente que definirse desde su dependencia radical del mercado o el Estado para configurar su definición de la buena vida y la manera de llevarla a la práctica. Este conjunto de actitudes corresponde a una noción del poder político y económico que lo entiende como una condición, cualidad, propiedad o capacidad que tienen algunos individuos -los poderosos- y del que carecen los demás. Esos poderes conciben y aplican las normas del orden establecido. Pueden ser vistos como algo ajeno e impuesto, que es inevitable aceptar, cuando se sufre despotismo específico (por ejemplo, en una dictadura, en una prisión, en una escuela...). O bien, son vistos como poderes legítimos, "propios", aunque puedan ser inadecuados o equivocados y opresores, cuando los ciudadanos intervienen en la constitución de esos poderes, a través de procedimientos políticos, como las elecciones, y económicos, a través de la participación en el mercado.." ⁽⁸⁷⁾

El "hombre comunal", está instalado desde que nace en un mundo normado por su propio ser cultural, por su tradición "ontonómica".

"..Aprende desde niño esas normas y las internaliza, las hace propias. Se trata de un orden normativo interno encarnado en las personas que forman la comunidad y que tiene un carácter flexible, predominantemente oral, no estandarizado ni de aplicación universal y automática. Aunque la aplicación de estas normas puede resultar rígida y limitante o inconveniente, el hombre comunitario sabe que existen condiciones para modificarlas autónomamente. Se abre así margen a las iniciativas de las personas y a un amplio margen de libertad en la definición de la buena vida y en la manera de llevarla a la práctica, las cuales dependen tanto del esfuerzo personal como de instancias comunitarias en las que puede influirse, habida cuenta de que la vida misma, la subsistencia, no se realiza bajo una dependencia radical del mercado o del Estado, de su heteronomía: cada persona, o más bien, cada familia amplia, se ocupa en medida importante de producir su propia vida. En el ámbito de la comunidad, el hombre comunitario constituye autoridades o cargos, a los que no se atribuye poder autónomo o propio, ajeno a la comunidad: son personas a las que se encomienda una responsabilidad de servicio y cuyas decisiones se respetan mientras se ajusten a las normas comunitarias.." ⁽⁸⁸⁾

Otro gran dispositivo de distinción entre ambos referentes, lo encontramos en la noción de: "Impersonalidad & Personalización"; esta diferenciación es determinante, pues mientras que la vida del "hombre occidental", tiende a transcurrir en un mundo impersonal; en el cual, todos los individuos reciben un tratamiento homogéneo y uniforme, definido conforme a ciertos principios de conformidad:

"..Todos los individuos son tratados como uno cualquiera de los átomos que forman la categoría abstracta de la situación en que se colocan: son uno más, entre muchos, de los pasajeros de un avión, de los electores de un estado, de los alumnos de una clase, de los usuarios del seguro social o de cualquier servicio público o privado... Esta impersonalidad se proyecta habitualmente a las relaciones concretas de los individuos, que se entablan desde la separación radical de su individualidad. Este sistema de tratamiento corresponde a la organización crecientemente especializada de la vida cotidiana, que separa actividades, esferas, ámbitos de acción, en formas que contaminan la percepción misma del mundo, que llega a entenderse como mera yuxtaposición de compartimentos estancos, esferas autónomas separadas unas de otras. Del mismo modo que los espacios se homogeneizan en la especialidad (espacios para estudiar, comprar, entretenerse, transportarse, dormir, etc.), todas las actividades aparecen separadas en su especialidad: son religiosas, políticas, laborales, económicas, sociales, eróticas, etc.." ⁽⁸⁹⁾

⁽⁸⁷⁾ Ibi dem. Pág.12

⁽⁸⁸⁾ Ibi dem. Pág.14

⁽⁸⁹⁾ Ibi dem. Pág.14

La vida del "hombre comunal" transcurre como unidad de la diversidad, en el pluralismo de lo real, que abunda en la continuidad.

"..Las personas reciben normalmente tratamientos heterogéneos y diversificados, conforme a las condiciones y características de las redes de relaciones que definen el ser personal, según principios de jerarquía legítima y reconocida (como la de la edad, la historia de servicio a la comunidad, etc.). Cada persona tiende a personalizar todos sus tratos y actividades y espera ser tratado como persona, como un ser singular y único en el tejido de relaciones que lo definen: el hijo de don Pancho, el que fue buen comisario o mayordomo de la fiesta hace unos años, el que sabe exactamente cómo debe hacerse un ritual específico... Todas las actividades tienen siempre características multidimensionales: no hay esferas separadas para la religión, la política, la economía, etc. Cada acto o comportamiento tiene significado e implicaciones en todos esos aspectos.." (90)

Un nuevo margen de distinción, lo encontramos plasmado en la dicotomía, "Trabajo & Actividad". En donde, observamos como el "hombre occidental", depende casi enteramente de su ingreso económico para vivir. Adquiere en el mercado o recibe del Estado, los bienes y servicios con los que asocia su vida y su satisfacción.

"Interviene personalmente en la selección de esos bienes y servicios y en la forma de su utilización, pero sólo en forma marginal crea por sí mismo lo que desea o necesita. Si no posee medios propios (ahorros, herencias, riqueza acumulada, etc.), ni depende económicamente de otros, se ve obligado a alquilar a otros su tiempo y habilidades para obtener el ingreso económico que necesita para vivir, sea en forma directa (contratándose por un salario) o en forma indirecta (produciendo para vender). Buena parte de sus actividades fuera del empleo se asocian con éste y forman un "trabajo sombra": se transporta hacia su empleo, se acicala y viste para él, estudia o se entrena como requisito para ingresar a él o para mantenerlo, etc. Las actividades de quienes dependen económicamente de él se asocian también, en medida importante, a ese empleo: son igualmente "trabajo sombra". La mayor parte de la vida del hombre occidental está directa o indirectamente vinculada a las condiciones en que está organizado el trabajo en la sociedad en que vive. Por lo general, en la actualidad, esas condiciones son determinadas por el capital y tanto la actividad laboral misma como la vida fuera del empleo, que consiste básicamente en el consumo de bienes y servicios, se encuentran mediados por el capital. Los intercambios que forman condición indispensable de su vida se realizan en el marco de un mercado abstracto, en cuyos términos y formas de funcionamiento no pueden influir los individuos que participan en él.." (91)

El "hombre comunal", por su parte, produce su propia vida, realizando actividades útiles para sí mismo, para su familia y para su comunidad. Este empeño incluye la realización de múltiples intercambios, algunos de los cuales toman forma monetaria, en términos que determinan las partes que intercambian, que pueden o no tomar como referencia para ello, las condiciones prevalecientes en su contorno.

"..Para satisfacer algunos deseos y necesidades, en ocasiones una parte importante de los mismos, el hombre comunalitario realiza también intercambios en el mercado abstracto, pero en general busca que esta dimensión o esfera de su actividad no resulte determinante de su vida cotidiana más allá de ciertos periodos o condiciones. Aunque el empleo por un salario y la venta de productos y servicios al mercado abstracto pueden llegar a representar una parte importante de la actividad del hombre comunalitario, intenta persistentemente que se subordinen a las condiciones de producción de su propia vida, que la hagan posible, y que no ocurra lo contrario, que su vida quede al servicio del empleo: intenta trabajar para vivir, en vez de vivir para trabajar. Y buena parte de lo que hace no representa "trabajo", aunque implique esfuerzo físico y mental: es el ejercicio natural de sus capacidades al producir su propia vida.." (92)

(90) Ibi dem. Pág.15

(91) Ibi dem. Pág.17

(92) Ibi dem. Pág.18

En cuanto a la dicotomía: *"Progreso & Armonía"*, encontramos que mientras, para el *"hombre occidental"*, el ideal de progreso, define un camino de transformación incesante que implica insatisfacción permanente.

"..Vive en la compulsión de mejorar el estado actual, en el individuo lo mismo que en la sociedad. El ideal de progreso forma parte de su concepción del tiempo, como flecha lanzada hacia adelante. Todo debe someterse a la necesidad continua de cambio, en que lo único permanente es abstracto: está fuera de la realidad.." (93)

Para el *"hombre comunitario"*, lo importante es mantener la armonía en el mundo y con el mundo. El mundo no marcha en una cierta dirección: transcurre en ciclos. Cambio y permanencia son dos caras de la misma moneda, dos dimensiones o aspectos de la misma realidad: todo cambia y todo permanece.

"..Al hombre comunalitario le preocupa la perduración, o sea, la continuidad de su comunidad, de su pueblo, de su cultura, a sabiendas de que no es estática y mucho menos inmutable. Lo que le interesa es que los cambios no impliquen rupturas, desgarramientos, abandono de la tradición. Cuando se producen esas rupturas, cuando aparecen conflictos, cuando se rompe la armonía natural o social, lo importante es restaurarla.." (94)

Por otro lado, encontramos otro factor de gran relevancia en este planteamiento dicotómico, a decir: *"Libertad religiosa & religiosidad compartida"*; en donde, mientras que, para el *"hombre occidental"*, la libertad religiosa; es decir, la posibilidad de que cada individuo elija su religión (una fe; un régimen de creencias, cultos y rituales; una iglesia), constituye una conquista histórica, arrancada al régimen político en que se habían fusionado los poderes espirituales y seculares.

"..Una vez que ha elegido su religión o ha decidido no adoptar ninguna de las convencionales, puede practicar colectivamente los ritos y cultos propios de su elección y compartir con quienes la comparten creencias y prácticas. En esta actitud, tiende a distinguir con nitidez el orden natural del sobrenatural. Considera que el primero puede ser objeto de conocimiento y, sobre todo, de dominio y control por parte del hombre, mientras que el segundo es objeto de fe, de creencia, y escapa a su comprensión y control.." (95)

Para el *"hombre comunal"*, la religiosidad es una expresión directa de su condición como persona inmersa en una comunidad.

"..Representa una actitud compartida, en que la sensación de pertenencia, de entrelazamiento, de comunidad, se extiende al orden sobrenatural. No se percibe propiamente solución de continuidad entre el orden natural y el sobrenatural: están directamente enlazados entre sí y forman parte de su mundo vivo, de su vivencia. Ninguno de los dos pueden ser objeto de dominación y control: es preciso dialogar con ellos, ganar sus favores, propiciar su benevolencia.." (96)

Por último, encontramos la dicotomía central en esta diferenciación; es decir, la relación desigual entre: *"Intercambio/acumulación & reciprocidad"*. Así, encontramos que mientras, el *"hombre occidental"*, estructura su mundo en un sistema de compraventa orientado a la acumulación.

"..Se trata en apariencia de un intercambio de equivalentes: se intercambian mercancías del mismo valor. Pero como en este régimen el valor se identifica con el precio (precio y valor se entienden como la misma cosa), se disimula en la práctica el carácter desigual del intercambio, que lo es porque es fuente de desigualdades sociales y porque en la operación de intercambio una de las partes gana lo que la otra pierde: sólo una de ellas acumula. El capitalista paga al trabajador el valor de su fuerza de trabajo en el mercado (su precio), pero al hacerlo la valoriza, acumula ganancias con base en ella, obtiene un valor adicional al que pagó. En el mundo competitivo así

(93)Ibi dem. Pág.18

(94)Ibi dem. Pág.18

(95)Ibi dem. Pág.19

(96)Ibi dem. Pág.21

trazado, cada individuo lucha por su propio interés, trata de salvaguardarlo, sometidos todos a la compulsión a la acumulación incesante. El hombre occidental realiza actos de amor, caridad, solidaridad, pero no son condición de su vida, e incluso en ellos se observa a menudo la proyección del propio interés.." ⁽⁹⁷⁾

Las relaciones del "*hombre comunitario*", se rigen por el principio de la reciprocidad, en que los intercambios se realizan como condición natural de la existencia comunitaria, como forma de mantenerla y fortalecerla.

"..En estos intercambios, lo importante no es el valor económico o simbólico de lo que se intercambia, sino el hecho mismo de hacerlo: lo que se busca es mantener la operación fluida de redes de intercambio que son expresión de las redes de relaciones que constituyen tanto a la persona como a la comunidad y son condición sustancial de la subsistencia cotidiana.." ⁽⁹⁸⁾

A través de esta rica tipología, propuesta por Gustavo Esteva; observamos claramente, como la idea misma de comunalidad, constituye y recrea, las condiciones necesarias para la autodeterminación de los pueblos indios y sus culturas. La reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad, en una multiplicidad de cargos, la defensa de un territorio histórica y culturalmente apropiado; son elementos suficientes para lograr establecer, novedosos esquemas de sociabilidad comunitaria. Pero son precisamente esas condiciones, las que confisca el Estado, al generar una dependencia administrativa e implementar una lógica economía excluyente, eufemísticamente llamada de "*libre mercado*", lo cual no les deja ningún margen de acción a las comunidades indígenas, sobre el manejo de sus territorios comunitarios y si a esto le aunamos un sistema corrupto, basado en el despojo de poder a través de los grupos caciques, delegados de gobierno y diputados presuntamente electos a través de la "*voluntad popular*"; da como resultado, una tensión política creciente⁽⁹⁹⁾.

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

"..Pero no sólo somos comunidad, somos también una unidad cultural más amplia para abarcar a un pueblo indígena entero. El fortalecimiento y la ampliación de lo anterior, para que trascienda más allá del nivel comunitario, ha sido una tarea que hasta el día de hoy ha tenido poco progreso, aunque se han dado algunos avances. Por ejemplo, en el caso de los mixes de Oaxaca surgió en la década de los ochenta lo que se denominó la Asamblea de Autoridades Mixes, con miras a reconstituírnos en tanto pueblos.. Quizás el reflejo más contundente de nuestra existencia como comunidad se da en lo que atañe a la toma de decisiones que afectan a la comunidad y al ejercicio de las mismas. Aquí juegan un papel fundamental las asambleas como el espacio común para cumplir esas funciones... Las decisiones a tomar tienen que ver con cuestiones relacionadas con el servicio comunitario o sistema de cargos, con la relación con las autoridades externas, con la resolución de conflictos de alcance comunal, con la satisfacción de las necesidades comunitarias, con la educación y con las fiestas colectivas, entre otros casos.. En la asamblea se mantiene el poder supremo de la comunidad y a partir de ahí se derivan los trabajos y los servicios a

⁽⁹⁷⁾Ibi dem. Pág.22

⁽⁹⁸⁾Ibi dem. Pág.22

⁽⁹⁹⁾Gustavo Esteva, "Sentido y alcances de la lucha por la Autonomía", En: Shannan L. Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus(editores), **Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas**, CIESAS/IWGIA-Classensgade-IIE, México, 2002. Pág.365-401.

desarrollar. Por ejemplo, las autoridades nombradas en el marco de una asamblea tienen que rendir cuentas a ella sobre los actos y las gestiones realizadas en el transcurso de su mandato.."(100).

Al respecto, Benjamín Maldonado profundiza con gran atinencia:

"...La comunalidad, lo comunal, no es sólo lo que ocurre en lo local, en la comunidad, porque al hablar de lo comunal no nos referimos a un espacio sino a una forma de ser en distintos espacios. El indígena vive en una comunidad territorial en la que es parte de una comunidad etnopolítica, es decir una colectividad culturalmente específica, estructurada en un tejido de relaciones sociales basadas en el principio de reciprocidad, y es una colectividad que ejerce el poder en un territorio de manera permanente a través de la asamblea, y también lo ejerce por periodos a través de su sistema de cargos.. Cada persona indígena, que vive generalmente en comunidades pequeñas, forma parte de un conjunto grande de relaciones: tiene numerosos parientes a través de la ramificación familiar, tiene también bastantes parientes rituales (compadres, padrinos, ahijados), y tiene algunos vecinos sin relación parental pero con muchos de los cuales mantiene relaciones de intercambio de bienes y de ayuda mutua. Esta red es todavía más densa por la participación en los tequios, en las asambleas y en las fiestas es colectiva, abierta pero obligatoria. Los indígenas son comunidad en un territorio comunal y reiteran cíclicamente su pertenencia a ella a través de su participación en lo colectivo, en el cumplimiento de sus responsabilidades y obligaciones.. La persona forma parte no sólo de su comunidad de origen sino también de una comunidad menor dentro de ella, que es la familia. La familia indígena funciona como comunidad, donde los derechos se respetan a quienes cumplen con sus obligaciones con la comunidad. Ser comunal es una pesada carga que implica mucho trabajo gratuito, responsabilidad y gastos; es una carga a la que se acepta hasta con gusto. Servir a la comunidad es la vía para sentirse y ser reconocido como parte de ella.. Este concepto de vida está relacionado con su expresión en una lengua específica, distintiva y propia, y con un conjunto de conocimientos del entorno que permiten saber vivir la vida comunal entre lo humano y lo sobrenatural.."(101)

La construcción, de estos novedosos esquemas autonómicos de vida en comun, están cimentados en experiencias históricas concretas de organización comunitaria; pues es precisamente, a partir de esa comunalidad india, que su autodeterminación como pueblos, adquiere una dimensión próxima. La autonomía no es tal, si se le separa de la autogestión comunitaria; pues es desde el ámbito de la comunidad, que se han generado sus experiencias autogestivas de mayor solides. Por ejemplo, en el ejercicio del poder local, en la articulación económica regional, en la procuración de justicia, de salud, de educación, etc. Robert Jaulin, en un interesante artículo titulado: "Los indios y las máscaras del totalitarismo", desarrolla la siguiente exposición:

"Si entendemos a la autogestión como la capacidad social de hacerse cargo de sus cosas sin el concurso indispensable del Estado u otros agentes externos, debemos reconocer que las comunidades indias han sido autogestivas, y la medicina indígena tradicional es uno de sus aspectos más evidentes: a través de ella, la sociedad india -ya sea a nivel comunitario o regional- ha contado con todos los recursos necesarios para curarse (médicos, medicinas, conceptos). Por siglos, no hubo intervención del Estado en la atención a la salud de los indios, y con sus recursos fueron lo suficientemente saludables para rehacer su vida y además cumplir con el pago de tributos e impuestos. Tampoco necesitaron de maestros para educar a sus hijos, ni de abogados para resolver sus conflictos cotidianos.. En todo caso, es a partir de su articulación subordinada

(100) Regino Montes Adelfo, "La comunalidad Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas", En: Revista México Indígena, Op. Cit.

(101) La voluntad de ser parte de la comunidad se expresa en lo comunal, es decir, en la participación decidida en la defensa y el resguardo del territorio comunal, a través de la asamblea comunitaria y el intrincado sistema de cargos cívico religiosos que rige a los pueblos indios, en el tequio (trabajo gratuito para obras del pueblo) y en la ayuda mutua (trabajo gratuito entre familias para construcción de casas, pozos, siembra, etc.), y en la organización y disfrute de las fiestas. En eso radica la su voluntad de resistencia. Maldonado Alvarado, Benjamín. "De la comunidad al pueblo con base en la comunalidad". En: Revista México Indígena, Op. Cit. Al respecto, podemos consultar un interesante artículo del mismo autor: Benjamín Maldonado, **La contención de la autonomía: 20 años de despojo político y organización india en Oaxaca**, En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Op. Cit. Pág.19-52.

con la cultura totalitaria, tanto virreinal como mexicana, que los indios han ido perdiendo sus capacidades autogestionarias para depender cada vez más de agentes externos para la atención de sus problemas y necesidades.. "(102).

Ahora bien, solo a través del reconocimiento y análisis profundo de estos distintos esquemas de resistencia y preservación de lo indio, es que se alcanzará a tener una idea clara de sus perspectivas futuras, en tanto pueblos y culturas vivas. Benjamín Maldonado, nos refiere al respecto que:

".. La resistencia india es la voluntad cotidiana, permanente, de los pueblos indios por conservar de manera articulada los distintos aspectos de sus culturas, con los cuales se identifican. Esa voluntad no es inercia pasiva o activa sino deseo organizado de nombrar lo pronunciable, de creer en lo creíble, de saber todo, de gobernar lo colectivo, de amar lo vivo, de entibiar a la muerte, de heredar lo heredable, etc... Esta resistencia es cotidiana y permanente porque cotidiana y permanentemente, las culturas indias han sido asediadas de diversas formas por una cultura hegemónica, la cual sistemáticamente los ha reducido a simples "minorías étnicas". En ocasiones las respuestas han sido violentas, armadas y, por lo mismo, esporádicas; pero los indios reafirman diariamente su voluntad de ser contra la intención occidental de impedir que sigan siendo.. "(103).

Por resistencia, no debe entenderse un burdo cúmulo de cualidades desarticuladas y pasivas de una colectividad inerte, que va hacia donde los tiempos la llevan, sin poder librarse de su inercia. Para los pueblos indios, resistencia no significa sólo que puedan soportar una multiplicidad de agresiones constantes, sino que además, tengan la capacidad para oponerse a su agresor y de organizarse para intentar liberarse de la agresión. El concepto de resistencia lleva implícita la no aceptación de la dominación y la inconformidad con la imposición, en una actitud creativa de defensa de lo propio/oprimido, frente a lo ajeno/opresor, y por supuesto, en el deseo de poder vivir lo propio/libremente. Al respecto, con gran profundidad, Luc Racine nos detalla:

"..En tanto voluntad de resistir, la resistencia india nos obliga a reflexionar y a rastrear la existencia de un conjunto de acciones decididas por los propios indios, mediante las cuales preservan sus estilos de entender y reproducir su vida, una situación muy distinta, a la visión de los pueblos indios resignados al naufragio cultural, tal como una tabla en medio del mar, que no se hunde sólo porque tal es su constitución natural, y porque no se le ha podido cargar de peso suficiente, capaz de vencer su resistencia y se hunda, poniendo fin a su naufragio. Hoy, existen millones de indios que siguen siendo indios. Ante esta evidencia abundante e irrefutable, se puede afirmar que hay dos formas fundamentales de explicar su permanencia cultural: como resultado de la supervivencia o como resultado de la resistencia.. No hay que llamar utópica a cualquier representación de un estado social ideal, pues la utopía no es mas que una de las modalidades (la más reciente) de éste", y esa distinción debe establecerse "si no se quiere confundir sistemas de representación tan distintos como el pensamiento mítico, el milenarismo y la utopía.. "(104).

La importancia de precisar los conceptos de supervivencia y resistencia tiene que ver directamente con la forma en que los pueblos indios conciben su devenir histórico. Es decir, tiene que ver con el futuro mismo de su resistencia. No resulta fácil establecer diferencias entre términos tan ligados. Se puede decir con toda razón que la supervivencia es el resultado de la resistencia, y que el enfrentamiento ante la destrucción opresora da por resultado la supervivencia de los oprimidos. En el caso de las lenguas indias de

(102) Robert Jaulin, "Los indios y las máscaras del totalitarismo" (entrevista). En: *El Medio Milenio* Núm. 5, Oaxaca, México, 1989.

(103) Benjamín Maldonado, "Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Op. Cit. Pág.75-90.

(104) Racine Luc, "Paraíso, edad de oro, reino milenarista y ciudad utópica", En: revista *Diógenes* No.122. UNAM, México, 1988. Pág.129-146. Para ahondar mas en la cuestión del carácter de las utopías (sistémicas & asistémicas, es importante revisar el valioso trabajo de: Luis Gómez Tovar Y Almudena Delgado Larios, **Utopías Libertarias. Esbozo de historia de las utopías de Max Nettlau**, Fundación Salvador Seguí/Ediciones Tuero, Madrid España, 1991.

Oaxaca, por ejemplo, es claro que, como resultado de sus estrategias de resistencia, han sobrevivido a la confrontación desigual con el Estado. Incluso podríamos secundar a Russell Means quien enfático establece que: *"..El papel de los pueblos indios americanos, ha sido hasta ahora, el papel de todo ser natural, el de buscar su supervivencia.. Y parte sustantiva de la supervivencia es la resistencia misma.."* ⁽¹⁰⁵⁾. Es precisamente contra esa concepción de la persistencia cultural india como resultado de un milagro, de una casualidad o de incapacidad para bien morir, que Benjamín Maldonado nos propone la diferenciación entre supervivencia y resistencia. Concebir la vida de las culturas indias exclusivamente en términos de supervivencia implica poner el acento en el azar, en el *"destino"* o en la incapacidad del conquistador para culminar su obra; en suma, significa ubicar fuera de la capacidad india las razones de su existencia actual, después de cinco siglos de invasión europea. Y concebirla en términos de resistencia implica reconocer la capacidad y la voluntad indias de defender sus formas de vida ante la agresión:

"..El concepto de resistencia enmarca la vitalidad de las culturas indias mientras que el de supervivencia caracteriza la vaguedad de un primitivismo tan poco mortal como estéril. Al no estar impulsada por una lógica propia con miras a la emancipación, la supervivencia no está en función de una colectividad que revitaliza su cultura, sino que se conviene en la forma de naufragar de un grupo que mira pasivamente cómo va dejando de serlo, aunque conserve algunos aspectos de su cultura original con los que aún se identifica. En este caso, la identidad puede darse a partir de aspectos fragmentarios de la cultura y no del conjunto coherente de prácticas y creencias propias que supone la perspectiva de la resistencia.." ⁽¹⁰⁶⁾

En este sentido, el lingüista francés Laurent Aubague, reconoce y expone, las complejas formas de la resistencia india, en cuanto a la preservación de sus lenguas:

"..Las lenguas indias no han muerto después de 500 años de hostigamiento y quién sabe si es cercana la fecha en que renunciarán a vivir. La política de inercia aparente sirvió para hacer creer que su poder de vida disminuía, cuando en realidad buscaba una menor velocidad para evitar el precipitarse en los barrancos de los fracasos definitivos. La cultura india escogió la vía del simulacro para hacer creer en su destrucción. Y no se vio que esta destrucción no es más que una de construcción deliberadamente escogida como recurso estratégico para preservar toda su herencia

⁽¹⁰⁵⁾Russell Means, *"Estamos resistiendo a ser el sacrificio nacional"*, En: revista Civilización No.1 CADAL-CEESTEM, México, 1983. Pág. 272-288. Lamentablemente, a muchos intelectuales, aún les resulta algo común el explicar la supervivencia de las culturas indias desvinculada de la resistencia, y si bien la resistencia supone y busca la supervivencia, la supervivencia no siempre supone resistencia. Lo que subyace en el fondo, es el infame prejuicio de que los indios no ha dejado de serlo por falta de inteligencia, cuando es por su innegable inteligencia que lo siguen siendo, o de que por falta de ayuda humanitaria, imposición cultural, no han abandonado las viejas supersticiones. Esta concepción de la supervivencia cultural india desligada de la voluntad de sus pueblos y vinculada con causas *"desconocidas"*, aparece incluso en el discurso de los investigadores sociales. Un ejemplo claro lo tenemos en Laurette Séjourné, investigadora del mundo prehispánico, quien no sólo da el título de *"Supervivencias de un mundo mágico"* a los relatos, publicados en 1953, acerca de su visita a cuatro pueblos indios de Oaxaca (chatinos, huaves y zapotecos), sino que incluso llega a afirmar que: *".. Soñamos a veces con descubrir un pueblo en que las supervivencias de mentalidades arcaicas, tales como las encontramos esparcidas en las obras de etnografía, estuvieran en estado puro.. la supervivencia cultural es la prolongación milagrosamente viva del pasado precolombino en la realidad presente.."* Séjourné Laurette, *Supervivencias de un mundo mágico*, FCE-SEP Lecturas Mexicanas, México, 1985. Pág. 87.

⁽¹⁰⁶⁾Benjamín Maldonado, *"Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación"*, En: Maldonado Alvarado Benjamín, *La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India*, Op. Cit. Pág.75-90. Así, encontramos que mientras que la resistencia india es: voluntaria - activa - necesariamente colectiva - gozosa - conciente- impulsada por una lógica propia- obligada a pensar las culturas como conjuntos articulados de componentes culturales - con miras a la liberación. La mera supervivencia implica ser: fortuita- pasiva- indistintamente individualista- angustiante- por casualidad- impulsada por una lógica ajena o enajenada- permite pensar a las culturas como suma desarticulada de aspectos culturales- con miras a lo inmediato. Como bien lo refiere el lingüista francés Laurent Aubague, en su excelente trabajo, *"Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca"*, cuando la resistencia de un pueblo, esta dada por la determinación colectiva, ésta adquiere un componente de autoconciencia, la cual no tiene por que ser forzosamente explícita, pero es una autoconciencia implícita que sólo se explicita en los momentos en que se es requerida. No es pensable una resistencia inconciente porque ésta es un acto de voluntad plena, cuyo origen y lógica son una determinación compartida, plenamente conciente. Aubague, Laurent, *Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca*, URO/DGCP-IIS/UABJO, Oaxaca México, 1983. Pág.10.

y su cohesión cultural bajo la línea de flotación de la sociedad colonial y postcolonial. De construyó, efectivamente, su cara más visible, la protegió bajo la máscara de la aculturación para preservarla en un lugar más íntimo, más lejano, más oculto, protegido contra los puñales del despojo simbólico que amenazaban y siguen amenazando a los signos de sus lenguas. Así, el sincretismo deja de ser producto pasivo de la aculturación y se vuelve fórmula de enmascaramiento.... La lengua de los indios supo hablar de la tenacidad histórica de su cultura en contra de toda fórmula de etnocidio.. Las lenguas de este continente al aceptar su "progresiva muerte", se pusieron la máscara pálida de los difuntos próximos a extinguirse, para asegurar así, un futuro siempre vivo en su propia historia.."(107).

Respecto a la cuestión del poder, no cabe duda que los pueblos indios han buscado permanentemente, el desarrollo de intrincados mecanismos de reapropiación de los esquemas políticos impuestos, bajo los que han sido obligados a organizarse. El más característico de estos esquemas resimbolizados, es el llamado sistema de cargos o encomiendas. De esta manera, encontramos que si bien, John Chance y William Taylor, han expuesto ya con gran atingencia, que los sistemas de jerarquía cívico-religiosa que se practican en las comunidades indígenas actualmente, no tienen un origen netamente prehispánico, sino que es un producto consustancial al sistema municipal de gobierno impuesto por la corona española. Este sistema de "encomiendas comunitarias", corresponde a un proceso de negociación, entre las comunidades indígenas y el sistema de administración tributaria impuesto, buscándose por parte de los indios, la resignificación efectiva del poder político y el aprovechamiento conciente del mundo occidental y sus instituciones; lo cual lo coloca como una de las estrategias de resistencia india más eficaces⁽¹⁰⁸⁾. En cuanto a la interacción del factor religioso al interior de las comunidades indígenas y sus procesos etnopolíticos de resistencia, la etnografía contemporánea, da cuenta de una gran multiplicidad de prácticas indias de religiosidad y ritos mágicos, ajenos al catolicismo aún preponderante, además de las manifestaciones recurrentes de un "catolicismo popular", que se ha calificado como prácticas sincréticas y una lenta pero constante penetración de las sectas protestantes. Afirmar que la religión de los pueblos indios es ahora un credo monolítico, ajeno, impuesto, y adoptado como "sustituto" de alguna sacralización propia, es tanto como negar las evidencias etnográficas, las cuales refieren una gran diversidad de credos y cultos elegidos, que han sido integrados, reapropiados y resignificados al interior de las comunidades mismas, al entrar en juego con las estructuras sociales indias y ser reinterpretados cotidianamente. De esta manera, el sincretismo aparente, no es por ningún motivo aceptación, derrota y/o rechazo de lo

⁽¹⁰⁷⁾Aubague, Laurent, **Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 252-253. La formulación de Aubague, no permite pensar en una supervivencia casual de las lenguas indias, sino en la manifestación conciente de un contrapoder, emanado de la relación dialéctica (dominación & la resistencia), en el que la aparente capitulación lingüística del indígena, le permitió el impulso soterrado de lo propio, a través de la reapropiación de lo distinto; es decir, aplicando la excepcional estrategia del bilingüismo. Así: "...Al verse sistemáticamente desprestigiadas y para defender su existencia, las lenguas indígenas deben mantener una resistencia que, por más pasiva que sea, no deja de ser fuerte, tenaz e impostergable. Incluso aunque parezca presentar un carácter pasivo, la resistencia es eso, resistencia. Así pues, la resistencia más efectiva, está en el paisaje no declarado de la resistencia misma. Hay que prestar atención a su ausencia para descubrir su presencia.." Ver a: Aubague, Laurent, "Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México", En: Revista Comunicación y Cultura No.14, UAM-Xochimilco, México, julio de 1985. Pág.37-44.

⁽¹⁰⁸⁾Chance, J.K. y Taylor, W. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religioso mesoamericano", Op. Cit. Se sabe bien que los llamados imperios precortesianos sometían a pueblos y señoríos de los que extraían tributos, pero no satanizaban la cultura de los sometidos ni intentaban arrasar con ella. Entonces, no puede suponerse una resistencia cultural precolombina porque en ese tiempo la dominación de los imperios no implicaba agresión cultural, y las luchas de los pueblos tributarios eran por liberarse de la sujeción política. La resistencia étnica surge frente al etnocidio, y éste llegó con la invasión europea. A partir de entonces, las agresiones contra las culturas originarias se convirtieron en la forma de relación cotidiana de los conquistadores con sus dominados, donde la resistencia opositora desenmascaraba la agresión lacerante. Ver a: Clastres Pierre, **Investigaciones en antropología política**, Gedisa, Barcelona España, 1981. Pág. 53-64.

propio, sino que, por el contrario, es la estrategia a través de la cual se reincorpora y renueva la fértil representación mítica de la religiosidad india y sus fuertes lazos de significación y resistencia identitarias. Así, Laurent Aubague, nos refiere que:

"..Nada impide creer que el sincretismo funge como fachada exterior para los que no pertenecen al mundo del indio. Mientras tanto, este indio sabe desentrañar, bajo la confusión que produjo deliberadamente para defender y esconder su creencia, el discurso sincrético y reconocer a su verdadero dios. Así pues, los indios no son más católicos que protestantes, ni más protestantes que creyentes en sus viejas religiones. Creen en todo a la vez para creer mejor en lo suyo.." (109).

Aubague, va más allá y expone que fue a través de un arduo proceso de resignificación de los elementos culturales externos, que los pueblos indios, inmersos en una lógica de avasallamiento y exclusión, lograron conservar lo propio reapropiado:

".. Es así como al aceptar al catolicismo el vencido pudo no solamente reformar la matriz simbólica de esta religión según los ejes constitutivos de las fuerzas de las antiguas religiones precolombinas, sino que encontró, a favor de esta reformulación y de esta modificación, la fórmula para conservar elementos o paradigmas enteros de su religión tradicional. El subterfugio es singular: se pidió a la religión vencedora que protegiera a la religión vencida forzándola a aceptar ala segunda en su seno. Lo que el catolicismo creía ganar derrotando a las "religiones paganas", lo perdió de hecho, ya que tuvo que aceptar su paulatina "paganización" para conservar la adhesión de quienes estaban obligados por el poder colonial a creer en él.." (110).

Un ámbito de suma importancia, dentro del marco de la resistencia india, es su saber originario, producto de su fecundo ethos cosmogónico y sus referentes bio/psico/sociales ligados al conocimiento profundo de su medio ambiente, hábitat tradicionalmente comunitario, escenificado en la práctica tradicional de la "herbolaria". El uso de plantas y raíces, sobre todo con fines curativos, es resultado de un cúmulo de conocimientos indios de innegable origen precolombino. A raíz de la invasión ibérica, se desató la persecución de esta sabiduría y sus prácticas; sin embargo, aunque el virreinato logró reprimir a los curanderos, no consiguió eliminar el uso popular de las plantas "medicinales". Las crónicas de la época, no dudan en calificar estos conocimientos como supersticiones o brujerías idolátricas, es decir, como delitos y herejías, y como tales fueron perseguidos. Las compilaciones de dichos conocimientos de gran valor historiográfico, se hicieron con el fin de buscar el exterminio de esta sabiduría. Por ejemplo, la Relación de Gonzalo de Balsalobre, escrita en 1654, enuncia:

"..Este informe es realizado para arrancar a los indios de un detestable crimen.. y se publica para que se extirpen tan graves daños y se castigasen semejantes delitos, y Dios Nuestro Señor fuese servido y exaltada su Santa Fe Católica en los indios, y sean encaminados a su salvación, y el Rey nuestro Señor fuese servido.." (111).

Ese es también el caso del Tratado de Ruiz de Alarcón, quien no duda en afirmar que:

"..La prácticas y creencias que recojo son obra demoníaca.. Declaro que mi intención al recopilarlas es abrir senda a los Ministros de indios, para que entre ambos fueros se puedan fácil

(109) Aubague Laurent, "Algunas ambigüedades en las imputaciones al Instituto Lingüístico de Verano (ILV)", En: Revista Civilización No.2, septiembre, CADAL., México, 1984. Pág.271-290.

(110) Aubague Laurent, "Algunas ambigüedades en las imputaciones al Instituto Lingüístico de Verano (ILV)", Op. Cit. Pág.276-277. Ahora bien, es importante destacar aquí, que esta estrategia india de resistencia al conquistador, fue percibida ya a mediados del siglo XVI por Sahagún y otros, y un siglo después fue denunciada por Gonzalo Balsalobre en Oaxaca. y por Hernando Ruiz de Alarcón en Guerrero. Ver a: Balsalobre Gonzalo de, **Relación Auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones** (1654), Casa de la Cultura de Juchitán, Oax., México, 1981. Pág.16. Y Ruiz de Alarcón Hernando, **Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los naturales de Sta. Nueva España** (1629), SEP/Cien de México, México, 1988. Pág.31.

(111) Balsalobre Gonzalo de, **Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones**, Op.Cit.Pág.5

mente venir en conocimiento desta corruptela para que así puedan mejor tratar de su corrección.."(112).

No cabe duda de que la herbolaria fue condenada y perseguida tenazmente por ser utilizada en prácticas incompatibles con los dogmas católicos. A pesar de ello, sigue viva, se le conservó y reprodujo en la clandestinidad, en abierto desafío a su satanización por parte del invasor ibérico y a la feroz persecución de sus practicantes por parte del "Santo Oficio de la Inquisición"(113).

Cada uno de los cuatro aspectos de resistencia anteriormente destacados, nos revelan una serie de efectivas estrategias indias, encaminadas a refuncionalizar lo impuesto y lograr hacerlo apto para su consumo e integración. Dichas estrategias, transitron desde la simulación callada de la derrota (lengua y religión) y la resimbolización de las estructuras de dominación (instituciones políticas), hasta la resistencia frontal desde la clandestinidad y la lejanía (la herbolaria). Sin embargo, no se puede ni se debe resistir indefinidamente, pues la función principal de la resistencia se encuentra fuera de ella, es decir, en dejar de resistir exclusivamente, para lanzarse a la conquista de la utopía comunalista e instaurar un mundo alterno a la voracidad de la explotación del Capital. Parafraseando a Juan José Rendón, podemos observar que "*la resistencia india no tendría ninguna perspectiva, si no se pensara en función de la liberación final, que les permitiera a las culturas subalternas, manifestarse libremente, fuera ya de la sujeción etnocida de la dominación..*"(114). Resistir es el acto por medio del cual se organiza una colectividad, para soportar desde lo propio la imposición de lo ajeno. Ese reconocimiento es ya un acto de auto afirmación por si mismo, frente a la negación que implica la sujeción; y por lo tanto,

(112)Ruiz de Alarcón Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilizas que hoy viven entre los naturales de Sta. Nueva España* (1629), Op.Cit. Pág.31.

(113)Su defensa frontal se realizó con tal determinación, que el uso actual de la herbolaria hoy, esta muy extendido en las comunidades indias; incluso, la sociedad dominante no sólo reconoce su valor, sino que recurre a ella con gran frecuencia. De hecho, instituciones y profesionales de la salud la están incorporando cada vez más a su práctica; sin embargo, generalmente la aprecian sólo como sabiduría, desligándola del conjunto de la racionalidad india. Para profundizar mas en el tema es importante consultar a: Maldonado Alvarado Benjamín, "Reflexiones sobre comunalidad y medicina indígena tradicional" Ponencia presentada en el Seminario Permanente sobre Derechos Indígenas y Medicina Tradicional convocado por el Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales de Oaxaca y la delegación estatal del INI, Oaxaca de Juárez, México 15 de mayo de 2003. Otro ejemplo claro de estos múltiples saberes, artes y oficios de los pueblos indios, que fueron obligados al repliegue y ocultamiento por siglos, es el oficio de la curtidería. Se tiene conocimiento de la práctica precolombina de este oficio y recientemente se ha podido demostrarse el carácter prehispánico de la técnica mixteca de la gamuza que sigue utilizándose en esa región. La invasión española trajo a los curtidores indios el desafío de trabajar en gran escala las pieles, para ellos desconocidas, de los animales domésticos traídos de Europa (vacas y chivos principalmente), así como la aplicación de Ordenanzas de Trabajo que reglamentaban detallada y rigurosamente los tipos de piel a curtir y los materiales, e incluso los tiempos que requería cada tipo de curtido. Pese a que los curtidores mixtecos actuales no tienen idea clan respecto al origen de su técnica prehispánica ni se han recogido mitos al respecto, la continuidad evidente de su uso permite suponer que enfrentó con éxito a la legislación colonial y que no fue abandonada. En este caso, parece que el alejamiento respecto a las metrópolis novo hispanas fue suficiente para que los curtidores indios se sustrajeran de los dictámenes de las Ordenanzas. Independientemente del grado en que fue perseguida la curtidería india, es claro que desapareció de las ciudades, y al convertirse en una actividad básicamente rural -destinada a satisfacer necesidades de los indios-, buscó el refugio de la distancia para evitar que los maestros de su oficio se integraran a un tipo de curtidería ajena, al servicio de los requerimientos coloniales de cuero para los mineros, los zapateros, los conductores de carruajes y ganado, etc. Ver a: Benjamín Maldonado y Mauricio Alvarado, *La sabiduría de las pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtidería tradicional actual en Oaxaca*, s/p, Oaxaca México, 1990.

(114)Juan José Rendón, "Notas sobre identidad, lengua y cultura", En: Méndez L.I. (comp.), *I Seminario sobre Identidad*. Op. Cit. Pág.36. Este razonamiento establece de entrada una diferenciación obvia que a veces no lo es tanto: resistencia y liberación son dos cosas distintas. Son complementarias, pero no son iguales. La resistencia no es un fin, pues no puede haber sido impulsada sólo para vivir bajo el sometimiento indefinidamente, sino que es un medio para reconquistar la libertad de existir diferenciados culturalmente, de acuerdo a las propias formas de vida que por la misma resistencia se preservan, transforman y reproducen.

es voluntad conciente de ser lo que se persigue ser, y de no ser, lo que se impone como forma única de existencia. La resistencia entendida así, no sería más, un estado ideal dentro del cual se pueda vivir permanentemente; si no que pasaría a ser, un simple período de gestación de las fuerzas liberadoras. De esta manera, Laurent Aubague, precisa:

"..El objetivo de la resistencia india es la liberación, ello le confiere la doble característica de constituir no sólo el sustento organizativo sino también imaginario de la liberación étnica. No existe la posibilidad de impulsar un movimiento de liberación sin imaginar la sociedad a la que se aspira llegara través de él.." (115)..

Benjamín Maldonado, en un lúcido estudio titulado: "*Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca*", enfático concluye que la resistencia indígena, no debe ser vista como un fin; sino como el medio eficaz, a través del cual se lograra establecer el respeto a su libre autodeterminación comunalista:

"..La resistencia ha permitido conservar lo propio, para que sobre esa base, se buscase la liberación que permitiera vivir lo propio en libertad. El objetivo político de los indios de antes, no fue lograr adaptarse a la dominación para vivir eternamente bajo ella, sino sólo mientras lograban recuperar su libertad. Entonces, si para los indios de hoy la autonomía es una opción de libertad, no puede ser incompleta, es decir, separada de la autogestión y de la imaginación, ni se le puede pensar como una experiencia nueva porque significaría perder de vista la capacidad constructiva previa, ni mucho menos debe ser vertical, lograda ante el gobierno por algunos pueblos para todos, sino impulsada desde la comunidad hacia la integración regional en base a las identidades construidas o a su recomposición. El futuro de los pueblos indios no puede verse y buscarse sólo como la conquista de derechos negados; sino como la recuperación de una vitalidad étnica tal, que permita ejercer los derechos negados, empujando desde allí a su reconocimiento. Es a partir de la autonomía comunitaria completa y su integración regional que los pueblos indios pueden avanzar en su recuperación cultural y convertir su experiencia, nuevamente, en una opción de cambio radical para la sociedad en su conjunto.." (116).

(115) Aubague Laurent, "Imaginario y liberación étnica", En: Revista El medio milenio núm.4 (septiembre/88, pp.71-83) y núm.5 (febrero/89, pp.49-59), Oaxaca, México, 1988-89. Pág.52

(116) Benjamín Maldonado, "*Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca*", En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia(coords), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998. Pág.367-384.

Comunalismo Indio, Poder Local y Autonomía (*"la comunalidad autonómica del poder local"*)

Actualmente, en el mundo se hablan unos 5 mil idiomas. La India es el país que cuenta con mayor riqueza lingüística: 65 idiomas vivos. Le sigue México, con 62. El tercero es China, con 54. México es el país con mayor población indígena en el continente americano: cifras aproximadas dan poco más de 10 millones. Esta cifra representa un 10% de la población total. En Perú la población indígena asciende a 8 millones 400 mil, que representa el 40% de la población total. En Guatemala, el 60% de la población es indígena, es decir, casi 6 millones de personas. Bolivia tiene el 58% de población indígena (4 millones 135 mil).

En las últimas décadas, los procesos de lucha por la instauración de poderes locales de corte autogestivo, al interior del ámbito de lo comunal, han caracterizado profundos estallidos políticos y revueltas sociales. Dejando tras de sí, a una emergente ciudadanía, deseosa de conquistar espacios propios de poder local, ensayando novedosas estrategias de organización y resistencia, basadas en una identidad de resistencia común y una fuerte caracterización de la participación horizontal, lo cual les ha permitido escapar a las imposiciones gubernamentales y sus habituales formas de control político. En un interesante artículo titulado *"Rastreado lo político"*, Benjamín Arditi caracteriza a estos procesos sociales de gran politicidad, de la siguiente manera:

"Arropados por una creciente movilización social, que cuestiona profundamente las formas habituales de participación política, demandantes de un respeto y consideración a sus propias formulas organizativas y programáticas, encontramos la presencia social y política de un creciente número de nuevos actores políticos y emergentes sujetos sociales; que persiguen el establecimiento de un orden social y político distinto, en pos de lograr auténticos mecanismos de representación social, dentro de un complejo entramado de arenas políticas de corte local y regional."⁽¹⁾.

Dichas explosiones sociales locales, son capaces de reinventar, en el curso mismo de sus lógicas de participación, sus formas de representación, e incluso sus propios esquemas de ejercer el ámbito de lo político. En este sentido, autores como Mauricio Merino, han puesto énfasis al estudio de la participación ciudadana, como eje crucial para entender los cambios políticos que se están operando en la actualidad. En donde la participación ciudadana es definida como:

"Todas aquellas actividades emprendidas por los gobernados, directamente encaminadas a influir en las acciones tomadas por los gobernantes. A su vez, esta supone siempre la combinación entre el ambiente político que rodea la participación y la voluntad individual de participar, lo cual la hace derivar en múltiples e ingeniosas formas de participación..."⁽²⁾.

⁽¹⁾Benjamín Arditi, *"Rastreado lo político"*, En: Revista Sociología y Política, Nueva Época núm.6, México, UIA, 1995. Estas nuevas explosiones sociales, son hábilmente estudiadas por los siguientes autores: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, *La sociedad contra la política*, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993. Simon Fairlie, Nicholas Hildyard, Larry Lohmann, *Ni Privado ni Estatal. Un futuro común en comunidad*, Edit. Nordan-Comunidad, Uruguay, 1998. Raúl Zibechi, *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*, Edit. Nordan-Comunidad, Uruguay, 1999.

⁽²⁾Mauricio Merino (coord.), *En busca de la democracia municipal*, El Colegio de México, México, 1994. Introducción, Pág. 11-21.

Al respecto, Brigitte Boehm, nos manifiesta que el análisis de la participación ciudadana y el poder local tienen una reciente e intensa historia de constantes encuentros y desencuentros, relacionada con las luchas locales de corte municipal y los reclamos sociales ocasionados por la crisis, la creciente urbanización y la antidemocrática aplicación de políticas tendientes a privatizar y/o delegar la gestión de obras y servicios públicos en el ámbito local.

"Así, el ámbito municipal pasa a ser por excelencia, el espacio nuclear de la disputa política, donde convergen la voz beligerante de los comuneros indios, cansados de la espera ancestral, con una sociedad civil poco definida aún, pero inquieta en su búsqueda de nuevas formas de organización política, en las que las particularidades autogestivas de las pequeñas comunidades humanas tengan cabida.."⁽³⁾.

Merino, elaborando un riguroso análisis de este espacio local de gobierno, enfático aclara:

"A lo largo de nuestra historia como nación independiente de la corona española, la administración del gobierno municipal, quedo relegada de los grandes ámbitos de decisión del poder central, hasta llegar a convertirse en un simple órgano administrativo de control político, operado por los intereses y las políticas afines al centro rector. El verdadero origen del régimen federal mexicano no fue el producto de un pacto, sino de un conflicto. No surgió como la voluntad manifiesta por Estados independientes para integrarse en una Federación que les traería beneficios comunes de largo plazo, sino de una escalada de inconformidades regionales, ante el obsesivo predominio del centro. Fue mas bien, un arreglo precario, pues no todos los integrantes iniciales de la Federación contaban con el mismo peso político.."⁽⁴⁾.

Aunado a lo anterior, encontraríamos coincidentemente, la emergencia de una serie de exitosos ensayos y prácticas de gestión social de índole local, que como bien lo establece Jorge Durand:

"..Comenzaron a hacer aparecer al municipio y los reductos locales, como una de las pocas arenas políticas que eran atractivas; en términos de participación política a la población local, porque era precisamente en esa arena en la cual, los ciudadanos locales sentían que efectivamente, podían luchar por el control de sus micro espacios y lograr alcanzarlos.."⁽⁵⁾.

De esta manera, lo regional y lo local, comenzó a ser visto como instancias nucleares, las cuales presentaban un campo propio, explicable incluso, en ciertos momentos por lógicas internas y específicas. Estos espacios nucleares, podían ofrecer referencias directas a formas de gobierno cercanos a la población; los cuales, dado la dialéctica estructural de la relación histórica tan desigual, entre el binomio político Ciudadanía & Gobierno; tenían mayor posibilidad de equilibrar el control que el segundo ejercería sobre el primero y las presiones constantes del primero, en busca de deshacerse del yugo Estatal. De aquí a nuestros días, un largo andar de encuentros y desencuentros, se han sucedido en una gran vorágine, abriendo enormes interrogantes y retos de investigación, referentes al

⁽³⁾Brigitte Boehm de Lameiras, "Teoría y práctica de la gestión ciudadana". En: Revista Ciudades, núm.28 (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995. Pág.3-7. Ahora bien, Ricardo Córdova y Manuel Ribera, destacan que: Esta perspectiva que revisa el enfoque del gobierno municipal, como parte del poder local; presenta las siguientes características: Se considera el tema en su dimensión política y formal, es decir, la municipalidad como una de las expresiones del poder local. Se basa en un contexto más acotado para definir el objeto de estudio, que es la democratización de las estructuras políticas y la reforma del aparato del Estado. Para precisar el lugar y la función que le corresponde jugar a lo local y dentro de ello, a la municipalidad como el nivel institucional más cercano al ciudadano. Ver a: Ricardo Córdova Macías y Manuel Ribera, **Gobierno local y participación ciudadana**, FLACSO, El Salvador, 1996. Pág.11

⁽⁴⁾Mauricio Merino, "Obstáculos y promesas de la democracia municipal". En: Merino Mauricio(coord.), **En busca de la democracia municipal**, Op.Cit. Pág.283-300.

⁽⁵⁾Jorge Durand, "Burocracia y Control Municipal: el caso del Salto Jalisco". En: Jaime Tamayo (compilador). **Perspectivas de los movimientos sociales en el Occidente de México**. UNAM/U de G., México, 1986.

discernimiento sobre los espacios locales y su complejo entramado de interacción con lo global. De esta manera, Gabriel Torres, expone:

".. Un punto fundamental, al tratar de explicar los cambios sociopolíticos que se están operando en México, el buscar comprender sus lógicas y expresiones en los niveles micro locales, pues solamente así, se podrán entender a cabalidad el quehacer cotidiano de sus diversos actores políticos y emergentes sujetos sociales deseosos de involucrarse en las reivindicaciones y demandas del orden local y no solamente en el reducido horizonte estadístico de los partidos políticos y sus múltiples estrategias de cabildeo y negociación de la vida pública. Existe una dinámica social comunitaria y local, que está más allá de las soluciones que podría ofrecer una política institucional, lo cual demanda el replantear los límites que se comprenden bajo el horizonte de lo político.. "(6).

Las teorías del poder local, nos dan la oportunidad de analizar los conflictos socio políticos de índole micro espacial, en toda su compleja magnitud multidimensional, ya que nos permiten enunciar una gran diversidad de horizontes heurísticos, causalidades y circunstancias analíticas que intervienen en un mismo campo de acción social. Jorge Alonso, en un valioso artículo titulado: *"De la política local a la política global"*, lo expone de la manera siguiente:

".. La investigación antropológica, al tener que elaborar estudios de caso de las comunidades campesinas y también de otros grupos humanos de la sociedad industrial, se han visto precisados a intentar explicar una fenomenología social múltiple, que tiene que ver con el poder en sus distintos niveles. A través de este proceso, han sido llevados irremediablemente a tener que plantearse el problema de la intelección del estado y a pretender digerir visiones genéricas del quehacer político.. De esta manera, los antropólogos se vieron inmersos en múltiples descripciones de eventos y comunidades locales, que han tenido que pronunciarse y explicar, estructuras, procesos y/o situaciones, que tienen que ver con la política local y su espectro global.. "(7).

Alonso, continúa su exposición:

"..La sociedad viene a estar representada como un campo de lucha de fueras. Los participantes sociales son actores de un drama social. La política tiene que ver con el control de los asuntos públicos y se conceptualiza como un proceso. La estructura política es una red de relaciones de poder.. El poder. Así concebido, puede medirse, por que se divide, y puede encontrarse en determinadas cantidades en los diferentes actores contrapuestos o aliados, según sea el caso.. "(8).

Manuel Villa, por su parte, señala que:

"..La preocupación por el estudio de las formas locales de poder y dominación micro regionales, no representan una preocupación privilegiada de la antropología política; pues estos se ha convertido en una sólida vertiente de investigación, que se apoya de otras disciplinas sociales, a las que enriquece epistemológicamente; preocupada, por la agregación generalizadora de la particularidad establecida a través de diversos juicios apriorísticos, que solo reducían la complejidad del hecho social sin lograr explicarlo a cabalidad.. "(9).

(6) Gabriel Torres, *"Política cotidiana y Gestión municipal"*. En: Revista Ciudades, num.28, (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995. Pág.15-24.

(7) Alonso Jorge, *"De la política local a la política global"*, En: Manuel Villa Aguilera (editor), **Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas**, URSHSLAC/El Colegio de México, México, 1986. Pág.81-90.

(8) Alonso Jorge, *"De la política local a la política global"*, Op. Cit. Pág.81-90. En relación a los trabajos realizados en los últimos años, el autor manifiesta que hay un importante vacío metodológico, en campos sustantivos de la investigación social, como lo son las complejas mediaciones de interconexión, respecto a los actores políticos que intervienen en el hecho social; para lograr así establecer con claridad, los nexos entre lo local, lo regional y lo nacional. Asimismo, resta una gran severidad en el orden epistemológico de la investigación social, la cual permita llevar a cabo estudios claros, que de manera específica aborden esta problemática.

(9) A la luz de los convulsos procesos de cambio social, que comenzaron a suscitarse a mediados de la década de los sesentas, desde diversos ángulos, métodos y teorías, las reflexiones académicas, comenzaron a cuestionar las bases mismas de la *"estabilidad"* del sistema político mexicano. Comenzaron a estudiarse, con gran rigurosidad y profundidad analítica, los intersticios del poder político Estatal, así como sus mecanismos de control y legitimación, a

En un valioso ensayo titulado: "*Política cotidiana y Gestión municipal*", Gabriel Torres, elabora una catalogación de los estudios que sobre el poder local en México, se han desarrollado hasta ahora; logrando definir tres grandes raíces⁽¹⁰⁾. Una primera gran tendencia habrá de referirse a las reflexiones denominadas "*movimientistas*"; las cuales son centrados en el estudio de los movimientos sociales locales, capaces de aportarnos enriquecedoras monografías de luchas populares o procesos electorales en que se enfatiza la participación de grupos obreros, campesinos o de algún sector social específico de la población. Su mayor fuerza y lo que los hace interesantes, es que destacan y aclaran las emergencias de grupos políticos que modifican las pautas de relaciones previamente establecidas entre el binomio, Estado & campesinos y/o Estado & trabajadores. Sin embargo, fallan en hacer explícitas las formas de participación política y terminan desarrollando modelos deductivos de explicación generalizante, que Jorge Durand refiere como "*corporativismo*" y Pablo Vargas como "*la ideotípica*" estrategia de organización colectiva⁽¹¹⁾.

La segunda gran tendencia, habrá de incluir los estudios denominados "*estructuralistas*" y a los "*sistémicos*"; los cuales habrán de concebir como su principal objetivo, el estudio de la reproducción estructural del sistema nacional en el nivel local. Una variante en esa tendencia puede considerarse el esfuerzo de Esteban Krotz y Gustavo Del Castillo, por encontrar los márgenes de la autonomía local. Mientras que Roberto Várela, se distingue por su búsqueda de la evolución de las estructuras de poder. La meta que persiguen estos estudios es muy ambiciosa y proponen un marco teórico-estructural muy elaborado, al cual tratan de ajustar, las diferencias locales que encuentran en el proceso de investigación. En este sentido, sus esfuerzos no son del todo exitosos. En el caso de Várela prácticamente deja de lado el marco analítico cuando en sus trabajos, intenta dar cuenta de las diferencias características de los nueve pueblos de Morelos. Por su parte Del Castillo termina por reconocer un análisis parcial de los fenómenos sociológicos endógenos, a pesar de que insiste, a lo largo de su estudio, en subordinarlos a su concepto

partir del contrapunteo Estado & Sociedad. La publicación de la emblemática obra "La democracia en México" de Pablo González Casanova, recogería un paradigma sociopolítico de reflexión y crítica preponderante en la época, y a su vez, lograría abrir novedosas veredas de reflexión, hasta entonces poco exploradas. Paulatinamente, el ámbito de lo regional y lo local, comenzó a tener mayor énfasis entre los científicos sociales. Se incrementaron las discusiones al respecto y surgió un creciente interés en el estudio etnográfico y monográfico del llamado poder local. Algunos ejemplos de esta revisión analítica interdisciplinaria que sobre el poder político en México, su génesis, consolidación y estructura, comenzaron a proliferar son: En la antropología: Andrés Fábregas Puig, "*El análisis antropológico de la política: el caso de México*", En: Boletín de Antropología Americana, num.8, México, diciembre de 1983. En la Sociología: José Luis Reyna, **Control político, estabilidad y desarrollo en México**, Cuadernos del CES/El Colegio de México, México, 1979. En la Ciencia Política: Arnaldo Córdova, **La formación del poder político en México**, Edit. Era, México, 1972. Las investigaciones venideras, habrían de considerar al Estado, ya no como algo inmutable, ahistórico e imperecedero; sino como algo convulso, faccioso y en constante negociación. Este nuevo horizonte de estudios sociales, traerá consigo nuevas problemáticas de investigación: ¿Cuáles eran las estrategias de dominio y contención social que operaban al interior del Estado Mexicano?, ¿Qué papel jugaban dentro de estas estrategias el orden de lo regional y lo local?, y ¿Por qué se comenzaban a tejer redes de descontento social que abiertamente fracturaban el control estatal, de forma irreversible, desde la dimensión de lo particular?. La búsqueda de las soluciones, a estas grandes incógnitas respecto al desarrollo y la consolidación del Estado mexicano y sus formas de dominación política, habría de marcar el tenor de las investigaciones precedentes. Ver a: Manuel Villa Aguilera, "*La antropología política y los niveles nacional, regional, y local del poder*". En: Manuel Villa (editor), **Poder y dominación: perspectivas antropológicas**, URSHSLAC/ El colegio de México, México, 1986. Pág. 9-22.

⁽¹⁰⁾Gabriel Torres, "*Política cotidiana y Gestión municipal*". Op. Cit. Pág.15-24.

⁽¹¹⁾Jorge Durand, "*Burocracia y Control Municipal: el caso del Salto Jalisco*", Op. Cit.; Pablo Vargas González, "*Lucha electoral y cambio político en el municipio de Venustiano Carranza, Michoacán*", En: Jaime Tamayo (compilador). **Perspectivas de los movimientos sociales en el Occidente de México**. UNAM/U de G., México, 1986.

de articulación con el Estado nacional⁽¹²⁾. Por último, Torres encuentra una tercera gran tendencia, en los estudios denominados como "*estudios procesales*". Aquí se incluyen, los trabajos de Elena Azaola, Ariza Henstchel y Patricia Arias y Lucía Bazán; quienes centran sus investigaciones, en estudiar los procesos electorales y sus conflictos de orden político en contextos locales, evitando explícitamente, el entenderlos como partes de procesos y estructuras mucho más amplias y globales. Ciertamente, resultan estudios muy exitosos, en la aplicación del enfoque diacrónico que les permite diferenciar entre las distintas etapas del accionar político de los grupos estudiados. También logran, con gran avidez, enfatizar la importancia que tiene, para el análisis completo de un hecho social concreto, el seguimiento de las alternativas de desarrollo, que los actores involucrados en el conflicto social, escogen para sí mismos. Sin embargo, no logran deshacerse de una interpretación determinista que confiere mucho peso a los factores económico clasista y acaban reproduciendo una versión dicotómica de la realidad, lo cual conlleva a sobre estimar la influencia de las fuerzas sociales externas, al interpretar los procesos políticos locales como incorporaciones estructurales al exterior⁽¹³⁾.

Consideramos, que es necesario impulsar una serie de estudios, en los cuales se busquen maneras mucho mas creativas, para atender la cuestión del poder local, pues aun subsiste una marcada lógica reduccionista, que impide dar cuenta en su totalidad, de la gran diversidad de significaciones que los distintos actores políticos le asignan a sus prácticas políticas específicas, al pretender rediseñar, el amplio espectro del quehacer político local. Esto, afirma Jaime Torres, se debe a que:

"En su gran medida, al intentar explicitar el complejo proceso construcción de los actores políticos emergentes, se continúa haciendo una referencia analítica vetusta, sobre lo que habrá de entenderse por política; con lo cual no se alcanza a dar cuenta de lo que representa para un actor político cualesquiera, el participar del ejercicio mismo de la escenificación de lo político.."⁽¹⁴⁾.

En cierto modo, prevalece una concepción empaquetada de lo que son las relaciones políticas y de poder. Pues lo que podemos conceptualizar como las prácticas políticas del poder local, se suelen explicar en términos de una mera estructura jerárquica, que opera como un mecanismo semiautomático; el cual, se conecta o desconecta, con esferas de gobierno superiores o intermedias. De esta manera, para lograr "*desempaquetar*" el intrincado proceso constitutivo del poder local, se requiere identificar plenamente los mecanismos específicos de conformación y las formas operativas mediante las cuales se desenvuelve, sin hacer referencias a lugares comunes o estructuras estereotipadas⁽¹⁵⁾.

⁽¹²⁾Roberto Varela, *Expansión de Sistemas y Relaciones de Poder*, UAM, México, 1979; Gustavo del Castillo, *Crisis y transformación de una sociedad tradicional*, CISINAH, México 1979; Esteban Krotz, *Los Campesinos de la Tierra de Zapata. Política y Conflicto*, CISINAH/SEP, México, 1976.

⁽¹³⁾Ariza Henstchel y Juan Pérez Quijada, *Estructura en el cambio. Estudio Procesual de la Vida Política de Ocuilteco, Morelos*, Cuadernos Universitarios, núm. 33, UAM- I, México, 1986; Elena Azaola, *Los Campesinos de la Tierra de Zapata. Política y Conflicto*, CISINAH/SEP, México, 1976; Patricia Arias y Lucía Bazan, *Demandas y Conflicto. El poder político en un pueblo de Morelos*, CISINAH/Nueva Imagen, México, 1979.

⁽¹⁴⁾Torres Díaz Jaime, *Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia*, CIESAS-Centro, Tesis Maestría en Antropología, México, 2001. Pág.12. Ahora bien, para acercarnos a este curioso proceso de redefinición de lo que podríamos entender como el ámbito de lo político, resulta importante consultar el interesante trabajo de: Avalos Tenorio Gerardo (coord), *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2002.

⁽¹⁵⁾Lo anterior, nos lleva también a revisar la presunción, que subyace en el planteamiento dicotómico, comunidad & Estado, cuya base parece radicar en un supuesto ideológico, difícil de explorar rigurosamente en el plano empírico. Aparentemente, se trata de una sobre determinación teórica que resulta de un modelo de poder que, por una parte, preconice que al efectuar cambios sociales radicales, se requiere de una homogénea e idealizada organización de oposición o contrapoder, pues se parte de una preconcepción limitada, que ve a la organización comunitaria, como un calca del esquema centralizador tradicional, que no hace otra cosa mas que emular mecánicamente, la jerarquización de

Es necesario entonces, reflexionar aquí sobre el llamado poder local, no como una simple ubicación física o geográfica inserta. Sino ante todo, como un término capaz de identificar los procesos sociales de forma integral y sus complejos esquemas organizativos a nivel local. En esta visión, la participación social y el llamado "empowerment", son dos componentes claves para la construcción y potenciación del poder local. Un tercer elemento es la toma abierta de las decisiones, en los asuntos que afectan la vida y el bienestar comunitarios. Así, el poder local deberá de ser representado, como las fuerzas, acciones y expresiones organizativas a nivel de la comunidad, del municipio o de la micro-región, que contribuyen a satisfacer las necesidades, intereses y aspiraciones de la población local: mujeres y hombres en todas las edades para la mejora de sus condiciones de vida (económicas, sociales, culturales, políticas y personales) y como vía para convertirse en sujetos o protagonistas de sus vidas⁽¹⁶⁾. En este sentido, la politóloga guatemalteca María Vettorazi, de forma elocuente nos aclara:

"En síntesis, podemos decir que el poder local, es concebido como una manera directa de democracia e inclusión, de convivencia social y horizonte eficaz, hacia la construcción, de una sociedad basada en la justicia social y la equidad. La construcción de poder local se refiere a procesos que conducen al cumplimiento de estos objetivos o características. Quedando fuera de esta conceptualización de poder local, aquellas expresiones de poder/sobre y procesos organizativos que no conducen al empowerment, en los cuales la participación social, se reduce a la mera asistencia o al uso de mano de obra local."⁽¹⁷⁾.

las relaciones entre los distintos aparatos de gobierno. Para esclarecer esta deliberación, resulta pertinente revisar el trabajo de: Richard N. Adams, **La naturaleza del poder y el control**, CIESAS/INAH (cuadernos de la Casa Chata núm7), México, 1978. Así, si bien encontramos que muchos de los esfuerzos analíticos respecto a los procesos de construcción social del poder local, están dirigidos casi en su totalidad a los niveles del ámbito de la comunidad, la aldea o el municipio. Encontramos también importantes estudios que refieren grandes esfuerzos intercomunitarios, en buscan de articular sus organizaciones comunitarias hacia el exterior, en varios niveles: local, regional, nacional e incluso internacionalmente. Paradójicamente, la participación social local, tiene mayores posibilidades de adecuarse a las condiciones específicas del lugar y a las necesidades e intereses de los habitantes, en función de los lazos de articulación que logre tender al exterior. Limitamos exclusivamente en nuestros análisis, a reflexionar la dimensión comunitaria en su nivel micro unidimensionalmente, nos acarrea el grave riesgo del aislamiento y la fragmentación analíticos. Ver a: Manuel Castells, **Capital Multinacional, Estados Nacionales y Comunidades Locales**, SigloXXI, México, 1991.

⁽¹⁶⁾ Resulta muy importante, revisar aquí, el excelente trabajo del filósofo y politólogo de origen húngaro, Murray Bookchin, **El Municipalismo Libertario**, Virus Editorial/Fundación Salvador Seguí/Colectividad los Arenalejos, Bilbo España, 1998. En donde el autor, nos promueve novedosas categorías de definición del horizonte del trabajo comunitario y el ejercicio de lo político. En este sentido, el poder local puede o no plasmarse en los espacios formales de poder local tradicional, como son las alcaldías. Sino que puede ser edificado también, a través de las organizaciones políticas que gozan de representatividad y/o legitimidad al interior de las propias comunidades; en donde, el derecho consuetudinario y la resolución de conflictos por parte de las autoridades tradicionales comunitarias, se debelan como parte intrínseca de la consolidación de los espacios de poder local. Así, encontramos hoy en día, una gran variedad de espacios organizativos en las comunidades que pueden conducir al poder local, como son: los ya mencionados poderes tradicionales; los comités locales de desarrollo; las asociaciones y movimientos comunales; las organizaciones populares con expresión local (organizaciones campesinas, indígenas, de víctimas de la represión, de derechos humanos y derechos indígenas, etcétera); las ONG; las coordinaciones, etc. Al respecto, resulta importante revisar el interesante trabajo de: Oralia Cárdenas Zacarias, **Autogestión Indígena. Experiencias de participación social, en el Valle del Mezquital**, Extemporáneos, México, 1996.

⁽¹⁷⁾ María García Vettorazi, **Poder Local y Desarrollo**, SERGUS editores, Guatemala, 1996. Pág.39. Ahora bien, las expresiones organizativas de la comunidad pueden remitirse exclusivamente a lo local o formar parte de organizaciones regionales o nacionales, siempre y cuando mantengan los componentes de poder local (participación, *empowerment*, partir de las necesidades, intereses y aspiraciones locales y la participación de la población en la toma de decisiones). Es decir, una organización popular puede tener expresión nacional y local y los matices locales pueden variar de su expresión nacional. También es posible que una organización popular o social no fortalezca el poder local por centralizar el poder y la toma de decisiones. Una diferencia radica en si la organización enfatiza o no la participación desde abajo. Si una organización popular tiene un trabajo solamente de "arriba hacia abajo", puede sofocar o dislocar el poder local. Algunos consideran a las ONG como promotoras por excelencia de la construcción del poder local. El papel de estas varía, dependiendo de factores tanto metodológicos como el tipo de relaciones que establezcan con la

Es imprescindible, trastocar la vetusta categorización de "*lo político*", pues resulta insuficiente continuar con una noción analítica tan restringida, la cual privilegia solo la participación y consolidación de algunos de los múltiples actores políticos, que intervienen en el amplísimo entramado social, reglamentando la confusa gama de intereses que entran en disputa en los procesos políticos. Una ampliación del horizonte de lo político, nos puede facilitar de gran manera, el estudio de la multiplicidad de contornos que logra representar el poder local, (en el orden mismo de lo político, lo económico y lo social), a sí como de las respectivas interacciones que se presentan entre estos tres niveles, (funciones de autoridad, toma decisiones, representación, coordinación de iniciativas, mediación y trato con las entidades gubernamentales). Esto significa, fundamentalmente el lograr indagar, cómo es que dicho poder local, es construido por los distintos grupos ciudadanos, en su cotidianidad, a través de sus respectivos campos de interrelación social⁽¹⁸⁾.

En este sentido, el propio término "*poder local*", concebido en un primer momento, como un simple ámbito de administración nuclear de la vida pública; se va forjando paulatinamente en sinónimo de participación y solidaridad comunitarios, gestores del impulso propio y la democracia directa. De esta manera, se fue consolidando, una tendencia altamente valorativa del poder local, visto como el escenario de gobierno nuclear, capaz de ofrecer enormes oportunidades de involucrar a la ciudadanía en los múltiples procesos de toma de decisiones; esta conceptualización del poder local, se ejemplifica cabalmente en la siguiente exposición de Morna Macleod:

"población neta". No todas propiciarán la consolidación de poder local y a veces hasta pueden coadyuvar a destruirlo por ciertos intereses creados, paternalismo, relaciones asimétricas de poder, falta de reconocimiento de los canales y expresiones de poder local existentes, etcétera. Las ONG que apoyan el fortalecimiento de capacidades y expresiones organizativas locales efectivamente contribuyen al poder local. En el mismo sentido, los fondos sociales y la cooperación internacional pueden contribuir a consolidar a dividir y destruir expresiones de poder local. Esto tiene que ver con su papel en procesos de coordinación y articulación de esfuerzos. Una sensibilidad y respeto a procesos internos puede coadyuvar a consolidar el poder local, mientras que el fomento de organización alternativa puede contribuir a fragmentar y dividir a las comunidades. Aunque está implícito en el concepto de empowerment, conviene resaltar la equidad (tanto en términos de género como de etnia) como horizonte del poder local. Así, el poder local es ante todo, una expresión realmente participativa y abierta. Ver al respecto el excelente ensayo de: René Poitevin, "*Poder Local*". En: **Estado, participación popular y democratización**, Víctor Gálvez Bornell y René Poitevin, FLACSO, Guatemala, 1994.

⁽¹⁸⁾ A raíz del arribo al poder de las fuerzas violentas de la derecha, tras el triunfo presidencial el 2 de octubre del año 2000 del Partido Acción Nacional (PAN); se han registrado intensamente, los efectos de una contradicción estructural al interior de la sociedad, debido a que el nuevo régimen de corte gerencial y empresarial, se ha encargado de promover con gran virulencia, una serie de reformas macroeconómicas, que solo están agudizando los márgenes de pobreza y marginación entre la población, que drásticamente ascienden a más del 70% de ella. Lo cual, ha desencadenado en un fuerte proceso de insatisfacción social e ingobernabilidad política; destacándose entre la población, novedosos esquemas de resistencia activa y desobediencia civil, los cuales han desbordado por completo, los estrechos márgenes de conducción política, que ofertan los partidos políticos tradicionales; dando lugar así, al surgimiento de nuevos sujetos sociales y actores políticos, los cuales ante el inmovilismo gubernamental, han ido ganado importantes espacios de participación ciudadana. Baste recordar que en los últimos años, han tenido lugar dos gestas en busca de la recuperación del orden político local, verdaderamente paradigmáticas. Los Ejidatarios de San Salvador Atenco, (Edo. de México), por la defensa de sus tierras ante el intento de una expropiación Federal, y el caso de los comuneros de Tlalnepantla (Edo. de Morelos), con la exigencia del respeto a sus esquemas tradicionales de elección de autoridades. Esta situación se da a partir del incremento en grandes sectores de la población, de una extendida falta de credibilidad hacia la política oficial, sus políticos y operadores; lo cual ha conducido a cuestionar seriamente la idea, de la supuesta "transición hacia la democracia", que privó en el país, a raíz del triunfo presidencial de un candidato de "oposición" al régimen priista anterior. Cuando en realidad, lo único que se ha podido observar, es una burda alternancia de oligarquías en el gobierno central y la renovación de la pirámide del poder político nacional. Para una revisión más profunda del complejo proceso de la construcción de los actores sociales y la política, es pertinente revisar a: Silvia Bolos, "**La Construcción de los actores sociales y la política**", Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, México, 1999.

"..Por poder local entendemos las fuerzas, acciones y expresiones organizativas a nivel de comunidad, de municipio o de la micro región, que contribuyen a satisfacer las necesidades, intereses y aspiraciones de la población local. En síntesis, concebimos al poder local como una manera democrática e incluyente de convivencia social y como horizonte hacia sociedades basadas en la justicia social y la equidad de oportunidades.."(19).

La dinámica de la construcción del llamado poder local, en forma simplificada, la podemos referir a la capacidad de actuar organizadamente en un ámbito geográfico determinado (que para efectos del presente estudio corresponden al ámbito municipal indígena). Lo anterior supone que en dicho ámbito espacial confluyen actores sociales, intereses, instituciones, regulaciones, símbolos y creencias; las cuales, se encuentran en interacción constante, para lograr cambiar o mantener una correlación determinada de fuerzas políticas al interior de la localidad. En este sentido, Carlos Ochoa, en un interesante ensayo titulado: *"Los contextos actuales del Poder Local"*, nos aclara que el enfoque adecuado, para lograr desentrañar las intrincadas redes comunales, que sopesan la instauración del poder local, es aquel que centra su análisis, en el proceso mismo que dispara esa *"capacidad de actuar"* dentro del ámbito local, en relación directa a un centro de poder como lo es la comunidad.

"..El poder local debe abordarse a partir de la emergencia de los actores políticos locales, dentro de la creciente importancia de lo municipal para la integración y la convivencia social. En este sentido, se parte del supuesto de que la municipalidad ha dejado de ser el simple intersticio del gobierno central.. Cualquier apreciación sobre lo que se conceptualiza como poder local, nos obliga a comprender como la gestión de los asuntos locales, se fue construyendo, deconstruyendo, apropiándose o reconquistándose, por parte de los sujetos y actores políticos locales.."(20).

En palabras de Morna Macleod, el poder local estaría intrínsecamente relacionado con el tejido social, pues la autora, lo caracteriza siempre en función del:

"..Conjunto mismo, de actores individuales y colectivos con capacidades y posibilidades diferenciadas, capaces de incidir en la realidad y en el comportamiento del resto de los actores, dentro de una localidad determinada, que en este caso se identifica con el municipio.."(21).

Estas prácticas comunitarias, documentan nuevas formas autogestivas de relación entre el gobierno central y las comunidades indígenas, que constituyen formas de expresión de participación política, que de alguna manera, representan intentos ciudadanos por apuntalar la gobernabilidad local "desde abajo". Víctor Gálvez y Fernando Mack, lo señalan de la siguiente manera:

"..El poder local deberá entenderse así, como el conjunto de expresiones de contra poder, en un ámbito social, jurídico y administrativo delimitado. El cual incluye las relaciones de poder que se establecen con el gobierno municipal, con otras entidades del gobierno central, así como con el resto de las personas, grupos y asociaciones, que mantengan alguna participan en la localidad. En este sentido, la comunidad forma intrínsecamente una parte sustantiva del poder local, que si bien no lo agota en si misma, le asigna un fuerte margen de expresión, frente a la coexistencia desigual entre dicho contra poder y las relaciones de poder impuestas por el Estado.."(22).

⁽¹⁹⁾Morna Macleod, **Poder Local**, OXFAM-UK, Guatemala, 1997. Pág.39-40

⁽²⁰⁾Carlos Ochoa García, **Los contextos actuales del Poder Local. Gobernabilidad y Municipalismo**, IRIPAZ/Fundación Friedrich Ebert, Guatemala, 1993. Pág.10

⁽²¹⁾Morna Macleod, **Poder Local**, Op. Cit. Pág.39-40. Ricardo Córdova y Manuel Ribera, en su texto *Gobierno local y participación ciudadana*, definen el poder local como algo complejo y dinámico, a la vez que interdependiente del contexto en el que se inserta. Resaltan la amplitud del concepto, el cual puede configurarse en tres vertientes: 1) La del conflicto con el poder global en que se ubica, (poder alternativo). 2) Constituirse como derivación o apéndice del mismo. 3) Mezclar elementos dominantes a nivel nacional con los actores locales. Ver a: Ricardo Córdova Macías y Manuel Ribera, **Gobierno local y participación ciudadana**, FLACSO, El Salvador, 1996. Pág.11

⁽²²⁾Víctor Gálvez Borrell, y Fernando Mack, **Descentralización y Movimiento Municipal. Perspectivas desde los gobiernos locales**, FLACSO, Guatemala, 1998. Pág.251. En este sentido, la llamada descentralización del Estado, no

Siguiendo la rica tipología, que sobre el poder local, nos elabora la antropóloga británica Morna Macleod, encontramos que equivocadamente, al Poder se le suele exponer de manera muy simplista, en esta lógica dialéctica, y es visto como una mera relación unidireccional; es decir Poder = poder/sobre, (como una simple relación desigual de dominación, como la correlación de quién tiene más poder sobre los otros). Mientras que justo, el poder local, busca romper con esta lógica unidireccional e instaurar un "*contra-Poder*", local comunitario:

"..El poder/sobre se basa en la creación de dualidades simples: bueno/malo, hombre/mujer, pobre/rico, negro/blanco, nosotros/ellos. Por supuesto que existen diferencias, y diferentes grupos tienen intereses muy diversos. Pero el poder-dentro de uno/a enfatiza la auto-aceptación y auto-estima, la complementariedad y no la dualidad, el reconocimiento de aspectos del otro en nosotros/as mismos/as... "En términos estratégicos, necesitamos transformar nuestra comprensión del poder y resistir de forma creativa el poder-sobre... necesitamos explorar los conceptos de poder-para, poder-entre, y poder-dentro de uno/una y su respectiva interconexión entre cada uno de estos niveles de contrapoder. Esto significa potenciar capacidades para la solución de problemas y la resolución de conflictos; significa fortalecer la organización, la construcción de destrezas individuales y colectivas, y construir la solidaridad.." (23).

Paulatinamente, vemos aparecer en el escenario de lo político, nuevos términos y categorías de análisis, las cuales nos permiten entender y dimensionar el fortalecimiento de las capacidades de los actores individuales y colectivos a nivel local, para su conversión en sujetos políticos y actores sociales efectivos, en la toma de decisiones colectivas. Términos como el de "*empowerment*" (o empoderamiento en su versión castellana), nos permiten referir con mayor claridad, las múltiples dimensiones facetas y articulaciones del complejo fenómeno de la edificación del "*contra poder*". Es decir, *contra & Poder = Poder & liberación*, (una compleja interacción de actores políticos locales, en busca de la instauración de un proyecto de vida alternativo al impuesto). De esta manera, encontramos la existencia y operación de tres niveles de articulación: a) *empoderamiento* para lograr resolver un problema, aprender alguna destreza, o lograr mejoras para la comunidad; b) *empoderamiento de una colectividad*; pues a través de la organización, es que se pueden lograr muchas más cosas que a nivel individual; c) *empoderamiento* dentro de uno/a, pues la fuerza espiritual, es la base de la dignidad, de la autoestima y del respeto hacia los otros⁽²⁴⁾. Al respecto, Manuel Pérez y Clemente Navarro, en su interesante artículo "*Política y sociedad en el ámbito local: El nuevo localismo*", desarrollan la idea siguiente:

"..No existe una cantidad finita de poder, y las sinergias que genera, crean conjuntos más poderosos que la suma de sus partes, también es cierto que mientras los/as marginados/as empiecen a tener un contra/poder; los que históricamente lo han ejercido a su gusto y antojo

es otra cosa mas que una cuestión de disputa contra el poder político, en la medida en que si antes correspondía al Estado decidir discrecionalmente sobre la conducción de la sociedad, ahora los actores sociales locales también reclaman para sí un abierto protagonismo en el proceso de la toma de decisiones, por lo que desde esta óptica usualmente se habla de poder local en contraposición al poder Estatal. También pueden darse formas o combinaciones en las que la descentralización orientada hacia las municipalidades, asocia a los vecinos organizados y constituye ejemplos de ampliación de la participación comunitaria. Una verdadera descentralización, de los órganos de gobierno, implica necesariamente un proceso, mediante el cual, se transfieran por parte del Estado y su gobierno central, competencias y poder político, a instancias de gobierno cercanas a la población con legitimidad propia, recursos financieros e independencia administrativa, así como una autodeterminación irrestricta en la toma de decisiones. Al respecto, también podemos consultar el interesante trabajo de: Víctor Gálvez Bornell y Bailey Hoffman, *Experiencias de Participación Democrática y Poder Local*, FLACSO, Guatemala, 1998.

⁽²³⁾ Morna Macleod, *Poder Local*, Op.Cit. Pág.27

⁽²⁴⁾ Para desarrollar una clarificación de esta categoría de raíz anglosajona; (la cual en términos llanos, alude a un proceso colectivo de empoderamiento, toma de conciencia y acción contestataria para resarcir el agravio sufrido), es pertinente, revisar el interesante trabajo de: Araceli Burguete Cal y Mayor, *Empoderamiento Indígena. Tendencias autonómicas en la región de los Altos de Chiapas*, (multicopiado), San Cristobal de las Casas Chiapas, México, 1999.

pierden poder, y a la gente no le gusta perder poder. En otras palabras, las búsquedas de relaciones mucho mas simétricas de poder, significan efectivamente, la brusca pérdida del mismo, por parte del otrora opresor; mientras que a la parte oprimida, le posibilita un efectivo re posicionamiento, en relación a la formula de subordinación anterior. Esto queda claramente expuesto, en la búsqueda de relaciones justas y equidistantes, en relación a los tres grandes lastres de la sociedad contemporánea, es decir la subordinación del género, la etnia y la clase social."⁽²⁵⁾.

El poder local asume, un lugar privilegiado dentro de las transformaciones sociales, ya que desde lo local, es más viable hoy en día, sembrar los gérmenes de una participación comunitaria, capaz de conformar una democracia real, directa y participativa, ya no meramente formal y electorera. Para los pueblos indígenas, muy en particular, el nivel de lo local y su entorno geográfico nuclear, representa el histórico escenario de la producción y reproducción de sus culturas y cosmovisiones; siendo su gran reto, el lograr trascender el ámbito de lo local/comunitario hacia lo global/externo, manteniendo su identidad diversa⁽²⁶⁾. En otras palabras, se trata de cimentar con gran solidez, las intrincadas vías de articulación, en pro de una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe, basada en relaciones de igualdad, respetuosas de una interculturalidad plena. Las cuales, si bien habrán de partir desde las realidades particulares del ámbito de lo local, tendrán como objetivo, el lograr confluir al interior de la vida nacional. Dentro de estos espacios locales de "Poder" y "contra poder", la dimensión local municipal, representa hoy en día, una veta privilegiada de resistencia frente al poder instituido, por parte de los grupos sociales hegemónicos⁽²⁷⁾.

La dimensión municipal, en tanto escenario de las disputas por el poder local, que impulsan día con día nuestros pueblos indios, se ha convertido en tema de investigación obligada para los estudios sociales, debido a los constantes movimientos políticos que a su interior han emergido y a su demanda reiterada por alcanzar la facultad de la autodeterminación nuclear. En este sentido, como bien lo afirma Elisa Cruz, la demanda de autonomía comunitaria municipalista, que esta siendo planteada en nuestro país no solamente por los indígenas, sino también por otros sectores sociales, incluyen la demanda del pleno cumplimiento de las estipulaciones que de manera formal, recoge el artículo 115 constitucional, el cual establece que el municipio habrá de ser, la comunidad

⁽²⁵⁾Manuel Pérez Yrucia y Clemente Navarro Yáñez, "Política y sociedad en el ámbito local: El nuevo localismo". En: Revista CIFA, núm.3, Federación de Municipios-Comunidad Autónoma, España, 1996. Pág.15-23.

⁽²⁶⁾Estos debates teóricos, suscitados respecto a los niveles de análisis locales/globales y sus posibles interconexiones, los encontramos expuestos en la obra de Michael Kearney, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism". En: Annual Review of Anthropology, núm.24, U.S.A. 2001. Pág.547-565. También podemos revisar los trabajos de: Richard N. Adams, "El estudio de las etnias en una época de globalización". En: Rosaldo Renato, Lomnitz Claudio, Adams N. Richard, **De lo local a lo Global**, UAM-Iztapalapa, México, 1994. Pág.103-26. Para entender mejor este complejo proceso que representan los procesos de cambio sociocultural y sus dimensiones locales y trans locales. Resulta muy adecuado revisar la excelente obra compilada por Lourdes Arizpe, en la cual se desarrollan a lo largo de la exposición de novedosos trabajos, la multiplicidad de interacciones entre los ámbitos locales y trans locales del conglomerado social. Lourdes Arizpe(editora), **Las dimensiones locales del cambio global**, UNAM/CRIM, México, 1997.

⁽²⁷⁾Los recientes procesos de descentralización y desconcentración municipal, arrancados al Estado centralizador, por una sociedad cada vez más organizada y decidida a disputarle los espacios de la conducción política de la sociedad, han permitido otorgarle a este nivel nuclear de gobierno, cada vez mayores espacios de participación y acceso a los recursos de las alcaldías; convirtiéndolos en opciones claras, para el desarrollo local y la participación política ciudadana, mucho mas allá de las ofertas coyunturales, de los partidos políticos oficiales. Buscando profundizar al respecto, resulta pertinente remitirnos al valioso escrito de: Adriana López Monjardín y Rosario Cobo, "Poder Local, Indígenas, Derechos y Municipios". En: Cuadernos Agrarios, nueva época, año 9, núm. 18, México junio de 1999. Respecto al delicado binomio democracia parlamentaria vía partidos políticos & democracia directa vía asambleas comunitarias, es pertinente remitirnos al interesante artículo de: Ramón Vera Herrera, "Dislocación o cercanía, democracia directa & partidos políticos, Localidad & Nación", En: Boletín de Antropología Americana, núm.26, IPGH, México, diciembre de 1992.

social que posee un territorio propio y una capacidad política, jurídica y administrativa, para lograr cumplir con sus funciones encomendadas de buen gobierno⁽²⁸⁾. Así, Luis Hernández Navarro, lo explica de la siguiente manera:

".. La institución municipal, es la instancia básica de gobierno del sistema político y la unidad geográfica mínima de administración. Es el escenario en el cual, se dirimen y desenvuelven las dinámicas políticas y administrativas de las comunidades indígenas. Desde una perspectiva social, supone una unidad de territorio, gobierno y población, vinculada por una serie de identidades culturales, económicas y lingüísticas propias, a través de la reproducción de un conjunto de prácticas, tradiciones y costumbres compartidas. La lucha por el control municipal es hoy en día uno de los espacios privilegiados en la conformación y el desarrollo del empoderamiento indígena, en relación al arduo proceso de construcción de un poder local. Un ámbito fundamental, en el largo sendero de las revueltas sociales por la democratización del régimen, pues ha significado la articulación eficaz, entre la vida cotidiana de índole comunitaria y el ejercicio del poder local en los espacios y arenas nucleares.. "(29).

⁽²⁸⁾Elisa Cruz Rueda, "Hacia una reforma municipal incluyente". En: Ce-Acatl núm.93, México abril de 1998. Pág.47-53. El artículo 115 Constitucional, es la base jurídica del régimen municipal actual, ha sido reformado varias veces buscando su fortalecimiento. En 1933 se reformó el artículo en cuestión para incorporarle el principio de no reelección y en 1947 cambió para permitir el voto de las mujeres. Las reformas más significativas al artículo 115 tuvieron lugar en tiempos más recientes. La modificación de 1971, abrió la posibilidad de que el Congreso de la Unión pudiera sustituir en los territorios federales a las autoridades municipales electas (En esas fechas, México contaba con dos territorios como parte de su división política, Quintana Roo y Baja California Sur). Otro cambio importante a dicho artículo, tuvo lugar en febrero de 1983, pues consistió en una modificación mayor, por una parte, uniformó las causas y los procedimientos mediante los cuales las legislaturas estatales podían intervenir contra las autoridades municipales y por la otra, sentó las bases para la descentralización municipal, más formal que real, en la prestación de los servicios básicos de la comunidad. Los problemas políticos en el país obligaron que a partir de 1990, se hablara de una Reforma de Estado y con ella de un Nuevo Federalismo que diera impulso a nuevas relaciones entre los diferentes niveles de gobierno y mayor espacio de acción a los municipios. Así, la última reforma al artículo 115 fue el 17 de junio de 1999, esa fecha el pleno de la Cámara de Diputados aprobó con 387 votos, el decreto de reforma y adición al artículo 115 Constitucional para el fortalecimiento de los municipios, de su organización, funcionamiento interno y administración pública. La reforma establece que los recursos que integran la hacienda municipal serán ejercidos en forma directa por los ayuntamientos o por quien ellos autoricen. Se confiere a los presidentes municipales el mando de las policías preventivas, excepto en casos de fuerza mayor o alteración grave del orden público, cuyas órdenes estarán a cargo de los gobernadores. Los municipios podrán coordinarse y asociarse para una mejor prestación de los servicios públicos o el ejercicio de sus funciones. Los ayuntamientos podrán expedir reglamentos, circulares y disposiciones administrativas de observancia general, dentro de sus respectivas jurisdicciones. Se sustituye el término administrar por el de gobernar, para dejar claro el cometido general del Ayuntamiento como órgano de gobierno del municipio. Se establece un catálogo de competencias exclusivas. Las legislaturas locales podrán, además de revisar, fiscalizar las cuentas públicas de los Ayuntamientos. Se faculta al municipio para controlar, vigilar y autorizar el uso del suelo; para intervenir en la elaboración y aplicación de programas de transporte urbano, así como para participar en lo relativo a materia ecológica y protección ambiental. Aunque esta reforma contiene avances importantes, en la negociación de última hora dejó fuera puntos fundamentales, como la obligación de los estados de reconocer los usos y costumbres en municipios de mayoría indígena y la aprobación por parte del ayuntamiento de las bases de las contribuciones inmobiliarias; además, como candado, dejó a las legislaturas estatales la decisión de la reelección inmediata de los presidentes municipales, tampoco alude a la creación de un sistema nacional de información fiscal (oportuna, accesible y transparente), ni integra al municipio a foros de discusión sobre sistemas de transferencias y no lo reconoce como autoridad fiscal. De igual forma no obliga a la Federación y a los estados a transferir puntual y transparentemente los recursos, a reconocer la heterogeneidad del mapa municipal, a mejorar los términos de la representatividad de la sociedad gobernada ni a dar mayor autonomía a la administración local frente al cabildo.

⁽²⁹⁾Ver a: Luis Hernández Navarro, "Constitución y Derecho Indígena; los elementos de la norma". En: Revista Democracia y Socialismo, México, 1998. Pág.28-35. Ahora bien, como lo hemos indicado ya; para las comunidades indígenas, la institución municipal es un orden de gobierno multifacético, pues si bien, se erigió en una primera instancia, como un mero esquema de control político y tributario de gobierno, impuesto desde la administración central, completamente ajeno a la vida comunitaria. Paradójicamente no en pocas ocasiones, contribuyo a preservar ciertos márgenes de autonomía de las propias comunidades indígenas. En este sentido cabe aclarar aquí, que si bien podemos rastrear procesos sociales, en los cuales la institución municipal, fue descifrada y reapropiada por los propios grupos indígenas, como estrategia efectiva de darle continuidad a sus esquemas propios de autogobierno y regulación, (como ocurrió en la gran mayoría de los cabildos municipales oaxaqueños); no es posible generalizar esto, pues

Autores como Alejandra Massolo, por otra parte consideran que:

"...Los recurrentes conflictos municipales en regiones indígenas, son síntomas de una forma de gobernabilidad tan precaria y mediocre, que conduce a escenarios de ingobernabilidad, como lo demuestran los alcaldes destituidos o desahorados, alcaldes y funcionarios encarcelados, ayuntamientos suspendidos o desaparecidos, consejos municipales negociados, tomas o incendios de palacios municipales y muertos o heridos en los enfrentamientos..."⁽³⁰⁾.

Tal es así, que una de las vetas de mayor relevancia y actualidad, en los estudios sobre la participación electoral dentro del ámbito local, se centra en el análisis del accionar de las distintas fuerzas políticas que tendrían participación, durante los conflictos pre y post electorales. Son cada vez, más variados los protagonistas e interlocutores del poder municipal y más numerosos los contrapesos comunitarios, frente al avasallamiento del gobierno federal y estatal, no obstante la condición de vulnerabilidad estructural que comparten los ayuntamientos⁽³¹⁾. El nuevo federalismo, tan pregonado en los últimos tiempos por las dependencias gubernamentales, debe llevar a buen puerto el reconocimiento de los espacios de autodeterminación de las comunidades políticas y del respeto a los universos de competencia de cada uno de los órdenes de gobierno, a fin de articular, armónica y eficazmente, la soberanía de los estados, con la autonomía y la libertad de los municipios y su facultad constitucional de autogobernarse. Jaime Torres, en su excelente trabajo titulado *"Las disputas indias por el poder local"*, nos enumera los graves obstáculos que se enfrentan al respecto:

"...El reto es encontrar los mecanismos que se puedan aplicar a nuestra realidad, para lograr que los municipios funcionen como una vía de democratización efectiva de abajo hacia arriba y logre convertir a los ayuntamientos en verdaderos actores autónomos, base de un nuevo pacto federal que cruce la política social, la política económica, la relación del centro con las regiones y por supuesto, la correlación de fuerzas políticas, a partir de impulsar cambios mucho más profundos dentro del sistema político..."⁽³²⁾.

encontramos Estados como el de Chiapas, en donde los gobiernos municipales llegaron a ser, el instrumento por antonomasia, de represión, sometimiento y confinación hacia los pueblos indígenas; pues estos eran espacios controlados y utilizados por los cacicazgos locales para imponer la voluntad y los intereses de los grandes latifundistas, por medio del terror y la injusticia. No siendo casual, que el alzamiento indígena del 1 de enero de 1994, tuviera como una de sus acciones simbólicas más impresionantes, la destrucción de los palacios municipales y que en los 18 meses posteriores 55 alcaldías fueran tomadas por la población, obligando a que 37 municipios tuvieran que ser gobernados por consejos ciudadanos. Así, tenemos que esta relación entre la administración municipal y los pueblos indígenas; ha tenido una evolución muy diversa. En algunos casos, los pueblos indígenas han logrado asimilar e integrar la estructura municipal a sus prácticas tradicionales de organización. Han hecho del gobierno municipal parte de su propia institucionalidad, cuya importancia y significado se ve reformulada de acuerdo a un tamiz cultural propio. Sin embargo, podemos decir sin temor a equivocarnos, que es en este ámbito binómico, en donde se ha dado, por parte de los grupos indígenas, el mayor sincretismo sociocultural, en medio un marco normativo de condicionamientos políticos externos, que han dado como resultado la simulación y una cruenta pugna por el predominio entre estas dos formas del ejercicio del poder territorial: El respeto a sus formas propias de gobierno, por un lado y el sentido de las imposiciones políticas federales, por el otro.

⁽³⁰⁾ Alejandra Massolo, *"La triste y cándida historia de la reforma municipal"*. En: Revista Ciudades núm.28 (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995. Pág. 25-30.

⁽³¹⁾ Encontramos valiosas monografías al respecto, como los trabajos de Fausto Díaz Montes, que nos exponen de manera muy clara, el complejo proceso mediante el cual, las fuerzas políticas se entrelazan en una batalla por lograr articular la vida política municipal, en pos de alcanzar el control político local. Fausto Díaz Montes, **Los conflictos municipales en Oaxaca**, UABJO-IIS/Cuadernos de Investigación, Oaxaca México, 1986. Y Fausto Díaz Montes, **Los municipios. La disputa por el Poder Local en Oaxaca**, UABJO/IIS (Colección del Barro Nuestro), Oaxaca México, 1992.

⁽³²⁾ Torres Díaz Jaime, **Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia**, Op. Cit. Pág.32. En este sentido, resulta necesario evaluar la autonomía del municipio dentro del esquema federal en su conjunto; es decir, analizarlo en términos políticos, pero también económicos. En términos políticos, porque un municipio democráticamente electo y responsable ante sus ciudadanos representa una alternativa para desarrollar un contrapeso a las estructuras caciquiles, que buscan el control político y económico de las localidades. En términos económicos, porque la autonomía financiera de los municipios y el federalismo pueden ser la base de una

A pesar de que existen en el país, poco más de 800 ayuntamientos mayoritariamente indígenas, las disposiciones instruidas por el gobierno federal al respecto de los pueblos indios, no contemplan ningún tipo de práctica jurídica en relación a sus derechos colectivos y su libre autodeterminación. No se hace referencia alguna a los mecanismos de participación ciudadana, como alternativa procedimental para la revocación de mandato de un ayuntamiento; tampoco se subsana la enorme injerencia de las legislaturas locales sobre la vida municipal; ni se resuelve totalmente el mando de la policía municipal, pues sigue sujeta a las órdenes que le trasmita el gobernador del estado, en los casos que el lo juzgue conveniente, para evitar la alteración grave del orden público. Pues como bien lo refiere Francisco López Barcenas, en su artículo titulado, "*Los derechos indígenas en la legislación de los Estados*":

"..La llamada "descentralización" federal, concebida exclusivamente, como una política de Estado, encaminada a la redistribución del poder político, los recursos económicos y sus funciones de gobierno, no encuentran terreno fértil, ya que las prácticas y los hechos de los poderes públicos van en sentido contrario; pues un nuevo federalismo solo se logrará cuando el municipio deje de ser una simple unidad administrativa y se convierta en una instancia de decisión comunitaria, encaminada al bienestar social dentro de las comunidades indígenas.."⁽³³⁾.

Hacer de México un país verdaderamente federalista, implicará hacer cambios profundos, capaces de propiciar en los gobiernos locales, la estructuración de nuevos horizontes de autogestión local municipal. Para los pueblos indígenas, la autodeterminación significa, la oportunidad de poder decidir sobre su forma de gobierno, los planes y proyectos que les competan, el rescate de su identidad étnica y sus valores culturales comunales⁽³⁴⁾. En fin, el ocupar de una buena vez, el lugar preponderante que les corresponde, en esta nación. En un excelente trabajo titulado, "*Municipios y derechos indígenas en la reforma del Estado*", Dolores Saravia, enfática nos refiere:

"..La centralización del poder en México, nos indica la existencia de una estructura diseñada desde sus orígenes para controlar política y económicamente a las poblaciones, más no para gobernar democráticamente. La verdadera democratización del país atraviesa forzosamente por la consolidación de un nuevo federalismo, basado en el desarrollo y consolidación, de los nuevos actores políticos y sujetos sociales emergentes. A partir de una efectiva remunicipalización del sistema nacional de coordinación fiscal y la descentralización total del gasto público de carácter social y productivo.."⁽³⁵⁾.

política más amplia para combatir la pobreza y revertir el crudo proceso de la desigualdad. Finalmente, el federalismo en lo político y lo económico, deberá sustentarse en la actualización del marco legal existente y en la introducción o cambio de las instituciones requeridas. Ver al respecto a: Alicia Zicardi(coord), **La tarea de gobernar. Gobiernos locales y demandas ciudadanas**, UNAM-IIS/Porrúa ediciones, México, 1995.

⁽³³⁾ Francisco López Barcenas, "*Los derechos indígenas en la legislación de los Estados*". En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, **El derecho a la identidad cultural**, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999. Pág. 159-193.

⁽³⁴⁾ La implementación consecuente de la nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, obligaría necesariamente a un proceso de modificaciones sustanciales a las legislaciones tanto federales como estatales. Adicionalmente, el proceso requiere el impulso de una verdadera reforma institucional de la vida municipal; la transferencia de facultades, funciones y recursos al ámbito local; así como el reordenamiento territorial en algunas regiones. La promoción de políticas públicas específicas, diseñadas por los propios pueblos indios, las cuales deberán de estar acompañadas de programas integrales de bienestar social, así como del fomento constante de una relación intercultural sana, respecto al resto de la población. Interesantes propuestas, encontramos en el diagnóstico elaborado por José Acosta del Centro de Servicios Municipales "Heriberto Jara", durante el II Seminario Internacional de Municipalidades, celebrado en la Ciudad de México en agosto del 2000, respecto a la situación política del municipio en México. José Acosta Arévalo, **El municipio y sus retos en la transición democrática**, CESEM/Federation Canadian Municipalities, México, 2000. Para complementar esta discusión, resulta pertinente remitirnos también al interesante ensayo de: Renato Rosaldo, "*Ciudadanía Cultural, Desigualdad y Multiculturalidad*". En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, **El Derecho a la Identidad Cultural**, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999. Pág.45-63.

⁽³⁵⁾ Dolores González Saravia, "*Municipios y derechos indígenas en la reforma del Estado*". En: Cuadernos Agrarios núm. 16, México junio de 1998. Pág.34-46

Las nuevas formulaciones comunistas del quehacer político

Lo que hoy se entiende por "política", no es más que una burda técnica de organización gubernamental. Pero el quehacer de "lo político", no se agota en esta obscena función, sino que se ve potenciado en el ámbito local. Pues es justamente en medio del conflicto entre la localidad & Estado, donde se pueden encontrar los signos para una reconstrucción de la política social. Una política nueva, que este radicada en los pueblos, los barrios, las regiones; en fin, la alternativa practicable para no caer en la lógica estatal representada por el parlamentarismo. En dicho nivel parlamentario, la igualdad es entendida, como una burda igualdad de derecho, es decir de mera igualdad formal ante la ley impuesta. Igualdad puramente teórica plenamente compatible con una jerarquización de la sociedad. Allí, la democracia, es puramente de carácter representativa. En donde, el "demos" popular, se constituye como un cuerpo político exclusivamente, durante el voto electoral. Dicha representación, manifiesta una delegación total del poder, a lo largo de todo el mandato del "ungido". El voto es secreto, en consecuencia, la política no es visible. La escena política es pública como espectáculo, y oculta en su mayor parte como asunto de un grupo social especializado, reclutado dentro de la burguesía; todo ello, sabiamente defendido por la inmutables "razones de Estado". Murray Bookchin, filósofo húngaro, fundador de la Ecología Social, y una de las voces más escuchadas del pensamiento crítico contemporáneo, en un lúcido artículo titulado: "*Sociedad, política y Estado*", establece:

"..La burguesía se apropio del poder político. Cubrió la legitimidad del demos, sobre la que se apoyaba, con la figura del Estado nacional, garante de lo social y por tanto alejado del pueblo. La heteronomía se mantuvo dejando adheridos al imaginario Estatal, los restos de sacralidad de la antigua monarquía.. El espacio social burgués, es pues un espacio construido sobre la diferenciación neta, la dualidad explícita de lo social y lo político. La instancia política así creada se autonomiza y conforma la única escena, completamente incluida en el espacio de representación del Estado, en la que el conflicto social pueda aparecer y jugarse dentro y solo dentro de la legalidad establecida por el poder político.." (36).

Pocas veces como en el presente, algunas palabras socialmente importantes, han sido tan confundidas y desvirtuadas de su significado histórico. Se suele olvidar con mucha frecuencia, que hasta hace dos siglos, la "democracia", era igualmente despreciada por monárquicos y republicanos como una pedestre "*ley de la multitud*". Mientras que hoy, desde el poder, es aclamada exclusivamente en su acepción "*representativa*", como un vulgar "*oxymoron*", que hace referencia directa, a poco más que una oligarquía republicana de unos cuantos elegidos, que tan ostensiblemente hablan, en nombre de las masas desposeídas(37).

(36) Murray Bookchin, "*Sociedad, política y Estado*", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, **La sociedad contra la política**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993. Pág.55-70

(37) La palabra "*comunismo*", que alguna vez se refirió a una sociedad cooperativa que estaría moralmente fundada en el respeto mutuo y en una economía en la que cada cual contribuiría a la labor social de acuerdo a sus capacidades y recibiría los medios de vida de acuerdo a sus necesidades. Hoy la palabra "*comunismo*" se asocia con el "*gulag estalinista*" y es rechazado en bloque como algo totalitario. Por su parte, el "*socialismo*", que alguna vez denotó una sociedad políticamente libre, basada en varias formas de colectivismo y compensaciones materiales equitativas por el trabajo; ahora resulta ser algo intercambiable con alguna variedad humanista del liberalismo burgués. Así, conforme el espectro social y político se deslizo ideológicamente hacia la derecha, el término "*anarquismo*" no permaneció inmune a estas redefiniciones. El anarquismo se desvía de su ideal social a través de la adopción de un énfasis en la autonomía personal, un énfasis que lo está vaciando de su vitalidad histórica. Un individualismo "*stirneriano*" marcado por la defensa de cambios en los "*estilos de vida*" y el cultivo de la idiosincrasia conductista. Sería en verdad trágico si el anarquismo individualista y sus variopintas mutaciones, (desde las académicas y moralmente trascendentales, hasta las caóticas y lumpenizadas), continuaran elevando las murallas del dogma que ya crecen perennemente en torno del ideal

Hoy los nuevos movimientos sociales, se han consolidado repensando conceptos tales como "sociedad", "política" y "Estado", adquiriendo una urgencia programática en la medida de que estas novedosas revueltas, ponen gran énfasis, en la necesidad de la descentralización de las comunidades humanas de un centro rector, a partir de la gestación de una democracia de base y de un equilibrio viable entre la ciudad y el campo (temas que nos recuerdan por mucho, las acaloradas reflexiones de Proudhon y Kropotkin). Eduardo Colombo, en un extraordinario artículo, titulado: "*De la Polis y el espacio social plebeyo*", nos expone ciertos enclaves del sustento ideológico, de este nuevo quehacer político:

"..Una semilla que contiene la libertad fundada en la igualdad, podrá germinar nuevamente el día en que la democracia directa, despojada de la fatídica ley de las mayorías, encuentre un esquema de expresión, basado en la autonomía colectiva del sujeto de la acción.. Esta fisura recorre clandestinamente la historia. Se vuelve visible con aquel viejo debate entre Bakunin y Marx, a través de la mismísima Primera Internacional y la Comuna de París de 1871. Fueron enormes los esfuerzos de Marx por obstaculizarla, llevando a la A.I.T. (Asociación Internacional de los Trabajadores), al borde de su escisión (primero en la Conferencia de Londres de 1871, luego en el Congreso manipulado de La Haya de 1872), la separación de lo político y de lo social, por lo menos hasta el buscado triunfo de la revolución social. Con base a una resolución, la cual establecía, que el proletariado no podría actuar como clase, sino se constituía primero, como un partido político; con lo cual, la conquista del poder político, se convertía entonces, en el principal deber del proletariado. Por su parte, el Congreso de Saint-Imier, corrigió esta burda falacia, afirmando que la destrucción de todo poder político era el primer deber del proletariado. Pues el socialismo sin libertad era una burda dictadura, y la libertad sin socialismo, significaba continuar reproduciendo el vetusto régimen de explotación.." (38).

El filósofo Cornelius Castoriadis, en su extraordinario artículo: "*Naturaleza y valor de la igualdad*", enfático nos aclara la situación:

"..Filosofía y política nacen juntas, en el mismo momento, suscitadas por una misma inclinación, la búsqueda de la autonomía individual y colectiva. Cuando digo filosofía, no me refiero ni a sistemas de pensamiento, ni a libros, ni a razonamientos escolásticos. Se trata primero y ante todo del legítimo cuestionamiento, de la representación instituida del mundo, del cuestionamiento de los ídolos de la tribu, en el horizonte de una interrogación ilimitada. Cuando digo política, no hablo de elecciones municipales, ni presidenciales; la política en el verdadero sentido del término; es el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente, la institución social como tal.." (39).

Siguiendo a Castoriadis, encontramos que la exigencia de la "igualdad", implica también "igualdad" en nuestras responsabilidades sobre la formación de una "vida colectiva". Dado que la exigencia de "igualdad", sufriría una perversión radical, si se refiriera únicamente a derechos pasivos. Su sentido es sobre todo, el sentido de una actividad participativa con una responsabilidad de igual magnitud, basada en nuestra "doxa" en nuestro quehacer político comunitario, en nuestra responsabilidad para con la vida. Así, tenemos que:

"..Si definimos como poder a la capacidad de una instancia cualquiera, personal o impersonal, de llevar a alguno o algunos, a hacer o no hacer, lo que por sí mismos hubieran o no hubieran hecho necesariamente. Es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo, haga lo que se deseaba que hiciese, sin necesidad explícita de coerción (herrschaft) o fuerza explícita para lograrlo. Así, la política es proyecto de autonomía; es decir, actividad

libertario y queriéndolo o no, conviertan a este, en otro de los muchos cultos narcisistas que se amoldan a una sociedad alienada, mercantilizada, introvertida y egocéntrica.

(38) Eduardo Colombo, "*De la Polis y el espacio social plebeyo*", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, *La sociedad contra la política*, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993. Pág.23-52. El anarquismo, a menudo reprimido, olvidado siempre que les fue posible a los poderosos; fue colocado al margen de la historia; pero logró conservar en el seno del movimiento social revolucionario, aquella frágil semilla plantada en el espacio social plebeyo la búsqueda irrestricta de la libertad social, política y económica.

(39) Cornelius Castoriadis, "*Naturaleza y valor de la igualdad*", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, *La sociedad contra la política*, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993. Pág.73-92

colectiva reflexionada y lúcida, tendiente a la convivencia plena de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concerniente a todo lo que en la sociedad es participable y compatible. Pues esta actividad, auto-instituyente, aparece así como no reconociendo, de jure, ningún límite.." (40)

Así, Castoriadis nos expone, en otro lúcido ensayo titulado: "*Poder, política y autonomía*"; que la "*autonomía*", surge como un germen "*phoyetico*" de praxis societal, que hace hincapié sobre las diversas representaciones sociales y su adecuado funcionamiento para la colectividad en su conjunto. Es un momento de creación, que inaugura no solo otro tipo de sociedad, sino también otro tipo de individuos:

"..La autonomía es pues proyección de futuro, situada sobre un plano a la vez ontológico y político; poniendo al día, la férrea disputa entre el poder instituyente frente al poder instituido y su explicación reflexiva, que no puede ser mas que parcial y en un sentido mas estricto la reabsorción de lo político como poder explícito, en la política, actividad lúdica y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como "nomos", "diké", "télós", -legislación, jurisdicción, gobierno- hacia fines comunes y obras públicas que la sociedad se haya propuesto deliberadamente.. La creación por los griegos de la política y la filosofía, es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos de hacer nuestro "nomos". Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos, lo que debemos pensar.." (41)

Murray Bookchin por su parte, establece que dentro de la historia de las ideas, dicho planteamiento "*autonomista*", se enmarca en una férrea disputa entre el "*individualismo*" & el "*colectivismo*". El autor rastrea que la categoría de "*autonomía*", como referencia a un "*auto-gobierno*", estrictamente personal, encontró un antiguo apogeo en el imperial culto romano de las "*libertas*". Bajo el reinado de los césares Julios y Claudios, el ciudadano romano gozaba en gran medida, de cierta autonomía para satisfacer su propios deseos y apetencias sin la reprobación de autoridad alguna, mientras no interfiriera con los negocios y necesidades del Estado. Por otro lado, en la tradición liberal mas desarrollada teóricamente por John Locke y Stuart Mill, la "*autonomía*" adquirió un sentido más amplio que se oponía a la excesiva autoridad del Estado. Durante el siglo XIX, hubo una materia en particular que capturó la atención de los teóricos del liberalismo clásico, ésta fue la economía política; la cual no concebían únicamente como el estudio de los bienes y servicios, sino ante todo como un sistema moral. De hecho el pensamiento liberal reducía generalmente lo social a lo económico. Así, la excesiva autoridad del Estado fue rechazada a favor de una presunta "*autonomía económica*":

"..De hecho, la interpretación liberal de la autonomía supone realmente arreglos totalmente definidos más allá del individuo notablemente, las leyes del mercado. Con la autonomía individual como polo opuesto, esta leyes constituyen un sistema social organizativo en el que toda "colección de individuos" se mantienen bajo la tutela de la famosa "mano invisible" de la competencia. Paradójicamente, las leyes del mercado se sobreponen al ejercicio de la "libre voluntad" de los mismos individuos soberanos, quienes forman esa "colección de individuos". Ninguna sociedad constituida, puede existir sin instituciones; si una sociedad, en tanto "colección de individuos", ni más ni menos, pudiera haber aparecido alguna vez, simplemente se hubiera disuelto. Los liberales se colgaron de la idea de un "mercado libre" y una "libre competencia", guiados por las "inexorables leyes" de la economía política.." (42).

(40) Cornelius Castoriadis, "*Poder, política, autonomía*", En: Cornelius Castoriadis, **El Mundo Fragmentado**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1997. Pág. 69-90. Castoriadis, externa enfático: En mundo-no solamente el nuestro-, esta fragmentado. Sin embargo, no se cae a pedazos. Me parece que reflexionar sobre esto, es una de las primeras tareas de la filosofía actual.

(41) Cornelius Castoriadis, "*Naturaleza y valor de la igualdad*", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, **La sociedad contra la política**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993. Pág.73-92

(42) Murray Bookchin, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, (*What is Communalism. The Democratic Dimension of Anarchism*), Cooperativa Cultura libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2006. Los liberales no siempre han estado de acuerdo entre sí, ni hacen gala de doctrinas particularmente coherentes. Por

Alternativamente a esta noción de "autonomía", en su acepción individualista; sobresale una renovada representación colectivista del término. Así, encontramos que la palabra inglesa "freedom", comparte raíces etimológicas con el vocablo alemán "freiheit" o "libertad social", que toma su punto de partida no del individuo sino de la comunidad. En la época de la ilustración y durante el siglo XIX, conforme el pensamiento social ilustrado y sus sucedáneos instituyeron la idea de la variabilidad de las instituciones, al primer plano del pensamiento social, el individuo también resultó ser afectado por esta posibilidad. De esta manera, a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, los grandes teóricos socialistas, elaboraron una idea de libertad social mucho más compleja, contemplando al individuo, como algo concientemente imbricado en lo social. Para estos pensadores, la vetusta idea liberal de ver lo social, como una burda "colección de individuos", resultaba ser una formulación descompuesta, para referirse a lo que era una sociedad; dado que ellos, consideraban, que la libertad individual debía ser compatible y congruente con la libertad social "freedom", y de forma muy significativa, definieron a la libertad social como un concepto en evolución y unificador. Bookchin continúa:

"...Los teóricos socialistas formularon la pregunta fundamental sobre: ¿Qué constituía a una sociedad racional?, una cuestión específicamente ética en tanto que abolía la centralidad de la economía en una sociedad libre. Donde el pensamiento liberal reducía generalmente lo social a lo económico, las diferentes corrientes socialistas (aparte del marxismo) entre las que Kropotkin distinguía como "rama izquierda" al anarquismo, asimilaban lo económico a lo social."⁽⁴³⁾.

Tanto la sociedad como el individuo eran conceptos históricos, en el mejor sentido del término; es decir, entidades auto generativas en permanente cambio, complejos procesos creativos, a través de los cuales, cada uno existía dentro y a través del otro. Esta historicidad, estuvo acompañada por nuevos derechos y deberes, cada vez más amplios. El lema de la Primera Internacional, era el enfático exhorto: "No más derechos sin obligaciones, ni mas obligaciones sin derechos". Así pues, para los pensadores socialistas clásicos, concebir al individuo sin la sociedad resultaba tan absurdo, como pensar en la sociedad sin individuos. Buscaron la realización de ambos en estructuras asociativas justas, que abrigaran el más amplio grado de libertad de expresión en cada aspecto de la vida social. Bookchin concluye:

"...El individualismo, tal como es concebido por el liberalismo clásico, descansa en una ficción. Para empezar, la misma presuposición de una legalidad" social, mantenida por la competencia del mercado, esta bastante lejos de su mito sobre el individuo totalmente soberano y "autónomo". Con aún menos presupuestos para sostener sus ideas, la teóricamente endeble obra de Max Stirner comparte una disyunción similar: La disyunción ideológica entre el ego y la sociedad. El concepto central que revela esta distinción de hecho esta contradicción, es la cuestión de la democracia. Por democracia, desde luego, no me refiero al "gobierno representativo" en forma alguna, sino a la democracia cara-a-cara. En relación con sus orígenes en la democracia de la Atenas clásica, el término como lo uso yo es la idea de la gestión directa de la polis por la ciudadanía en asambleas populares, lo que no representa menospreciar el hecho que la democracia ateniense estaba fundada en el patriarcado, la esclavitud, el dominio de clase y la restricción de la ciudadanía a los varones atenienses por nacimiento. A lo que me refiero es a una tradición evolutiva de estructuras institucionales, no a un "modelo" social. La democracia definida de forma general, es la gestión directa de una sociedad a través de asambleas cara-a-cara, donde las políticas son formuladas y

ejemplo, tenemos a Mill, quien era un librepensador humanitario y utilitario, que mostraba de hecho cierta simpatía por el socialismo. Ahora bien, sea Mill, Adam Smith o Friedrich Hayek, cada uno de ellos, tenía su propia excéntrica línea de pensamiento. Cuando hablo yo del liberalismo clásico en conjunto, me refiero a las características generales de reflexión, que implican una creencia en las leyes" del mercado y la "libre competencia". Marx no estuvo en modo alguno libre de esta influencia. El también intento incansablemente descubrir las "leyes" de la sociedad, como lo hicieron también muchos socialistas, incluyendo aquellos llamados utópicos, como Charles Fourier.

⁽⁴³⁾ Murray Bookchin, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, Op. Cit. Pág.10-11.

decididas por la ciudadanía local y la administración es llevada a cabo por consejos delegados y con mandatos explícitos.." (44).

Siguiendo esta línea de exposición, Murray Bookchin, en otro extraordinario texto, titulado: "Comunalismo", nos propone que la dimensión democrática y potencialmente practicable de la autodeterminación colectiva, puede ser expresada a través del termino "comunalismo"; una palabra que, a diferencia de aquellas otras que alguna vez se refirieron inequívocamente a un cambio social radical, no ha sido históricamente devaluada. De esta manera, para Bookchin, el "comunalismo", también llamado por él: "municipalismo libertario"; representa una perspectiva política comunitaria, que busca proveer una alternativa de democracia directa y confederada, frente a la hegemonía Estatal y a una sociedad cada vez más burocratizada y centralizada:

"El municipalismo libertario o comunalismo, vendrá a ser, un punto de partida para lograr alcanzar una sociedad comunitarista, basada en la solidaridad y el apoyo mutuo. Un quehacer político, que buscará transformar lo que ahora se denomina como "electores" o "contribuyentes", en ciudadanos activos; y en rehacer, lo que ahora son meros conglomerados humanos, hasta convertirlos en comunidades genuinamente relacionadas entre sí, mediante confederaciones, capaces de hacer un contrapeso al Estado... El municipalismo libertario, es una perspectiva y una práctica política y social, en desarrollo; encaminada a recobrar y expandir la esfera pública, hasta ahora en declive, debido a que el Estado la ha absorbido y no en pocos casos, usurpado y eliminado.." (45).

Para Bookchin, el "comunalismo" representara así, un proyecto fundamentado comunitariamente, que restablece la ética en la política para un bien común. Buscando transformar, la esfera de lo político, en el ejercicio mismo de una auténtica participación ciudadana, rompiendo el círculo vicioso del parlamentarismo, con su mistificación del sistema de partidos como único medio de representación de los intereses públicos. A este respecto, el "municipalismo libertario", no sería una simple "estrategia política"; sino el mas vigoroso intento colectivo, por trabajar a partir de las posibilidades democráticas latentes, una configuración radicalmente nueva de la sociedad misma: "...una sociedad comunitaria orientada a la satisfacción de las necesidades humanas y que responda a los imperativos ecológicos, desarrollando una nueva ética basada en el compartir y la cooperación..", expresa Bookchin. Todo ello reclama, una redefinición de la política, un retorno a su original significado griego de la palabra como gestión de la comunidad o de la polis mediante asambleas con participación directa de la gente, con el objeto de formular una política pública basada en una ética de la complementariedad y la solidaridad. En esta perspectiva, el "municipalismo libertario", será democrático por esencia y no jerárquico en su estructura, representando una forma de finalidad humana y no una simple conjunción de

(44) Bookchin, continúa: "...Nunca he considerado la democracia clásica ateniense como un "modelo" o un "ideal", que deba ser restaurado en una sociedad. He citado ampliamente a Atenas con admiración por una razón. La polis que existió en la época de Pericles, es una notoria evidencia de que ciertas estructuras pueden existir: la toma de decisiones políticas en asamblea, la rotación y limitación de encargos públicos, la defensa del orden publico en manos de una ciudadanía armada no-profesional etc.. El mundo mediterráneo de esa época (siglo 5 AC) estaba en su mayor parte basado en la autoridad monárquica y en costumbres represivas. El hecho de que todas las sociedades de esa época estaban fundadas, como Atenas, en el patriarcado, la esclavitud y el Estado (usualmente de forma absolutista) hace de la experiencia ateniense algo aún mas notable, dado aquello que introdujo en la vida social, incluyendo un grado sin precedentes de libertad de expresión.." Murray Bookchin, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, Op. Cit. Pág.12.

(45) Bookchin establece: "...Cuando los críticos del municipalismo libertario aducen el prohibitivo gran número de gente que tendría que acudir a las asambleas municipales de grandes ciudades, y cuestionan que tan "práctico" serían, estas asambleas, solo debo decir, que una perspectiva comunalista plantea la cuestión de fondo: Con organización, es posible transformar la sociedad existente y alcanzar la "comuna de comunas..". Murray Bookchin, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, Op. Cit. Pág.20-22.

estructuras o estrategias políticas, que no puedan ser adoptadas o descartadas para obtener el poder:

"..Cuando los medios y los fines se integren a una lógica comunal, la palabra democracia expresará entonces, el control popular directo de una sociedad por parte de sus propios ciudadanos; mediante la obtención y el mantenimiento de una verdadera democracia, a través de las asambleas municipales - al contrario de los sistemas de representación previstos por el estado, que se arrogan el derecho de los ciudadanos de formular las políticas que conciernen a las comunidades y regiones. Una política como la propuesta, habrá de diferir radicalmente de las estatuidas y del estado — un cuerpo profesional compuesto por burócratas, policías militares, legisladores y similares, que existe como aparato coercitivo, claramente separado de la población y sobre de ella. La aproximación del municipalismo libertario distingue la estatalidad —que hoy caracterizamos de manera exclusiva como "política" — de la política como esta se daba en las comunidades democráticas precapitalistas. El municipalismo libertario implica además una clara delimitación del ámbito de lo social - a si como del de lo político - al estricto significado del término social, vale decir, el lugar en el que vivimos nuestras vidas privadas y nos atareamos en la producción. En cuanto tal, el ámbito de lo social debe distinguirse del campo político y del estatal. El estado representa una formación completamente ajena, una espina en el costado del desarrollo humano, una entidad exógena que incesantemente ha invadido los ámbitos de lo social y lo político. Frecuentemente, de hecho, el Estado ha resultado un fin en si mismo, como testimonia tenemos el nacimiento de los imperios asiáticos, la antigua Roma imperial y los Estados totalitarios en tiempos modernos. Además ha repetidamente invadido el espacio político que, no obstante todas sus insuficiencias del pasado, ha constituido un impulso para las comunidades, los grupos sociales, y los individuos singulares. Esta invasión no ha tenido lugar sin contrastes. De hecho el conflicto entre el estado por una parte y los ámbitos político y social por el otro, ha sido una guerra civil subterránea, continuada por centenares de años.. En tiempos modernos, registramos, el enorme conflicto entre las ciudades castellanas (comuneros) contra la monarquía española hacia 1520; en la lucha de las secciones parisinas contra la Convención Jacobina centralista en 1793 y en innumerables otros episodios.. "(46)

La democracia directa, cara-a-cara, franca y de base, irremisiblemente, emana de un ser comunalista, que expanda nuestras ideas mas allá de la libertad negativa y arribe a una libertad positiva, es decir comunitarista. Una democracia comunalista nos obligaría a desarrollar una esfera pública y un quehacer político, en tensión permanente, contra el poder. Una democracia confederal, anti jerárquica y colectivista, fundada en la gestión municipal de los recursos naturales y humanos, con que dispone cada colectividad; será irremisiblemente, una praxis cotidiana liberadora. Bookchin, señala, al respecto:

"..El capitalismo no abrirá lugar generosamente a las instituciones populares democráticas que necesitamos. Su control sobre la sociedad contemporánea es generalizado, en los escasos restos de la esfera pública que prevalecen. El pueblo, debe afirmar su control sobre las instituciones que son esenciales para la vida pública; que correctamente identificó el revolucionario anarquista Miguel

⁽⁴⁶⁾ Murray Bookchin, **Seis tesis sobre el municipalismo libertario**, Cooperativa Cultura libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2006. Pág.27-44. Bookchin, sanciona: "...Quizá una de las causas más importantes en el fracaso de los múltiples intentos por alcanzar una transformación radical de la sociedad, haya sido la carencia de nuevas formas de hacer política, que llevasen a la población, más allá de los límites fijados por el status quo. "Política" significa hoy en día, una lucha entre partidos burocráticos en grados distintos, por el ejercicio de un poder legitimado en elecciones, que ofrecen vagos programas de "justicia social" para atraerse el favor de un no bien definido "electorado". Así, la "política", se convierte en un conjunto de técnicas para mantener el poder en los organismos representativos — y mas precisamente en la sede del poder legislativo y ejecutivo — y no una instancia moral basada en el bien común, la colectividad y la libertad.. La creciente centralización y concentración del poder en el estado-nación, exige una política nueva, estructurada institucionalmente en torno a la restitución del poder a las municipalidades. Se trata de un aspecto no sólo necesario, sino posible, aún en el caso de las áreas urbanas, (una necesidad ya anticipada por Kropotkin).. El municipalismo libertario tiene como premisa la lucha por alcanzar la realización de una sociedad comunal y ecológica. Una lucha que se funda en la educación y la organización. Desde su inicio presupone un deseo genuinamente democrático por parte de la población de detener el crecimiento del poder del estado-nación y de reclamarlo para sus comunidades y regiones.. Así, vemos como el "municipalismo libertario", se robustece, a través de practicas comunitarias de corte autogestivo.." Murray Bookchin, **Seis tesis sobre el municipalismo libertario**, Op. Cit. Pág.27-44.

Bakunin, en la figura de los consejos municipales.. Bakunin sostenía que, la gente mostraba un saludable y práctico sentido común, cuando se trataba de asuntos comunales de orden público. Nadie como ella misma, estaba tan bien informada y sabía seleccionar de entre sus miembros, a los encargados más capaces de regir la vida en sociedad..”(47)

De la misma manera, el filósofo español Gabriel Bello Reguera, en su extraordinario artículo: *“La idea de Comunidad: Resistencia Histórica y Despliegue Pragmático”*, solidamente reivindica, los criterios últimos de la vida comunal:

“..La ontología de la comunidad, vendrá entonces a coincidir con el proceso de selección de categorías últimas o primarias, acuñadas para dar la cuenta final de las legitimaciones efectivas de una actuación política, instituida o instituyente en la constitución o reconstitución de la trama comunitaria.. Nuestra época, es la época de la “disposición tecnológica del mundo” o “realización total de la metafísica”, donde disposición tecnológica y metafísica”, tendrían el mismo referente histórico: una época en la que, se habría producido precisamente, por esa “disposición tecnológica” el ocaso del sujeto”, y con el, el de cualquier sentido que pudiera haber tenido el concepto de compromiso personal, ético y político con la constelación de valores comunales. El problema de fondo, est-iba en que la “disposición o trama tecnológica, es totalitaria y en su horizonte, ya no quedan ni sentido ni significados comunales, para lo que en otro tiempo fue la identidad del sujeto libre, consciente y responsable de tomar iniciativas colectivas.. Consecuencia obvia de esta situación, es una visión de la postmodernidad, como una época de post-moralidad, abierta por la extinción u ocaso de la subjetividad moral, cuya preservación y desarrollo, constituía el valor de todo el entramado institucional de la comunalidad moderna, que alcanza su cenit teórico en las visiones kantiana y hegeliana, del “reino de los fines” y del “Estado ético” respectivamente, y su apoteosis en la visión de una sociedad comunista..”(48).

En este sentido, el problema de la resistencia comunalista, debe plantearse en una dimensión, histórica, ética y política:

“..El significado del término resistencia, debe ser entendido, ante todo, en sentido ético de obvias connotaciones axiológicas. A partir de este primer sentido, pueden reconstruirse otros como el étnico-histórico, o étnico-político, que alude a los procesos de lucha por los que un pueblo o etnia, determinados, tratan de sobrevivir como tales. Este es el sentido de casos concretos de resistencia como la de diversas etnia indias”, contra la colonización española o angloamericana, o las del pueblo judío contra los nazis, o la de la izquierda y el nacionalismo españoles contra el franquismo, o la de los palestinos contra los judíos, o finalmente la de las diversas nacionalidades y etnias musulmanas, contra el centralismo de la ex unión soviética.. El problema de la resistencia en la comunidad debe plantearse en este contexto, histórico, ético y político específico. Pues habría que entenderla en primer lugar como el empeño por preservar las señas de identidad que configuran la constelación axiológica de la comunalidad, en la que germina el impulso de resistencia..”(49).

Ahora bien, el énfasis que se ha puesto en el estudio de los emergentes estallidos sociales de corte local, manifiestan la construcción de una serie de intrincadas lógicas de participación social, articuladas de novedosas expresiones político/identitarias de corte mutualista. Guillermo de la peña, en un completo artículo titulado: *“La antropología sociocultural y el estudio del poder”*, afirma que:

“..La tensión creciente entre el Estado y la Sociedad, nos obliga a incluir en la reflexión política, no solo a las fuerzas que mantienen el orden, sino también a las que lo subvierten. Y debe llegarse

(47) Murray Bookchin, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, Op. Cit. Pág: 25. Esta sería la razón por la cual, en condiciones libres, las elecciones municipales siempre reflejaran mejor, que cualquier otro orden de participación electoral, las actitudes y voluntades de la gente. Buscando profundizar más, respecto a este interesante debate, podemos consultar: Murray Bookchin, Domenico Liguri y Horst Stowasser, **La utopía es posible. Experiencias vivenciadas**, Tupac Ediciones/Utopía Libertaria, Buenos Aires Argentina, 1999.

(48) Gabriel Bello Reguera, *“La idea de Comunidad: Resistencia Histórica y Despliegue Pragmático”*, En: **Comunidad y Utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos**, Editorial Lerna, España, 1990. Pág.12-67

(49) Gabriel Bello Reguera, *“La idea de Comunidad: Resistencia Histórica y Despliegue Pragmático”*, Op. Cit. Pág.12-67

mas lejos aún , hasta considerar "al conflicto social", tanto o mas esencial para la sociedad, como lo es el orden mismo.." (50).

Dichas prácticas, se encuentran incrustadas en lo que se ha dado en llamar los "nuevos movimientos sociales", son propulsores activos, de emergentes actores políticos y sujetos sociales, inmersos en la abierta disputa por el control de las arenas políticas locales. Este acercamiento, que logra vincular los modelos de poder local, con las lógicas de exploración de los llamados nuevos movimientos sociales, se convierte en un modelo teórico muy novedoso de gran alcance heurístico y de interpretación, difícilmente expuesto en estudios de índole macro espacial⁽⁵¹⁾. Al respecto, el sociólogo italiano, Alberto Melucci, nos puntualiza que:

"..Por nuevos movimientos sociales, se tiene que entender a todas aquellas manifestaciones de movilización social de corte local, que impulsan la acción de individuos y/o grupos excluidos del sistema, los cuales demandan el acceso a formas propias de representación social, a partir de la implementación de esquemas, tácticas y estrategias políticas de nuevo orden.." (52).

Estos procesos sociales de nuevo cuño, habrán de cuestionar la propia lógica antagonica del sistema, así como la racionalidad instrumental que guía a los aparatos que lo rigen y plantean la necesidad de dislocarlos, a partir de la reapropiación de espacios autónomos, donde se construyan, las significaciones propias de su nuevo quehacer político. Ahora bien, es preciso destacar aquí, el gran aporte que el historiador inglés Alan Knight, hace a los modelos teórico/categoriales de exploración de lo local; en relación a una valiosa inclusión analítica de lo que el denomina, los "ciclos de protesta" social:

"..Esta categoría nos ayudará a entender, aquellos fenómenos en un contexto continuo y amplio, y no en forma restringida, es decir como meros hechos fortuitos, producto de una serie de liderazgos mágicos, o estrechos contextos irremplazables.." (53).

La invitación analítica de Knight, le asigna a la protesta social, la continuidad negada por muchos estudiosos a estos hechos sociales y a su vez, nos permite ver, que estos movimientos son continuidades históricas que se presentan en forma de ciclos continuos de protesta; que si bien, se expresan bajo contextos y condiciones cambiantes, es posible

⁽⁵⁰⁾De la Peña Guillermo, "La antropología sociocultural y el estudio del poder", En: Manuel Villa Aguilera (editor), **Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas**, URSHSLAC/El Colegio de México, México, 1986.

⁽⁵¹⁾Para tener un primer acercamiento a las implicaciones epistemológicas que caracterizan dichos modelos de interpretación de lo social a través de los espacios locales de disputa, es pertinente revisar, los artículo de Jorge Cadena y Laura Patricia Romero; quienes desarrollan una serie de reflexiones sobre las revisiones teóricas en torno al estudio de los movimientos sociales y el poder local: Cadena Roa Jorge, "Notas para el estudio de los movimientos sociales y los conflictos políticos en México" y Romero Laura Patricia, "Metodología de los movimientos sociales regionales", En: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac(coords), **El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método**, UAM-Xochimilco/El Colegio de Michoacán, México, 1991.

⁽⁵²⁾Alberto Melucci, *¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?*. En: Enrique Larama y Joseph Gusfield(comps), **Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad**, CIS, México, 1994. Pág.119-149. Las complejas dinámicas de articulación social, política e identitaria, que imprimen los nuevos movimientos sociales, propulsores de novedosos sujetos políticos y actores sociales emergentes, son analizadas con gran profundidad por este sociólogo italiano en un interesante artículo titulado: Alberto Melucci, "Los Movimientos Sociales Contemporáneos". En: Anuario de Espacios Urbanos. UAM-Azcapotzalco, México, 1997. Pág.32-53.

⁽⁵³⁾Alan Knight. "Continuidades históricas en los movimientos sociales". En: Lloyd James-Dale y Laura Pérez Rosales, **Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena**, Universidad Iberoamericana, México, 1995. Pág.13-56. Knight, hace un profundo seguimiento de algunos de los movimientos políticos más relevantes, que han tenido lugar a lo largo del siglo XX en México. Los cuales, sorprendentemente vemos que se remontan a varios siglos atrás. Se presentan hasta nuestros días, en forma de ciertas recurrencias cíclicas, ante su no resolución a lo largo de la Época de la Colonia, la Independencia o la Revolución. Las razones de estas continuidades históricas y los intrincados ciclos de protesta, son variados, complejos y por desgracia en muy pocas ocasiones investigados en forma seria.

rastrear las continuidades históricas del hecho social. Knight distingue, dos factores recurrentes, en estos ciclos de protesta:

"..Por un lado, encontramos que las manifestaciones de protesta, se mantienen principalmente, a través del mito, la leyenda y el símbolo, las cuales van transmitiéndose de generación en generación en forma de cuentos, corridos o crónicas familiares. Por el otro lado, tenemos que es la longevidad misma de las vetustas estructuras sociopolíticas de gobierno, las que paradójicamente, contribuyen fuertemente a consolidar y mantener la protesta social en el imaginario colectivo de la resistencia.." (54).

De la misma manera, Alberto Melucci, considera que:

".. Los procesos de movilización, los tipos de organización, los modelos de liderazgo, las ideologías y las formas de comunicación, son niveles significativos de análisis para reconstruir desde el interior, el sistema de acción que constituye al actor colectivo. Pero también son las relaciones con el exterior, con los competidores, con los aliados o adversarios y especialmente, la relación del sistema político con el aparato de control social, las que habrán de determinar el campo específico de oportunidades y limitaciones dentro del cual, el actor colectivo adopta una forma, se perpetúa o cambia.." (55).

De esta manera, las formas de la acción colectiva son múltiples y diversas, son el resultado temporal de un campo múltiple de fuerzas y de procesos analíticos diferenciados, los cuales abarcan problemas y conflictos cuyas raíces históricas son diferenciales. En la realidad de una acción colectiva están diferentes estratos históricos como componentes identitarios del descontento y la marginalidad⁽⁵⁶⁾. Así, dentro del amplio y complejo espectro de la proyección y la emergencia de los nuevos movimientos sociales, el movimiento indígena es una parte sustantiva. Puesto que ha logrado construir un amplio programa de reivindicaciones, que articula por igual, tanto las demandas socioeconómicas de carácter coyuntural e inmediateista, como las demandas políticas y culturales de índole histórico procesual. Lo cual les ha permitido, proyectar sus aspiraciones, tácticas y estrategias, para la consecución de sus demandas, dentro de un horizonte emancipatorio dinámico y eficiente. Al respecto, el antropólogo chileno José Bengoa, nos detalla lo siguiente:

⁽⁵⁴⁾ Ahora bien, la relación entre gobernantes y subordinados se ha caracterizado históricamente, por una vieja dialéctica de negociación y violencia, que desgraciadamente ha permanecido como una constante de la política rural. De tal suerte que los movimientos campesinos locales y/o indígenas comunitarios, si bien han sido intransigentes y contestatarios, no pueden evitar, buscar por su misma condición estructural, la interlocución y el diálogo con el estado y sus aparatos de gobierno. Alan Knight. *"Continuidades históricas en los movimientos sociales"*. Op. Cit. Pág.13-56.

⁽⁵⁵⁾ Melucci, Alberto, *"Acción colectiva y transformación"*. En: Ciudades, núm.37 (enero-marzo), RNIU/UAP, México, 1998, Págs. 3-11. Una mayor aproximación al respecto, la encontramos en: Melucci Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, México, 1999.

⁽⁵⁶⁾ Destacando los espacios locales de disputa y lucha social, encontramos cuatro líneas recurrentes de exploración y acercamiento a los conflictos locales, las cuales pudiéramos categorizar de la siguiente manera: 1) la participación ciudadana y la lucha por el empoderamiento local. 2) la lucha vía la participación electoral en los ayuntamientos. 3) la disputa por el control político en los ayuntamientos indígenas. 4) la lucha por la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Al respecto, es pertinente revisar el sugerente ensayo de: Guillermo De la Peña, *"Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas"*, En: Jorge Pádua y Alain Vanneph, (comps). *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/Centre d' Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1988. Pág.27-56. En dicho artículo, el autor, hace una excelente síntesis y menciona los avances analíticos de los estudios mexicanos, acerca del poder local. Aborda los problemas que enfrentan estos estudios desde cuatro grandes rubros: 1) Los orígenes y funciones del poder local y regional; 2) Las mediaciones entre la nación y los niveles regionales y locales; 3) Las relaciones de poder, las relaciones interétnicas y las relaciones de clase; 4) Las instituciones formales de gobierno y la fragmentación política de la sociedad mexicana. Todos estos estudios, advierte, subyacen dos cuestiones fundamentales: a) cuáles son los tipos posibles de relación entre el Estado nacional y los poderes circunscritos a una localidad o región y b) en que condiciones se da una relación de complementariedad, o bien una de contradicción, o una derivación, o una simple yuxtaposición.

".. El movimiento indígena en América Latina, cuenta con una identidad propia, en tanto sus miembros se adscriben a una serie de grupos sociales con particularidades socioculturales que los definen y delimitan históricamente. Como movimiento social, tienen un largo y sinuoso andar plagado de injusticias. Trayecto que se inicia prácticamente, con la Invasión Europea al Continente y la instauración del Régimen Colonial. Pero es sin lugar a dudas, durante la década pasada, que logran adquirir una dimensión inusitada al interior de los movimientos sociales altermundistas; a raíz del levantamiento armado en el Estado de Chiapas, por parte de los indígenas mayas del EZLN. De esta manera, su creciente emergencia y proliferación, llegó a cristalizar un caudal de manifestaciones de apoyo y solidaridad a sus demandas, no solo en el ámbito nacional, sino incluso en el ámbito internacional, donde lograron consolidar importantes redes de articulación política, que les han permitido llevar su voz a importantes foros mundiales y denunciar abiertamente las políticas sociales de exterminio hacia sus pueblos, que los Estados Latinoamericanos, continúan impulsando en pleno siglo XXI.."⁽⁵⁷⁾.

En este sentido, como bien lo define Pierre Beaucage, en su interesante ensayo titulado, *"La condición indígena en México"*; las comunidades indígenas emergen como actores políticos partícipes de una larga historia de resistencias, cuyos sujetos sociales buscan insertarse en la vida política nacional, como sujetos políticos propios, con la completa capacidad de decidir por sí mismos, sobre el destino de sus pueblos y su cosmogonía comunalista⁽⁵⁸⁾. Para ello, eligen diversos esquemas de participación política, que trascienden el nivel local de la protesta inicial, cuenta con varios niveles de participación, tanto a nivel regional y nacional, como internacionalmente, pues participan dentro de movimientos sociales de mucha mayor envergadura. Naturalmente, en este contexto de plena interacción, el movimiento indígena enriquece el conglomerado del movimiento social y se va enriqueciendo paulatinamente del mismo, debido a los frecuentes contactos con los otros sectores poblacionales, con quienes de manera conjunta participa políticamente. El Antropólogo mexicano Jaime Torres, lo desarrolla de una manera clara y precisa:

".. En los últimos años, en busca de hacer escuchar sus reivindicaciones y demandas, el movimiento indígena, ha logrado articularse con una gama muy amplia de movimientos sociales y llegar con una fuerza inusitada a los mas importantes recintos y foros, tanto nacionales como internacionales; a los cuales de una manera aislada, le hubiera sido imposible acceder. En este sentido, fue conquistando presencia y espacios políticos cada vez más y más importantes, hasta lograr llegar a finales de la década de los ochenta, a su reconocimiento pleno como sector diferenciado del campesinado en general. En el ámbito internacional ha logrado articularse no solo con movimientos de otros sectores, sino con los propios movimientos de filiación indígena de otros países. Junto con los otros pueblos indios del continente, le han dado cuerpo y fundamento a sus demandas de autonomía y libre determinación, cuestionando la constitución y el sustento de los Estados nacionales, a quienes exigen reconocerse como estados multiétnicos, con espacios políticos reales, de reconocimiento a los derechos políticos y sociales de los pueblos indígenas. Podemos decir que el movimiento indígena actual se caracteriza por una mayor articulación con el tejido social en su conjunto, lo que ha representado niveles organizativos sin precedentes, en donde se han tenido que dejar atrás planteamientos ortodoxos sobre el triunvirato (etnia, clase y nación). De igual forma, los movimientos populares de izquierda han reconocido la especificidad del movimiento indígena y apoyan sus demandas como demandas históricas y específicas, que se

⁽⁵⁷⁾Bengoa José, *"Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina"*. En: Anuario Indigenista (vol.XXXIII), Instituto Indigenista Interamericano, México, 1994. Pág.13-40.

⁽⁵⁸⁾Pierre Beaucage, *"La condición indígena en México"*. En: Revista Mexicana de Sociología (añoI núm.I enero-marzo), UNAM-FCPyS, México, 1998. En donde podremos observar que la condición indígena, nos remite a temas tales como: Las políticas gubernamentales hacia los indígenas, la cuestión de lo étnico, las clases sociales y la nación; los indígenas como parte de los movimientos sociales contemporáneos; las formas indígenas de gobierno y participación política, así como el derecho constitucional frente a los usos y costumbres indígenas, entre muchos otros temas de gran aljides.

articulan a las demandas de sus movimientos en un espacio y condiciones comunes de marginación y opresión.." (59).

La presencia de la lucha indígena, al interior de la vida política nacional, ha sido permanente, jugando un papel fundamental en los convulsos procesos constitutivos de nuestra nación; desde la intervención europea al continente americano, hasta el estallido armado de los indígenas mayas del EZLN, han ensayado una multiplicidad de formulas, tácticas y estrategias de lucha, han pregonado revueltas, rebeliones y revoluciones sociales, sin cosechar jamás para sí, los frutos obtenidos. A contra corriente, los pueblos indígenas, a lo largo de su sinuoso andar de resistencia, apunta Laura Valladares, han logrado desarrollar un sólido potencial etnopolítico de resistencia cultural:

"..Su peculiar relación de equilibrio con la naturaleza y el respetuoso resguardo a la "madre tierra", manifiestan su gran sabiduría e invocan su cultura milenaria. Su producción cultural, tiene un gran contenido simbólico de resistencia, que alude a múltiples mitos, quiméricas utopías y leyendas fastuosas. Acciones y discursos que se traducen en una fuerte subversión simbólica del orden y el poder establecidos.." (60).

Desafiando las normas políticas de confinamiento y exclusión; demandan la creación de nuevos criterios de convivencia que les permitan una participación directa en la toma de decisiones y así promover el respeto a su libre autodeterminación política, económica y social. El antropólogo francés Cristian Gros, nos señala que:

"..El movimiento indígena, históricamente se ha manifestado, acompañado de un arsenal de promesas incumplidas por los gobiernos en turno. La desigualdad y la pobreza execrables dentro de las comunidades indígenas, no son más que el resultado de la estructura de conformación tan desigual, del propio Estado-nación. Sus comunidades han sido históricamente excluidas de sus propios recursos materiales, pero aun más, de su capacidad de ser sujetos políticos activos. Este despojo material se combina con una inclusión totalmente subordinada al resto de la sociedad nacional y con la imposición subsiguiente de ciertos estilos de vida que destruyen abiertamente, las raíces de sus culturas.." (61).

De esta manera, como bien lo muestra Jaime Torres, el movimiento indígena reestructura día a día sus propios elementos políticos e identitarios, luchando contra la discriminación y el no reconocimiento de sus diferencias culturales de forma frontal :

".. Ser reconocidos como distintos es quizá uno de los derechos fundamentales que emergen del movimiento que, en este sentido, proporciona una mirada distinta de la realidad, una experiencia de vida diferente y un modo específico de ponerse en relación con el otro y con el mundo. Su experiencia cotidiana, su conciencia histórica y su memoria cultural, muestran su antagonismo al sistema político y el gran desafío que representa la estandarización de la sociedad.." (62).

Al respecto, el abogado mixe, Adelfo Regino Montes, enfático alude:

(59) Torres Díaz Jaime, **Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia**, Op.Cit. Pág.34. Para efectuar un seguimiento de las novedosas formas y esquemas de organización, que en la actualidad aplican algunos de los movimientos indígenas que tienen lugar, podemos revisar la interesante compilación de experiencias, elaborada por Arturo Warman en: Arturo Warman(coord), **Movimientos Indígenas Contemporáneos en México**, UNAM-CIIH /Porrúa editores, México, 1994.

(60) Valladares Laura, *"Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protestas indias"*. En: Revista Alteridades, año10 núm.19, UAM-Iztapalapa, México, (enero-julio) de 2000. Pág. 41-44.

(61) Gros Cristian, *"Indigenismo y Etnicidad: El desafío neoliberal"*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional, **Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI**, Oaxaca, México, 1998.

(62) Torres Díaz Jaime, **Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia**, Op.Cit. Pág.27-28. Un excelente artículo que logra dilucidar con gran precisión, estos complejos procesos de la reestructuración político-identitaria, al interior de los movimientos sociales, lo encontramos en: Sergio Tamayo, *"Autonomía y redes de significación en los movimientos sociales"*. En: Anuario de Espacios Urbanos, UAM-Azcapotzalco, México, 1995.

"..El gobierno federal y sus funcionarios se jactan en enunciar, uno a uno, los supuestos logros que muestran la aplicación de sus políticas públicas de corte asistencialista, hacia los pueblos indígenas. Lo cierto es que el estado mexicano, no ha satisfecho en ningún momento, las demandas de justicia social de los numerosos grupos campesinos y comunidades indígenas que habitan esta nación.."(63).

Cristina Oehmichen, en su valioso ensayo "*El indigenismo y el modelo gubernamental de la política social neoliberal*", nos expone que:

"..No se ha instalado la infraestructura suficiente para cubrir sus necesidades de educación y servicios de salud en la inmensa mayoría de las comunidades indígenas. Con respecto a la aplicación expedita de justicia, la situación no es nada halagüeña, pues subsisten graves abusos de autoridad y constantes actos de negligencia por parte de las dependencias de gobierno.."(64).

Todas estas promesas no cumplidas por parte del Estado, instauran un clímax de nula corresponsabilidad entre dos fuerzas equidistantes; en donde por un lado, tenemos a una sociedad cada vez mejor organizada y deseosa de participar en los asuntos sustantivos de la vida pública y por el otro, un régimen insensible del enorme reto que representa la diversidad cultural. La acumulación sistemática de este caudal de agravios, representa una gigantesca olla de presión, dispuesta a estallar en cualquier momento. En este clímax de fuerte tensión social y creciente violencia política; es posible observar la proliferación por doquier, de convulsas sinergias de disputas políticas de índole local, basadas en la emergencia y la proyección, de una cultura política de la participación social, cada vez mas efectiva y generalizada(65). El sociólogo e historiador británico, Barrington Moore en su interesante trabajo titulado: "*La Injusticia. Bases Sociales de la Obediencia y la Rebelión*", señala al respecto, que los "*agravios compartidos*" de los sectores excluidos de una sociedad, no hacen otra cosa mas que abonar día con día, las condiciones optimas para el ejercicio de la "*acción colectiva contestataria*" o "*contra hegemónica*":

"..La gente soporta lo inevitable lo mejor que puede, encogiéndose de hombros, rechinando los dientes o haciéndose insensible para lograr enfrentar un acontecimiento trágico. La noción de inevitabilidad implica una concepción del orden social impuesto, el cual se encuentra gobernado por fuerzas ciegas a nuestro destino, completamente insensibles a nuestra voluntad y capacidad de acción..Lo cual pone en marcha la gran transformación social, a través de la construcción de un orden social y cultural opuesto al orden social prevalescente, el cual proporciona enclaves encubiertos, a través de los cuales, los grupos oprimidos o insatisfechos encuentran un lugar en donde desarrollar sus acuerdos sociales distintivos, sus tradiciones culturales y las explicaciones del mundo que les rodea. Dicho espacio social y cultural alterno, implica el espacio preciso para experimentar la proyección del futuro alterno anhelado.."(66).

Pues, como bien lo enuncia Charles Tilly:

".. Es a partir de su condición de excluidos, que estos sectores tienen la posibilidad, materialmente reafirmada por las torpezas gubernamentales, de elaborar un "soporte identitario de resistencia",

(63) Regino Montes Adelfo, "*La transición política mexicana. Perspectiva desde los pueblos indígenas*", En: Revista Trace (núm.36 octubre-diciembre), México, 1999. Pág.57-61.

(64) Oehmichen Cristina, "*El indigenismo y el modelo gubernamental de la política social neoliberal*", En: Cuadernos Agrarios núm. 16, México junio de 1998. Pág.47-62.

(65) Dicha cultura política de la participación, fue edificada a partir de la instauración de novedosos ensayos de resistencia política local, que han tenido lugar en los últimos años; a través de los cuales, ha sido posible consolidar una nueva manera de hacer política, con emergentes actores políticos locales, capaces de incidir directamente en sus respectivas arenas de disputa política. Ver a: Roberto Varela, "*Estudios recientes sobre cultura política*". En: Roberto Varela(coord), *El estudio de la cultura política en México*, CNCA/CIESAS, México, 1996.

(66) Barrington Moore, *La Injusticia. Bases Sociales de la Obediencia y la Rebelión*, UNAM, México, 1996. Pág.462. Este trabajo, resulta muy importante, pues en el, el autor logra desarrollar con gran profundidad la condición de la injusticia social y las bases para la desobediencia civil y la rebelión política. Ver en especial, el capítulo XIV, "*La inevitabilidad y el sentimiento de injusticia*", en el cual se aborda profusamente esta discusión. Pág. 430-475

el cual habrá de servir como el sedimento que propicie la cohesión y la unidad al interior de los grupos y estratos sociales excluidos; capaces estos de generar, múltiples procesos de movilización social, cuyas pretensiones y búsquedas al no ser atendidas, llegarán a constituirse en el horizonte emancipatorio del cambio profundo, y no solo de la mera reforma de sus indignantes condiciones de vida.."⁽⁶⁷⁾.

Moore, continúa con sus afirmaciones y estipula que los mayores riesgos de que una rebelión social se suscite, surgen cuando se manifiesta el súbito empeoramiento de la situación de marginalidad y exclusión social de los afectados:

".. Podría decirse que es evidente que la gente esta inclinada a legitimar cualquier cosa que le parezca inevitable, sin importar lo dolorosa que esta pueda ser, pues de otra manera el dolor les resultaría intolerable. La conquista de este sentimiento de inevitabilidad resulta esencial para el desarrollo de un agravio moral que sea políticamente efectivo.. Pues cuando los afectados juzgan que las causas de la miseria se deben a los actos de gobierno injustificables y/o acciones ilegítimas de abuso de autoridad, por parte de los altos funcionarios de la jerarquizada estructura social, plenamente identificables.. Para que esto suceda, la gente debe de persistir y definir su situación como consecuencia de los actos de injusticia humana, como una situación que no debe, no puede y no necesita soportar.. "⁽⁶⁸⁾.

Es en esos momentos, cuando los afectados adquieren conciencia de su condición de exclusión social, y logran despertar de una contención anestésica alienante, y vencen el "sentimiento de inevitabilidad" de lo que acontece y entonces, buscan subvertir el orden establecido, lo transgreden en tanto adverso y edifican un nuevo sentimiento, el "sentimiento de injusticia"; y es entonces, cuando se producen las condiciones subjetivas para el estallido de una rebelión política y social:

"..La forma de crítica verdaderamente subversiva empieza cuando la gente pregunta si una función social específica debe necesariamente de ser desempeñada, y si los reyes, sacerdotes, capitalistas e incluso los burócratas revolucionarios son algo sin lo que las sociedades humanas no puedan vivir. Pues con ella, se reconoce una forma pura de reciprocidad, puesto que la única base para que la sociedad humana pueda cumplir libremente las obligaciones recíprocamente aceptadas, se dan una vez que fueran eliminadas todas las formas de autoridad.. Una determinada acción violenta se puede convertir en la base de una nueva legalidad, cuando dicha acción se acompaña de la idea de restituir o cambiar el orden y se convierte en justa, legítima y portadora de códigos de valores que cohesionan a los actores del drama social.. "⁽⁶⁹⁾.

Ahora bien, aún cuando el nivel de vida disminuya considerablemente, y se genere un ambiente "propicio" para el despertar de una "acción colectiva de desagravio", hay que mencionar aquí, que para poder cosechar la rebeldía, antes hay que sembrar el germen de la protesta. Así, Barrington Moore, concluye:

"..Una vez que la masa crítica de personas, potencialmente descontentas con el orden establecido, empieza a emerger a gran escala, el escenario esta listo para que aparezcan los "agitadores de fuera". Es importante reconocer la significación crucial que cubren estos personajes, pues desde tiempos de los apóstoles y quizá antes, ningún movimiento social ha podido subsistir sin su ejército de predicadores y militantes, que se dedican a esparcir las buenas nuevas sobre la necesidad de escapar de los dolores y males de este mundo. Se trata siempre de grupos de activistas que promueven y promulgan nuevos patrones de conducta. Son estos una causa indispensable en las principales transformaciones sociales, tanto de las graduales y pacíficas, como de las violentas o revolucionarias.. "⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁷⁾Charles Tilly, "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas". En: Revista Sociológicas año10 núm.28 mayo-agosto, UAM-Azcapotzalco, México, 1995. Pág.152-168.

⁽⁶⁸⁾Barrington Moore, *La Injusticia. Bases Sociales de la Obediencia y la Rebelión*, Op.Cit. Pág.433-435.

⁽⁶⁹⁾Barrington Moore, Ídem. Pág.446-447.

⁽⁷⁰⁾Barrington Moore, Ídem. Pág.480-481. Moore, es concluyente y delimita que: "sin el concepto de reciprocidad como ente regulador de la vida social y de obligación mutua, se vuelve imposible interpretar a la sociedad humana. como la burda consecuencia de la coerción por la fuerza y el fraude perpetuos". Pág.477

Raúl Rodríguez en su excelente ensayo "Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión", nos expone que:

"..Dentro de cualquier proceso de movilización social un papel fundamental lo tiene el nivel de agitación política que se logre ejercer; es decir, habrá de ser fundamental para el posicionamiento de la exclusión sufrida, el rol social que le sea conferido a los "promotores de la agitación", personajes carismáticos en su gran mayoría, que buscan despertar una "conciencia del agravio sufrido" y abonar la insurgencia encaminada a resarcirlo.. Así, cuando las acciones colectivas, (motines, revueltas, manifestaciones, rebeliones), logran conferirle a sus reclamos un carácter netamente político, producto de la "concientización del agravio" y el despertar de una "conciencia crítica y emancipatoria", más allá del simple reclamo de afección coyuntural.." (71).

Así, la violencia política adquiere sentido positivo en la medida en que se acompaña de reivindicaciones sociales, capaces de articular la realidad presente con el pasado inmediato y la oferta de futuro. Rodríguez, enfático continúa y enuncia que, la rebelión social, en tanto legítimo mecanismo de manifestación política:

"..Está compuesta de una gran conjunción, de elementos racionales múltiples, que dotan de sentido a las acciones colectivas y configuran un acto pasional-racional que se convierte en factor decisivo de la prolongación y posible extensión del conflicto, es decir, la rebelión constituye y se constituye en acción consciente, en donde los medios y fines suelen ser calculados bajo una serie de valoraciones emocionales.. Solo así, estos procesos de movilidad social, logran adquirir un margen de proyección de futuro, respecto al ¿que hacer?, que los hará dotarse tanto de tácticas como de estrategias, que harán mas plausibles sus respectivas luchas. A partir de este momento, basados en la promoción de sus "identidades de resistencia", podrán ser capaces de generar una nueva cohesión del tejido social, a través del ensayo de novedosas formulas de reconstitución de la legitimidad perdida.." (72).

La rebelión social así entendida, habrá de ser obra perenne y soterrada de los olvidados, los sin rostro, los anónimos que solo han visto frustradas y reprimidas sus esperanzas en un mañana mejor y exasperados toman la impartición de la justicia en sus manos a través de los "códigos de una resistencia oculta", expectante al estallido social. El antropólogo norteamericano James Scott, la llama "la infra política de los desvalidos":

"..Cada grupo subordinado, produce a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador.. Esa condición de exclusión social, habrá de hacer que los oprimidos tomen por asalto el escenario de la arena política local, a través de la implementación de intrincados códigos de resistencia y rebelión, de acción política y participación social.. A los grupos que carecen de poder les interesa, en tanto logran articular una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las pugnas contra hegemónicas.. Ocultos a la vigilancia directa del dominador, expectantes, desarrollan una resistencia ideológica, a través de la cual, el discurso oculto terminará manifestándose abiertamente, aunque de forma velada.. Así pues, los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro, entre los desvalidos, fungen como vehículos eficaces, que sirven entre otras cosas, para que los desamparados insinúen sus críticas al poder establecido, al momento que se protegen del mismo, a través del anonimato.. En definitivo, estas formas de insubordinación al poder impuesto, se pueden adecuadamente llamar: la infra política de los desvalidos.." (73).

Buscando desentrañar, dichos códigos de la resistencia embozada y subvertida, Scott aborda desde este ángulo, la resistencia campesina; la cual, transcurre fuera de la

(71) Raúl Rodríguez Guillén, "Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión". En: Revista Sociológicas año 10 núm. 27 enero-abril, UAM-Azcapotzalco, México, 1995. Pág. 174-194.

(72) Raúl Rodríguez Guillén, "Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión". Op.Cit. Pág. 174-194.

(73) James Scott, **Los dominados y el arte de la resistencia. Los códigos ocultos de la resistencia**, Editorial Era, México, 2000. Pág. 21-24. Ahora bien, Scott, refiere que también el poderoso elabora por su cuenta su propio discurso oculto, donde se articulan sus verdaderas prácticas y exigencias que sostienen su poder; las cuales no podría expresarse abiertamente, sin el riesgo de provocar una rebelión social, y simplemente se dedica a teatralizar su "benigno" poder ante los desvalidos.

definición genérica que tenemos de un movimiento social; en donde, sus armas mas comunes, son la simulación de obediencia, la falsa complacencia, el sabotaje, la falsa docilidad, su supuesta ignorancia; en fin, estas formas de disputas políticas, que dejan fuera los ruidosos eventos de la historiografía agraria y nos acercan a una disputa clandestina y soterrada, pero no por eso menos brillante. Así, Scott destaca:

"..Estas acciones casi no requieren de planeación, pueden ser individuales o de auto ayuda y generalmente evaden cualquier confrontación directa o simbólica con la autoridad o sus normas impuestas, con lo cual logran mantenerse en el anonimato y posibilitan el seguir haciéndolo. Así, la resistencia campesina, inicia con los actos premeditados, de un campesino o campesinos, que tienen por objeto, ya sea mitigar o rechazar por completo, las obligaciones, sean impuestos, rentas o acatamientos, cargados por los poderosos; sean estos, la clase dominante, los terratenientes, el Estado, los prestamistas, o simplemente, para defender las demandas campesinas, como la tierra, el trabajo justo y el respeto a su gente, frente a los poderosos.." (74)

El reconocimiento del protagonismo y la invisibilidad, la palabra y el silencio, lo cotidiano y lo extraordinario, constituye un punto de partida ineludible para explorar las historias de las colectividades rebeldes. Porque, como refiere Scott:

"..Bajo las condiciones de tiranía, o próximas a la tiranía, en las que vive la mayor parte de la población del planeta, no basta una concepción que restrinja la vida política de los oprimidos a la dicotomía entre las rebeliones abiertas y el consentimiento o la aceptación de las relaciones de poder. Los discursos y las prácticas políticas de los grupos subordinados se desarrollan en múltiples dimensiones intermedias y fronterizas: desde las más seguras y públicas, que toman sus bases de las concesiones retóricas que propagan las élites y abren espacios de conflicto cuando los subordinados reclaman su cumplimiento, las expresiones anónimas o ambiguas de desacato, que ocurren a la vista pública pero están destinadas a ocultar la identidad de sus autores, hasta la resistencia cotidiana: las formas brechtianas de la lucha de clases de todos los días, que requieren escasa coordinación y planeación y generalmente evitan una confrontación simbólica directa con la autoridad. Los miles y miles de actos de insubordinación llegan a crear una barrera política o económica propia de los subordinados, de la misma manera que se construyen los arrecifes de coral: a través de innumerables y pequeñas aportaciones. Si bien la resistencia cotidiana se expresa, con frecuencia, a través de acciones individuales, anónimas y encubiertas, todas ellas se encuentran inmersas en una amplia red de complicidades sociales y suponen un procesamiento cultural que comprende símbolos, normas, ideas y valoraciones respecto a lo que se puede considerar justo o

(74) James Scott, **Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance**, New Haven/Yale University Press, EEUU, 1985. Pág.15-18. Lamentablemente, la historiografía de la lucha de clases, ha sido sistemáticamente distorsionada y dirigida a resaltar la centralidad del Estado de una manera abominable, pues dejan fuera del relato, a todos estos procesos riquísimos en prácticas de resistencia social empírica. Una profunda reflexión al respecto, la encontramos en el interesante texto de: Adriana López Monjardín, "*Movimientos políticos & Movimientos Sociales*". En: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac(coords), **El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método**, UAM-Xochimilco/El Colegio de Michoacán, México, 1991. Pág. 21-35. Joe Foweraker, por su parte, sostiene en su extraordinario ensayo: "*Teorías de los Movimientos Sociales*", que el estudio de los movimientos sociales en América Latina, comienza tomando en cuenta el intento por construir una teoría general de los movimientos sociales, que emergieron como una reacción a los modelos previos del análisis científico social: la teoría europea de los nuevos movimientos sociales y la teoría norteamericana de los recursos de la movilización. Esta reacción se produce por el desencanto de una versión de un marxismo anquilosado y profundamente esquemático, y por el rechazo explícito al reduccionismo psicologista, de las llamadas teorías de la acción colectiva, emergentes a partir del surgimiento de los movimientos políticos y civiles de la década de los 60s. Así, por lo general, los movimientos sociales son vistos como el resultado de profundos cambios de las sociedades que los contienen. Cuando éstos, son diversos e inasibles, mantienen intereses diversos y causas distintas. Paradójicamente, las explicaciones generalizantes, presiden el final de dichas teorías. Ver a: Joe Foweraker (ed), **Teorizando los Movimientos Sociales**, Pluto Press London, Boulder Colorado, 1995. Pág.36-42. Para lograr avanzar en esta discusión de carácter epistemológico, es interesante revisar el completo reporte de investigación, elaborado por: Margarita Zárate Vidal, "*Los movimientos sociales. Notas sobre el análisis sociológico y sus posibles convergencias con otras disciplinas*". En: *Inventario Antropológico* (anuario de la revista Alteridades, volumen 4), UAM-Iztapalapa, México, 1992. Pág.125-137.

injusto. De esta manera, las acciones y los pensamientos de la resistencia se encuentran en un diálogo permanente.. "(75).

De esta manera, cuando logran emerger las rupturas discursivas y los desafíos abiertos; las confeccionadas visiones del mundo que habrán de expresar los "desvalidos", no surgirán espontáneamente, de los labios de alguna persona, sino de ciertas creencias y prácticas colectivas, preparadas cuidadosamente, a lo largo del sinuoso camino de la resistencia acallada. Al respecto, James Scott, en su libro: "*Los dominados y el arte de la resistencia. Los códigos ocultos de la resistencia*", nos refiere que:

"..No se pueden comprender las rupturas, las insurrecciones ni las formas cotidianas de resistencia sin reconocer que existen espacios sociales protegidos y ocultos de la vista y el control de las élites, en los que florece una cultura popular crítica del poder. En ellos se encuentran las bases sociales y normativas que alimentan tanto la resistencia de bajo perfil como los desafíos públicos y los levantamientos armados.." (76).

En una breve alusión a la revolución mexicana, Scott plantea que:

"..Una revolución es, también, un interregno que, en la medida en que se desarticulan las instituciones estatales, se abre una posibilidad excepcional para el estudio de las formas autónomas del quehacer político en las comunidades rurales.. Una organización para la resistencia, en el marco de instituciones desarticuladas y pervertidas, un dique a la descomposición social de los pueblos, provocado deliberadamente..." (77)

En este sentido, Adriana López Monjardin, refiriéndose a la instauración de los municipios autónomos en rebeldía; que los insurgentes mayas del EZLN, proclamaron posterior al estallido armado de 1994. Nos refiere, que lo que más debe llamar la atención al aproximarse a dichas estructuras indígenas de "buen gobierno", son los nombres mismos con los que fueron bautizados sus territorios rebeldes. Pues estos, no son caprichos ni obedecen a una decisión improvisada: "*Dar nombre a una cosa, etiquetarla, ponerle un asa, rescatarla del anonimato; es en suma identificarla, dándole el ser*", decía el filósofo de origen hindú, Salman Rushdie. Los rebeldes zapatistas no sólo rescatan a sus territorios, del anonimato impuesto, como cuando sustituyen el insulso nombre gubernamental de "*El Bosque*," por el rebelde de "*San Juan de la Libertad*". O cuando buscando rescatar sus territorios de los finqueros y latifundistas; convirtieron al ajeno, "*San Andrés Larráinzar*", en un apropiado, "*San Andrés Sakamch'en de los Pobres*". Otorgándole incluso, un nuevo ser, a los hombres de la historia nacional; al identificar sus territorios con las figuras de los revolucionarios Ricardo Flores Magón o Emiliano Zapata, los curas libertadores Miguel Hidalgo o José María Morelos. Etiquetando sus nuevas identidades rebeldes, con lemas libertarios como el clamor de ¡¡*Tierra y Libertad!*!, "*Libertad de los Pueblos Mayas*", "*Primero de Enero*" o "*17 de Noviembre*" (fechas del estallido armado y fundación del EZLN, respectivamente). Las nuevas comunidades, como "*Moisés Gandhi*" y "*Nueva Esperanza*", se convierten en símbolo de los éxodos, las tierras prometidas y las libertades anheladas:

"..Tal vez lo más sorprendente de los municipios rebeldes de Chiapas es que se desenvuelven, a la vez, en tres dimensiones. Se trata de instancias de organización civil que están conformadas tanto por bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional como por campesinos e indígenas afiliados a otras organizaciones sociales. Constituyen un espacio privilegiado de resistencia y de reconstrucción cotidiana del sentido de la vida en el marco de una guerra de baja

(75) James Scott, *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*, Op. Cit. Pág.15-18

(76) James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los códigos ocultos de la resistencia*, Op. Cit. Pág.21-24.

(77) Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1994. Prólogo a cargo de James Scott. Citado por: Adriana López Monjardin, Dulce María Rebolledo Millán, "*Los municipios autónomos zapatistas*", En: Revista Chiapas núm7, ERA/IIIEC-UNAM, México, 1999. Pág.115-134.

intensidad. Se protegen con el silencio, al mismo tiempo que recurren a la palabra y a la memoria y han sido protagonistas fundamentales en la construcción de un nuevo discurso público que da cuenta de formas alternativas del quehacer político y de nuevas relaciones entre gobernados y gobernantes.." (78).

A través del abandono, se ve incrementado el agravio y se reactiva la memoria popular, en aparente calma. El agravio solo genera encono, la injusticia solo provoca ira y cuando los principios de cohesión del tejido social son reiteradamente violados por alguna autoridad estatuida, se rompe por completo, el principio de convivencia pacífica. En cuanto al arduo proceso de la construcción y consolidación del poder local, los pueblos indígenas son un ejemplo paradigmático de la resistencia social. La discriminación racial, económica y política a la que cotidianamente se ven sujetos, el incumplimiento reiterado de la palabra empeñada, la expectativa social no satisfecha, la violencia policiaca, el asesinato no esclarecido, el robo con violencia, la omisión recurrente a sus reclamos de justicia, solo han provocado que la distancia entre la paz social y la violencia colectiva penda de un hilo. Pues como bien lo refiere Andrés Medina: *"..La cancelación de una convivencia respetuosa, solo conlleva a la ruptura del orden político y social, bajo el signo de la acción colectiva que pretenda resarcir la indignación moral y cambiar el orden social de las cosas.."* (79).

Comunalismo, autonomía y poder local

Adriana López Monjardín, en un valioso texto titulado, *"La democracia y la emergencia de los pueblos indios"*, define la condición indígena de la siguiente manera:

"..La emergencia de los indígenas como actor social y político es una cuestión nacional y a la vez inseparable de la especificidad de cada uno de sus pueblos. Tiene que ver con la persistencia de sus culturas y es al mismo tiempo algo nuevo tan abierto como las polémicas sobre su

(78) Adriana López Monjardín, Dulce María Rebolledo Millán, *"Los municipios autónomos zapatistas"*, Op. Cit. Pág. 115-134. El 19 de diciembre de 1994, tras romper el cerco militar, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional dio a conocer *"al pueblo de México y al mundo"*; pero sobre todo al mal gobierno, la formación de treinta y ocho nuevos municipios. Durante cuarenta meses, hasta abril de 1998, estos nuevos municipios se organizaron, crecieron y resistieron en silencio, a partir de la instauración de sus *"Juntas del buen gobierno"*. La presencia pública de los municipios autónomos zapatistas adquirió relevancia en 1998, conforme se intensificaba la guerra sucia en contra de las comunidades indígenas y se reiteraba la decisión gubernamental de traicionar los Acuerdos de San Andrés. A lo largo de todo este año, la organización de los pueblos en estos territorios, se convirtió en un blanco de los ataques policiacos, militares y paramilitares. Pero, al mismo tiempo, se fortaleció como un dique contra la descomposición inducida del tejido social y como uno de los terrenos fundamentales de la resistencia, la denuncia y la comunicación de las bases de apoyo zapatistas con la sociedad civil. La traición del gobierno a su palabra empeñada; provocaron la masacre de Acteal y su secuela de millares de refugiados en el municipio de Chenalhó, a través del despliegue y multiplicación de los grupos paramilitares contra insurgentes. Al mismo tiempo, en los municipio rebeldes, se organizaba la vida, y se trabajaba para el aquí y el ahora, desplegando una dimensión utópica de la resistencia. Es decir, se trabajaba para construir *ese futuro que ya es nuestro*, como decían los habitantes del poblado rebelde Ricardo Flores Magón. En sus comunicados, reiteraron unánimemente los objetivos de su proyecto. En primer lugar: *una vida digna para todos*. Proponían un mundo en el que nadie *los venga a cuidar*, ya que los pueblos, a diferencia de los ricos, siempre han sabido cuidarse solos y no necesitan policías y soldados. Querían diseñar y aplicar sus propios proyectos de desarrollo *para salir de la pobreza en que vivimos*, sin necesidad de ser dependientes ni de pedir permisos o autorizaciones. Por último, demandaban una nueva relación con sus gobernantes, a quienes deseaban elegir directamente, porque solo así *nos respetan y los respetamos, nos obedecen y los sabemos obedecer*.

(79) Andrés Medina, *"Autonomía y derechos de los pueblos indios"*. En: Revista Memoria (núm.65), CEMOS, México, 1994. La acción colectiva de desagravio, solo es provocada por las prácticas incorrectas de los representantes de las instituciones públicas y/o privadas, supuestamente encargadas de darle solución a sus legítimos reclamos; por autoridades que solo violan la ética de sus funciones, al cancelarles una atención expedita a sus demandas, cerrándoles todo canal de libre expresión. Ver al respecto el excelente trabajo del historiador norteamericano Jhon Tutino, en el cual se elabora una revisión exhaustiva de dichas causantes del estallido social en México: Tutino Jhon, *De la Insurrección a la Revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria*, Editorial ERA, México, 1986.

autodeterminación..La emergencia y la actualización de las identidades indígenas, conforman un movimiento social que atraviesa y da sentido a su lucha, la cual consiste en la recuperación y actualización de sus experiencias históricas y culturales, interrogadas desde los problemas contemporáneos y en la búsqueda de horizontes de futuro.. La situación de las comunidades indígenas en nuestro país, resulta verdaderamente tan paradójica como cruenta, pues a pesar de toda esta miseria y exclusión a la que se les confino; lograron organizarse en sus propios espacios nucleares y mantener una presencia dinámica, en todos los ámbitos de la vida nacional. Los pueblos indígenas han sido capaces de preservar sus particulares esquemas de impartición de justicia, a través de la instrumentación de intrincados mecanismos para la toma de decisiones, sobre el como organizar su vida comunitaria, social y productiva.. "(80).

Fue gracias a las condiciones de verdadero confinamiento, que los pueblos indios lograron resguardar su cultura e identidad manifiesta en sus usos y costumbres, al interior de sus espacios comunitarios llegando a edificar, verdaderos esquemas de poder local. Su capacidad de autogobierno en la comunidad primaria, les garantizó durante siglos, bajo una lógica de resistencia al poder central y sus dictámenes etnocidas, mantener sus nutridos esquemas comunales. Así, las colectividades indígenas construyeron y recrearon sus identidades culturales, generando sus condiciones de reproducción y tejieron sus relaciones políticas y sociales a partir del respeto a sus usos y costumbres. Fue en estos espacios locales, donde la política cobró sentido para sus comunidades y se hizo viable y efectiva, capaz de alcanzar la supervivencia y respeto de su diversidad cultural, en el marco de una realidad nacional adversa. De esta manera, el ámbito de lo local, ponto se convirtió en uno de los elementos sustantivos de la propuesta indígena comunalista, respecto a la defensa de sus derechos como pueblos a una libre autodeterminación. El etnólogo Jaime Torres, lo refiere de la siguiente manera:

"..Las comunidades indígenas han sido partícipes directos del escenario de creciente conflictividad social y política que arroja al país. Donde una multiplicidad de factores estructurales les asechan, entre los mas recurrentes tenemos: La exclusión de las instancias y los mecanismos de representación y participación política directos; los graves conflictos agrarios en que se ven envueltos comúnmente sus territorios, el enorme lastre del narcotráfico y la ausencia de garantías de un justicia pronta y expedita. Es de esta manera que las organizaciones indígenas han localizado en la esfera de las capacidades políticas, económicas y jurídicas, los instrumentos fundamentales para trascender su situación actual de marginación. En este sentido, las propuestas indígenas han cedido prioridad a las reivindicaciones de carácter político respecto a su reconocimiento como sujetos colectivos de derechos y facultades, de acuerdo con el postulado de que en la medida en que los pueblos indios tengan las atribuciones necesarias para diseñar sus propias estrategias de desarrollo y decidir por sí mismos sus esquemas de convivencia, será posible transformar su triste confinamiento y exclusión social.. "(81).

⁽⁸⁰⁾ López Monjardín Adriana, "La democracia y la emergencia de los pueblos indios", En: Jorge Fuentes Morúa y Alberto Arroyo Picard (coords), **¿Y los Indios qué...?. Perspectivas sobre las Reformas en materia de Derechos y Cultura Indígenas**, UAM-Xochimilco/DCSH, México, 1997. Pág.59-73

⁽⁸¹⁾ Torres Díaz Jaime, **Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia**, Op. Cit. Pág.84-85. Al respecto, del intrincado proceso de la insurgencia en la lucha indígena y los reclamos autonómicos, que de ella han podido emanar; podemos revisar el interesante trabajo de: Cuauhtémoc Hernández, **Insurgencia Indígena y reclamos autonómicos**, CIESAS, México, 1996. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, supone abrir los cauces para comenzar a saldar la deuda histórica de la sociedad con los pueblos indios. Supone la posibilidad de consolidar una nueva forma de quehacer político, de estrechar nuestros lazos y cambiar su condición de confinamiento. Un esfuerzo de reflexión muy interesante al respecto, lo encontramos en el texto de: López Bárcenas Francisco, **Legislación y derechos indígenas en México**, Ce-Acatl A.C./Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., México, 2002. Para introducimos en una reflexión mas amplia, sobre la condición de los pueblos indígenas en América Latina, es pertinente remitirnos al trabajo de: Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps), **Entre la ley y la Costumbre; El derecho consuetudinario indígena en América Latina**, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990. En especial los artículos de: Stavenhagen Rodolfo, "Derecho consuetudinario indígena en América Latina". Pág.27-46 e Iturralde G. Diego, "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de ley". Pág. 47-63.

Benjamín Maldonado, en una ponencia titulada: "*Autonomismo Autoritario*", a partir de una cierta polémica que sobre el tema de la autonomía india, se desató entre Luís Hernández Navarro y Héctor Díaz-Polanco, nos propone una peculiar tipología, a partir de la cual, poder abordar el tema autonómico. Abrir el abanico de la diferenciación entre las diversas postulaciones autonomistas, llevándolas al plano de lo político, poniendo en un extremo la propuesta "*regionalista*", a la que llama "*autonomismo autoritario*", y en el otro, a la propuesta "*libertaria*", a la cual habrá de llamar, "*autonomismo libertario*"; destacando en un punto superior, a la propuesta enarbolada desde el ámbito de la "*comunidad*" misma; esta es, la propuesta "*comunalista*"⁽⁸²⁾.

Al llamado "*autonomismo autoritario*", Maldonado, lo caracteriza de la siguiente manera:

"..Consiste en tratar de garantizar la autonomía comunitaria mediante reformas legales que aseguren la autonomía regional como instancia intermedia de gobierno entre los municipios y el gobierno de los estados. Está representado por la propuesta regionalista, impulsada por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) de Chiapas. Que tiene como uno de sus ideólogos básicos a Héctor Díaz-Polanco y entre sus promotores a varios diputados perredistas. Su objetivo es lograr reformas

⁽⁸²⁾Benjamín Maldonado Alvarado, "*Autonomismo Autoritario*". Ponencia presentada en el Coloquio ¡Viva Tierra y Libertad!, Magonismo y Anarquía, celebrado el 24-25 de noviembre de 1997, en la Dirección Regional del Centro INAH-Oaxaca, Ciudad de Oaxaca, México. Publicada tiempo después: Benjamín Maldonado, "*Autonomismo Autoritario*". En: Maldonado Alvarado Benjamín, *Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca*, CONACULTA-INAH/CEDI/CMPIO, Oaxaca México, 2002. Pág.83-90. Es necesario resaltar aquí, que el enfoque comunalista, no ha sido empleado con mucha frecuencia por la academia en este país, la cual incluso, lo han atacado de manera reiterada a partir de un sin número de argumentos completamente refutables, que parten en gran medida del desconocimiento profundo de este ámbito analítico de reflexión de la comunidad indígena, lo cual ha provocado que esta visión etnográfica, se reproduzca desde dentro de las comunidades mismas, en favor de las propias comunidades. Un ejemplo claro de esto, lo representa el debate que Héctor Díaz-Polanco sostuvo con Luís Hernández Navarro, a través de la publicación periódica *Ojarasca*; en la cual, Díaz con gran desatino, argumentaba que la propuesta comunalista significaba impedir el logro de "*regiones autónomas pluriétnicas*", al encajonar la autonomía a lo meramente local, y por tanto se convertía en una propuesta títere del gobierno, dado que la reducción de la autonomía al nivel de lo local, es una burda inducción del Estado. Luís Hernández por su parte, le replica que al insistir en que el comunalismo era un proyecto elaborado por el Estado y por ende estaba opuesto al comunitarismo que el sostenía, lo único que lograba, era generar gran confusión y desconfianza entre las propias organizaciones indígenas, enredando un debate, en lugar de reconocer su equivocación o su desconocimiento. Como buen marxista, Díaz-Polanco propone llegar a la autonomía a través de fortalecer el Estado, suponiendo que así fortalece a la sociedad. Desde esta posición pro-estatista descalifica a los comunalistas, porque dice fundamentan la nueva política-indigenista del Estado. Cuando en realidad, el comunalismo es una importante corriente del movimiento indígena nacional, autonomista, presente básicamente en Oaxaca, (pero no exclusivamente), con una vasta producción teórica, la cual Díaz-Polanco, curiosamente no menciona en su bibliografía. Ubicar la diferencia de posiciones en el plano espacial, como lo hace Díaz-Polanco, no es lo más acertado, peor aún cuando para decir local dice comunal. La argumentación de Díaz-Polanco, ha causado malestar debido a que sostiene que la propuesta que llama comunalista es la nueva ideología indigenista del Estado, cuyo fin es reducir la autonomía al ámbito local. Si quisiera evitar provocaciones y ganar en precisión. lo que llama comunalismo podría ser llamado localismo, ubicado como un planteamiento del Estado, para diferenciarlo de la propuesta comunal, que tienen más que ver con lo que el mismo Díaz Polanco llama comunitarismo, pasando por alto que el sentido básico de pertenencia india es comunal, porque se pertenece a una comunidad humana, más que a una localidad. Si se acepta el cambio de nombres para ubicar la polémica entre localistas y regionalistas, se supera esa confusión que mezcla "*ámbito*" con "*condición humana*", pero sigue ubicándose en el plano de lo espacial: la comunidad y el conjunto de comunidades que constituirían una región. Además, preocuparse más por la autonomía a nivel de lo espacial es privilegiar un aspecto descuidando el fundamental, es decir el soporte interno de la autonomía: no puede existir autonomía sin autogestión, no se puede ser autónomo sin ser autogestivo, lo cual es uno de los principales aportes históricos y teóricos de la anarquía en esta cuestión. Floriberto Díaz, Juan José Rendón, Joel Aquino, Jaime Luna, Adelfo Regino, Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, son solo algunos de sus teóricos más sistemáticos. Ellos se llaman a sí mismos comunalistas. El hecho de que como corriente critiquen abiertamente la concepción de autonomía propuesta por Díaz-Polanco, no le da ningún derecho para descalificarlos tan a críticamente. El peso político de esa corriente, su territorialidad, el grado de elaboración de sus propuestas, la correspondencia entre estas y su práctica misma, le otorgan gran relevancia. Más allá de la red que ha construido y de su gran influencia presente en comunidades, municipios y bastas regiones de nuestra geografía. Ver a: Hernández Navarro Luís, "*Autonomía: crearle a la historia*", En: *Ojarasca*, (suplemento de La Jornada), México noviembre de 1997. Pág. 22

constitucionales que redefinan la estructura federal en cuatro pisos de gobierno: el municipal, las regiones autónomas indígenas, el estatal y el federal; es decir, se trata de crear una instancia mas de gobierno. Las regiones autónomas estarían integradas por «la unión de municipios, comunidades o pueblos. Según la composición interna de su población, las regiones autónomas podrán ser pluriétnicas o monoétnicas. Respecto a su creación, «la propuesta de construir regiones autónomas debe fundarse en la expresión de la voluntad mayoritaria de la población en la circunscripción territorial respectiva, a través de un plebiscito organizado según los usos y costumbres. El congreso de la Unión conocerá el acuerdo de la población de constituirse en región autónoma y expedirá la resolución y los procedimientos para establecer estas regiones. De manera mas concreta, el Consejo General de las Regiones Autónomas pluriétnicas, plantea que la construcción de estas regiones estaría dada por dos mecanismos básicos: 1. La compactación de municipios (dos o más municipios de uno o más estados que se unen para formar una región autónoma); 2. La compactación de comunidades para crear nuevos municipios indígenas (dos o más comunidades de uno o más municipios que se unen para crear un nuevo municipio indígena, que al unirse con otro municipio podría formar una región autónoma). Esta propuesta parte de un reconocimiento muy pobre a la autonomía india realmente existente, y de un menosprecio por su practica histórica, considerada como herencia colonial, es decir como una expresión de dominación y no de resistencia..”⁽⁸³⁾.

En el otro extremo del debate, se ubicaría el plantea miento anarquista o libertario de la autonomía. El cual es expuesto por Maldonado, de la siguiente manera:

“Este planteamiento, en su aspecto político-espacial, se encuentra en diversos textos, por ejemplo en Bakunin, quien decía que la nación no debería, ser otra cosa que una federación de provincias autónomas... la provincia no debía ser otra cosa que una federación libre de comunidades autónomas... la unidad básica de toda organización política en cada país debe de ser la comunidad completamente autónoma. Esta propuesta implica la desaparición del Estado -y con él, la abolición de la propiedad privada- y su sustitución por este sistema de federaciones libres, formadas a partir de intereses comunes y como decía Bakunin, de las tradiciones, las circunstancias y la naturaleza específica de cada país. En México, una expresión activa de dicha propuesta se encuentra en el magonismo anarquista, cuyo texto fundamental, el Manifiesto del 23 de septiembre de 1911, y gran parte de los artículos de Regeneración a partir de entonces, no dejan lugar a dudas: se llamaba al pueblo a armarse, expropiar (es decir, tomar los medios de producción y las mercancías, inventariando y distribuyendo según las necesidades), organizar la producción y coordinarse entre productores y comunidades armadas. Esta era el contenido, razón y lógica de la lucha por Tierra y Libertad. Para entender el contexto de esta lucha y su consigna, es imprescindible recordar que Ricardo Flores Magón y otros magonistas sostenían que la forma de vida de los pueblos indios mostraba que era humanamente posible vivir en sociedades comunistas, porque la anarquía para Flores Magón, no era otra cosa que la mas alta expresión del orden, basado en el apoyo mutuo. En suma, para esta corriente la autonomía, en lo espacial, debe ser primero comunitaria para después poder ser libremente regional, no a la inversa, ni mucho menos se logra pidiendo al Estado que la decreta...”⁽⁸⁴⁾.

En un ámbito intermedio de la discusión, enriquecida por las mejores propuestas, de ambas visiones de la autonomía; Maldonado, establece a la “propuesta comunalista” o “localista”:

“Esta propuesta sostiene que en lo espacial la autonomía tiene que ser primero comunitaria para poder ser después regional. De ninguna manera plantea, como parece afirmar Díaz-Polanco, que se reduce a lo local negando lo regional. Es una propuesta impulsada en buena parte por organizaciones oaxaqueñas, básicamente mixes y zapotecas, pero también triquis, mazatecas y otras, sobre todo organizaciones de autoridades municipales o en las que están presentes. La base de su planteamiento no es geográfica o gradualista sino cultural. Para los pueblos indios la

⁽⁸³⁾ Benjamín Maldonado Alvarado, “Autonomismo Autoritario”. En: Maldonado Alvarado Benjamín, *Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Op. Cit. Pág.83-90.

⁽⁸⁴⁾ Benjamín Maldonado Alvarado, “Autonomismo Autoritario”. Idem. Pág.83-90. Podemos consultar del mismo autor, otro esclarecedor artículo al respecto: Benjamín Maldonado, Magonismo, “Comunalidad y Resistencia Indígena. El México Salvaje frente México Bárbaro”, En: Maldonado Alvarado Benjamín, *La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India*, Instituto de Investigaciones en Humanidades-Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca México, 1994. Pág.65-74.

comunalidad en sus cuatro aspectos (territorio, poder, trabajo y disfrute comunales) es su columna vertebral. Esta comunalidad existe a nivel local y en ocasiones y lugares adquieren formas regionales, pero básicamente constituye la lógica de vida de los pueblos indios en su doble expresión: micro (localidad) y macro (etnia). Se es indio cuando se es comunal, cuando se reacciona y razona comunally, pese al alto costo y peso que ello implica, en oposición a lo individual. Las comunidades indias han resistido a la invasión, y dos características de esa resistencia han sido el ejercicio de cierta autonomía y las practica en distintos grados de la autogestión. Pero la cultura de resistencia india ha implicado la creación y adaptación de instituciones políticas, fortaleciendo diversas formas de autonomía defensiva, que ahora avanza hacia su transformación en autonomía constructiva. En ese sentido, la creatividad autonómica requiere ser pensada y desarrollada para que los pueblos indios se recreen en función de sus objetivos en la perspectiva de su historia política. La defensa del derecho a la autodeterminación es por tanto, uno de los aspectos actuales de la propuesta comunalista. Pero esta defensa no implica exigir su reconocimiento al Estado, al menos no hasta ahora, y esto no se debe a falta de discusión o fortaleza. Es muy ilustrativo el hecho de que los comunalistas oaxaqueños hayan impulsado con fuerza en la entidad, las reformas y posibilidades de la elección municipal por usos y costumbres, y al mismo tiempo se opongan a las reformas que crearían el cuarto piso de gobierno: las regiones autónomas. La corriente comunalista no se opone a que haya reformas constitucionales para tener el reconocimiento a la autonomía india; más bien se opone a su decreto como cuarto piso de gobierno.." (85)

Una diferencia fundamental entre los comunalistas y los autonomistas autoritarios es que mientras los primeros creen que los pueblos indios demandan un gobierno menor, los segundos piensan que su demanda es por un gobierno mejor. Así, mientras los comunalistas quieren menos gobierno, los regionalistas demandan más, al proponer otra instancia adicional. No parece probable que más gobierno, sobre todo al estilo actual, redunde en más libertad para los pueblos indios. Otro punto central en la diferencia esta en que los regionalistas buscan incrustar la autonomía en el diseño actual del Estado, lo que es absurdo. Gustavo Esteva sostiene acertadamente que lograrlo sería una victoria pírrica:

"A cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, con instancia «autónomas» a las que se habría transferido competencias y facultades del Estado centralista, se habría consolidado la estructura de éste y se habría introducido en el seno de las autonomías efectivas de la gente, de sus sistemas de gobierno propio, el virus de su disolución.. De lo que se trata es de crear y consolidar poderes civiles, no de alimentar al Estado y los partidos oficiales. En el caso particular de Oaxaca, cuya fragmentación municipal en pequeñas comunidades viabiliza el poder de la asamblea sobre el de sus representantes, la creación de un poder gubernamental regional generalizado y vertical podría implicar la formalización del poder de los representantes sobre la asamblea comunitaria. Observando la relación Estado-pueblos indios en el caso de los tres pisos actuales de gobierno, es claro que los pueblos indios no han tenido acceso a los dos más importantes, el federal y el estatal. El tercero, municipal, ha estado relativamente en sus manos, pues si bien han podido elegir a sus autoridades de acuerdo a sus sistemas políticos religiosos, el gobierno estatal y federal les ha confiscado la posibilidad administrativa y financiera de autodeterminación.." (86).

(85) Benjamín Maldonado Alvarado, "Autonomismo Autoritario". Op.Cit. Pág. 83-90. A fines de agosto de 1995, el congreso local tuvo que aceptar reformar el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca para permitir la elección directa por usos y costumbres y no a través de las urnas y los partidos oficiales, en las comunidades indígenas. Sobre la base de la fuerza de la sección sindical del magisterio oaxaqueño, se incorporara a la ley estatal de educación el respeto a la comunalidad como forma de vida y razón de ser de los pueblos indígenas; desempeñando un papel de primera importancia en la modificación del Código Electoral del Estado para el reconocimiento de autoridades municipales de acuerdo a sus usos y costumbres. A principios de 1997, el gobierno estatal intentó sorprender con una contrarreforma que fue oportunamente denunciada y detenida por las organizaciones indias que habían logrado la reforma en 1995; posteriormente se sucederían un mar de adecuaciones jurídicas, las cuales buscando subsanar las enormes lagunas e inconsistencias legales que emanaban de aquel primer dictamen de 1995, solo lograron complicar aún mas los intrincados vericuetos jurídicos, que minaban la libre determinación de los pueblos indios oaxaqueños.

(86) Gustavo Esteva, "Manifiesto por la democracia radical: Autonomía y Transición". Ponencia presentada en la mesa de Dialogo Autonomía y Transición Democrática, San Cristóbal de las Casas Chiapas, México 1996. Pág. 19. De cualquier forma, tanto el autonomismo autoritario como la propuesta comunalista están lejos de la radicalidad de la utopía

Ante este cuadro desolador de la relación de los pueblos indios con el gobierno mexicano, pensar en crear un cuarto piso lleva de inmediato a formularse y responder varias preguntas. Maldonado continúa con su defensa de la visión comunalista:

"...¿existe la posibilidad de que esa nueva instancia de gobierno sea controlada por los indios? Tal vez, pero ¿que responda a los intereses de la mayoría india? No en todos los casos. ¿Qué garantiza que el gobierno a través de los indios priistas no controlara las regiones? Nada lo garantiza. ¿Quién promovería la unión intermunicipal e intercomunitaria? Las organizaciones independientes, en el mejor de los casos. ¿Nada más ellas? no. ¿Son mayoría las organizaciones independientes en todo el estado Oaxaca? no. ¿Existe actualmente la coordinación municipal o intercomunitaria autónoma? en algunas partes. ¿Depende su futuro de su legalización? no. Entonces, de frente a esto, uno se pregunta ¿qué lectura de la correlación de fuerzas estarán haciendo los regionalistas para insistir en su propuesta?. Deben pensar que esta inclinada favorablemente hacia la sociedad o bien que la creación de regiones autónomas la inclinaría hacia la sociedad en su conjunto. A la luz de la situación en Oaxaca, con ninguna de estas dos lecturas podemos estar de acuerdo. El rechazo a la creación de regiones autónomas como instancias de gobierno tiene una causa, además de la desconfianza en su real autonomía, el enorme problema que significa formalizar relaciones intercomunitarias y, sobre todo, crear un centro rector, que abarque la totalidad de la región. En esta perspectiva, vemos que la armonía no se logra creando - y a la larga imponiendo patrones organizativo renovadores pero desestabilizadores de lo ya construido. La vecindad no es razón suficiente para formar o no parte de una región. Tampoco se ahoga por el inmovilismo, sobre todo percibiendo las desigualdades entre etnias y dentro de cada una. Lo que se plantea es que la creación de regiones autónomas como cuarto piso de gobierno no es la solución para todos. Habrá que pensar en otros caminos.." (87).

Así tenemos que en las últimas dos décadas, la tendencia mayoritaria de las luchas indias en Oaxaca ha sido, por la defensa de la autonomía local, expresada principalmente como luchas por la autodeterminación a nivel municipal. Además, algunos pueblos que han avanzado en la construcción local de espacios de autonomía, ya sea enfrentando a los caciques o al partido de Estado, se han planteado e iniciado la coordinación

anarquista, pero mientras que el autonomismo autoritario prácticamente la cancela como vía válida al seguir dejando las facultades últimas en el Estado, la propuesta comunalista deja abierto el horizonte hacia esa utopía común, que sigue siendo el objetivo a alcanzar y razón de ser de la resistencia india. A final de cuentas, buscar fortalecer al Estado para lograr la autonomía india forma parte de una concepción política del cambio, la marxista, que de ninguna manera es la única propuesta alternativa, pues al menos la anarquista también existe. La discusión sobre autonomía no debe hacerse al margen de las corrientes de pensamiento y acción desde las que se plantean las distintas propuestas. Del mismo autor, podemos encontrar una interesante propuesta: Esteva Gustavo, **Programa de fortalecimiento de la regeneración cultural autónoma de comunidades y pueblos indígenas**, Universidad de la Tierra (Unitierra-Oaxaca), Oaxaca, México, 2003.

(87) Benjamín Maldonado Alvarado, "Autonomismo Autoritario". Op. Cit. Pág.83-90. Entre los pueblos indios de Oaxaca, las relaciones intercomunitarias se dan de distintas formas, principalmente a través del mercado y las fiestas cívico-religiosas, al grado de que a partir de esas relaciones cotidianas es como se establecen en la práctica regiones interétnicas, por ejemplo la región serrana, en la que están articuladas comunidades zapotecas, mixes y chinantecas. Como región históricamente construida, genera un tipo de identidad que se expresa por ejemplo en la música de banda y la comida. La magia de estas regiones indias consiste en que no tienen un centro, lo que las hace suficientemente horizontales. Pero sus relaciones internas no han sido igualitarias: los zapotecos menospreciaban a los mixes, aunque este menosprecio desapareció cuando los mixes mostraron una solidez organizativa y claridad en planteamientos, al grado de que incluso una danza zapoteca con la que se burlaban de los mixes, cambió. Esto la hace una región atípica en Oaxaca. Lo común es que en las regiones interétnicas existentes, los pueblos indios estén articulados en torno a centros mestizos de dominación o étnicos, como en el caso de los zapotecos del Istmo respecto a los huaves. La creación de nuevas regiones en estos momentos, no alteraría el sistema de dominación. Por otra parte, formalizar relaciones intercomunitarias a través de su integración en una región autónoma implicaría establecer límites dejando fuera a comunidades con las que las relaciones son menores y poniendo un cinturón a las que ya de por sí se relacionaban. Esto se complica con el establecimiento de un centro. Poner un centro en la región serrana sería establecer para la cabecera una primicia no existente, que podría romper la horizontalidad de la región, y en el caso del Istmo implicaría ubicar el centro en las poblaciones dominantes zapotecas, aumentando la asimetría con los huaves. Una excelente reflexión al respecto, la encontramos: Benjamín Maldonado, "La contención de la autonomía: 20 años de despojo político y organización india en Oaxaca", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Op. Cit. Pág.19-52.

intercomunitaria como ensayo de construcción de posibles autonomías regionales. Sus principales manifestaciones son: a nivel local, la defensa del territorio (límites, tenencia y recursos naturales), la recuperación del poder controlado por caciques, el fortalecimiento del Consejo de Ancianos, la lucha por la gestión directa de recursos y obras de infraestructura, la lucha por ser o volver a ser municipio, la defensa del carácter municipal, y recientemente la lucha por legislar y defender una vez legislada, la posibilidad de elección de sus autoridades de acuerdo a sus usos y costumbres, es decir en asamblea y bajo el sistema tradicional de cargos. A nivel regional, la coordinación intermunicipal, la creación de zonas libres de la presencia de partidos políticos, la redistribución, la regionalización del Consejo de Ancianos y la lucha por tener representaciones propias en el Congreso. Ante esta lucha, el Estado mexicano ha reaccionado poniendo en juego un conjunto de obstáculos, que van desde lo legal hasta el asesinato de dirigentes indios a través de priistas y de la protección cómplice a los caciques, pasando por las distintas ofertas políticas y burocráticas. Estos obstáculos externos han sido analizados, enfrentados y denunciados por las organizaciones indias, de forma enérgica⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁸⁾ Las primeras organizaciones etnopolíticas en Oaxaca se constituyeron a principios de la década de los 80's. Estas organizaciones surgieron como resultado del trabajo organizativo y pastoral de varios sectores, como el magisterio y la iglesia católica, así como de la experiencia de lucha campesina de la década anterior, en la que lo étnico no era considerado un valor en sí y los indios se categorizaban en relación a su situación de clase. Son dos las principales condiciones que confluyeron para dar vida a estas organizaciones regionales con demandas y propuestas claramente étnicas: la lucha local contra caciquismo y explotación y el surgimiento de intelectuales indios. La región donde surgen estas organizaciones pioneras es la Sierra Norte de Oaxaca, y son formadas básicamente por zapotecos y mixes, también por chinantecos. Ellas son: la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (CODECO). Sus más destacados intelectuales son dos antropólogos: Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, quienes fueron también unos de sus más activos y comprometidos impulsores. Y son precisamente ellos dos quienes formulan la perspectiva de la comunalidad. Esta propuesta surge entonces al calor del trabajo organizativo que daría como resultado las primeras organizaciones propiamente etnopolíticas en la entidad. En el documento más importante suscrito por las tres organizaciones serranas en 1982, hay varios elementos que serían clave en las luchas indias posteriores, como lo son: El llamado a la resistencia india: *"...Pero no se piense que los pueblos autóctonos hemos aceptado sumisamente esta historia que aquí hemos sintetizado, antes bien, la lucha de resistencia y de vencimiento de obstáculos ha sido constante: en algunos lugares nuestros pueblos han sido vencidos por la manipulación, por la absorción total del sistema del capital, por la corrupción.... nos han reducido más nuestras tierras, han usurpado más nuestros recursos naturales, han comercializado nuestros conocimientos y manifestaciones culturales, pero aún así no estamos ni nos sentimos derrotados en esta lucha que no es de coyuntura sino histórica.."*. La defensa de la comunalidad: *"...Por una educación en nuestras propias manos y con nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores tradicionales, cimentados en la comunalidad, y ordenados de acuerdo a nuestros conceptos de espacio y tiempo y con asesores que nosotros mismos determinemos.."*. La búsqueda de la autonomía: *"...Demandamos respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y a las formas de organización que deseemos darnos.... Demandamos el respeto a nuestras expresiones de vida comunitaria, nuestra lengua, nuestra espiritualidad, nuestros calendarios, al intercambio de nuestros productos y manufacturas.... Demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario, porque es la única forma garantizada de evitar la centralización de poder político y económico. Nos oponemos a que en aras de un supuesto desarrollo nacional se arrasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zonas de experimentación y de abastecimiento de materias primas para empresas privadas, paraestatales o estatales.."* Ver : Sarmiento Sergio y Consuelo Mejía, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México, 1987. Pág267-274. A su vez, la lucha comunalista librada por los zapotecos de Yalálag contra décadas de caciquismo en esa zona de la Sierra Norte, llegaba también a principios de los 80's a uno de sus momentos cruciales cuando recuperó el pueblo el poder. En esta lucha y otras dirigidas en la zona por la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra -organización derivada del Codeco-, participaba activamente Juan José Rendón, lingüista ligado a las principales luchas oaxaqueñas en los últimos 40 años y quien realizara aportes teóricos y metodológicos relevantes a la idea de la comunalidad y su difusión. Ver a: Joel Aquino y Juanita Vásquez, *"Yalálag: la historia de una conciencia común"*, En: Ojarasca Núms.42-43, marzo-abril, México, 1995. En suma, podríamos decir que la idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización, pero no como una ideología de combate sino como una ideología de identidad, mostrando que la especificidad india es su ser comunal con raíces históricas y culturales propias y antiguas, a partir de las cuales se busca orientar la vida de los pueblos.

Alicia Barabas, en un sugerente ensayo titulado: "Reorganización etnopolítica y territorial: Caminos oaxaqueños para la autonomía", nos plantea una interesante reflexión:

"..Una autonomía integral, no restringida, tiene que fundarse en autogobierno no cooptado y desarrollo económico autogestionado en territorios jurídicamente reconocidos. Pero, la experiencia mundial indica que el tamaño de las unidades políticas locales es decisivo, en términos de alcance y viabilidad para llevar a cabo políticas públicas eficientes. Los municipios pequeños y más aún, las comunidades, no pueden afrontar tales retos; para hacer eficaz una gestión autonómica parece necesario aumentar el tamaño de los municipios. Por eso, los países orientados a darles nuevo protagonismo político reflexionan sobre la necesidad de organizar, sin violentar identidades e historias locales, niveles mayores como las mancomunidades, las comarcas, las intermunicipalidades o cualquier otra instancia de coordinación entre municipios. En Oaxaca ha habido iniciativas gubernamentales (1983) por fusionar municipios pequeños en unidades mayores, pero fueron violentamente rechazadas por las autoridades municipales y los ciudadanos. Evidentemente no se trata de remunicipalizar a partir de nuevas imposiciones estatales sino de apelar al conocimiento local y las afinidades etnoculturales para cualquier propuesta de reorganización político territorial.."⁽⁸⁹⁾

Por otra parte, en un extraordinario artículo, titulado: "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", Benjamín Maldonado, elabora una interesante tipología de obstáculos internos a los que se enfrenta el

⁽⁸⁹⁾ Alicia M. Barabas, "Reorganización etnopolítica y territorial: Caminos oaxaqueños para la autonomía", En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia (coords), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998. Pág.343-366. En México y en Oaxaca, muchos indígenas son conscientes de que si sus pueblos pueden reconstruirse como unidades abarcativas amplias, a partir de las comunidades locales, tendrán más fuerza política interna y representatividad en el Estado y podrán concentrar y redistribuir mejor los recursos. Sin entrar en un análisis pormenorizado se puede apuntar que en la actualidad coexisten proyectos autonómicos "comunalistas", defendidos por grupos y organizaciones indígenas que parten de la autonomía de hecho hacia la de derecho, buscando en el proceso la reconstitución política de los pueblos y una transformación del Estado, antes de optar por niveles más amplios de autonomía. Esta posición, que trata de crear o recrear una cultura política internó para la autonomía sustentada en el conocimiento local, es frecuente en Oaxaca. Pero tenemos que convenir en que sería muy complicada la articulación del Estado con 9 826 localidades. Resulta evidente que son necesarias estructuras organizativas de mayor alcance que las comunidades, aunque apoyadas en ellas. Es tal vez por eso que las propuestas "municipalistas" (que integran varias comunidades) han encontrado adeptos en muchos grupos indígenas oaxaqueños y del país, que ven en los municipios el espacio desde el cual ejercer su especificidad cultural y normativa propia. De hecho ambas perspectivas no son incompatibles, ya que las localidades podrían ser el fundamento para una reestructuración en la que el municipio sería la instancia articuladora entre el Estado y la constelación de autonomías locales. En ocasiones la discusión sobre iniciativas autonómicas regionales, es impulsada por organizaciones multiétnicas, pero en Oaxaca su convocatoria no parece suficiente como para generar una reterritorialización regional interétnica. Aunque no es la modalidad principal también existen propuestas autonómicas que involucran grupos etnolingüísticos completos, generadas por ellos mismos y que intentan promover la "redistribución" de sus territorios: es el caso del triquis y huaves. No obstante para grupos muy numerosos, extendidos en el espacio, fragmentados o discontinuos, el municipio, como institución de intermediación, puede ser el punto de partida para un experimento autonómico que las comunidades se propongan; todo depende de la capacidad de innovación con la tradición que tengan las estructuras locales para generar nuevas formas de convivencia política con el Estado. Un acercamiento estadístico al universo indígena muestra que en muchos de los municipios la población india es minoría; y esto resulta así no porque sean realmente minoría numérica en un espacio mestizo, sino porque las comunidades indígenas están fragmentadas entre diferentes municipios y distritos que por lo común tienen cabeceras mestizas. Una de las estrategias reiteradas por esta política de desvitalización de los poderes indígenas ha consistido en degradar las cabeceras municipales indígenas al estatus de agencias dependientes de las cabeceras mestizas y criollas. Una remunicipalización o redistribución que reaglutinara las comunidades culturalmente a fines en unidades mayores, devolviendo las cabeceras a los indígenas, daría visibilidad a los territorios étnicos y pondría en evidencia que en la mayoría de los casos los indígenas se ubican en zonas compactas donde son mayoría. La realidad es demasiado compleja y son necesarios estudios puntuales en cada grupo indígena, antes de intentar soluciones particulares a la problemática de la demarcación de nuevos espacios político administrativos. Un camino necesario es la investigación de las redes concretas de afinidades etnoculturales dentro de cada grupo etnolingüístico, que permita diseñar a los interesados un reordenamiento geopolítico en el que las comunidades integren unidades más abarcativas con nuevas fronteras políticas y territoriales. Pero cualquier intento de reorganización etnocultural de los gobiernos y las fronteras indígenas, debe partir, de la base del conocimiento local donde se reproducen las redes de afinidades que constituyen la sustancia social de los grupos etnolingüísticos.

movimiento indígena, en dicha búsqueda. Señalando la separación entre el reclamo de autonomía y el ámbito de la autogestión, como uno de los principales errores, generándose de esta manera a su interior, una gran paradoja:

"..El colonialismo ha impulsado la fractura de las culturas alternas en diversos frentes, y en ese proceso etnocida tiene como uno de sus principales éxitos haber provocado la separación entre la autonomía y la autogestión en las sociedades indias, consiguiendo reducirles la autonomía al ámbito de lo político, confinándola a la posibilidad de elegir a sus autoridades de acuerdo a sus sistemas de cargos y formas de elección. Con ello, el Estado mexicano ha logrado que existan gobiernos indios sin capacidad administrativa, dependientes de los designios de la administración central y de los usos políticos del partido de Estado.. En una perspectiva no reducida a la cuestión del poder, esta separación entre autonomía y autogestión, factor fundamental en la desarticulación de las sociedades indias, ha generado distintas formas de lo que podemos considerar como irresponsabilidad étnica: por ejemplo, abandonar la tarea educativa, reproductora de la cultura propia, en manos de la escuela. La autogestión implica responsabilidad, pero el colonialismo sigue interviniendo de tal manera la lógica india, que incluso en sus demandas y planteamientos de autonomía no mencionan ni muestran inclinación clara por avanzar en devolver a la autonomía su razón de ser: la autogestión. Sin este componente, la autonomía india parece compatible con la irresponsabilidad ¿que caracteriza al ciudadano occidental?, al defender con fuerza el derecho a nombrar a sus autoridades y al mismo tiempo dejar en manos de la escuela la educación, de la clínica la salud, del mercado la alimentación, del juzgado la administración de justicia, de la obtención de salario la satisfacción de necesidades básicas, en suma, dejando en manos del gobierno mexicano la dotación de servicios, el «rescate» cultural y el impulso al etnodesarrollo, o buscando en la migración la creación no colectiva de alternativas. Sin embargo, todas estas actitudes indias hay que ubicarlas de manera particular en la perspectiva de su historia política, para poder distinguir entre lo que es estrategia étnica coyuntural frente a la dominación, y lo que es distracción o incluso falta de resistencia, observando el papel que desempeña la conciencia étnica en esa definición.." (90).

Otra gran deficiencia, que Maldonado registra, es la distancia entre una vanguardia propositiva y las bases indias extrañas a la discusión:

"..Este problema puede verse a dos niveles: uno en las organizaciones, entre sus dirigentes y las bases, y otro en los pueblos, entre los grupos organizados y la asamblea comunitaria. En el primer nivel, todavía no es común que la riqueza conceptual de las propuestas formuladas por los distintos intelectuales indios, se expanda suficientemente hacia las bases y se discuta. En el segundo nivel se observa que las propuestas de autonomía más importantes han sido impulsadas por organizaciones de autoridades municipales y no por organizaciones sociopolíticas o económicas. La razón de este fenómeno radica en que las autoridades municipales tienen un lazo directo con la asamblea general comunitaria, la cual las eligió, mientras que las organizaciones sociopolíticas y económicas están generalmente conformadas por grupos que no representan a la comunidad y que además, en muchos casos, no tienen presencia o influencia importante en la asamblea comunitaria e incluso tienen conflictos con la autoridad, lo que los aísla aún más. Por otra parte y por desgracia, debemos advertir que no todos los grupos étnicos cuentan con intelectuales comprometidos y que tengan propuestas importantes. Además, y lo que es peor, la mayoría de los pueblos indios y sus organizaciones no ha logrado alcanzar una dinámica importante de reproducción de ese tipo de intelectuales, por lo que su avance en este camino muestra una gran fragilidad: cada intelectual comprometido con su pueblo que es asesinado por el gobierno o el caciquismo, o que es cooptado por la dominación, representa una pérdida sensible para el grupo étnico al que pertenecía, y también le representa un retraso de años al tener que esperar o batallar para que de entre la masa de escolarizados surja otro dirigente étnico.." (91).

(90) Benjamín Maldonado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia(coords), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998. Pág.367-384.

(91) Benjamín Maldonado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", Op. Cit. Pág.367-384.

Un gran obstáculo, lo representa lo que a Maldonado le ha dado en llamar, "el desconocimiento de la comunidad"

"..Un elemento importante para poder avanzar hoy hacia la autogestión india es el conocimiento de los recursos físicos, humanos y naturales de la comunidad, el municipio y la región. Pero este conocimiento no existe de manera suficiente. Si la comunidad y sus autoridades no tienen una idea de conjunto de lo que conocen, mucho menos puede tenerla de lo que no conocen, como son los recursos potencialmente aprovechables. Es claro que no se puede impulsar el desarrollo de lo que se desconoce. No es lo mismo saber qué hace falta para el solicitarlo (cualquier ciudadano lo puede hacer), que saber con qué se cuenta para hacer lo que la comunidad quiere que se haga. El problema radica en que esa asamblea no ha definido qué es lo que quiere ni cuenta, salvo excepciones, con elementos para hacerlo.." (92).

Por último, Maldonado encuentra un serio conflicto, en el ámbito de la definición de los esquemas autonómicos propuestos:

"..La dinámica del colonialismo en Oaxaca y las respuestas étnicas impulsadas desde el refugio encontrado en la comunidad, han generado una variedad de situaciones que impiden una generalización para las perspectivas de concreción de la autonomía india. En el caso de los Mixes construir su autonomía en base al territorio étnico significaría desconocer las diferencias ancestrales entre los Mixes de la parte baja (San Juan Ouichicovi) y el resto, las cuales han generado no sólo importantes variantes dialectales sino articulaciones diferenciadas a sistemas interétnicos regionales. Los Mixes de las partes alta, media y las cabeceras municipales de la baja han conformado una región interétnica con Zapotecos de la sierra y algunos pueblos Chinantecos, con los que mantienen relaciones frecuentes y diversas (a través de fiestas, mercados, tránsito, compadrazgo, etc.) y con los que guardan una identidad particular, como serranos, conservando cada pueblo sus particularidades diferenciales de identidad, como el vestido, la lengua, etc. Esta identidad serrana se observa, por ejemplo, en el hecho de compartir el gusto por un mismo tipo de música de banda, en la preparación similar de alimentos y en la presencia importante de los «abogados» especialistas en leer el calendario indio y definir las prácticas rituales a partir de él. Lo interesante de esta región pluriétnica es que tiene raíces antiguas y también amplias perspectivas de futuro, pues la más importante articulación etnopolítica interétnica en Oaxaca se ha dado precisamente en esa región y continúa fortaleciendo la coordinación mayoritariamente entre pueblos y organizaciones de Zapotecos y Mixes. Por el contrario, los mixes de la parte baja y de algunos pueblos de la media forman parte de otra región, lejana y diferente a la serrana, pues mantienen viejas relaciones de todo tipo con los Zapotecos del Istmo, de quienes han adoptado el vestido femenino, el tipo de fiestas, la alimentación, la música, entre otros aspectos. Ambas zonas (la fría de los serranos y la calurosa de los istmeños), muy diferentes entre sí y con poca relación, conforman identidades regionales que aglutinan a distintos grupos con identidades específicas. En estas condiciones, una región autónoma circunscrita al territorio mixe, es decir que estuviera conformada por los 19 municipios mixes, estaría condenada al fracaso e incluso a la violencia, como sucedió con la creación del distrito mixe en 1938.." (93).

(92) Benjamín Maldonado, Ídem. Pág.367-384. Ahora bien, un desarrollo mucho mas amplio de esta idea, la podemos encontrar en: Benjamín Maldonado, "Hacia la Autonomía India: de la comunidad a la articulación del pueblo como sujeto colectivo", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca**, CONACULTA-INAH, CEDI, CMPIO, Oaxaca, México, 2002. Pág.9-18.

(93) Benjamín Maldonado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", Op. Cit. Pág.367-384. Por todo ello, la propuesta más acertada es la que plantea construir a nivel de asamblea la autonomía local y, sobre la base de los acuerdos intercomunitarios articulados a través de las organizaciones políticas actuales o futuras, avanzar hacia la autonomía regional, cuyo ámbito debe ser definido por quienes las van a integrar en base a sus identidades, y no en base a una arbitraria división geopolítica externa. Sin embargo, para los intelectuales y las organizaciones indias "autonomistas" cercanos al Partido de la Revolución Democrática (el Frente Independiente de Pueblos Indios, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía y el Consejo General de las Regiones Pluriétnicas de Chiapas), la autonomía comunitaria y municipal no puede realizarse si no se logra el reconocimiento jurídico de la autonomía regional, que plantean como regiones autónomas pluriétnicas. Una propuesta como esta puede ser válida para municipios que ya constituyeron regiones autónomas en rebeldía frente al gobierno mexicano, pero se convierte en una imposición "democrática" si se generaliza a pueblos que no han avanzado desde abajo. Una postura alternativa a ésta no implica tratar de reducir la autonomía a la escala local, sino extenderla en lo local para que las asambleas comunitarias y no sólo los intelectuales y dirigentes estén en condiciones de discutir y conformar autonomías

En otras palabras, no se trata de "construir" autonomías sin raíces ni vivencias en el pasado, sino de "reconstruir" autonomías, sin que ello signifique regresiones; sino recuperar del pasado las lecciones y la certeza de que existen capacidades para ser autónomos. La autonomía india puede ser una experiencia nueva para los indios de hoy, pero los indios de ayer, vivieron una experiencia trascendental de comunalidad india, que les permitió sortear, su extinción como pueblos. Por tanto, se requiere ubicar las luchas actuales en su dimensión histórica para lograr formular un proyecto realmente propio, de autonomía comunalista. En ese sentido, Maldonado, propone diferenciar algunos obstáculos específicos para la "reconstrucción" de las autonomías indias. Señalando en primer lugar, la desaparición de la experiencia autonómica de la memoria india:

"..Como se sabe, el problema de la historia escrita por los vencedores no radica sólo en la forma como se reconstruyen y presentan los hechos, sino también en los hechos que se niega, oculta o segrega. Un ejemplo de ello es la desaparición de la experiencia autogestiva india posterior a la Conquista: La historia oficial muestra culturas náufragas, dependientes de la economía explotadora virreinal para poder sobrevivir, ocultando la capacidad reconstructiva de la cultura de resistencia india y presentando sólo rebeliones como reacciones coyunturales poco articuladas. Frente a esta visión parcial, se ha documentado que los pueblos indios recuperaron su dinámica social y demográfica a partir de la construcción de regiones autogestivas que se articularon con base tanto en los distintos niveles de consolidación socioeconómica de las comunidades, como en la reconstitución de su identidad étnica basada en su cosmovisión y religiosidad, aprovechando los espacios de respiro que daba la estructura colonial novohispana, tales como la autonomía relativa concedida a las comunidades. Sin embargo, actualmente tanto en pláticas informales como en documentos indios, la autonomía vivida después de la Conquista está también ausente o aparece en un nivel de generalidad tal, que parece más bien recurso retórico, convicción vaga o suposición, aunque cada vez más se reconoce mínimamente su existencia y ello permite tratar de ubicar su razón de ser en perspectiva histórica. Esta laguna causa desconcierto a los mismos indios cuando es percibida como tal, lo cual sucede cuando su pasado deja de ser sólo un argumento de orgullo etnicista y se preguntan por los hechos concretos que pudieron haber dado origen a su fortaleza actual, o a su falta de fortaleza. En este proceso de reflexión se plantean una disyuntiva básica: los españoles destruyeron a las culturas indias y luego las reconstruyeron, o bien las destruyeron y los restos de esas culturas se reorganizaron para reconstituirse y además poder soportar el peso de la explotación colonial sobre sus hombros. El percatarse de que tuvieron que ser los propios indios los que salieron adelante de la devastación, genera una perspectiva diferente de las luchas actuales y sus objetivos, llegando incluso a provocar fuertes autocríticas. Así, la concientización acerca de la experiencia autogestiva de reconstitución étnica, construida a partir de autonomías limitadas por la dominación y en condiciones de dificultad extrema, es fundamental para poder formular colectivamente un proyecto propio de futuro.." (94).

El menosprecio de la experiencia histórica, de la estrategia autonómica india:

"..Para los principales impulsores de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, la experiencia de autonomía vivida durante la Colonia y la formación de la nación por los pueblos indios no es un valor a recuperar, dado que argumentan? se trata de autonomías limitadas e incluso de tipo antidemocrático. Su argumento descansa en la idea de que las autonomías indias durante el periodo novohispano fueron una concesión del imperio español gracias a la cual los indios pudieron recrear sus identidades étnicas pero qué, por lo mismo, esas identidades son en buena medida resultantes de la penetración colonial de sus culturas. Y dado que esa autonomía es percibida como una estrategia de dominación sin considerar su uso en función de estrategias indias de resistencia, se le concibe como una experiencia impuesta y por tanto ajena e inadecuada para ubicar la perspectiva histórica de las luchas indias actuales. Sin duda, las autonomías indias en el periodo colonial fueron limitadas pero de ninguna manera son una experiencia despreciable que deba ser reducida al olvido. Ello implicaría aceptar que las culturas indias de hoy no son el resultado de la resistencia india de amplia gama para impedir desde lo propio el éxito etnocida del régimen español y sobre todo del Estado mexicano, sino que son el resultado de la benevolencia o

⁽⁹⁴⁾ Benjamín Maldonado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", Ídem. Pág. 367-384.

la distracción de los dominadores o de alguna casualidad, pero no de la voluntad india constitutiva de su cultura de resistencia. El aprovechamiento creativo de los espacios que no ocupaban el invasor y su cultura, fue un factor clave en el éxito de la recuperación de las sociedades indias frente a la Conquista, y esa experiencia, de la cual es parte fundamental la autonomía, tiene que ser base para pensar el futuro, si se quiere hacerlo desde una perspectiva propia.."⁽⁹⁵⁾.

La colonización del imaginario indio

"Al menos dos periodos de colonización del imaginario indio se observan en la historia de la invasión sufrida por los pueblos indios: una colonización temprana, durante los siglos XVI y XVII, en cuanto a las implicaciones de la transformación de los códigos de expresión gráfica y del imaginario religioso, y una colonización tardía, impulsada por los gobiernos postrevolucionarios en el presente siglo para refundar la nación mediante la occidentalización moderna, después del afrancesamiento reinante durante la larga dictadura Porfiriana de la segunda mitad del siglo XIX. El problema de esta penetración del imaginario indio es de tipo etnopolítico, pues su finalidad es imponer las imágenes del dominador como universales y desalentar la capacidad propia de imaginación. Esto genera la corrupción o falta de un proyecto en virtud de que se coincide o acepta el proyecto propuesto por la dominación. Como ya ha sido señalado por diversos autores, sin proyecto no hay movilización, sin una idea del futuro al que se aspira las acciones del presente pierden ilación, es decir, sin formulación de utopías étnicas no puede construirse el futuro indio. Esta colonización, que es otro de los grandes logros de la dominación, obliga a hacer un doble esfuerzo para enfrentarla: en principio, la concientización acerca de ella, porque el hecho de sufrir la dominación no significa conocer sus mecanismos. Si ya señalábamos que no es posible administrar lo que se desconoce, tampoco es posible enfrentar a la dominación con éxito si se conocen sus efectos pero se desconocen sus mecanismos o se conocen sólo algunos de ellos. Suponer que por el hecho de ser indio se conoce a la dominación etnocida, es tan engañoso como suponer que un obrero, por sufrir la explotación, conoce sus mecanismos y es consciente de ella. La descolonización del imaginario indio implica la recuperación de las imágenes propias y la relativización de las ajenas, tarea en la que se enfrentan algunas organizaciones contra el conjunto de los aparatos ideológicos del Estado mexicano.."⁽⁹⁶⁾.

Reflexivo, el intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna, en un sólido artículo titulado: "Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos", refiere así, este relevante período de la reflexión por las autonomías Indias:

"..Nuestra autodeterminación existente la encontramos más claramente en lo político. Quizás, en ningún momento de nuestra historia, los pueblos indígenas habíamos tenido una coyuntura histórica tal, en la que el análisis sobre nuestra autodeterminación fuera la ventana más segura para garantizar nuestra sobrevivencia como pueblos, como sociedad. La autodeterminación ha sido un sueño eterno de nuestras comunidades, algunas, por cuestiones geográficas o también organizacionales, hemos logrado mantener cierto margen de esta autodeterminación, la cual siempre ha sido resultado de una tensa relación con el Estado-Nación. La gran mayoría de las comunidades indígenas hemos padecido la subyugación, exterminio territorial y físico, y unas

⁽⁹⁵⁾ Benjamín Maldonado, Ibi dem. Pág.367-384. Al respecto, se puede consultar el interesante artículo: Benjamín Maldonado, "Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Instituto de Investigaciones en Humanidades-Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca México, 1994. Pág.75-90.

⁽⁹⁶⁾ Maldonado continúa: "Una vez despertado el imaginario indio, se requiere formular utopías que recojan la expectativa colectiva, y a partir de su generalización poder ordenar las acciones indias del presente como medio para alcanzar un fin. Este esfuerzo de descolonización y formulación utópica en Oaxaca, muy activo a principios de los años 80's, quedó relegado ante la necesidad de las organizaciones por enfrentar problemas coyunturales y al enredarse en la maraña burocrática que implican las negociaciones con el gobierno del estado. Además, como sucedió al movimiento sociopolítico del país, la capacidad represiva del Estado mexicano y su complicidad con los caciques locales, mostraron una imagen de invencibilidad gubernamental que hizo que los proyectos de transformación social se desgastaran, privilegiando ante ello la gestión y la supervivencia. En este contexto, la insurrección Zapatista de los indios de Chiapas ha tenido como uno de sus principales efectos la liberación del imaginario social, pues al mostrar que el Estado mexicano no es invencible recuperó viabilidad para las utopías..". Benjamín Maldonado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca", Op. Cit. Pág.367-384.

tantas más: el homicidio cultural. Consideramos que éste es un momento muy importante para describir y así, desde la práctica, entender lo que es o fue nuestra autodeterminación, también dibujar la autodeterminación que deseamos, la autodeterminación a la que aspiramos.." (97).

Martínez, enfático argumenta:

"..Nuestras comunidades han estado organizadas de manera tal, que cuentan con instancias de participación muy precisas y cristalinas. La asamblea, es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres. En ella participan lo mismo silentes que parlantes, los mismo trabajadores del campo que artesanos y profesionales. En la asamblea se trabaja ya sea por consenso comunitario, o por voto público y directo, a mano alzada, por cuestiones prácticas. La elección de las autoridades no refleja ninguna intención o lineamiento partidista, se fundamenta en el prestigio y éste, en el trabajo. El trabajo y la capacidad en el tequio, en el campo, en la coordinación, en la obediencia, en el pensamiento, en fin en todos los ámbitos del trabajo. Las autoridades como tal responden a un plano de participación que lo mismo los estimula que les presiona, máxime si se toma en cuenta que la realización de cargos o los desempeños públicos no garantizan un ingreso económico, es más, la norma es que el cargo sea un trabajo gratuito y permanente al servicio de la comunidad. Algunos compañeros han señalado que si estos cargos fueran remunerados por el Estado, éste no tendría facultad para realizarlo tanto en su precio, como por su calidad. La representación política en una comunidad es el resultado de una convivencia directa y diaria, es el conocimiento profundo de cada ciudadano, pues este demuestra sus capacidades desde niño. Los de avanzada edad, que han demostrado su entrega y capacidad son tomados en cuenta para dirigir indirectamente o bien para orientar el devenir de cada autoridad en turno. Con esto enmarcamos nuestra autodeterminación cimentada en el ámbito comunitario.." (98).

Jaime Martínez, enfático, finaliza su exposición:

"..Nuestra organización política ha tenido la presión constante, de adecuarse al Estado-nación, ¿cómo? mediante acuerdos diversos, donde la comunidad cede su presencia en un ámbito externo a la localidad, siempre y cuando se le garantice el pleno respeto, a su nivel interno de gestión. De ese modo nuestras comunidades, que no rebasan los siete mil habitantes y en su mayoría en promedio son de dos mil, garantizan su autodeterminación política. La autodeterminación política es la que observamos en nuestra región de manera más evidente, aunque como ustedes comprenderán, está limitada en su expresión regional, es decir, no podemos participar en otros niveles; los cuales, si aprovecha el poder para nombrar a sus falsos dirigentes, que más le convengan a sus intereses..La autodeterminación, aparezca así ante nuestras mentes como una nueva forma de garantizarnos la sobrevivencia y como una garantía para la defensa de la pluralidad y la diversidad. En estos esfuerzos, nuestros obstáculos inmediatos son los partidos políticos. No estamos en contra de la vida republicana y de sus mecanismos partidistas. Lo que exigimos es el respeto a nuestras propias formas de elección de representaciones regionales. Dada la desintegración a la que hemos estado sometidos, sabemos que no será fácil, integrar nuestras organizaciones regionales y mucho más difícil será, la reestructuración de nuestras etnias.." (99).

(97) Jaime Martínez Luna, *Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), **Comunalidad y Autonomía**, Fundación Comunalidad, Guelatao de Juárez Oaxaca México, 2000. Pág.18-19.

(98) Jaime Martínez Luna, "Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos", Op.Cit. Pág.19.

(99) Jaime Martínez Luna, Ídem. Pág.20.

Relaciones Etnoculturales entre los Chjota éнна

(“articulación regional, identidad y resistencia en la Sierra Mazateca”)

En el mundo, 300 millones de personas se reconocen como pertenecientes a algún grupo indígena. Con una diversidad Cultural de 5,000 lenguas y culturas. Representan el 20% de la humanidad y se encuentran contenidos en 70 países.

La sociedad nacional reconoce a los “chjota éнна” como uno de los 62 grupos étnicos que integran este país⁽¹⁾. Se les llama mazatecos, palabra derivada del gentilicio náhuatl “mazatecatl”, que significa gente del lugar donde abundan los venados. El origen de este término de adscripción, se remonta a la época prehispánica durante la dominación mexicana sobre la Sierra Mazateca. Hacia el interior del grupo, esta categoría de identificación, no es muy significativa, pues ha llegado a ser cuestionada en reiteradas ocasiones. Ellos se denominan a sí mismos “chjota éнна”, que significa los nuestros, la gente que habla nuestra lengua (“chjota”, gente; “én”, palabra o lengua y “ná”, es nuestra)⁽²⁾.

El rasgo más importante que define su identidad y que ellos consideran como el dispositivo esencial en la reproducción de su cultura, es su lengua. Pues el idioma se convierte así, en un indicador tanto de la auto adscripción grupal etnocultural, como del conocimiento mismo, que se tenga sobre ella⁽³⁾.

⁽¹⁾Tras la llegada de los españoles a nuestro continente, se hablaban aproximadamente 170 idiomas indígenas únicamente en el territorio que ahora es México. Ya para los albores del siglo XIX, persistían únicamente unos 100 idiomas. Hoy sobreviven sólo 62 y 24 de estos, están en grave peligro de extinción. Paradójicamente, México continúa siendo un país con una enorme riqueza cultural, debido a su enorme diversidad lingüística y racial que aún subsisten. Actualmente, en el mundo se hablan unos 5 mil idiomas, la India es el país que cuenta con mayor riqueza lingüística, con 65 idiomas vivos. Le sigue México, con 62, y el tercero es China, con 54 idiomas. México es el país con mayor población indígena, dentro del continente americano: aproximadamente son más de 10 millones de personas, lo cual representa un 10% de su población total. En Perú la población indígena asciende a 8 millones 400 mil, que representa el 40% de la población total. En Guatemala, el 60% de la población es indígena, es decir, casi 6 millones de personas. Bolivia tiene el 58% de población indígena (4 millones 135 mil). Montemayor Carlos, “¿Tienen derecho las culturas a sobrevivir?”, En: Revista Proceso, No. 12711, México 11 de marzo de 2001.

⁽²⁾Eckart Boege, desarrolla una entrevista en la cual un poblador le refiere que: “Nosotros somos los ha shuta enima, ‘trabajamos el monte’, quiere decir que somos personas humildes, indígenas, que hablamos en idioma (ha en)”. Ver a: Boege Eckart, **Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad Étnica, en el México Actual, Siglo XXI**, México, 1988. Pág.19. Respecto a la etimología de la palabra, los lingüistas mazatecos abundan en lo mismo: Juan Gregorio Regino por ejemplo, dice que el etnónimo correcto es “xuta nima”, que significa gentes humildes o pobres. Ver a: Gregorio Regino Juan, **El alfabeto mazateco y sus variantes dialectales**, Instituto Oaxaqueño de Culturas/CIESAS, México, 1993. Por su parte Florencio Carrera y Sebastián Van Doesburg, dice que el término “chjota-yoma” o gente humilde, es equiparable al término macegual, que sirve para designar a los campesinos pobres. “Yoma” es una palabra con diversas connotaciones, algunas exclusivamente descriptivas y neutrales, como pobre, y otras positivas, como humilde y honesto. “Yoma” es el calificativo más común que expresan sobre sí los mazatecos en relación con los no mazatecos y los no pobres, quienes son los que les preguntan sobre su autocalificativo. Entre ellos es indiscutible que el concepto preferido es el de “chjota éнна”, para referirse a sí mismos en términos de identidad colectiva, más que de una identificación externa. Carrera Florencio y Sebastián Van Doesburg, **Chan-Chaon-Yoma. El calendario agrícola mazateco. Resultados de investigación en la región mazateca(1989,1990,1992)**, Huautla/Utrecht, México, 1992.

⁽³⁾Aseveraciones como la siguientes son constantes entre ellos. “Lo que más nos identifica es el idioma, del ser mazatecos, es lo que nos representa. El idioma es la principal característica que nos identifica, no cualquiera habla el mazateco”. En este contexto, la lengua juega un papel clave en estas relaciones de pertenencia y diferenciación del ser social.

Esta lengua pertenece al grupo lingüístico olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco, familia popoloca. La diversificación de esta familia lingüística, se remonta hacia el 500 a.c. A raíz de la separación del mazateco respecto al chocho, el ixcatéco y el popoloca⁽⁴⁾. La diversificación interna de la lengua mazateca se inició hacia el 1000 d.c.⁽⁵⁾. Esta se alimenta primordialmente de la oralidad⁽⁶⁾, y cuenta con diez variantes dialectales, que en algunos casos coinciden con las divisiones municipales, en otros casos es un ámbito regional en el que agrupan a varios municipios, pero también se llega a registrar diversas variantes dialectales en un mismo municipio⁽⁷⁾. Ahora bien, hay factores que dan

Según, los propios datos censales del propio INEGI, en el Censo de 2000. En un estimado promedio, la Población Hablante de Lengua Indígena (PHLI) alcanza el 85.5% regional, es decir, aproximadamente 96,300 habitantes. Para entender mejor este proceso es necesario revisar el trabajo de: Aubague, Laurent. "Desplazamiento o afianzamiento de las lenguas indígenas de Oaxaca", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca**, INAH/CNCA (Regiones), México, 1990. Pág. 371-399.

⁽⁴⁾ Winter Marcus, "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, (coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca**, INAH/CNCA, México, 1990. Pág. 97-141.

⁽⁵⁾ Basauri Carlos, "La familia mixteco-zapotecana, mazatecos", En: **La población indígena de México**, Tomo II. CNCA/INI, México, 1990. Pág. 454-469.

⁽⁶⁾ En la actualidad, tanto en la zona Baja como en la Alta, se encuentran jóvenes mazatecos trabajando en la construcción de gramáticas y alfabetos mazatecos, con el fin de promover su escritura. Para darnos una idea de la enorme importancia que se le confiere este proceso. Basta con revisar los trabajos de: Juan Gregorio Regino, sobre el alfabeto mazateco y sus variantes dialectales. También encontramos una multiplicidad de publicaciones bilingües, en los ayuntamientos mazatecos de Eloxochitlán, Tecóatl, Mazatlán, y Huautla. Ver al respecto, los interesantes trabajos de: Daltón Margarita, "El agua y las mil formas de nombrarla: El Centro Mazateco de Investigaciones" Y Acevedo Conde María Luisa. "Los habitantes del país de la lluvia. El Centro de Investigación y difusión mazateco", En: América Indígena, vol. 50, núms. 2-3, México, abril-septiembre de 1990. Págs. (62-93) y (94-125), respectivamente.

⁽⁷⁾ Dentro de un mismo municipio, encontramos variantes dialectales registradas dentro de una misma congregación, es frecuente encontrar variantes incluso, dentro de una misma familia, debido a las complicadas lógicas de parentesco.

a la lengua mazateca un carácter especialmente dinámico; por una parte las migraciones internas, que se dieron a causa de las fincas cafetaleras y cañeras, a finales del siglo XIX, causaron una gran movilidad social; por ejemplo, en los municipios de Tenango y Chilchotla se encuentran personas provenientes de Huautla, San Lucas, San Mateo, San Jerónimo, San Antonio Eloxochitlán, San Pedro, Santa Ana y Santa Cruz Acatepec. En el aspecto lingüístico estas migraciones dieron, en general, dos resultados: en una misma población puede haber diversas variantes dialectales, con el paso del tiempo éstas se han ido mezclando, creando nuevas configuraciones; el otro caso es cuando una sola variante ocupa varias poblaciones. Otro factor que contribuye al dinamismo en la lengua es la exogamia comunal, debido a la cual encontramos cierta circulación de mujeres; así, en ocasiones las recién casadas hablan una variante dialectal distinta a la del grupo doméstico al que llegan a integrarse. El cuadro siguiente, muestran las variantes dialectales del pueblo mazateco:

Variantes Dialectales	Municipios que registran las variantes dialectales del mazateco
Grupo I	Huautla, Tenango, Huautepec y Chilchotla.
Grupo II	San Mateo, San Jerónimo, San Lucas, Eloxochitlán, San Francisco Huehuetla, San Pedro Ocopetillo y Santa Cruz Acatepec.
Grupo III	San Lorenzo y Santa Ana Ateixtlahuaca.
Grupo IV	Mazatlán, San Martín Toxpalan, San Juan de los Cues y Tecomavaca.
Grupo V	Santa María La Asunción.
Grupo VI	Chiquihuitlán, San Juan Coatzacoapam, San Lucas Ojitlán, San Pedro Teutil
Grupo VII	San José Independencia
Grupo VIII	San Pedro Ixcatlán.
Grupo IX	Nuevo Soyaltepec, Acatlán de Pérez Figueroa, Tuxtepec, Santa María Jacatepec y Cosolapa.
Grupo X	San Bartolomé Ayutla y Jalapa de Díaz.

Según Laurent Aubague, los grados de comprensión lingüística del mazateco, varían de la siguiente manera:

"...Hay buena inteligibilidad entre las variantes dialectales de la zona Baja, así como entre las de las partes Alta y Media, aunque varían los grados de entendimiento; entre el primer conjunto y el segundo existe mayor dificultad en la comprensión, sin embargo, en casos de interacción, por ejemplo, en los mercados regionales, se superan las diferencias y se logra la comunicación. La capacidad de comprensión entre todas las variantes de la lengua mazateca, lejos de ser un elemento de distanciamiento comunitario, contribuye a la formación de una identidad colectiva, pues se habla "nuestra lengua.." (8).

El mazateco ha logrado mantener una gran vitalidad a través de los años, a pesar de ser la lengua indígena de una minoría en situación de colonialismo, discriminación y marginación; esto debido al contacto poco intenso de los mazatecos con la sociedad dominante; lo cual, hasta hace algunos años, se reflejaba en un alto grado de monolingüismo⁽⁹⁾. Ahora bien, esta situación ha comenzado a cambiar y actualmente el

Acevedo María Luisa y Pardo, María Teresa, **Distribución de las lenguas indígenas de Oaxaca**, CIESAS-Istmo, Oaxaca México, 2000. Pág.40-41.

⁽⁸⁾Aubague Laurent, **Dominación y resistencia lingüística en el estado de Oaxaca**, Secretaría de Educación Pública, Oaxaca, México, 1983. Pág.269

⁽⁹⁾Para 1950, todavía, el 97% de la población hablaba el mazateco y más del 70% era monolingüe. Boege Eckart, **Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica, en el México Actual**, Op.Cit, Pág.10. Si bien es posible apreciar un proceso de reemplazo lingüístico importante, es de destacar que el español no tiene gran capacidad como instrumento de comunicación en la vida cotidiana: *"Aunque a nosotros se nos prohibía de chiquitos hablar en nuestro idioma; yo hablo mejor nuestro idioma que el español, es que es nuestra lengua materna y así nos entendemos,*

bilingüismo va cobrando fuerza, aunque no de manera homogénea. La tendencia general es que en las cabeceras municipales, es decir, en los núcleos que aglutinan mayor contingente poblacional, se da un mayor grado de bilingüismo, mientras que en los poblados más pequeños, como agencias y congregaciones, suele haber todavía un elevado monolingüismo. Al respecto, es importante revisar aquí el interesante trabajo de Margarita Nolasco Armas, titulado: *"Oaxaca indígena, problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y sub áreas culturales"*:

"A últimas fechas se registra un aumento del bilingüismo, donde destacan diversos agentes de cambio, como lo ha sido la incursión del Instituto Nacional Indigenista (INI), cuyo Centro Coordinador Regional se encuentra precisamente en Huautla desde los años 50. Uno de sus objetivos ha sido la castellanización a través de las escuelas formales, donde el aprendizaje del español ha sido forzado por los maestros, muchas veces con violencia; incontables son los recuerdos de la gente en este sentido. "En la escuela no nos dejaban hablar en idioma, si los maestro nos oían nos pegaban en los dedos o nos sacaban". Otros factores de la castellanización forzada, son el incremento paulatino de la presencia de las dependencias federales en la región a través de los programas gubernamentales de "asistencia" y la cada vez mayor dependencia del grupo hacia el exterior, debido a los elevados índices de migración. Estas razones hacen cada vez más necesario el manejo de una lengua de contacto; la elección forzada del español, es un claro reflejo de la situación de dominación y desigualdad estructural en la que se encuentran. En este contexto, el grupo toma como proyecto propio el aprendizaje del español, visto como una estrategia que facilita la interacción con la sociedad mayoritaria.."⁽¹⁰⁾.

Así, encontramos que si bien en la mayoría de los municipios de la Sierra Mazateca, el uso de la lengua mazateca conserva aún una gran vitalidad, tanto en la esfera privada como en la pública; siendo el principal vehículo de interacción social al interior de las comunidades en torno a sus fiestas tradicionales, sus faenas colectivas, sus propias instancias de administración de justicia interna, etc. Tropezamos también con algunos centros poblacionales, abiertos por completo al exterior, como es el caso de Huautla de Jiménez; en donde el uso del español como lengua franca, ha crecido a ritmo acelerado. Los ancianos continúan hablando puro mazateco, los adultos son ya plenamente bilingües, y los jóvenes y los niños están dejando de hablar el mazateco como lengua franca. Según Eckart Boege, en un interesante artículo titulado: *"Contradicciones en la identidad étnica mazateca"*, destaca que esta estrategia tan dispar de reproducción lingüística, mantiene un referente directo con la miseria y la exclusión social de los *"chijota étna"*. Paradójicamente contrasta con los propios datos censales, los cuales registran que la mayor cantidad de hablantes de mazateco, continúan siendo los niños y los jóvenes:

"Para nosotros es importante hablar español, pero el mazateco no se pierde, es la raíz. A nosotros como padres nos da gusto que nuestros hijos aprendan el español porque así van a tener más oportunidades el día de mañana, la razón consiste en que no olviden sus raíces. Si hablamos puro mazateco es como crearnos una barrera, llegando a Teotitlán se habla puro español, si nada más sabemos mazateco, cuando llegan los funcionarios necesitamos intérpretes, no nos podemos poner al tú por tú."⁽¹¹⁾.

solo si está alguien que no entienda nuestro idioma, por respeto hablamos en español. Aunque los papás no quieran, los niños aprenden nuestra lengua". Para un análisis más profundo, ver a: Pardo, María Teresa, *"Conservación y desplazamiento de las lenguas indígenas Oaxaqueñas"*, En: Cuadernos del Sur, Año 3, mayo-agosto, Oaxaca, CIESAS-UABJO-INAH-INI, 1996.

⁽¹⁰⁾Nolasco Armas Margarita, *Oaxaca indígena, problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y sub áreas culturales*, (Prólogo de Gonzalo Aguirre Beltrán), Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, México, 1972. Pág.338.

⁽¹¹⁾Boege, Eckart, *"Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio"*, En: Nueva Antropología, vol. 13, núm. 43, México, DF, noviembre de 1992, Pág.61-81.

Y es que precisamente, a través del intrincado esquema de la filiación lingüística, se gesta un "nosotros", el cual otorga sedimento y adscripción a la colectividad sistémica, correspondiente a un territorio lingüísticamente definido. La unidad lingüística así, adquiere un dimensión prioritaria cuanto a la reproducción identitaria entre los "chjota éenna", pues sobrepasando las diversas variantes dialectales, consolida los vínculos y fortalece la cohesión del grupo entero. En este contexto, la lengua juega un papel clave en estas relaciones de pertenencia y diferenciación étnicas. En un estimado promedio, la Población Hablante de la Lengua Mazateca (PHLI) alcanza el 82.5% nivel regional, es decir, aproximadamente 96,300 habitantes. No es fortuito que como grupo etnolingüístico los mazatecos se identifiquen así mismos, como los "chjota éenna" (los que hablamos nuestra lengua). Las siguientes tablas, nos refieren claramente, los altos índices de hablantes del mazateco en el estado de Oaxaca; divididos por grupos de edad, para su mayor comprensión: ⁽¹²⁾.

Barras	Grupos de Edad	Hablantes de Mazateco	Porcentaje Poblacional
0	0-4	26 646	
1	5-9	24 214	16%
2	10-14	23 614	15.6%
3	15-19	18 204	12%
4	20-24	13 441	8.8%
5	25-29	11 256	7.4%
6	30-34	10 401	6.8%
7	35-39	10 131	6.7%
8	40-44	8 299	5.4%
9	45-49	7 537	4.9%
10	50 y más	23 969	15.8%
Total		177 712	

LA POBLACIÓN INDÍGENA DE MÉXICO

	1990	1995	2000
Población Total en México	81 249 645	91 158 290	97 483 412
Población Hablante de Lengua Indígena (HLI)	5 282 347	5 483 555	6 044 547
Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe de familia y/o cónyuge habla lengua indígena	1 129 625	1 232 036	1 233 455
No Habla Lengua Indígena pero se considera indígena			1 103 312
Población indígena registrada por INEGI	6 411 972	6 715 591	8 381 314
Población en hogares cuyo jefe o cónyuge es Hablante de Lengua Indígena	8 373 700	8 984 152	
Población Hablante de Lengua Indígena en hogares cuyo jefe y/o cónyuge no es Hablante	177 289	183 336	
Población indígena estimada por INI y CONAPO	8 550 989	9 167 488	12 707 000

* Fuente: INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, México, 1991; INEGI, *Conteo de Población y Vivienda 1995*, México 1997; INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, 2001; CONAPO, *La situación demográfica de México*, México 1997; CONAPO, *La población de México en el nuevo siglo*, México, 2001.

⁽¹²⁾Según las consideraciones estadísticas del INEGI, XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, 2000. INI. DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN CULTURAL, IBAI. BASE DE LOCALIDADES Y COMUNIDADES INDÍGENAS, 2002.

Los "chjota éna" son el tercer grupo étnico más numeroso de Oaxaca y uno de los mas importantes a nivel nacional; lo cual les confiere un carácter de mesoetnia, es decir, que su rango poblacional suma centenares de miles de habitantes, el último conteo poblacional, reportó un total de 177, 112 hablantes, tan sólo en el Estado de Oaxaca.

El arqueólogo norteamericano Marcus Winter, en un interesante artículo titulado: "*La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica*", señala que la historia anterior a la conquista española, del grupo etnolingüístico mazateco, se puede dividir en cuatro grandes etapas:

"..Pertenecientes a la tradición civilizatoria mesoamericana. Su primera etapa, es la de los "recolectores- cazadores y agricultores tempranos (9500 a 7000-1400 a.c.)" cuyos restos arqueológicos encontrados en el Valle de Tehuacán, cercano a la Sierra Mazateca, indican que algunos siglos antes de la etapa de las aldeas ya había una agricultura incipiente, con especies como frijol, calabaza y teocintle. La segunda etapa llamada de "aldeas (1400-500 a.c.)", se caracteriza por la sedentarización, que incluye innovaciones tecnológicas en agricultura y almacenamiento, así como por la aparición de comunidades nucleadas. En la tercera etapa conocida como, de "centros urbanos(500 a. C-750 d. C)", aparecen las teocracias gobernantes y se configuran los territorios como entidades políticas. Hay dos tipos de poblamiento que marcan una distinción de estatus: por un lado las pequeñas ciudades, en las que se concentra el poder y las actividades ceremoniales y comerciales, y por otro lado las aldeas habitadas por campesinos. Los vestigios arqueológicos indican que Ayautla fue un centro urbano en la región mazateca.

Asimismo, hay evidencias de que el centro del actual pueblo de Eloxochitlán estuvo habitado en esta época.."⁽¹³⁾.

Winter, continúa su nutrida exposición:

"..La cuarta parte es la conocida como, de los "señoríos(750-1521)" y comienza para los mazatecos hacia el 890, año en que después de una peregrinación fundan el primer señorío en las tierras bajas, cuya capital fue un lugar llamado "Matza-apatl", situado cerca de lo que hoy es Jalapa de Díaz. Durante este período hubo nueve reyes, miembros de la nueva dinastía, que según los relatos tuvo su origen en unos troncos de árboles. De 1170 a 1300 el grupo es invadido y sometido probablemente por chichimecas migrantes de Tula. Obtenida su independencia, el grupo se divide en dos unidades políticas: el señorío de Oriente, en la parte Baja, ocupando los pueblos antiguos, y el señorío del Poniente, en la Alta, asentado en lugares de la sierra a los que se habían recorrido durante la ocupación. En el primero gobernaban seis reyes descendientes de la antigua dinastía, mientras que en el segundo, nueve. Mazatlán y Huautla se convierten en las metrópolis político religiosas. De esta época datan la fundación de San Juan Coatzacoapam, poblado mixteco que existe hasta nuestros días en territorio mazateco, así como la colonia mixteca en Huautla (actualmente el barrio mixteco). También hubo enfrentamientos bélicos con este grupo, al que en ocasiones tenían que pagar tributos.."⁽¹⁴⁾.

La región mazateca se situó así, entre las zonas de alta cultura del Altiplano, de la costa del Golfo y del valle de Oaxaca, por ello se piensa que durante esta etapa sus caminos

⁽¹³⁾Winter Marcus, "*La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica*", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, (coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 97-141. Respecto a los vestigios arqueológicos mas antiguos del pueblo Chijota étnica, tenemos que para 1952, los arqueólogos Román Piña Chan y Ponciano Salazar Ortégón, en el Municipio serrano de San Miguel Soyaltepec; localizaron un sistema de montículos ceremoniales y plataformas que contenían restos de cerámica de procedencia olmeca, parecidos a los del complejo de la costa veracruzana y figurillas derivadas del tipo "A", idénticas a las encontradas en la región de Tres Zapotes, en un sitio que sobre una distancia de dos kilómetros, se extendía sobre la ribera izquierda del río Tonto hasta su confluencia con el río Cosolapa, atribuyéndose a estos hallazgos una edad que se remonta a los siglos IV y V a.c. En otro sitio ubicado a 8 kilómetros al sur, se obtuvieron dos hachas ceremoniales, yugos y metates de piedra volcánica también de estilo olmeca. Lo cual, da fiel constancia de la fuerte presencia de la cultura Olmeca en la región. Ahora bien, en los anales de Chiquihuitlán, se elabora una mención respecto a una posible conexión entre los mazatecos, con el grupo Nonoalca-Chichimeca. Dado que los Nonoalca habrían abandonado Tollan en 1117, a causa de un conflicto con los Tolteca-Chichimecas, de tal forma que, la gran metrópoli, Tula, fue destruida, los Nonoalca en su peregrinación habrían atravesado los valles de Morelos, Puebla y Tehuacán, estableciéndose al final ente en la zona de Zongolica y Huautla, durante la segunda mitad del siglo XII de nuestra era; mencionando que los pueblos que fundaron fueron, Teotitlán, Nanahuatipán, Eloxochitlán, Mazatlán, Chilchotla, Ayautla y posiblemente Ixcatlán, los seis primeros se ubican actualmente en la región mazateca alta. Por otra parte, encontramos otras fuentes las cuales nos detallan que, la llegada de los mazatecos a la región baja, empujados por otros grupos y tras largo peregrinar, tuvo lugar por el año de 890 de nuestra era, procedentes de oriente, las tierras que ocuparon, tenían sus límites al norte el río Tonto, al sur el río Santo Domingo, al oeste Ayautla y al oriente Tuxtepec. El señorío establecido con independencia en este lugar duró 280 años, durante los cuales se sucedieron 9 reyes pertenecientes todos a una misma familia. Estos se atribuían haberse originado de los troncos de los árboles. Su capital sagrada se llamó Matza-apatl que se estableció en la ribera del río Santo Domingo, por el actual rumbo de Jalapa de Díaz. Podemos al respecto, consultar del mismo autor, un interesante artículo titulado: Marcus Winter, "*Oaxaca Prehispánica: Una introducción*", En: Winter C. Marcus y Ma. de los Angeles Romero Frizzi, (comps.), **Lecturas históricas del Estado de Oaxaca. Epoca prehispánica**, INAH/ Regiones de México, México, 1990. 4 vols.

⁽¹⁴⁾Winter Marcus, "*La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica*", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, (coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca**, Op. Cit. Pág. 97-141. Se atribuye a una tribu de nombre Cueltachinca el haber invadido estas tierras y sometido sus pobladores por el año de 1170 para que 124 años después logaran sacudirse el yugo de los invasores y entronizar de nuevo a un descendiente de la antigua dinastía reinante. Es en esta segunda época en que el reino mazateco se habrá de dividir en dos señoríos: el de la parte baja, señorío de oriente y el de la parte alta, señorío del poniente. En el primero estuvieron los pueblos mazatecos antiguos de los cuales se contaron unos 6 reyes, que en el curso del siglo y medio marca que hoy abarcan los estados de Oaxaca y Veracruz. La importancia de esto se traduce en que tanto bajo la dominación mexicana como española, la zona estuvo dividida en dos centros de poder, uno para cada sub región de la Sierra Mazateca.

fueron intensamente transitados, generando así constantes relaciones interétnicas y lingüísticas⁽¹⁵⁾. Pero, hacia(1455-1456), la influencia mixteca sobre la región de la Sierra Mazateca, fue resquebrajada por parte de las tribus guerreras de los mexicas. Jorge Martínez, en un valioso estudio titulado *"Etnohistoria de la Sierra Mazateca"*, destaca que desde ese momento, los mexicas se dedicaron a consolidar su nuevo poderío en la región; erigiendo como sus principales guarniciones militares, a Teotitlán (Teotitlán) para el señorío del Poniente y Tuxtepec, para el señorío del Oriente. Imponiendo un abierto vasallaje y fuertes tributos a los pueblos que quedaron bajo sus jurisdicciones. Así:

"..La parte alta que constituía el señorío del poniente, quedó sojuzgado por la guarnición de Teotitlán y la parte baja en donde se ubica Soyaltepec, Ixcatlán (hoy Jalapa de Díaz), Poxtlán (hoy Putlancingo) y Tuxtepec, los cuales unidos a otras siete localidades, entre las que destacan Ojitlán, Otatitlán y Chiltepec, debían entregar tributo a la guarnición de Tuxtepec.." ⁽¹⁶⁾.

El arqueólogo mexicano Alfonso Villa Rojas, en un interesante escrito; *"Los Mazatecos y el problema Indígena en la cuenca del papaloapan"* menciona que:

"..La fuerte tributación, aunado a las vejaciones que sufrían los mazatecos por parte de los mexicas, dio lugar a que en varias ocasiones, los pueblos sometidos trataron de sacudirse el yugo mexica y decidieron rebelarse en contra de sus opresores; de tal manera que en 1467, en tiempos del emperador azteca, Moctezuma Ilhuicamina, las provincias de la parte baja se alzaron contra la plaza de Tuxtepec, matando a gran número de soldados y quemando sus casas.." ⁽¹⁷⁾

En otra ocasión, según apunta Mariano Espinoza, en su completo trabajo: *"Apuntes históricos de las tribus Chinantecas, Mazatecas y Populucas"*:

"..Los mazatecos de la parte alta asaltaron y mataron a 20 recaudadores de tributos, crimen que fue castigado duramente por la guarnición de Tuxtepec.." ⁽¹⁸⁾

Durante el período de Axatacatl (1459-1479), se suscitó otra rebelión de mayores proporciones, esta tuvo lugar en Teotitlán, pereciendo numerosos soldados mexicanes, estos en respuesta mataron a todos los habitantes del lugar, por eso desde entonces la fortaleza de Teotitlán quedó habitada exclusivamente por mexicas. Al respecto, continúa la narrativa de Villa de Rojas:

"..En los lugares en que los mexicas dominaron, llegaron a imponerse muchas de las fiestas, ceremonias y costumbres que estos traían consigo, mismas que se efectuaban con suma frecuencia y

⁽¹⁵⁾Marcus Winter, llega a reportar que en Tenango, se encontró una gruta usada para entierros durante el Posclásico Tardío, cuyos objetos son comparables a los de la Tumba 7 de Monte Albán. Al respecto, se puede consultar la presentación, de otro trabajo más del autor: Winter C. Marcus, *"La Cueva de Tenango. Descubrimientos arqueológicos en la Sierra Mazateca"*, Ponencia presentada En: Simposium sobre Oaxaca, Museo Regional del INAH, Jalisco México, 1984. Al respecto, vale la pena destacar que entre los hallazgos de Eloxochitlán se encontró una quijada humana grabada, con un sistema de escritura de estilo Nuiñe, característico de la Mixteca Baja. Ver a: Marcus Winter y Javier Urcid, *"Una mandíbula humana gravada en la Sierra Mazateca, Oaxaca"*, En: Notas Mesoamericanistas, núm12, Puebla, México, 1990. Pág.39-49.

⁽¹⁶⁾Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo*, Tesis INAH/ENAH, México, 1978. Pág.15-18. En este respecto, el historiador norteamericano Peter Gerhard; señala que Teotitlán, parece haber sido una comunidad de habla náhuatl, un centro religioso de importancia, cuya influencia política se extendía a una serie de Estados nahuas y mazatecos, tanto en el valle como en la sierra al este. Entre las comunidades mazatecas dependientes estaban Huautla, Mazatlán, Ayautla, Ixcatlán, jalapa y Tenango. Actualmente, en Teotitlán sigue siendo el náhuatl la lengua india predominante, pero hablada ya sólo por una cuarta parte de la población. Ver a: Gerhard Peter, *A guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, (Cambridge Latin American Studies #14), Cambridge, USA, 1972. Pág. 315.

⁽¹⁷⁾Villa Rojas, Alfonso, *Los Mazatecos y el problema Indígena en la cuenca del papaloapan*, Instituto Nacional Indigenista/Memorias del INI, México, 1955. Pág.62-71.

⁽¹⁸⁾Mariano Espinoza, *"Apuntes históricos de las tribus Chinantecas, Mazatecas y Populucas"*, Imprenta de Vázquez e Hijos, México, 1910. Pág. 52-53. Al respecto de las constantes sublevaciones de los pueblos nativos, sometidos por las tribus mexicas, durante su expansión y asentamiento sobre la región, podemos consultar también el interesante trabajo de: Cline Howard F.(edit.), *Papeles de la Chinantla III*, INAH/Serie Científica #7, México, 1961.

a intervalos regulares, pues era costumbre dedicar una a los dioses tutelares cada mes ya que como era sabido el año lo dividían en 18 meses de 20 días cada uno, más un período adicional de cinco, estas fiestas consistían aparte de los actos religiosos, en bailes así como en comidas y bebidas en abundancia que tenía lugar en casas de los principales.. " (19)

Con el paso del tiempo, la población mazateca creció en número, tanto como antes de la ocupación mexicana, llegando a ensanchar sus fronteras, hasta llegar a ocupar toda la esquina norte del estado de Oaxaca. Gonzalo Aguirre Beltrán, en un artículo titulado: "*Los pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*" señala que:

"..Los confines territoriales de los mazatecos, se extendieron por toda la esquina norte del estado, a partir del río Santo Domingo. Aparte de esto, lograron desarrollar a pequeños núcleos poblacionales, hacia el rumbo del río Papaloapan.. Varios de estos sitios, llevan en su nombre, la raíz "mazatl" o (venado), con la que se designa al "tótem" de esos grupos.. " (20)

Por su parte, Villa Rojas anota que:

"..Los mazatecos mostraron preferencia por establecerse en las partes montañosas de clima templado, no obstante el haber contado en la parte baja con tierras fértiles, ríos y cálido clima, de esta manera fue en la parte alta en donde alcanzaron mayor desarrollo e importancia sus centros políticos y religiosos a la vez que se concentró una mayor densidad de población, en la parte baja, solo llegaron a consolidarse dos o tres centros de población, mismas que subsisten hasta hoy.. " (21).

Tras la violenta invasión europea al continente Americano a lo largo del siglo XVI, el despojo y la colonización de los terrenos "conquistados", no se hizo esperar. Así, enfático señala Villa Rojas que:

"..Los primeros blancos que visitaron la zona, internándose hasta Tuxtepec y la Chinantla, fue un grupo encabezado por Pizarro, joven de solo 25 años de edad, seguido por otras cuatro personas, que respondían a los apellidos de Barrientos, Heredia (el viejo), Escalona (el mozo) y Cervantes, llamado también "el chocarrero".. Otra expedición que por esos tiempos atravesó la región, fue la encabezada por Diego de Ordaz, quien seguido de 150 españoles más, se dirigió hacia Coatzacoalcos con el objeto de reconocer las posibilidades que ofrecía esa comarca, especialmente el puerto, ya de regreso, se quedó en Tuxtepec una guarnición de 60 a 80 hombres con la finalidad de tener un mejor dominio de la zona.. " (22)

Para 1520, aprovechando el revés sufrido por los españoles en la llamada "noche triste" los mexicas de la guarnición de Tuxtepec se rebelaron contra los españoles que ahí se habían quedado, en tanto que mazatecos y chinantecos se mantuvieron leales a los españoles, movidos quizás por el odio que les profesaban a los mexicas. Prosigue Villa Rojas:

"..Un año después correspondió a Gonzalo de Sandoval la misión de sojuzgar de nuevo a la región de Tuxtepec, anotando que la Zona Mazateca fue la que más fácilmente se sometió al nuevo régimen de autoridad, sus pueblos fueron repartidos en encomiendas, correspondiendo Huautla y Nanhuatipán a un tal Melchor de Castañón, área que para 1581 al redactarse "Las relaciones de Teutitlán" ya habían pasado varios de su pueblos al poder de la real corona por la razón de haber quedado vacantes.. " (23)

Referente a la evangelización de los mazatecos, Villa Rojas enuncia que:

"..Se atribuye a Fray Martín de Valencia, uno de los primeros franciscanos que llegó a México en 1524, el haber sido el iniciador de tan ardua labor.. Se estableció por un tiempo en Teotitlán, en

(19) Villa Rojas, Alfonso, *Los Mazatecos y el problema Indígena en la cuenca del papaloapan*, Op. Cit. Pág.63-68.

(20) Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Los pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, Instituto Nacional Indigenista, I.N.I., México, 1956. Cap. VIII, Págs.14-15.

(21) Villa Rojas, Alfonso, *Los Mazatecos y el problema Indígena en la cuenca del papaloapan*, Op.Cit. Pág. 51-63.

(22) Villa Rojas, Alfonso, *Los Mazatecos..*, Ibid. Pág. 68-71.

(23) Villa Rojas, Alfonso, *Ibí dem.* Pág. 68-71.

donde, por el año de 1588 los frailes de su orden construyeron un monasterio y una iglesia, sin embargo, hubieron de retirarse veinte años después. Al entrar el siglo XVII ya existían iglesias en la mayor parte de los pueblos mazatecos, a la vez que habían interpretado a su modo las enseñanzas recibidas por los frailes, pero al mismo tiempo seguían practicando sus viejas ceremonias en "ojos de agua" y lugares específicos del monte.. "(24).

El régimen colonial, moldeó en buena parte las instituciones políticas, económicas, religiosas, territoriales y sociales previas. Durante el siglo XVI, hubo una crisis demográfica debida a las epidemias importadas por los españoles, a la alimentación, al maltrato y a los trabajos pesados impuestos a los nativos(25). Ante esta situación de agravio y vulnerabilidad, los "chjota éena", tuvieron que resignificar su mundo y cosmovisiones, a través de un peculiar proceso de sincretismo cultural. Miguel Bartolomé, en un interesante artículo titulado: "*La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales*", resalta de gran manera dicho proceso, de fortalecimiento, resistencia y re simbolización, de sus elementos culturales e identitarios, que dieron origen a la aparición de los sistemas de cargos, en respuesta a la reconfiguración impuesta:

"..Inicialmente las tierras y los indígenas se repartieron en encomiendas, instituciones que pronto fracasaron puesto que no eran suficientemente productivas, no había oro y era una región de difícil acceso. La región fue sometida, entonces, a través del pago de tributos. Con la creación de las llamadas repúblicas de indios los antiguos miembros de los linajes señoriales se convirtieron en intermediarios entre la Corona y las comunidades. Para el grupo, esta presencia ayudó a mantener los anteriores referentes políticos y simbólicos. El orden colonial seguramente trajo consigo una crisis de identidad, ante la cual la realidad tuvo que ser resignificada. Sin embargo, las presiones coloniales no fueron tan fuertes, por lo que los mazatecos lograron mantener y reelaborar elementos culturales y mecanismos de identidad.."(26).

Durante la cruenta guerra civil, que sacudió a todo el reino de la Nueva España, en pos de lograr la independencia de estas tierras respecto a la Corona Española. Las batallas que tuvieron lugar en los parajes de la Sierra Mazateca y la ciudad de Teotitlán del Camino, a favor del movimiento criollo liberal en contra de la dominación española, fueron decisivas en el resultado final de la conflagración. En palabras de excelso historiador y cronista Manuel Gracida, en un trabajo titulado: "*Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado de Oaxaca*, nos detalla que:

"..Para marzo de 1814, se efectuaron operaciones militares en la Sierra, se instalaron guarniciones, apoyadas por los pueblos mazatecos, que se encargaban de resguardar el paso de convoyes militares que la atravesaban. En octubre de 1815 se defendió la "Plaza de Teotitlán" en contra de un ejército realista.. En la parte baja tenemos noticias de que Ixcatlán, Soyaltepec y Jalapa lucharon contra las tropas realistas.."(27).

Asimismo, a lo largo de la fatídica "intervención francesa" y el posterior Imperio de Maximiliano de Habsburgo, hubo cruentos enfrentamientos bélicos, entre los pueblos del área mazateca y las tropas europeas que lo respaldaban. Tras el costoso triunfo de los liberales, se reinstaura la república juarista en el gobierno; desde donde se habrán de promover en la Sierra Mazateca, una serie de novedosas divisiones político-territoriales,

(24)Ibí dem. Pág. 68-71.

(25)Paso y Troncoso Francisco del, **Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Relaciones de Teotitlán y Teutila, Papeles de la nueva España**, Tomo IV. Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla, años 1579-1581, Edición Facsimilar de la de 1905, Innovación, México, 1982.

(26)Bartolomé Miguel, "*La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales*", En: América Indígena, núms. 1 y 2, vol. III, México, 1992. Pág. 258-259.

(27)Martínez Gracida Manuel. **Colección de "Cuadros Sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado de Oaxaca**, Imprenta del Estado, Oaxaca, México, 1883. Pág.466-561.

que el Congreso del Estado de Oaxaca legislaría en marzo de 1858. Estas leyes trajeron consigo muchos cambios en las divisiones jurídico-políticas de la Sierra. Siguiendo a Cayetano Esteva, en su trabajo titulado: "*Nociones elementales de Geografía Histórica del Estado de Oaxaca*", tenemos que:

"En lugar de la "Intendencia" de Teotitlán, habría de surgir el Distrito de Teotitlán del Camino, al cual se le asignaban bajo su jefatura política, a todos los pueblos (ayuntamientos) que le estaban sujetos durante la colonia; además de otros como Ayautla, Coatzospam y Tenango, que al fin caían bajo su jurisdicción. En lo concerniente a los pueblos cuicatecos de Cuicatlán y Papalotepac, que eran agregados de Teotitlán, su caso es interesante; pues Cuicatlán pasó a ser Cabecera del nuevo Distrito de Cuicatlán y Papalotepac quedó como uno de sus sujetos. Por otra parte el antiguo Partido e Intendencia de Teutitla fue eliminado y en su lugar surgió el Distrito de Tuxtepec que mantuvo dentro de su jefatura política a Teutitla y a los pueblos mazatecos de la parte baja. La cabecera de este distrito es la ciudad de Tuxtepec que en la colonia era pueblo sujeto a Teutitla.." (28).

Jesús Cortés, en su interesante trabajo titulado: "*Huautla. Un centro rector y sus satélites*", establece que el título de villa que aún conserva, la localidad de Teotitlán del Camino, le sería concedida hasta enero de 1857. A grandes rasgos, muchas de las otrora divisiones políticas de la región, subsistirán hoy en día:

"Teotitlán del Camino mantuvo 25 municipios bajo su jurisdicción: Santa Cruz Acatepec, Santa Ana Ateixtlahuaca, San Bartolomé Ayautla, San Juan Coatzospam, San Lorenzo Cuaunecuiltitla, Santa María Chilchotla (villa), Eloxochitlán de Flores Magón (antes San Antonio Eloxochitlán), Huautla de Jiménez (ciudad indígena), San Mateo Eloxochitlán (en la colonia San Mateo Tilhuacan y hasta 1954 San Mateo Huautla), San Miguel Huautepic (sujeto de Huautla en la colonia), Mazatlán Villa de Flores (villa, antes San Cristóbal Mazatlán), San Pedro Ocopetatlillo (antes Ocopetatitla), San Jerónimo Tecuati, San José Tenango, Santa María Teopoxco, Santiago Texcalcinco (antes Texcalzingo) y San Lucas Zoquiapam. Estos son todos los municipios que hay en la Sierra. Además tenía por sujetos a los municipios de San Antonio Nanahuaticpac, Santa María Ixcatlán, San Juan de Los Cues, Santa María Tecmovaca, San Martín Toxpalán (que fue barrio de Teotitlán hasta fines del siglo XIX) y por último, la villa de Teotitlán de Flores Magón, que es la cabecera distrital. Para la parte baja, que caía bajo la jurisdicción del Distrito de Tuxtepec, además de Jalapa, Soyaltepec e Ixcatlán, se tiene a San José Independencia, municipio fundado por el gobierno de Oaxaca el 26 de diciembre de 1925. Sus primeros pobladores llegaron de Chilchotla y otros lugares de la parte alta.." (29).

Durante la etapa porfirista, en la zona Baja las tierras fueron acaparadas por hacendados ganaderos y productores de caña de azúcar. Los consejos de ancianos encabezaron la férrea resistencia indígena, pero los hacendados respondieron con gran violencia a través de la funesta complacencia de las instancias de gobierno. Eckart Boege, en su libro: "*Los mazatecos ante la nación*", desarrolla a cabalidad esta gris etapa de exterminio velado, hacia los mazatecos:

"En las zonas Alta y Media la tierra quedó en manos de grandes latifundistas extranjeros, quienes establecieron innumerables haciendas dedicadas a la producción de café como cultivo

(28) Esteva Cayetano, *Nociones elementales de Geografía Histórica del Estado de Oaxaca*, Tipografía de San Germán Hnos, Oaxaca, México, 1913 Pág. 354-427. Ahora bien, un dato curioso es que, durante la época de la Reforma, fue aceptada la abolición de títulos de nobleza (en 1857), esto implicaba la desaparición de los linajes nobles; sin embargo, existen documentaciones de que los caciques nativos de la Sierra Mazateca, continuaron informalmente mucho tiempo más. Ver el excelente trabajo de restauración y catalogación de: Cline Howard, *Lienzos Virreinales Mazatecos*. Primera edición (mazateco/español) Prelatura de Huautla, Huautla de Jiménez, Oaxaca, México, 1992. Pág. 19

(29) Cortés Augusto Jesús, *Huautla. Un centro rector y sus satélites. (Relaciones sociales de producción y distribución)*, Universidad Veracruzana/ Posgrado en Ciencias Antropológicas (Tesis), Xalapa, Veracruz, México, 1972. Pág. 53-97. El nombre de Teotitlán del Camino, se cambió a Teotitlán de Flores Magón a fines de 1976. El caso de Huautla es bastante original; en octubre de 1884 el pueblo de Huautla fue elevado a categoría de villa y se le puso Jiménez. En marzo de 1927, el gobernador interino de Oaxaca, Genaro Vázquez, le dio el título de "ciudad indígena" que aún conserva y que es de mayor categoría que villa pero menor que ciudad.

comercial. Pues como fruto de las leyes de Reforma y de terrenos baldíos, se adjudicaron y repartieron grandes extensiones territoriales en Oaxaca. Así, entre 1889 y 1903 la región Cañada-Tuxtepec fue donde se dio el mayor número de latifundios. Hacia 1895 Chilchotla había privatizado sus casi 30 mil, hectáreas entre nacionales y extranjeros.." (30).

Con la consolidación del triunfo de los liberales en la segunda mitad del siglo XIX, y con la ejecución de las "Leyes de Desamortización", se formaron numerosas fincas en la sierra cuyos propietarios eran en su gran mayoría extranjeros, especialmente alemanes. Federico Neiburg, en su interesante trabajo: *"Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca"*, señala como claro ejemplo, al municipio de Chilchotla, el cual fue dividido en 52 fincas, las cuales dieron origen posteriormente a las agencias y rancherías que lo integran hoy en día:

"..Es con estas fincas, que se introduce en la Sierra la crianza del gusano de seda (sericultura), debido primordialmente a la caída en la demanda de la "grana cochinilla" a causa del descubrimiento de colorantes químicos. Esta crianza, duraría hasta los años 40s, la cual iba asociada con el cultivo del árbol de morena cuyas hojas dan la leche que alimenta al gusano.. Aunque a principios de la colonia hubo una producción intensiva de seda natural en el área de los mixtecos no hay mención de que, a pesar de la cercanía, haya sido adoptado por los mazatecos. El cultivo de gusano de seda que se reporta para principios de este siglo es una reintroducción subsidiada por la República puesto que el cultivo colonial había desaparecido para fines de la colonia. El segundo cultivo de importancia era el maíz el cual se exportaba, mientras que actualmente se tiene que importar; además caña, frutas y hasta algodón; no podemos decir que existía un "monocultivismo".." (31).

El desarrollo económico de la parte alta de la mazateca, específicamente de Huautla de Jiménez; continúa Neiburg, se debe probablemente a la infiltración de finqueros y comerciantes de fuera que comenzaron a operar en esta región hacia 1893, en este tiempo se establece en esta parte de la Sierra, un matrimonio francés de apellido Debutrie que estableció una tienda y compró una finca en las cercanías, poco después habría de iniciarse el cultivo del café, el cual al cobrar importancia, pondría a Huautla, en contacto con la economía mundial:

"..El café, el cual empezó a introducirse a fines del siglo XIX y principios del XX, especialmente durante los distintos periodos de gobierno de Porfirio Díaz. El cultivo intensivo de café empieza a darse entre 1935-1940 hasta llegar a convertirse en lo que es ahora: la base de la economía de la parte alta al transformarse en un verdadero monocultivo ya que la mayoría de los artículos básicos de subsistencia como el frijol y el maíz deben importarse.." (32).

Así llegamos al periodo cismático, que represento la emblemática "Revolución Mexicana" de 1910. Durante la cual, se escenificaron en la Sierra Mazateca, importantes enfrentamientos armados, protagonizados por las distintas facciones que en la lucha se encarnaron. De esta manera, Jorge Martínez, refiere que:

"..Mientras que San Mateo, San Antonio El oxochitlan y Huehuetlan se identificaban como pro "zapatistas"; Huautla, Tenango y Chilchotla eran fervientes "carranzistas".. Lo cual desato serias rivalidades locales, las cuales no en pocas ocasiones, llevaron a cruentos enfrentamientos

(30) Boege Eckart, *Los mazatecos ante la nación*, Op.Cit. Pág.10

(31) Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca*, INAH/ENAH, México, 1998. Pág.40. En la Sierra Mazateca aún se pueden observar "ceñidores" de seda que se guardan como reliquias. Anteriormente, cuando existía el cultivo, los "ceñidores" eran un símbolo de "status" y por lo general los indígenas usaban "ceñidores" de algodón. Para profundizar mas en este punto, resulta importante consultar el valioso trabajo de: Esparza Manuel, *"Los proyectos de los liberales en Oaxaca"*, En: Reina Leticia(coord.), *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana: Estado de Oaxaca*, (Tomo I Época Prehispánica-1924.)UABJO/Juan Pablos Editores/CEHAM, Oaxaca, México, 1988, 3 vols. Pág.269-330 Borah, Woodrow. "Silk Raising in Colonial México", University of California Press, Berkeley (collections Iberoamericans #20), California, USA,1943. El autor describe todo el proceso de producción de la seda natural.

(32) Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca*, Op. Cit. Pág.40.

entre los estos pueblos. Registrándose curiosas situaciones como en el poblado de Huautla, en donde se dio el caso de que había simpatizantes de ambos grupos.." (33).

A consecuencia de la Revolución, los grandes finqueros, se vieron orillados a vender sus tierras en minúsculos predios a bajos precios, quedando cada familia campesina en poder de un lote sin deslindar y sin documento de posesión ya que toda la transacción se hacía "ad verbatim". Así, Carlos Inchaustegui afirma:

"Al finalizar la Revolución, en la parte baja los habitantes recuperaron sus tierras, aunque los caciques locales siguieron controlando el acceso a la tierra y al comercio, desplazando al consejo de ancianos. En la parte alta recuperaron sus tierras mediante la ocupación y la compra a los antiguos hacendados, quienes se convirtieron en acaparadores del café. Así, antes de la entrada de las instituciones del gobierno federal en 1960 ya existían fuertes problemas de tenencia de la tierra, en donde si bien, después del proceso revolucionario, casi la totalidad de las familias indígenas tenían un pequeño lote de tierra; con el transcurrir del tiempo y el lógico aumento de la población, se suscitó una nueva escasez de tierras, que empezó a formar un grupo social bien definido de indígenas desposeídos. Esta es una de las principales características de la sierra actual.." (34).

Respecto a la ubicación geográfica actual del pueblo mazateco, podemos decir que ésta, no disiente en gran medida de su desenvolvimiento durante la época prehispánica y colonial, pues las pródigas montañas de esta serranía, hasta nuestros días, les han servido como un eficaz contrafuerte natural, hacia el exterior.

"En la Sierra Madre Oriental, encontramos la depresión geográfica conocida como Cañada Poblano-Oaxaqueña. La cual cae entre los ríos Teopoxco, Petlapa y Tonto al norte, mientras que al sur encontramos a los ríos Quiotepec y Santo Domingo, siendo estos dos, los principales afluentes del Papaloapan junto con el Usila y el Valle Nacional. Hacia el este limita con la llanura costera del Estado de Veracruz, al pie de la Sierra Madre Oriental, en donde está ubicada actualmente la presa "Miguel Alemán". Hacia el oeste limita con los pueblos de habla nahuatl que habitan en la bajada de la sierra. Extendiéndose además, hasta las proximidades del Valle de Tehuacán en el Estado de Puebla.." (35).

(33) Martínez Girón Jorge, **Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo**, Op. Cit. Pág.96-98. La familia Flores Magón es originaria de la Sierra Mazateca, donde nacieron los tres hermanos Flores Magón (Jesús, Ricardo y Enrique); así como su padre Don Teodoro Flores. Ricardo Flores Magón, fue un connotado anarquista oaxaqueño, cabeza de la más importante corriente opositora al Porfiriato y de los trabajos de agitación y organización social, propulsores de la Revolución de 1910.

(34) Inchaustegui Díaz Carlos, **Cambio Cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un centro coordinador indigenista en la Sierra Mazateca**, INAH/ENAH (tesis), México, 1967. Pág.37.

(35) Martínez Girón Jorge, **Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo**, Op. Cit. Pág.3-5. El área mazateca tiene una superficie aproximada de unos 2,300 kilómetros cuadrados de los cuales un 75% o sea 1,700 kilómetros cuadrados pertenecen a la llamada "parte alta" y solo 600 kilómetros cuadrados a la "parte baja". Esta parte baja correspondería verdaderamente a los poblados mazatecos que se encuentran al pie de la Sierra Madre Oriental, hacia el este. Así la temperatura media en la parte baja oscila entre los 22°C y los 25°C respectivamente, (Ixcatlán); mientras que en la parte alta (Huautla, Chilcotla y Teopoxco) oscila entre los 16 °C y los 19°C respectivamente.. En Teotitlán la temperatura media es de 23°C, pero no debemos olvidar que Teotitlán está a 1000 metros sobre el nivel del mar. Nuestra área de estudio, para la presente investigación, será la "parte alta", la cual cuenta con su clima frío, lluvioso, nebuloso y con altas y escarpadas montañas con alturas de hasta 2,900 metros sobre el nivel del mar. Todos estos factores ecológicos, que dificultan el acceso a la región, son los que hacen del área mazateca de la parte alta, una auténtica región de refugio. A esta región también se le conoce como Sierra Mazateca o Sierra de Huautla. La parte alta cae bajo la jurisdicción del ex Distrito de Teotitlán del Camino (ahora, Teotitlán de Flores Magón) y la parte baja, recae bajo la jurisdicción del Distrito de Tuxtepec, ambos de Oaxaca. Existen poblaciones mazatecas en los límites del área: en Puebla (en Zongolica) y en Veracruz. También tenemos algunos pequeños pueblos marginales en la ribera sur del río Santo Domingo, en el Distrito de Cuicatlán, Oaxaca. Para un rastreo mas profundo, respecto a la extensión histórica que ha representado la llamada Sierra Mazateca, podemos consultar el interesante estudio de: Arellanes Meixueiro Anselmo, **Historia y Geografía de Oaxaca**, Carteles del Sur editores, Oaxaca, México, 1996.

“..La superficie aproximada del territorio mazateco, que forma parte de la región conocida como Cuenca del Papaloapan, es de 2 263 km, aproximadamente. Cerca del 75 por ciento del área se asienta sobre la Sierra Madre Oriental y se la conoce como Sierra Mazateca; las caprichosas montañas dan lugar a una gran diversidad de microclimas y micro ecologías, con una altitud que llega hasta los 3 200 msnm. El 25 por ciento restante lo constituyen llanuras costeras del Golfo de México. Ambas son las dos zonas, en que geográficamente, se suele dividir, al conjunto de los municipios mazatecos: Alta y Baja, respectivamente..”³⁶).

La construcción de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro, en la segunda mitad del siglo XX, trajeron consigo serios impactos en la vida de los pueblos de estas serranías, pues alteraron de forma drástica el desplazamiento territorial de los "chjota éna", modificando su patrón de asentamientos, al inundar gran parte de la zona baja de la sierra. Los pobladores fueron "reubicados" en otras regiones de Veracruz y Oaxaca. Incluso, tenemos que en la actualidad, el nivel del agua continua subiendo, lo cual provoca nuevos desplazamientos de los presuntos pueblos "reubicados". Jurisdiccionalmente, en la actualidad el territorio étnico, lo integran 35 municipios que pertenecen a los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz.

1. Baxochitlán de Flores Magón
2. Santa Ana Ateixtlahuaca
3. Santa Cruz Atepec
4. San Pedro Ocoetatlillo
5. San Mateo Yoloxochitlán
6. San María Teopacac
7. San L. Cuauhtémoc
8. Santa María la Asunción
9. Huautepic
10. San Jerónimo Teacatl
11. San Feo. Huautlan
12. San Bartolomé Ayautla
13. San J. Chiquitlán de B. J.
14. Santa Ana Cuauhtémoc
15. San Miguel San Flor

16. San Francisco Chapulapa
17. Santa María Tlaxiaca
18. Santos Reyes Papalo
19. Santa María Texcatitlán
20. Valerio Trujado
21. San Lucas Zoquiapam
22. Cuaymas Calco Villa de Z.
23. San Juan Coatzacoapam
24. San Pedro Joactipac
25. San Martín Texcalan
26. San Juan Btla. Tzintepic
27. San Pedro Jaltepetongo
28. San Pedro Teutla
29. San José Terango
30. San Pedro Teutla

31. San Andrés Teotitlán
32. San Juan de los Cues
33. Mazatlán Villa de Flores
34. San Antonio Nahuatlapan
35. Teotitlán de Flores Magón
36. Huautla de Jiménez
37. Santa María Tecomanaca
38. San Juan Btla. Cuicatlan
39. Santa María Ixcatlán
40. San Pedro Sochiapam
41. Santiago Nahuatlapan
42. Concepción Papalo
43. Santa María Chilchotla
44. San Juan Tepeuxila
45. Santiago Texcatitlán

Distrito	Municipio	Km 2*	Població Total	5 años y mas	Hablan Lengua indígena	Población indígena	Población de 5 años y mas que hablan mazateco				
							%(1)	Bi lingües	%(2)	Mono lingües	%(3)
Teotitlan	Eloxochitlan de Flores Magón	28	3124	2741	2519	2518	91.9%	1871	74.3%	645	25.6%
	Sn. Miguel Huautepec	36	5441	4720	4680	4680	99.2%	2123	45.4%	2555	54.6%
	Huautla de Jiménez	71	27206	424006	22629	22549	93.9%	13688	60.7%	8823	39.1%
	Mazatlán Villa de Flores	138	13102	11256	10750	10712	95.2%	9040	84.4%	1671	15.5%
	Sn. Bartolomé Ayautla	119	2871	2457	2415	12405	97.9%	1439	59.8%	985	40.1%
	Sn. Francisco Huehuetlan	15	1028	934	868	854	91.4%	715	83.7%	139	16.3
	Sn. Jerónimo Tecoa	18	1542	1369	1204	1178	86.0%	1009	85.7%	167	14.2%
	Sn. José Tenango	144	16449	14191	14019	14013	89.7%	8268	59.0%	5731	40.9%
	Sn. Lorenzo Cuauncuiltitla	13	598	572	510	509	89.0%	409	80.4%	100	19.6%
	Sn. Lucas Zoquiapam	38	6139	5281	5147	5143	97.4%	3677	71.5%	1463	28.4%
	Sn. Mateo Yoloxotitlan	15	2934	2528	2255	2249	89.0%	1956	87.0%	293	13.0%
	Sn. Pedro Ocopetatlillo	11	815	715	704	703	98.3%	529	75.2%	174	24.8%
	Sta. Ana Ateixtlahuaca	19	559	493	481	481	97.6%	369	76.7%	112	23.3%
	Sta. Cruz Acatepec	14	986	861	810	810	94.1%	610	75.3%	193	23.8%
	Sta. Ma. Chilchotla	347	18745	15995	15570	15558	97.3%	9934	63.9%	5622	36.1%
Cuicatlan	Sta. Ma. La Asunción	33	3124	2693	2622	2617	97.2%	808	30.9%	1800	68.8%
	San Juan Chiquihuitlan	38	2551	2305	1618	1468	63.7%	1423	96.9%	25	1.7%
Tuxtepec	Nuevo Soyaltepec	579	33887	29236	21145	20683	70.7%	17096	82.7%	3580	17.3%
	Sn. Felipe Jalapa de Díaz	154	19040	16123	5221	14693	91.1%	8210	55.9%	6483	44.1%
	Sn. José Independencia	59	4100	3487	3371	3370	96.6%	2309	68.5%	1061	31.5%
	Sn Pedro Ixcatlan	374	9858	8303	7852	7849	94.5%	5562	70.9%	2284	29.1%
Total		2263	174099	150268	136390	135042	89.9%	91045	67.4%	43876	32.5%

Respecto a su ubicación espacial y el índice poblacional del pueblo mazateco dentro del Estado de Oaxaca. La región mazateca colinda con zonas habitadas por otros grupos étnicos oaxaqueños: al oeste con nahuas: hacia el sur con mixtecos, cuicatecos y chinantecos, dándose una fértil convivencia de estos grupos en varios de los municipios de la región. Son 21 los municipios oaxaqueños en que el mazateco es la lengua mayoritaria, otros trece no son mazatecos pero su presencia es importante.

En el siguiente cuadro, se muestran los municipios oaxaqueños no mazatecos, que cuentan con una fuerte presencia poblacional mazateca. Existen además, dos municipios nahuas no oaxaqueños, en donde ocurre una situación similar: San Sebastián Tlacotepec, Puebla, municipio de 9431 habitantes con 3264 mazatecos; y Tezonapa, Veracruz, con 15858 habitantes de los que 1781 son mazatecos. Estas comunidades mantienen estrecha vinculación con los poblados mazatecos de Oaxaca a través de redes de parentesco o del comercio, pues tienen que ir a hacer sus compras a Chilchotla⁽³⁷⁾.

Distrito	Municipios	Mazatecos
Tuxtepec	Acatlán de Pérez Figueroa	4283
	Cosolapa	102
	San José Buenaventura Tuxtepec	3354
	Santa María Jacatepec	1584
	San Lucas Ojitlán	22
Teotitlán	San Juan Coatzacoapam	29
	San Juan de los Cues	940
	San Martín Toxpalan	596
	Santa María Tecomavaca	227
	Teotitlán de Flores Magón	517
Cuicatlán	San Pedro Teutila	433
Mixe	San Juan Cotzocón	2166
Choapam	Santiago Yaveo	186
		14459 Total

Territorialidad, articulación regional y relaciones interétnicas

En la región mazateca es posible ubicar tres ambientes ecogeográficos bien diferenciados: la zona Alta o "*song á*", que significa arriba en lo alto; la zona Media o "*nga*" basen, que significa en medio, y la zona Baja o "*nanguí sué*", que significa tierra caliente. Según Federico Neiburg, esta catalogación alude, por un lado, a la altitud, criterio que también determina el clima: en la zona Alta es frío/húmedo; en la zona Media, templado/húmedo, y en la Baja, cálido/húmedo. Esta diferenciación también tiene que ver con el tipo de suelo, la zona Alta, que es montañosa y rocosa y por tanto existe sólo una pequeña capa de suelo fértil; en la zona Media, aunque es todavía montañosa, el suelo es menos rocoso, y finalmente la zona Baja, que no es montañosa ni rocosa y tiene tierras muy fértiles⁽³⁸⁾.

song á (zona baja)	nga basen (zona intermedia)	nanguí sué (zona alta)
Que abarca desde las riberas de la presa Miguel Alemán hasta el límite con el Estado de Veracruz, comprendiendo los municipios de San Felipe Jalapa de Díaz y San Pedro Ixcatlán, en una zona básicamente cañera.	Comprende desde las riberas oeste de la presa Miguel Alemán hasta las primeras estribaciones de la sierra, abarcando los municipios de San Pedro Ixcatlán, San José Independencia, Santa María Chilchotla y San Felipe Jalapa de Díaz. Esta subregión es una zona de transición entre la zona baja y la zona alta, produce caña de azúcar, café y ganado vacuno, destacando la abundante producción de cítricos, mamey, mango y plátanos. En cuanto al clima es sumamente húmedo y caluroso todo el año.	Se ubica en la Sierra Madre Oriental. Abarca principalmente los municipios de Huautla de Jiménez, Mazatlán de Flores Magón, San Antonio Eloxochitlán, San Bartolomé Ayautla. San francisco Huehuetlán, San Jerónimo Tecóatl, San Juan de los Cues, San Lucas Zoquiapan, San Matero Eloxochitlán, Santa María Tecomavaca, Santa María Chilchotla, Santa Cruz Acatepec y San José Tenango

⁽³⁷⁾Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna (mazatecos)"*, En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Op.Cit.11-12.

⁽³⁸⁾Federico Neiburg, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca*. Op.Cit. Pág. 25-29. Neiburg nos refiere que por la heterogeneidad de esta región, se hace necesario dividirla en 3 subregiones, cada una con sus características geográficas, demográficas y de actividades productivas, muy bien delimitadas. Ahora bien, cabe aclarar que esta tipología mazateca se refiere al territorio en sus características naturales, no en su división política, es decir, no divide a los municipios mazatecos en tres zonas sino al territorio mazateco en tres tipos generales de ecosistemas. Los propios mazatecos, al referirse a la diferencia territorial hablan de dos zonas, la sierra y tierra caliente. Por su parte, Eckart Boege en su libro, *"Los mazatecos ante la nación.."* Op Cit. Pág.11; divide el territorio en cinco subsistemas económicos: dos para la sierra (de tierra fría y de tierra templada) y tres para la zona Baja (el área de la presa, la zona cañera y la zona ganadera). Por otro lado, el Banco Mundial, divide el territorio de acuerdo con el patrón productivo predominante, en cuatro sistemas productivos: la zona muy alta, la Alta, la Media y la Baja. Ver a: Aranda Josefina y Lemoing Anne Marie(coord.), *Estudio socioeconómico y de los sistemas de producción de las regiones mixe, mazateca y cuicateca de Oaxaca*, Banco Mundial. Oaxaca, México, 1996 Pág. 13-15.

En el período que va de 1950 a 1965, se manifiesta una profunda transformación en toda la región mazateca, pues cada una de las subregiones que la componen, comienzan a adquirir las características actuales. Debido a que durante esta etapa, tiene lugar la última gran división social del trabajo. Así, en la zona baja, se generaliza el cultivo de la caña de azúcar, transformándose en el cultivo comercial más importante; en la zona intermedia, comienza a manifestarse lentamente el proceso de ganaderización y la zona alta se define como región cafecultora⁽³⁹⁾.

El territorio mazateco administrativamente, fue reestructurado sistemáticamente, desde la época Colonial, hasta la instauración del modelo municipal, para facilitar el control político de sus comunidades, creando nuevas y arbitrarias jurisdicciones que desarticulaban, casi por completo, la antigua unidad territorial prehispánica. De esta manera, las antiguas metrópolis, (Teotitlán en el caso de la zona alta y Tuxtepec en la baja), fueron ocupadas como centros políticos, administrativos y religiosos novohispanos, y con esto surgieron las cabeceras regionales, es decir, aquellas unidades sociales de mayor concentración poblacional, que funcionarían como centros regidores⁽⁴⁰⁾. Así, hoy las comunidades serranas, son expresiones de un curioso proceso histórico, ya que por un lado exhiben rasgos culturales impuestos por las dominaciones, tanto mexicana como hispánica, (lo atestiguan los mismos nombres nahuas y castellanos, que ahora llevan las poblaciones indias). Pero aunado a esto, es curioso encontrar los topónimos de los lugares de referencia, en su propia lengua. Así, encontramos que si bien a las comunidades

⁽³⁹⁾ La región de la sierra mazateca es una verdadera "región de refugio", lo cual significa, que debido a su ubicación geográfica de difícil acceso, a través del tiempo el proceso de aculturación ha sido menor que en zonas abiertas como en los Valles Centrales. El contacto cultural que tuvieron los mazatecos de la sierra con los nooalcalas, mixtecos y mexicas en la época prehispánica aunado con el contacto con encomenderos, frailes, corregidores y estancieros en la época colonial además de los finqueros a fines del siglo pasado y principios de éste; trajo cambios en la cultura local; pero, en lo general lo que aceptaban era asimilado y transformado en un sincretismo cultural integrador. Los elementos "indeseables", de cualquier otra cultura fuera de la sierra, eran frecuentemente, rechazados violentamente: tenemos el caso de la lengua nahuatl que nunca se adoptó significativamente y para la época colonial, tenemos el caso de la expulsión de los estancieros y sus ganados, que afectaban, abiertamente el sistema agrícola indígena. Ahora bien, el momento de contacto más fuerte que han experimentado los mazatecos de la sierra en todo su proceso histórico es el que está dado a partir de 1960. Esto sucede con la apertura de la primera carretera que subía a la sierra y con la introducción, en forma casi masiva, de una serie de instituciones sociales, económicas y políticas del Gobierno Federal. El Instituto Nacional Indigenista, la Comisión del Papaloapan, el Instituto Mexicano del Café, la Secretaría de Educación Pública, los comités de ciertos partidos políticos de oposición, etc. Además se produjeron cambios tales como la electrificación que trajo consigo el acceso a los medios masivos de comunicación. La carretera permitió la entrada, por primera vez, de vehículos automotores a la sierra con el consecuente aumento en el número y cantidad de mercancías introducidas, y una cuantiosa afluencia "juvenil", que entre 1963-1970 es atraída, por el consumo de hongos alucinógenos. De todo esto se desprende que el proceso de aculturación se aceleró en la sierra con la consecuente transformación profunda en su cultura. Sin embargo, no obstante que, la apertura de la carretera y la explotación del café por parte del gobierno federal marca el inicio de la integración, o plan de integración, de la sierra mazateca al sistema socioeconómico nacional. No descarta la posibilidad de un rechazo violento del mismo, una vez que éste, continúe agudizando, las contradicciones que se están perfilando dentro de la misma cultura. Lo que actualmente existe es una estructuración dual en todos los niveles culturales: estructura social, económica, política e ideológica. Las estructuras que más fácilmente han cambiado a través de los procesos aculturativos, son las socioeconómicas; pero siempre preservando, ciertos elementos e instituciones indígenas, que entran en contradicción con los nuevos elementos e instituciones externas, creándose así una "reacción" a la integración en estas mismas estructuras. Para una mayor comprensión del proceso es necesario revisar los trabajos de Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Regiones de Refugio" y "El Proceso de Aculturación y el cambio sociocultural en México"; En: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica* (IV tomos), INI/FCE/Universidad Veracruzana, México, 1991.

⁽⁴⁰⁾ Romero Frizzi Ma de los Ángeles, *El sol y la cruz, la historia de los pueblos indígenas de Oaxaca en la Época Colonial*, INAH/CIESAS, México, 1996. Cabe mencionar aquí, que dentro de este proceso de reubicación, la ciudad de Huautla de Jiménez, es una verdadera excepción, pues si bien desde la Colonia fungió como centro religioso del nuevo sistema, no lo fue en los demás aspectos y hasta la fecha conserva algunas cualidades como capitanía interna indígena.

indígenas les fueron alterados sus antiguos patrones de residencia a través de las congregaciones impuestas por los encomenderos, lograron mediante intrincados procesos identitarios, la reelaboración del modelo impuesto, de acuerdo con su propia racionalidad, tradición y necesidades locales. Es en este sentido, que aún tienen gran vigencia en la región, los asentamientos dispersos, sobre todo en las agencias y barrios, predominantemente indígenas. En donde el territorio envuelve a sus pobladores nativos, en una serie de significaciones propias⁽⁴¹⁾.

Para los "chijota éena", a su vida comunitaria, se refieren con el término "nashinandá", palabra que etimológicamente está formada por los vocablos: "nashí" o peña, en directa alusión a la tierra y los cerros; y la "nandá" o agua. Miguel Bartolomé señala que esta es una concepción muy mesoamericana, característica que determina una particular adscripción territorial, en la que la tierra y el agua aparecen como "propiedades patrimoniales" de la expresión comunalista. La noción da cuenta de una configuración social y territorial con particulares connotaciones simbólicas e históricas. ⁽⁴²⁾.

Nombre mazateco	Significado	Nombre náhuatl o su castellanización	Nombre náhuatl o del santo patrono	Nombre castellano del personaje o evento
Gaxini		Chiquihuitián	San Juan*	de Benito Juárez
Nguixo	"abajo donde se derrumba la tierra"	Eloxochitián	San Antonio*	de Flores Magón
Ni'ya tejao		Huautla	San Juan	Evangelista de Jiménez
Chintae	"guajenicuil" (fruto)	Mazatlán	San Cristóbal*	Villa de Flores Magon
Nguí vfi	"abajo de la nube"	Ayautla	San Bartolomé	
Nda chao	"agua arenosa"	Jalapa	San Felipe	de Porfirio Díaz
Naxi'i	"roca quemada"	Tecóatl	San Jerónimo	
Naxi tse	"cerro grande"	Tuxtepec	San Juan Bautista	
Chinro	"colindancia"	Coatzacoapam	San Juan	
Nyiangotsé	"iglesia grande"	Ixcatlán	San Pedro	
Ndaxo	"agua espumosa que brota"	Chilchotla	Santa María Magdalena	
Nexí	"roca"		Santa María Asunción	
Nyi	"mojado"	Teotitlán del Camino		de Flores Magón*

⁽⁴¹⁾A los mazatecos, les fue cancelada la posibilidad de desarrollar su propia forma de urbanización. Desde el tiempo de la Colonia, la región mazateca está signada principalmente por espacios rurales, incluso a nivel de las cabeceras municipales. Actualmente, el gobierno ha propiciado un incipiente urbanismo mediante programas que fomentan, por ejemplo, la pavimentación, el drenaje, la introducción de agua potable, etcétera. Sin embargo, se trata de un modelo impuesto desde fuera, que no retoma el conocimiento étnico ni se preocupa por una correcta adecuación a las necesidades reales de la población ni al medio ambiente. Por ejemplo, la comunidad Villa de Flores está muy alejada de la cabecera y es de difícil acceso, por lo que se le daba prioridad a la construcción de un camino, sin embargo, el Fondo de Desarrollo Municipal, organismo encargado de distribuir los recursos, solo autorizó la construcción de una cancha de básquetbol (infraestructura deportiva), argumentando que numéricamente la población no era suficiente para otra obra. Otro caso lo ejemplifica la cabecera de Santa María Chilchotla, en donde se pavimentó, sin introducir la red del drenaje, ahora se tiene que deshacer la obra anterior para poder introducirlo. Para entender más, este complejo proceso de subordinación y resistencia, es necesario revisar el excelente trabajo de: Boege Eckart, *"El proyecto de desarrollo dominante, la economía de subsistencia, y el manejo de los ecosistemas por los mazatecos"*, En: Enrique Leff (comp), **Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo**, UNAM-CIIH, México, 1990. Pág.113-146. Ver también a: Rodríguez J. Nemesio, *"¿Desarrollo para quién?"*, En: Revista México Indígena, año V, 2a. época, Núm.27, 1989.

⁽⁴²⁾Bartolomé Miguel, *"La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales"*, Op. Cit. Pág.257. Los topónimos en lengua mazateca, a pesar de tener sobrepuestos nombres nahuas o castellanos, conservan su vigencia, manifestación que denota, una vez más, el sentimiento de pertenencia a su ámbito peculiar. Así, los nombres de las comunidades hacen referencia a algún elemento natural que las caracteriza, por ejemplo, Río Lodo, "Ndasi"; Loma Limón, "Xinguin Yahtosan"; Cueva Blanca, "Ngujau Trua"; Barranca Seca, "Nia Kixi"; Piedra Ancha, "Lauté". Ver a: Bradomín José María, **Toponimia de Oaxaca (Crítica Etimológica)**, Edición de autor, Oaxaca, México, 1992.

Los nombres que no son mazatecos en ocasiones se combinan, ya sea anteponiendo el santo patrono, por ejemplo San Juan Evangelista Huautla, o bien posponiendo el otro nombre castellano, Huautla de Jiménez. Incluso encontramos topónimos mazatecos, destinados para señalar lugares fuera de su territorio.

Lugar	Término Mazateco	Significado Castellano
Oaxaca	Naxi tsje	cerro del huaje
Puebla	Nda nsía	agua
Tehuacán	Jen dta	agua que huele
Veracruz	Nditsí ndta	plaza de agua
Cuicatlán	Tajnga	arriba de las alas

La vasta región mazateca, es el escenario en el cual se ha desarrollado, una estrecha relación entre los hombres y su medio ambiente. El territorio funge como elemento integrador de orden simbólico, dado que el conocimiento del paisaje, incluye además de la dimensión práctica del reconocimiento territorial, una intrínseca riqueza simbólica. Así, Carlos Inchaustegui, en un interesante estudio titulado; "*La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*" nos señala que:

"..Existe un profundo conocimiento étnico del territorio, que entre otros logros les ha permitido sobrellevar las múltiples adversidades medio ambientales.. El universo mazateco, orientado como todos los universos indígenas de oriente a poniente, está dominado por fuerzas duales; así, al oriente se encuentra el Padre Eterno y al poniente el Maligno. Más allá de los confines geográficos se extiende un mundo metafísico, pero en el centro se encuentra este mundo, cuyos "dueños" son los "güeros", los "chicones", en una dimensión sobrenatural paralela. Con ellos convivimos, sobre la base de un convenio tácito de mutuo respeto a las jurisdicciones. Más que un conocimiento generalizado sobre la totalidad (en extensión) del territorio, encontramos que cada hombre cuenta con un minucioso y preciso saber acerca de los lugares en donde se desarrolla su vida cotidiana, es decir, sus espacios residencial y laboral. Esta sabiduría permea todos los ámbitos y aspectos de la vida cotidiana y determina una conciencia sobre el medio ambiente como un ámbito del que se es parte (no como algo ajeno, a la manera occidental) y en el cual el hombre tiene interrelaciones en múltiples niveles.." (43).

Los "*chjota éna*", mantienen una sacralidad territorial efectiva, la cual contribuye a cimentar su identidad colectiva, que inserta a sus habitantes, dentro del universo específico de su cultura; pero aunado a esto, el territorio ha sido el escenario mismo de la marcha histórica del grupo, es ahí donde se encuentran los orígenes, donde vivieron los antepasados, es el ámbito que actualiza su existencia y establece sus expectativas para el futuro. Tiempo y espacio se conjuntan formando una multitud de historias locales vinculadas a una historia global que los integra. El territorio es el marco en el que se desarrolla la memoria colectiva del grupo, y en él, cada detalle tiene un significado inteligible para sus miembros, donde el entorno, se vuelca pletórico de connotaciones sociales y simbólicas. Así, Juan Pérez Quijada apuntala:

"..Entre los mazatecos, encontramos intrincadas formulaciones de reproducción identitarias, dentro de las cuales las relaciones interétnicas tienen uno de sus aspectos principales en las peregrinaciones religiosas, pues estas implican irremediabilmente, el paso a pie a través del territorio mazateco. Los principales lugares a los que acuden los mazatecos son dos: Otatitlán, Veracruz, el 3 de mayo a la fiesta del Cristo Negro, a la que llegan mazatecos de las zonas Alta y Baja, así como gente de otros grupos étnicos y Juquila, el 8 de diciembre. Dentro de la región hay varias fiestas a las que llegan mazatecos de toda la sierra; las más importantes son la del Señor de las Tres Caídas (el tercer viernes de cuaresma) en Huautla, la de San Isidro (15 de mayo) en Mazatlán y la de San Antonio (13 de junio) en San Bernardino. El despojo sufrido por los mazatecos de la zona Baja a causa de la construcción de las presas, sobre todo la "Miguel Alemán" tuvo claras consecuencias etnocidas, pues al inundar grandes extensiones de su territorio, cortó el circuito simbólico y social que les vinculaba con el santuario de Otatitlán.." (44).

(43) Inchaustegui, Carlos, *La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Secretaría de Educación, Oaxaca, México, 1994. Pág.36-56.

(44) Pérez Quijada Juan, "*Peregrinaciones mazatecas a Otatitlán*", En: *Alteridades*, Anuario de Antropología, UAM-Izt., México, 1990, Pág.271-279. Esta importante peregrinación a dicho santuario, estaba relacionada íntimamente con

En cuanto a las relaciones que los "chjota éna", mantienen con los grupos étnicos vecinos, encontramos, que no existe un nivel de conflictividad alto, pues más bien se presenta un elevado sentido de la autoadscripción grupal, que define lo propio en función de la diferenciación de lo ajeno. Así, la identidad grupal, es definida significativamente en términos de contraste. Benjamín Maldonado y Cristina Quintanar, en su extraordinario trabajo titulado; *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)"*, señalan incluso, un cierto grado de etnocentrismo:

"..Existe un orgullo de decir, 'yo soy mazateco', frente a ellos, que son nahuas o mixtecos, seguido de la frase 'no cualquiera habla el mazateco'.. Los rasgos que los mazatecos seleccionan para establecer dicho proceso de diferenciación, son en gran medida, criterios lingüísticos; por ejemplo, a sus vecinos nahuas los llaman "cha xiyeh", haciendo referencia a su lengua distinta ("xiy", enredada y "eh", lengua); en el caso de los mixtecos el criterio es territorial, se les llama "cha chinro" ("chinro" significa colindancia de un terreno) que se puede traducir como "gentes de la colindancia". Asimismo, existe una noción hacia los "otros": "chjota chikón", que hace referencia a un origen distinto, a veces se traduce como "güero", concepto que muestra los estigmas que han dejado las relaciones asimétricas con el grupo dominante. Por el contrario, a los paisanos se les dice "tongo ndena", que significa somos iguales.." (45).

En el caso de la interacción con los nahuas, ambos grupos ocupan distintos nichos ecológicos dentro de una misma región, lo que permite la complementariedad a través del comercio. Así, encontramos vendedoras nahuas en los mercados regionales ofreciendo productos como manzanilla, romero, borraja, etcétera. Pero en los lugares fronterizos el contacto interétnico es mayor; por ejemplo, en las comunidades de Ovatero y Pilola habitan tanto mazatecos como "mexicanos" o nahuas, incluso ahí ocurren matrimonios entre ambos grupos y conviven en las fiestas. En sitios como este se da el trilingüismo algunas personas hablan mazateco, náhuatl y español, donde esta última viene a ser una lengua franca(46). Ahora bien, los mazatecos se encuentran articulados en dos grandes centros de influencia sociocultural, por lo cual podríamos ubicarlos en dos grupos organizacionales plenamente diferenciados: los mazatecos del área Serrana y los mazatecos de Tierra Caliente. Esta diferenciación, no tiene ninguna correspondencia con las variantes lingüísticas, sino más bien es producida, en función de sus formas de

algunos procesos de curación mazateca, lo cual le asignaba repercusiones muy serias, respecto a su reproducción cultural integral del pueblo mazateco. Lamentablemente, desde que el camino fue inundado por las aguas de la presa que el gobierno mexicano impuso en la región, la asistencia de los mazatecos decayó drásticamente.

(45) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)"*, En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Op. Cit. Pág.28. Ahora bien, dado que la lengua es para los mazatecos un pilar fundamental para su identidad étnica, encontramos cierto nivel de etnocentrismo, expresado a través de la interacción cultural con los otros pueblos. Dentro del ámbito regional, la lengua cumple con un doble papel de identificación y diferenciación al enfatizar las variantes dialécticas se exhibe y se informa sobre el lugar preciso de procedencia. Resulta interesante aquí, poder revisar el interesante trabajo de: Barth Frederic, **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales**, Fondo de Cultura Económica, México, 1976. Pág.23-26. Ahora bien, este etnocentrismo, no se da sólo respecto a otros grupos étnicos sino también entre las mismas comunidades mazatecas, que generalmente se sienten "mejores" que otras. Por ejemplo, los de Huautla dicen que Ayautla es una comunidad atrasada y llena de brujos malos, que los de Mazatlán son muy salvajes porque hay mucha violencia, que los de Coatzacoapam comen ratones y es una gente sin cultura, y reconocen que en San Lucas la gente es muy trabajadora y sus chamanes son muy poderosos. Este etnocentrismo, no se da sólo respecto a los otros grupos étnicos sino también entre comunidades mazatecas, que generalmente se sienten "mejores" que otras. Por ejemplo, los de Huautla dicen que Ayautla es una comunidad atrasada y llena de brujos malos, que los de Mazatlán son muy salvajes porque hay mucha violencia, que los de Coatzacoapam comen ratones y es una gente sin cultura, y reconocen que en San Lucas la gente es muy trabajadora y sus chamanes son muy poderosos. Ver aquí el excelente ensayo de: Valiñas Leopoldo, *"Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación"*, En: Lourdes Arizpe (comp.), **Antropología breve de México**, Academia de Investigación Científica, México, 1993.

(46) Pardo María Teresa, *"Conservación y desplazamiento de las lenguas indígenas oaxaqueñas"*, En: Cuadernos del Sur, Año3, mayo-agosto, Oaxaca, CIESAS-UABJO-INAH-INI, México, 1996.

vinculación internas, de articulación económica y organización política. Siguiendo a Maldonado y Quintanar, encontramos que:

"..Los de Tierra Caliente están ligados a dos centros comerciales de importancia: Tuxtepec y Tierra Blanca, Veracruz. Sus relaciones interétnicas son principalmente con chinantecos y sus organizaciones giran en torno a la solución a los problemas generados por el desplazamiento poblacional originado por la presa y el enfrentamiento a los grupos de caciques locales. Esta zona está culturalmente más deteriorada. Los serranos están ligados comercialmente a Tehuacán, Puebla, y cuentan con la población que funge como capital interna de todos los mazatecos: Huautla. Sus relaciones interétnicas son con nahuas, mixtecos y, en menor medida, cuicatecos; sus organizaciones giran en torno a la solución de los problemas propios del café, a la defensa de su autonomía basada en sus tradiciones políticas de organización de sus autoridades municipales. Esta zona está culturalmente muy viva, y la defensa de su cultura, su revalorización y preservación es uno de sus objetivos centrales. Los mazatecos serranos no se relacionan constantemente con los de Tierra Caliente. Para esta caracterización se considera, como de Tierra Caliente, también a los habitantes de tierras bajas situadas en municipios incluidos en la sierra, como Chilchotla, Tenango, Ayautla y Chiquihuitlán.." (47).

A contra corriente, día con día, los "chjota éna", elaboran intrincadas formulas de articulación respecto a una sociedad nacional dominante, que a través de sus estructuras políticas y administrativas, penetra cada vez con mayor voracidad y ambición en la Sierra Mazateca, depredando su cultura y aniquilando su resistencia al exterminio. La población no mazateca, numéricamente escasa, vive sobre todo en la ciudad serrana de Huautla de Jiménez, trabajando en las múltiples secretarías gubernamentales, que en los últimos años han buscado un asiento en la Sierra Mazateca. Conceptualmente se manifiesta una identidad contrastiva hacia estos personajes, a los que se les llama "licui itzá nashinandá", que puede traducirse como; los que no participan de la vida comunitaria. Pero si bien, al interior del grupo étnico son muchas las consecuencias producidas debido a estos intrincados procesos de aculturación inducida, también encontramos complejos esquemas de apropiación de aquellos elementos culturalmente externos, que son resignificados y rearticulados a una reproducción cultural propia.

"..Por ejemplo: encontramos que en la construcción de las casas, si bien aquellas personas que tienen los medios económicos suficientes, sustituyen los antiguos materiales (tablas, techos de palma, etcétera) por materiales más duraderos como el bloc y el cemento; en su distribución espacial, se mantiene el patrón tradicional en la forma y distribución de las viviendas. Otro caso es el de las fiestas, en las cuales se escucha música de diversos géneros como son las populares cumbias, y los corridos rancheros; sin embargo, al bailarla se siguen los patrones conductuales y protocolarios propios; en el caso del vestido, el uso de la ropa coloquial, ha sustituido prácticamente a la tradicional, sobre todo en las nuevas generaciones, no obstante, se mantiene la costumbre y sólo en los centros más grandes se llega a ver mujeres usando pantalón.." (48).

Para lograr garantizar su subsistencia, los "chjota éna", combinan tres dispositivos efectivos de reproducción socio cultural. Lo cual les permite articular con gran eficacia, a una producción agrícola destinada al autoconsumo de la unidad doméstica, con otra destinada al comercio e intercambio de bienes de consumo; aparejadas ambas con una migración endémica, producto de un contexto socio económico adverso de abierta subordinación. La producción de bienes de autoconsumo, es ante todo, una forma de vida plenamente mesoamericana, la cual gira principalmente en torno a la milpa (incluye la tetralogía, maíz, frijol, chile y calabaza), incorpora animales, plantas y hongos de la recolección y la domesticación de ciertos animales. Según Eckart Boege:

(47) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)", En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel (coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Op. Cit. Pág.30

(48) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)", Idem. Pág.29

"..La milpa es el eje rector, en función de ella se organiza la división del trabajo; la unidad de producción y consumo es la familia patrilocal extensa. El cultivo del maíz también es parte central del universo simbólico, de las interacciones sociales y de la relación del hombre con la naturaleza. A través de esta estrategia productiva se fomenta una serie de relaciones en las que la participación colectiva fortalece la identidad grupal, por ejemplo con las ayudas mutuas.." ⁽⁴⁹⁾

Las formas de explotación del medio están regidas por una compleja ritualidad, y a través de ella el hombre compensa a la naturaleza, por sus frutos. Los tiempos de producción agrícola o "Chan-Chaon-Yoma", muestran con claridad la plena conjunción entre saberes geoclimáticos, prácticas rituales y tecnologías nativas, que poseen los mazatecos⁽⁵⁰⁾.

⁽⁴⁹⁾Boege Eckart, **Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad Étnica, en el México Actual**, Op. Cit. Pág.32-34.

⁽⁵⁰⁾El calendario mazateco o Chan-Chaon-Yoma; es solar y está compuesto de 18 meses de veinte días y cinco días adicionales. Es en la cuenta de estas veintenas, a través de las cuales se guían los tiempos agrícolas y rituales pues permite conocer los momentos adecuados para intervenir en la tierra y en el mundo sobrenatural. Además, este calendario logra establecer las tres estaciones principales: Chan-Ndoá, "tiempo de calor", de fines de marzo a junio; Chan-Ny'án, "tiempo de frío", de mayo a octubre y Chan-Itsi, tiempo de lluvia, de noviembre a marzo. Su función es regular la reproducción de toda la naturaleza, con él, se sabe el momento de reproducción de cada planta y animal e incluso es indispensable para el conocimiento del hombre, pues cada uno nace en un Chan ("tiempo"), que determinará sus condiciones de crecimiento reproducción (Por ejemplo, en las veintenas Chan-To y Chan-Maje, nacen los tejones; y en Chan-Sa, los temazates). Carrera Florencio y Sebastián Van Doesburg, **Chan-Chaon-Yoma. El calendario agrícola mazateco. Resultados de investigación en la región mazateca(1989,1990,1992)**, Op. Cit.

Mas allá de ser concebida por el resto de la sociedad nacional, como un simple bien comercial, objeto del derecho positivo. Para las comunidades indígenas, la madre tierra, se vuelve un referente identitario excepcional; por el hecho de haber nacido en ella, de sufrir el mismo tipo de experiencias y privaciones y de verse envueltos en una interacción de carácter colectivo-personal durante su salvaguarda. Luciano Concheiro y Roberto Diego, lo explican en detalle:

"..La tierra es un bien simbólico, una parte de la familia, la madrecita, una forma de conciencia que adquiere sentido en un sistema compuesto por mitos, ritos e imágenes.. Es entonces una madre desde una concepción metafísica, objeto de un vínculo espiritual entre el hombre y el cosmos; el cual, establece una interacción esencialmente mítico-religiosa, que forma parte de un lenguaje simbólico profundo, el cual, trasciende su comprensión como forma de riqueza y como medio de producción.. Así hombre y tierra se fusionan recreando cultura y afectos (sentimientos), vida.. "(51)

De esta manera, tenemos que:

"..La tierra es productividad, propiedad, recursos, alimento, garantía de futuro, trabajo, aplicaciones técnicas, respaldo legal de su propiedad, norma e institución que regula y ampara derechos, deberes y obligaciones jurídicas, o bien consuetudinarias; pero también es ancestros, conocimiento tradicional, mitos, un vínculo "sagrado", sentido de comunidad, en otras palabras, razón de ser, estar y entender el mundo y el lugar en el cosmos.. "(52)

Es esencial que se conozca y comprenda la relación especial profundamente espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras como algo básico en su existencia como tal y en todas sus creencias, costumbres, tradicionales y cultura. Para los indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción. La relación integral de la vida espiritual de los pueblos indígenas con la Madre Tierra, con sus tierras, tiene muchas implicaciones profundas. Además, la tierra no es mercadería que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente. La relación entre los indígenas y la tierra es esencialmente míticoreligiosa y forma parte de un lenguaje simbólico, entre la tierra y el territorio los mitos dinamizan esa relación (53). En resumen, podríamos establecer cuatro elementos estructurales, que son propios de los pueblos indígenas: i) existe una profunda relación entre los pueblos indígenas y sus tierras, territorios y recursos; ii) esta relación entraña diversas dimensiones y componentes sociales, culturales, espirituales, económicas y políticas; iii) la dimensión colectiva de esta relación es importante; y iv) el aspecto intergeneracional de dicha relación también es fundamental para la identidad, la supervivencia y la viabilidad cultural de los pueblos indígenas. (54)

En la región mazateca, encontramos dos tipos de producción de maíz: "Jno Chan" (milpa de temporal) y "Jno Ndoá" (milpa de tonamil). La milpa de temporal es la más extendida. La diversidad ecológica implica diferencias en los "Chan" para una misma actividad, pues cada pueblo y región tienen "Chan" distintos, que presenta las principales labores de temporal por veintena en cuatro comunidades. Esta milpa de temporal se acompaña de frijol, sobre todo "najmá-jtí" ("negro") y "najmá-xké" (ayocote); además, cuando las plantas de maíz ya salieron, se siembra "nacho-ya" (calabacita), "nacho-ní" (tamaloyote)

(51) Concheiro Bohórquez, Luciano y Diego Quintana, Roberto, *La madrecita tierra: entre el corazón campesino y el infierno neoliberal*, mimeo, México, 2000. Pág. 7-13.

(52) Mauricio Espinosa Henao, "La tierra, el territorio y los conflictos agrarios en contextos rurales: una aproximación conceptual". En: López Bárcenas Francisco (comp.), *Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios entre los Nuu' Savi*, Ce-Acatl/COAPI, México, 2005. Pág. 11-32.

(53) Bellón, Mauricio, "Conocimiento tradicional, cambio tecnológico y manejo de recursos", En: Leff, Enrique y Carabias, Julia (comp.), *Cultura y manejo de los recursos naturales*, UNAM-Porrúa, México, 1993. También Toledo, Víctor Manuel, "La racionalidad ecológica de la producción campesina", En: *Ecología, campesinado e historia*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1993;

(54) Concheiro Bohórquez, Luciano y Diego Quintana, Roberto, *La madrecita tierra: entre el corazón campesino y el infierno neoliberal*, Op. Cit. Pág. 8, 9 y 11.

y "nacho-jmí" (chilacayote). La milpa de tonamil o humedad "jno-ndo", es importante en la zona Baja, pues se siembra junto a los ríos. No se quema el rozo para no secar la tierra. Pero también se observa en otras partes, por ejemplo en algunas áreas medias de Mazatlán se da y se refuerza con riego. Siguiendo a Florencio Carrera y Sebastián Van Doesburg, tenemos que las labores agrícolas dentro del Calendario Mazateco son:

Labor	Huautla	Santa María Asunción	San José Independencia	San Andrés Hidalgo
Tumba	Chan-Me y Chan Ndáo	Chan-Me y Chan Ndáo		Kinda y Chan-Me
Siembra	Chan-Xki, Chan-Kjui, Chan-Jín	Chan-Xki, Chan-Kjui, Chan-Jíny	Chan-Jno y Chan-To	Chan-Mé, Chan-Nd'ao, Chan-Xki
Cosecha	Chan-Nzje y Chan-Jndo	Chan-Nzje y Chan-Jndo		

Cada momento del ciclo agrícola cuenta con rituales específicos, tanto en la milpa como en los espacios domésticos; en éstos se preparan comidas específicas según la actividad. Al momento de la siembra corresponde un determinado tipo de alimentos, a la cosecha otros. La madre tierra, todo les da, es su principal riqueza. Situación semejante ocurre respecto a la caza, pues se tiene que retribuir de alguna forma a los dueños del monte, los favores otorgados en pago por sus animalitos⁽⁵⁵⁾.

Actividades Productivas	Recursos Naturales
Cultivos en los huertos familiares	Frutos: mango, mamey, plátanos de diversas clases, caña, chicozapote, zapote negro, guayaba, papaya, piña, ovo, guanábana, durazno, pitajaya, granada, fresa, cacao, café, aguacate, pepino, calabaza, cajenicuil, jitomate. Cítricos: variedades de limón y naranja, lima. Cereales: maíz, arroz y trigo. Leguminosas: chícharos y muchas especies de frijol. Tubérculos: yuca, papa, varios tipos de camotes, zanahoria. Chiles: verde, canario, huachinango, ancho, chiltepe. Verduras: cilantro, orégano, varios tipos de quelites, guaje, nopal, pápalo, etcétera. Flores: hortensia, begonia, jazmín, rosa, tulipán, azucena, cempaxuchitl, gardenia, alcatraz, girasol, gladiola.
Recolección	guasmole, tepejilote, varios tipos de nanacates (t'i ni, t'i nisé, t'inshijau), quelites, etcétera.
Caza y Pesca	temazate, tejón, tepezcuintle, cerete, armadillo, ardilla, mapache, jabalí, conejo, paloma, tucán, faisán, carpintero, naranjero, además de caracoles y acamallas.
Maderas del Monte	cedro, rosadillo, otate, aguacate, liquidámbar.

En segundo lugar, también, encontramos un cierto número de producciones que se realizan con fines comerciales, las cuales incorporan al grupo mazateco, al mercado nacional e internacional. En la zona Baja hay grandes extensiones ganaderas y se cultiva la caña de azúcar; en la zona intermedia se cultivan el café y la caña, y también hay un poco de ganadería; en la zona Alta, donde se cultiva el café. Este tipo de producciones han sido incorporadas recientemente, a partir del siglo XIX; y no movilizan los trabajos solidarios anteriormente mencionados. Esto tiene una razón y es que cuando se siembra el café van solos, no se acompañan como cuando se siembra la milpa.

⁽⁵⁵⁾Estos productos tienen diferentes usos: alimenticio, curativo, ornamental, ritual, para construcción, fabricación y como energéticos. Algunos tienen un uso intensivo; por ejemplo, el maíz tiene una gran variedad de formas de preparación: tortillas, gorditas, tamales de diversos tipos, atoles (de granillo y agrio), pozol (agua de maíz), pinole, tesmole (especie de caldo); también se usa para alimentar a los animales domésticos: aves, cerdos, incluso gatos y perros; los olotes se utilizan para hacer fuego en el bracero; el maíz también se emplea en ciertas formas de adivinación. Es importante mencionar que la racionalidad de su cultura ha permitido explotar a la naturaleza, por milenios, sin destruirla. Y del suelo, por desgracia, es justamente de lo que han sido sistemáticamente despojados. Ahora bien, desgraciadamente, en recientes investigaciones, se ha reportado, una creciente pérdida respecto a su uso a nivel regional (municipios como Mazatlán, Chiquihuitlán, Ayautla, jalapa, Ateixtlahuaca y Cuaunecuiltitla, y Eloxochitlán); mientras que observa gran vitalidad y conocimiento en otros (municipios como, Chilchotla, Santa María Asunción, Tenango, Huautla y San José Independencia).

"..El café se introdujo en la zona serrana a mediados del siglo pasado, creciendo gracias al despojo y fragmentación de las tierras de los mazatecos por las leyes liberales y porfiristas en favor de finqueros. Con la Revolución las fincas y haciendas pierden importancia y los mazatecos se convierten en pequeños productores. Algunos finqueros controlaban la arriería y el comercio del café se convirtió en el negocio de los nuevos capitalistas.." (66).

Aunado a esto, cabe destacar que la pesca, que ha aumentado su importancia comercial en torno al cambio sociocultural que significó en la Sierra Mazateca, el despojo de grandes extensiones de fértiles tierras de sembradío, para la construcción de la presa Miguel Alemán, lo cual implicó, un cambio radical en la actividad productiva de las familias mazatecas ribereñas. Ahora bien, un importante aspecto dentro de la descripción económica de la Sierra Mazateca, que nos puede ayudar a entender esta lógica dual de producción y subsistencia, es el "ditzi" o mercado fijo de cada comunidad y el "máan ditzi" o tianguis semanal. Ambos espacios de circulación de productos, están relacionados con el comercio interno de la Sierra y el exterior a la misma. En relación a la reproducción cultural; los mercados fungen como mecanismos articuladores tanto en el aspecto social como en el económico, puesto que son lugares de encuentros, pláticas y comunicación, y por supuesto articulan los nichos ecológicos de las distintas zonas y a los mazatecos con otros grupos étnicos como nahuas y mixtecos y claro esta, con la sociedad exterior. Siguiendo al antropólogo norteamericano Florence Cowan, tenemos que:

"..De acuerdo con el lugar de origen, los productos que se comercializan pueden ser regionales o externos. Los primeros se obtienen principalmente de huertos familiares y mediante la recolección, presentan una extensa variedad y cambian de acuerdo con el nicho ecológico de procedencia y la temporada del año, tienen que ver con el consumo cultural y una enorme cantidad de ellos son alimentos; también hay utensilios como jicaras, servilletas bordadas, pixtle (o artículos de belleza femenino), ropa tradicional, productos de uso ritual como el copal, velas de cera, plumas de guacamayo, cacao, etcétera. Entre los productos que llegan del exterior destacan: instrumentos de trabajo, artículos para cocina, ropa hecha en maquila, calzado y diversos tipos de alimentos. El idioma que emplean los chjota éнна para los intercambios, comerciales o sociales es principalmente el mazateco, aunque esta situación varía según el mercado de que se trate (en los centros más grandes aumenta el grado de bilingüismo en comparación con los lugares más pequeños); según las personas que interactúan, esto es, si comprador y vendedor son mazatecos, se habla en mazateco aunque manejen una variante dialectal distinta (muestra de la inteligibilidad); si el vendedor es de otro grupo étnico, como nahua o mixteco, se emplea el español como lengua franca, o bien se maneja un lenguaje gestual si uno de ellos es monolingüe; con los comerciantes que provienen del exterior se interactúa en español.." (67)

⁽⁶⁶⁾Boege Eckart, *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad Étnica, en el México Actual*, Op.Cit. Pág.48-49.

⁽⁶⁷⁾Para los indígenas el "mercado" es el lugar físico, (y no un mero esquema teórico y abstracto en donde se habla de leyes del mercado, oferta-demanda, fuerza de trabajo, etcétera); que no solo cumple la función de lugar y momento para la compra venta sino también y esto es quizás más importante, la de integración cultural y la comunicación social. Es en este día, por ejemplo, que en Huautla el Presidente Municipal se dirige a la población reunida y les informa, entre otras cosas, sobre la faena a ejecutarse al día siguiente. Ahora bien, por desgracia, no en todas las comunidades de la sierra, subsiste un mercado fijo y semanal. En San Mateo, por ejemplo, no existe el mercado diario y solo hay "un día de mercado" dos o tres veces al año que coinciden con las tres fiestas religiosas más importantes del pueblo: el día del Santo Niño (5 de enero), el día del patrono San Mateo (20 y 21 de septiembre) y en la Semana Santa. Todo el resto del año los de San Mateo deben ir a Huautla a surtirse de lo necesario. Pero en la gran mayoría de las demás comunidades que integran la Sierra Mazateca, si hay un mercado semanal de carácter rotativo: el domingo se hace en Huehuetlán, Huautla, Chilchotla y Ayautla; el martes en San Felipe Huautla; el miércoles en Río Santiago; el jueves en Tenango y Eloxochitlán de Flores Magón; el viernes en San Andrés Hidalgo; el sábado en San Lucas Zoquiapam y Santa Cruz Acatepec y así sucesivamente. El "ditzi" y "máan ditzi" de Huautla son los más importantes del área; aquí se reúnen la mayoría de los pueblos para comerciar y abstenerse. En el mercado semanal es cuando se ve más movimiento especialmente por la mañana debido a que empieza a terminarse antes de las tres de la tarde habiendo empezado a las siete de la mañana. En el día del mercado semanal en Huautla puede observarse también a gente de fuera, vendedores de ropa provenientes, en unidades móviles, de las ciudades de México, Tehuacán y Córdoba. Entre los productos del

En la siguiente tabla, se encuentran registrados los distintos mercados de la región así como los días de mercado expuestos en cada comunidad; donde se aprecia la rotación de los días de mercado; de esta manera circulan los comerciantes, llevando sus productos a los distintos lugares, donde el mercado de Huautla, figura sin duda, como el más importante centro articulador; ahí se concentran tanto vendedores como compradores de cualquier resquicio de la región. La articulación no se da sólo durante los días de plaza, es frecuente encontrar personas en cualquier día de la semana, sobre todo mujeres y niños, que circulan en las localidades cercanas a las suyas ofreciendo sus productos:

Día de Mercado	Lugar de Concentración
Lunes	Barranca Seca (Huautla)
Martes	San Mateo Yolochochitlán (cabecera municipal)
Miércoles	Xochitonalco (Huautla)
Jueves	Matzazongo (Puebla) y San Antonio Eloxochitlán (cabecera municipal)
Viernes	San Andrés Hidalgo
Sábado	San Miguel Huautepec
Domingo	Huautla, Sta. Ma. Chilchotla Teotitlán (mestizo) y San José Tenango

El tercer elemento integrante del complejo esquema económico de la Sierra Mazateca, es sin lugar a dudas, el fenómeno migratorio, que en gran medida, depende principalmente de lo exitosas o paupernas que sean las cosechas del maíz, dentro del periodo agrícola; así como de los precios del café, que son fijados anualmente, a nivel internacional. La migración se ha convertido en una alternativa de subsistencia al representar una fuente mucho más segura de ingresos. Ya se dijo que para la construcción de la presa Miguel Alemán, al territorio le cercenaron las mejores tierras que proveían de maíz a la región; actualmente la agricultura de temporal no es suficiente para abastecer al grupo doméstico durante todo el año, entonces el maíz se tiene que comprar en otras regiones y sus precios no están controlados. Por otro lado, las ganancias que se obtienen por la comercialización del café no están garantizadas, son vulnerables tanto a las fluctuaciones mundiales de los precios como al rendimiento de las cosechas. Todos estos problemas provocan la salida de la región en búsqueda de mayores ingresos. Siguiendo a Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, encontramos que:

"...Los lugares de destino son principalmente la Ciudad de México y Puebla para los trabajadores provenientes de las zonas Alta y Media, mientras que Córdoba, Orizaba y la Ciudad de México para los de la zona Baja. Los migrantes constituyen la población económicamente activa (entre 10 y 40 años). Hay distintas modalidades para partir, se pueden turnar el padre, la madre o algún otro miembro joven del grupo doméstico; también pueden migrar familias enteras. En el caso de los varones, los periodos de migración están directamente vinculados con la dinámica de la agricultura de temporal; en este sentido, permanecen en la comunidad durante los periodos de siembra y de cosecha y salen en el resto del año. aunque, también se dan casos en que la migración cubre un lapso más prolongado, incluso varios años..."⁽⁵⁸⁾

área tenemos madera de San Miguel Huautla, frutas del área de Huehulán y Tecuatl, etcétera. También puede obtenerse todos los ingredientes del "bulto mágico o ritual" que, como ya se mencionó, se usa mucho en brujerías y curaciones; semillas de cacao, plumas de guacamaya, copal, etcétera. En Teotitlán, el otro punto importante de la Sierra, encontramos también un mercado fijo además del "tianguis" semanal, que es los miércoles. En donde se observa, también mucho movimiento. Para lograr acercarnos a esta temática, es muy pertinente analizar, el emblemático texto de Gonzalo Aguirre Beltrán, *"Regiones de Refugio"*, en donde el autor, analiza estos intrincados esquemas de reciprocidad, que entran en juego, en los mercados indígenas. A su vez, resulta muy interesante releer, la curiosísima etnografía de Bronislaw Malinowsky y Julio de la Fuente, quienes recorrieron en los años 50s, algunos centros de mercadeo indígena en Oaxaca, ver a: Malinowsky Bronislaw y Julio De la Fuente, *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Sociedad de Alumnos, México, 1957. Pág.186

⁽⁵⁸⁾ Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éнна(mazatecos)"*. En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Op, Cit. Pág.35-36. Ahora bien, debido a que no tienen un nivel

La migración trae múltiples consecuencias, entre ellas un proceso contradictorio en el que, por una parte, hay factores que fomentan a la descaracterización étnica: los migrantes tienen que hablar español, la vestimenta regional es desplazada por la ocasional, y las formas tradicionales de reciprocidad se ven alteradas; por ejemplo, las faenas se pagan en especie o en dinero, y para el trabajo en la milpa se contratan jornaleros en lugar de recurrir a las ayudas mutuas, pero también se dan ciertas adecuaciones que contribuyen a mantener la identidad étnica: a quienes les toca cumplir con el sistema de cargos regresan por un año. La llegada masiva de migrantes ocurre en la fiesta de Todos Santos, aun en el caso de los migrantes permanentes. En los lugares de destino también hay mecanismos que contribuyen a mantener y reforzar la identidad grupal, pues los migrantes tienden a conseguir trabajo en las mismas fuentes de empleo, que el resto de sus paisanos, de esta manera, conviven en grupos ya sea de parientes o de conocidos. Ahora bien, la búsqueda de un mejor salario y condiciones justas de vida, ya no son los únicos motivos de la migración, en la actualidad muchos jóvenes salen de su región en busca de educación profesional y al término de la mismas, en busca de mejores empleos⁽⁵⁹⁾.

Identidad, mito y ritualidad en la reproducción social

Enclavada en la región de la Cañada, al norte del estado de Oaxaca, la sierra mazateca, representa un hábitat étnico de excepcional frescura y vitalidad. Su exuberante mitología recrea el origen étnico y la identidad social y cultural de sus pobladores indígenas, forjando una práctica compartida de vida cotidiana. Eckart Boege, en un interesante artículo titulado: *"Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos"*, ha documentado, la vasta y compleja producción mitológica de los mazatecos, en relación con la concepción de su territorio, del ciclo agrario, de la naturaleza y de las interacciones entre ellos mismos⁽⁶⁰⁾. De esta manera, encontramos que:

"..Estos "cuentos", cubren la función de regular las relaciones sociales internas y en algunos casos, constituyen dispositivos articuladores de sanción y equilibrio, ante los cambios y contradicciones al interior de las comunidades mazatecas, gestados como respuesta crítica

suficiente de escolaridad se ven obligados a desempeñar sobre todo trabajos manuales: los hombres se ocupan como albañiles, ayudantes en tiendas, de taqueros, como vendedores o cargadores en La Merced o en la Central de Abastos; las mujeres en los quehaceres del hogar, o a las que mejor les va hacen comida. La gente sale a trabajar en la temporada de junio hasta Todos Santos, regresan para levantar la cosecha y luego se van otros dos meses y regresan en enero para sembrar. Y así transcurre el mundo indígena mazateco.

⁽⁵⁹⁾ En el Distrito Federal y el área metropolitana se ha creado una serie de mecanismos de auto adscripción, que refuerzan en la lejanía territorial, la pertenencia al grupo de origen: Por ejemplo, los domingos se reúnen los paisanos, como en sus comunidades de origen, recreándose nuevas alianzas; de hecho, no es nada extraño que se conformen nuevas parejas, en los lugares de destino, donde la mayoría de las veces ambos pertenecen al mismo grupo etnolingüístico. *"Allá somos puros conocidos, de acá del pueblo, hablamos puro mazateco, no me parece estar en la ciudad, platicamos en mazateco, salimos a divertirnos, le hacemos como acá, nos juntamos todos para ir a jugar básquetbol"*. Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina, *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)"*, Ídem. Pág. 35.

⁽⁶⁰⁾ Boege Eckart, *"Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos"*, En: Etnoecología, Vol. III, n° 4-5, agosto 1996. Algunos estudios antropológicos de gran seriedad, señalan la importancia de los mitos y de las leyendas entre los pueblos indios, como una guía efectiva para la acción social misma ante la debacle impuesta a sus culturas, por parte de las sociedades hegemónicas en donde se encuentran. Un ejemplo claro, lo encontramos en los completos estudios de Michael Taussig, sobre los pueblos indios en Sudamérica. Ver a: Taussig Michael, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993. Al respecto de la región mazateca, resulta muy ilustrativo, consultar el valioso trabajo de: Portal Mariana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, INAH, 1986.

"inconciente", ante los complejos procesos de estratificación económica y de acumulación de poder. A través de los mitos, los pueblos comparten las representaciones del complejo social." (61).

Siguiendo a Benjamín Maldonado y María Cristina Quintanar, tenemos que:

"..El universo simbólico mazateco mantiene una gran vitalidad, por ello funge como un hábil mecanismo que contribuye a fortalecer la identidad colectiva del grupo, pues a través de ellos, sus miembros logran compartir una imagen sobre si mismos y el mundo que habitan.. Así, la identidad colectiva, o mejor dicho, los intrincados procesos generadores de pertenencia y diferenciación social, respecto a la autoadscripción de un pasado común compartido, juegan un papel central como sustrato de las formas de reproducción social; debido a que la noción de pertenencia al grupo social, está determinada por campos de relaciones y acciones sociales dentro de su hábitat y hacia fuera de él.." (62).

En cuanto a los niveles de pertenencia y auto adscripción étnica, entre los mazatecos, los autores señalan que son cuatro los pilares del sedimento identitario. El grupo etnolingüístico, la comunidad, el municipio y la región. La adscripción a cada nivel aparece dependiendo de las circunstancias y de las personas con las que se interactúa, en donde incluso, en un ámbito mayor de interacción, entra en juego, la pertenencia al estado o al país:

"..Depende de lo que los otros conozcan de mi; les puedo decir soy de Oaxaca. Si estoy fuera de la región, no me van a preguntar sobre la región, no hay para qué. Ya a nivel de la región nos definen los municipios y nuestras comunidades, ya digo soy de Chilchotla y y si me preguntan de dónde mero, ya le explico de qué lugar.." (63)

Por medio de la filiación lingüística se da una adscripción colectiva a un sistema social muy amplio, que corresponde a un territorio lingüísticamente definido. Al respecto, Laurent Aubague afirma:

"..La unidad lingüística, que existe a pesar de las variantes dialectales, consolida los vínculos y fortalece la cohesión del grupo entero.." (64).

En relación de la noción de pertenencia a la comunidad, o "nashinandá", intervienen dos factores, uno de ellos es el nacimiento, pero el más importante es el principio de participación, requisito a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en la red social comunitaria. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son: las ayudas mutuas, las faenas (tequios) y el sistema de cargos:

"..La faena es una labor social, se expresa con el término "xabasén", el cual significa trabajo colectivo para la comunidad, también se suele traducir como "lo que damos nosotros entre todos para el bien común.." (65).

(61) Nahmad Salomón (coord.), **Capital Social en la Sierra Mazateca Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Areas Marginadas (PRODAM)**, CIESAS-Itsmo/Banco Mundial, Oaxaca México, marzo-junio de 2000. Pág.5-6.

(62) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)", En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Op, Cit. Pág.25-26.

(63) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)", Ídem. Pág.15. A este complejo proceso de "reproducción identitaria" al interior de los grupos étnicos, Roberto Cardoso lo denomina como "identidades virtuales", las cuales entran en escena, "dependiendo de los medios, circunstancias y tipo de personas con las cuales se llega a interactuar". Cardoso de Oliveira Roberto, **Etnicidad y Estructura social**, CIESAS, México, 1992. Pág.27-28

(64) Aubague Laurent, **Dominación y resistencia lingüística en el estado de Oaxaca**, Secretaría de Educación Pública, Oaxaca, México, 1983. Pág.120

(65) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)". Op, Cit. Pág.16. Estos trabajos solidarios compartidos, con los que se da a nivel comunitario, una

En el caso de la adscripción a los municipios, se alude a referentes míticos que evocan sus historias particulares. De igual manera, los etnónimos o formas de auto designación, están acompañados de referentes míticos e historias particulares de cada pueblo. En el caso mazateco, la identidad del grupo se define en contraste con los nahuas a quienes llaman "cha xiyeh" (xiy, enredada y eh, lengua) o con los mixtecos a quienes llaman "cha chinro" (chinro significa colindancia con el terreno):

"A los de Chilchotla se les dice ndaxo xa, hace referencia a nuestro origen, se tiene la creencia de que nuestros antepasados, hace 150 años, tenían ese don de transformarse en tigres, con solo pensarlo se transformaban.." (66).

Ahora bien, es posible identificar otras características manifiestas que funcionan como indicadores de identidad, son el uso de la indumentaria étnica y el fenotipo racial, el cual funge como criterio tanto de identificación como de diferenciación étnica

"..Hacia el interior nos identifican los rasgos, por ejemplo, yo se identificar a uno de Clemencia, uno de Rancho Nuevo, nada más por la fisonomía, y así es bien fácil identificar gente de otros municipios. Nos identifica eso; por ejemplo, en el municipio de Santa María Asunción tienen rasgos asiáticos.. Aquí, no es corno en la ciudad, aquí todos estamos contados porque somos poquitos. En la ciudad, son como hormigas, ahí están revueltos todos.." (67).

El universo simbólico mazateco, mantiene hoy en día una gran vitalidad en tanto mecanismo que contribuye a fortalecer la identidad colectiva del grupo; sus miembros comparten una imagen sobre sí mismos y el mundo que habitan. Según Eckart Boege:

intensa y permanente participación en términos políticos, económicos y sociales, que contribuyen a formar una representación ideológica de la vida colectiva, en la que se concibe a cada uno de sus habitantes como integrantes legítimos de una colectividad. Para entender este complejo proceso de reciprocidad colectiva, es importante consultar a: Cruz Díaz Óscar, **La solidaridad social como base de la resistencia a partir del intercambio**, INI/SEP, (Etnolingüística), 31 México, 1982. y Medina, Andrés, "Prólogo a una introducción al sistema de cargos", En: Korsbaek Leif, **Introducción al sistema de cargos**, UAEM, México, 1996. Una revisión histórica de este curioso proceso, lo encontramos en el completo trabajo de: Chance J. K. y Taylor W. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívica religiosa mesoamericana", En: revista Antropología, (sup. no.14), INAH, México, mayo-junio 1987.

(66) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)", Ídem. Pág.16. Ahora bien, siguiendo a Maldonado y Quintanar, los autores señalan que existen también, ciertas adscripciones regionales, a partir de criterios identitarios que aluden al clima y al modo de ser de la gente: "En tierra fría somos más reservados", mientras que en tierra caliente: "las gentes son muy calurosas, son muy efusivas, ya son como los jarochos, tienen ese ambiente, son más abiertos que aquí en la Alta y más léperos también". Los etnónimos o formas de auto designación hacen referencia a cada uno de los niveles antes descritos; por ejemplo, para indicar el origen se puede decir simplemente el nombre de la comunidad o bien agregar la palabra hombre para formar el gentilicio, en este sentido se puede decir *Ndashubdí* (nombre de una comunidad) o *Chandashindí*. Hay algunos municipios que tienen, además de su nombre, un referente que lo identifica, el cual puede ser mítico, histórico o indicador de la actividad económica de sus pobladores. Los gentilicios municipales se pueden formar ya sea aludiendo solo al nombre del municipio o también a su referente. Al respecto, es importante consultar el trabajo de: Bradomín José María, **Toponimia de Oaxaca (Crítica Etimológica)**, 1992. Op Cit. Pág.69

(67) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)", Ídem. Pág.17. Otro elemento étnico de indicación, es sin lugar a dudas, la indumentaria étnica, sobre todo la femenina; en donde a partir de un modelo general hay variaciones estilísticas que señalan la pertenencia a una determinada región. El caso del huipil huasteco es muy ilustrativo, con aves y flores bordadas se hace referencia a la flora y fauna locales como el águila (últimamente ha sido sustituida por el pavo real). Además, el enredo lleva bordados en la parte inferior tres elementos referentes a una historia y lugar específicos evocando la arriería, un personaje que jala un caballito y unos cerros. "Antes había pura arriería, los triangulitos son los cerros por los que se tiene que pasar. significa que todas las cosas que se consumían las traían los arrieros, las acarreaban en bestias". Para cotejar la correlación estrecha entre la confección de la vestimenta tradicional y sus coloridos bordados, con respecto a los paisajes, los oficios, la flora y la fauna de la región Serrana, podemos consultar el creativo informe del aventurero norteamericano Frederick Starr, respecto a su recorrido por la Sierra Mazateca en el siglo XIX. Ver a: Starr Frederick, "Huastla y los mazatecos (1900)", En: **El México Indio**. Trad. Gloria Benuzillo Revah, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México 1995. Pág.218-226.

"..En la cosmovisión mazateca una parte esencial son los mitos, a los que llaman "cuentos" y los hay de dos tipos: "los que explican la vida" y "los que son para pasar el rato". En los mitos se encuentran expuestas la génesis y la historia del cosmos, de sus múltiples elementos, del hombre, y también la forma de convivencia entre éste y la naturaleza; su objetivo es ubicar al hombre como el centro de lo creado y de la creación.." (68)

La cosmogonía mazateca, expresada en sus diferentes mitos, explica el mundo en su división arriba (sobrenatural), abajo (inframundo); en medio está el mundo humano, cruzado por los cuatro puntos cardinales, en el que las distintas fuerzas confluyen y en el que se ubican los accesos físicos (cuevas, volcanes) y metafísicos (acción de los chamanes) a la relación con esos mundos alternos. Carlos Incháustegui por su parte, en un interesante trabajo titulado, "*La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*", manifiesta que:

"..El universo mazateco, orientado como todos los universos indígenas de oriente a poniente, está dominado por fuerzas duales; así, al oriente se encuentra el Padre Eterno y al poniente el Maligno. Más allá de los confines geográficos se extiende un mundo metafísico, pero en el centro se encuentra ese mundo, cuyos 'dueños' son los 'güeros', los 'chicones', en una dimensión sobrenatural paralela. Con ellos convivimos, sobre la base de un convenio tácito de mutuo respeto a las jurisdicciones.." (69)

Por su parte, Maldonado y Quintanar nos ofrecen una detallada exposición de dicho quehacer simbólico, entre los mazatecos:

"..A los dueños de los cerros, vinculados con la tierra y sus recursos, en general se les llama *chikón nindó* (la palabra *chikón* alude a su origen distinto y *nindó* significa "cerro") que se puede traducir como "dueño, patrón, rey o juez del cerro". Hay cinco principales, cuatro están en los puntos cardinales y uno en el eje. Estos cinco patrones son los que tienen más poder, los demás les están subordinados. Los de menor rango están vinculados a lugares específicos del territorio, constituyendo la misma esencia: "el dueño es el mismo que el cerro", hay dueños de los cerros o del monte, dueños de los ríos, de los sótanos y de las cuevas, cada uno tiene su nombre. Hay algunos muy importantes como son: *Chikón Tokoshio* en Huautla; *Chato* en el municipio de San Antonio, "San Martín Caballero" en San José Tenango, y *Chon Dajvé* en Mazatlán.." (70).

Esta topografía sagrada, es compartida por los mazatecos, en función de sus particularidades geográficas:

"..El lugar de mayor importancia en toda la sierra es el Cerro de la Adoración o "*Nindo Chikón Tokoshio*"; mientras que en la zona Baja es el Cerro Rabón. Ambos lugares son el eje de actividades rituales vinculadas con la fertilidad y la prosperidad. En la sierra la gente acude al Cerro de la Adoración, cercano a Huautla, el 6 de enero y el 1 de mayo a dar gracias al "*Chikón Tokoshio*" y a los santos católicos por lo recibido y por lo que se espera recibir; la gente se reúne en el altar situado en la cima del cerro. Algunos aprovechan para ser limpiados por chamanes y hay fiesta, música, comida y algunos juegos. En la zona Baja hay una cueva sagrada en el Cerro Rabón, al oeste de San Pedro Ixcatlán, que es el hogar del arco iris. Dentro de la cueva hay dos piedras que son los pechos del dios de la fertilidad o "*Chan-maje*". Algo importante de destacar aquí, es que el territorio mazateco se encuentra señalado por árboles sacralizados: un árbol sagrado situado en "el ombligo del mundo" según los mazatecos: encima del Cerro de la Adoración. El otro es la *pochota* sagrada, considerada la puerta de entrada a la zona mazateca Baja y a la Chinantla.." (71).

(68) Boege Eckart, *Los mazatecos ante la nación*, Op.Cit. Pág.88

(69) Incháustegui Carlos, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Op. Cit. Pág.36

(70) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "*La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)*", En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Op. Cit. Pág.26

(71) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "*La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)*", Ídem. Pág.26. El lugar de mayor importancia en toda la Sierra Mazateca, es el Cerro de la Adoración o "*Nindo Chikón Tokoshio*"; este cerro está a una hora de Huautla. En su cumbre hay tres altares y el primero

Otro tipo de presencias sobrenaturales son los duendes o "la'a", los cuales:

"Son como niños chiquitos y no tienen nada de ropa", aparecen donde hay agua, en las cuevas, entre piedras o en los barrancos, "viven adentro de la tierra, son espíritu". Estos entes suelen hacer travesuras o maldades a los seres humanos, aunque también pueden convivir pacíficamente. Por lo regular son los niños quienes los ven. Hay algunas creencias sobre ellos como la que prescribe el relato del encuentro con duendes, el cual no debe narrarse durante todo un año, lo puedes decir hasta después si no, uno corre el riesgo de morir.." (72).

Además, subsisten otras hierofanías o manifestaciones de lo sagrado:

"Algunas son plantas, como el tabaco, el cual sirve como protector y San Pedro le da su poder; otras son alucinógenos como las hojas de la virgen o "Shika pastora" y las semillas de la virgen, a ambas la Virgen les da su fuerza, y los honguitos sagrados a los cuales Cristo les otorga su energía" (73).

Ahora bien, aunado a las autoridades municipales y el Consejo de Ancianos, que hacen las veces de regidores de la vida político/administrativa de las comunidades; existe otro grupo social de suma importancia en la vida cotidiana de la cultura mazateca, ligado con la religión, la magia y la medicina prehispánica. Elemento vigoroso y de prestigio, su preponderancia es generalizada. Está conformado por los "chiné vatze" o Culebreros, por los rezadores o Cantores, por los "chjota chine" o Curanderos y por los "t'jée" o Brujos. Jorge Martínez, en un valioso estudio titulado "Etnohistoria de la Sierra Mazateca", destaca que:

"Los culebreros son aquellos que se dedican a sacar o chupar el veneno que proveniente de las mordeduras de serpientes venenosas tales como la "coralillo" que abunda en el área. Se podrían considerar como el menor rango de este grupo social. Los rezadores o cantores son aquellos que se dedican a rezar en los velorios, cementerios, novenarios, etcétera. Esto lo hacen en la lengua mazateca, en español o en ambas; éstos no dependen de la Iglesia pero están en contacto con ella. Los especialistas en lo sagrado son los "chiné" o sabios, son los hombres y mujeres de conocimiento, personas con una profunda sabiduría sobre la naturaleza humana y por ello gozan de gran respeto por parte de la sociedad: "chjota chiné", significa curandero una persona preparada, con una formación espiritual, es un sabio. Los curanderos, que pueden ser de ambos sexos al contrario de

que se visita tiene una gran cruz de metal y una imagen de la Virgen de Guadalupe. Allí se reza el Padrenuestro y el Avemaría y se pide por la salud y las cosechas, en mazateco. Se quema copal y se limpian el cuerpo con ramas de laurel cortadas en el lugar. Este ritual se repite en los dos altares siguientes, ubicados en pequeñas cuevas y carentes de imágenes católicas.

(72) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)", Ibi dem. Pág.26-27

(73) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, Ibi dem. Pág.27 En la Sierra Mazateca, se encuentran actualmente las siguientes tres variedades de hongos alucinógenos: I) "Nisé" o pajarito (Psilocybe mexicana HEIM), el cual crece en los pastizales y milpas. II) "San Isidro" (Satropharia cubensis EARLE) el cual crece en los desechos del ganado, especialmente del toro. III) "Ki:shó" o derrumbe (Psilocybe caerulencens Murril var Mazatecorum HEIM), que es el más fuerte y caro por su alto contenido de psilocibina. Crece en los lugares donde han ocurrido derrumbamientos o en el bagazo de la caña. El derrumbe no se encuentra en ningún otro lugar fuera de la Sierra. Ver a: Tibón, Gutierrez, **La ciudad de los hongos alucinantes. Ceremonia de los hongos en Huautla de Jiménez, Oaxaca, entre el grupo lingüístico mazateco**, Edit. Panorama, México, 1983. Ahora bien, en uno de los estudios pioneros sobre los hongos alucinógenos en la mazateca realizado por: Heim Roger, Wasson Gordon, **Les Champignons hallucinogènes du Mexique. Etudes Ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques, Physiologiques et Chimiques**, París, 1958. Págs. 53-54. Se menciona también un cuarto tipo de hongo que actualmente ha desaparecido, (el conocybe silliginoides HEIM). Véase a: Benítez, Fernando, **Los hongos alucinantes**, Ediciones Era, México, 1964. Pág. 52 Ahora bien, cabe hacer aquí una aclaración, se ha señalado a Wasson Gordon equivocadamente, como el que descubrió los hongos para el mundo occidental en 1953; esto no es cierto; tal hecho le correspondió a Jean Johnson Basset en 1938, casi veinte años antes, en su texto: Basset Johnson Jean, "Some notes on the Mazatec", En: RMEA, tomo 3, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1939. Pág.142-156. Lo que sí hay que reconocerle a Wasson Gordon en colaboración con Heim Roger, es haber analizado y clasificado la gran variedad de hongos, con que se cuenta. Para tener una mayor información al respecto, es conveniente ver el trabajo de: Estrada, Álvaro. **Vida de María Sabina. La sabia de los hongos. Con la traducción de cantos chamánicos mazatecos, cantados por María Sabina**. México, Siglo Veintiuno, 1986.

los brujos, son aquellos que cumplen la función de "médico" entre la población; o sea que se encargan exclusivamente de curar enfermedades por medio de hierbas, ungüentos, emplastos, pomadas, hongos alucinógenos y otros estimulantes neurotrópicos como la "semilla de la virgen" que se consume antes del parto.."(74).

Los "chiné" o sabios, son los conductores de lo sagrado, personas de conocimiento cuya profunda sabiduría sobre la naturaleza humana les permite gozar de gran respeto al interior de sus comunidades. Los "chjota chiné", son los curanderos sabios, que muestran un profundo conocimiento de sí y de su entorno. Conocen una serie de cantos, rezos y lenguajes místicos, así como las formas correctas de hacer ofrendas y dirigirse a los dioses de la naturaleza y a los santos católicos para abogar ante ellos por sus pacientes. Carlos Incháustegui, manifiesta que:

"..Ellos saben bien, que "la enfermedad se presenta como una ruptura en el orden establecido, una violación del trato implícito existente entre los hombres y los pobladores del mundo sobrenatural. Conocen el uso de plantas, que combinan con técnicas de adivinación y consumo de hongos sagrados que producen estados de éxtasis tanto al "chiné" como a su paciente, así conocen los motivos de las enfermedades y su curación. Ellos intentan curar cualquier enfermedad, desde un catarro hasta el cáncer, la pérdida del alma. Atienden a la gente mediante limpias y masajes, sustancias y medicinas naturales que pueden ser de aplicación externa o para colgar en la casa o llevar en el bolsillo, además de realizar o indicar la realización de ofrendas en altares o lugares específicos en el campo.."(75)

Los "te' é", son temidos y respetados por la generalidad de la comunidad indígena y aún por los ladinos o mestizos. Al respecto, Jorge Martínez, sostiene que:

"..Aquellos tienen la capacidad de convertirse, "se vuelven" tigre, guajolote, águila, perro, borrego, burro, o zopilote, pero su espíritu nada más. Esos animales buscan carne de gente o espíritu de gente, y al que no tiene fuerza vital lo agarran. El tabaco se emplea para contrarrestar este tipo de fuerzas. Se piensa que puede hacer "males" a terceras personas, Se han dado situaciones en que

⁽⁷⁴⁾ Martínez Girón Jorge, **Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo**, Op. Cit. Pág.84-86. Ahora bien, en la actualidad un aspecto que cabe reflexionar, es el hecho que en la medicina tradicional de la parte alta de la Sierra Mazateca, persiste el uso del "doyá" (el temascalli nahuatl), rasgo distintivo que comparten los mazatecos de esta región, con otros grupos indígenas como los mixes. Por otro lado, encontramos que en la parte baja de la Sierra, casi no se suele usar ya, el hongo alucinógeno para dichos fines; pues se prefiere el uso de una hierba llamada "hierba María", que es igualmente un fuerte estimulante psicotrópico. Ver a: Paola Sesis (edit.), **Medicina tradicional, herbolaria y salud en Oaxaca**, CIESAS-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1992. Para tener una documentación mas completa de estas importante prácticas curativas entre los mazatecos y elaborar un estudio comparativo de cambio & continuidad, en los patrones curativos en la región de la Sierra Mazateca, grupos indígenas en Oaxaca, es imprescindible revisar los valiosos trabajos que al respecto fueron elaborados por: León Nicolás, "La medicina entre los indios mazatecos del Estado de Oaxaca". En: Crónica Médica Mexicana, tomo16, #7, Cuerpo Médico Mexicano, México julio de 1911; Pág 215-216. Y Weithlaner, Roberto, "Curaciones mazatecas", En: Anales del INAH, tomo 4, #32, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, 1952, Pág.283.

⁽⁷⁵⁾ Incháustegui Carlos, **La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca**, Op. Cit. Pág.56. Entre los "chiné" hay diferentes especialidades: "hay los que chupan directo en la carne, otros chupan con carrizo, otros chupan sin carrizo pero a una distancia como de 30 cm y así, sacan la enfermedad. Algunos manejan ciertas formas de adivinación en sus procedimientos curativos; por ejemplo, tirar 40 granos de maíz e interpretar las figuras que se forman; otros emplean las barajas, otros más se valen de un huevo con el que hacen la limpia y posteriormente lo echan a un vaso con agua para estudiar las configuraciones que aparecen; otros hacen la limpia con una vela y después interpretan los movimientos de la flama, finalmente algunos ingieren los honguitos y, por medio del trance se les revela la enfermedad y la manera de remediarla". Para los "chiné", hay jerarquías, que dependen de su nivel de conocimiento y poder, producen rivalidad y competencia entre ellos. Algunos "chiné" son muy reservados e incluso les molesta que el público se entere que lo son. Hay dos formas para iniciarse como curanderos, unos aprenden solos, por lo general, como consecuencia de una enfermedad en la que tuvieron un trance; otros aprenden con la guía de maestros, quienes también son curanderos. El curandero, solo debe hacer el bien y procurar deshacer el mal hecho por un brujo. En sus lugares de consulta tienen imágenes de Cristo y Santos de la Iglesia Católica ante quienes queman copal, ya que en alguna medida, están aliados con las iglesias locales en la lucha contra los brujos. Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)", Op. Cit. Pág.25-28.

algún brujo o que pensaban que era brujo, ha sido emboscado y muerto en los caminos de la sierra. Es un rango que inspira temor y hay individuos que no siendo brujos se proclaman como tales para inspirar algún grado de miedo; pero estos por lo general son conocidos y mucha gente no les hace caso y más bien los ridiculizan. El mal que hace el brujo se hace generalmente por medio de un "agente físico" que es lo que se conoce como "bulto mágico o ritual" que varía en su contenido de lugar a lugar; pero en lo esencial consiste de un huevo de guajolote como "centro" de la ofrenda rodeado de semillas de cacao, plumas de guacamaya y copal, todo envuelto en hojas de plátano o maíz. Este bulto se entierra en el cruce de un camino por donde pasará la persona señalada para recibir el maleficio que sólo puede ser curado por la intervención de un brujo más poderoso o por un curandero cuando los males son menores. El bulto mágico también se utiliza para fines no violentos. Antes de la siembra se entierra en la sementera para que la cosecha salga bien y cuando hay un enfermo se entierra bajo su cama para que sabe prontamente. Otro aspecto del brujo que se señala es el "nahualismo", que tiene dos variantes en la sierra mazateca. En el área del río Tonto los brujos se convierten en animales pero es como castigo. En el área de Huautla se transforman como y cuando quieren y no lo consideran un castigo sino más bien un don del "señor del cerro" del cual reciben los brujos éste y todos los demás poderes.." (76).

Entre los "chjota enna", no existe un insalvable antagonismo entre la medicina tradicional y la formal; los curanderos son los portadores de la primera y mantienen vivo un conocimiento milenario, conceptualmente distinto al de la segunda, que considera a las enfermedades como exclusivamente biológicas(77). Héctor Bernal, en un interesante trabajo titulado: "*Usos etnobotánicos de plantas medicinales en una comunidad mazateca*", señala que:

"...Los ámbitos de competencia son distintos, se asiste a las clínicas en ciertos casos y se acude a los "Chine" en otros. El conocimiento y utilización de las plantas medicinales es muy amplio entre los mazatecos. Sólo en el municipio serrano de San Antonio Eloxochitlán, se han registrado 177 plantas utilizadas, que tienen 329 usos medicinales para atender 80 tipos de enfermedades. El 40 por ciento de estas plantas es silvestre, 35 por ciento semi silvestre y el 25 por ciento cultivadas. El 90 por ciento del total de estas plantas, está disponible a lo largo de casi todas las temporadas del año, y se atienden con ellas, las principales enfermedades que aquejan a los pobladores de la región.. Aunado a esto, la continuidad cultural entre los mazatecos de las zonas Alta y Baja, se ve reforzada de una manera excepcional, pues a través de estos usos tradicionales de las plantas medicinales, se comparten también, una multiplicidad de creencias, rituales, usos y saberes comunitarios.." (78).

(76) Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo*, Op. Cit. Pág.86-88. Al respecto, podemos profundizar nuestra reflexión sobre el "Tsuxmi Shiisendá" o regalo para los dioses, si consultamos el nutrido estudio que realizó en la región, el etnólogo norteamericano Wilhelm Bauer a principios del siglo pasado, ver a: Bauer Wilhelm T., "*Paganismo y superstición entre los indios mazatecos (1908)*", En: Traducciones Mesoamericanistas, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1968; volumen II, Págs. 249-250. Otros autores como Carlos Inchaustegui, en su libro titulado, *Cambio cultural en Huautla de Jiménez*., agrega que se ponen también velas, tabaco, cerveza, etcétera; pero en realidad no estamos de acuerdo, por ser estos últimos, elementos de reciente introducción y no prehispánicos. En las excavaciones efectuadas en el sitio arqueológico cerca de Mazatlán en 1888 se encontró enterrada frente a una de las estructuras arquitectónicas una ofrenda consistente de un huevo de guajolote, plumas rojas y cinco almendras de cacao: Mejía, Demetrio. "*Informe relativo a la exploración de las ruinas del cerro de Teguiengajó, en la municipalidad de San Cristóbal Mazatlán, Distrito de Teotitlán del Camino*" En: Anales del Museo Nacional de México, Tomo IV, 1897, Pág.19.

(77) A diferencia del uso de la medicina "moderna", el concepto mazateco de enfermedad incluye lo emocional, lo espiritual y lo físico. Por tanto concuerdan con ello los sistemas de curación tradicional empleados por los sabios, quienes se encargan de curar innumerables males como lo es el espanto, el encanto, el antojo, los huesos quebrados, paro de corazón, pueden quitar tumores; pueden utilizar masajes para "enderezar" o bien para "acomodar" y "bajar bebés", etc. También dan consejos, ayudan y participan en los rituales agrícolas, pueden propiciar beneficios personales, como éxito con la pareja o en el comercio. Ver a: Pérez Quijada Juan, "*Perspectivas de la medicina tradicional*", En: *Etnia y Sociedad en Oaxaca*, UAM/INAH/Conaculta, México, 1991. Pág.155.

(78) Bernal Héctor, *Usos etnobotánicos de plantas medicinales en una comunidad mazateca*, Universidad Autónoma de Chapingo, (Tesis de Sociología Rural), México, 1992. Pág.22-55.

Ahora bien, la religión católica, aglutina a más del 80 por ciento de la población indígena de la región, permaneciendo de manera muy cercana a la producción y reproducción simbólica y cultural de los pueblos, mediante intrincadas formulas de integración pastoral, vinculadas a la vida cotidiana de las comunidades indígenas. Así, encontramos que:

"..Dentro de las celebraciones católicas se encuentran de manera implícita y explícita una gran cantidad de elementos étnicos. Por ejemplo, durante la Semana Santa las peregrinaciones acuden a los lugares donde abundan los ríos y a los cerros, ambos elementos simbólico/rituales dentro de la cosmogonía mesoamericana. Así, si bien, estamos hablando de un mismo credo más o menos homogéneo, en relación al culto católico. En recientes investigaciones en la región mazateca, se han encontrado una multiplicidad de tendencias, en cuanto al accionar social de la propia iglesia una de ellas basada en la teología de pastoral social indígena; otra, de carácter evangelizador, con la misión camboniana; más recientemente se ha dado una incursión jesuita de corte social en algunas comunidades serranas. La iglesia promueve grupos de trabajo y catequesis entre los jóvenes, y fomenta valores de unidad y justicia.." (79).

Respecto a los complejos esquemas de organización eclesiástica, podemos observar que continúan en constante transformación, casi con la misma intensidad, que durante la época Colonial. Basta con hacer un ligero recorrido al valioso estudio de Jorge Martínez, para detectar los sucesivos movimientos:

"..Hasta el año de 1969 Teotitlán y toda el área de los mazatecos pertenecían a la jurisdicción de la Arquidiócesis de Oaxaca desde donde se nombraban a los diócesanos que tenían a su cargo las parroquias del área. En sus lineamientos generales las parroquias eran las mismas que existían a fines del siglo XIX. Pero a partir de 1969; si bien, Teotitlán y los pueblos mazatecos de la parte baja continúan perteneciendo a la Arquidiócesis de Oaxaca. Los sujetos de la Parroquia de Teotitlán son actualmente varios pueblos hacia el oeste: Nanahuatipac, Los Cues, Toxpalan, etc. En la sierra mazateca los únicos sujetos que le quedaban, eran Santiago Texcalcinco, el cual pasó a formar parte de la Parroquia de Huehuetlán; y Santa María Teopoxco, que era el único otro pueblo de la sierra que tenía bajo su jurisdicción a finales del siglo XIX, el cual, pasó a agregarse a la Parroquia de Huehuetlán en la primera mitad del XX.." (80).

(79) Tanto en la prelatura, como en la región mazateca en su conjunto, por su cercanía a Tehuacán, sede del Seminario Regional del Sureste, (ahora clausurado); durante años fue un fuerte bastión de formación en la Teología de la Liberación para todo el sur del país. Así, durante el periodo de la gran influencia del trabajo de sus seminaristas y diáconos, algunos de ellos mazatecos, llegaron a organizar comunidades de base y grupos productivos. Estos grupos de producción se vincularon con algunas organizaciones no gubernamentales (ONG) en busca de orientación y apoyo; por ejemplo, con el Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO), que trabaja con grupos de Mazatlán, Eloxochitlán, Acatepec, Ateixtlahuaca, Tecóatl, Cuaunecuiltitla y Jalapa; la cual jugó un papel destacado en la fundación de la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO). Ver a: Nahmad Salomón (coord.), **El Capital Social en la Sierra Mazateca de Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)**, Op. Cit. Pág. 6

(80) Martínez Girón Jorge, **Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo**, Op. Cit. Pág. 92-94. De esta manera, en 1969 aparece en la Sierra Mazateca la figura eclesiástica conocida como Prelatura, dando origen a la instauración de la "Prelatura de Huautla". Esta, se establece por orden del Vaticano e invalida automáticamente la jurisdicción y autoridad de la Arquidiócesis de Oaxaca en la sierra; pues ahora, bajo la forma de "prelatura", pasa a depender directamente de la Santa Sede. La administración de la prelatura está encargada a la Congregación de los Misioneros de San José o "Josefinos", como comúnmente se les llama: "...Cuando los "Josefinos" llegaron a la sierra ya existían cuatro parroquias en Huautla, Huehuetlán, Tenancingo y Río Sapo. Sabemos que aún a finales del siglo pasado solo había dos parroquias en la sierra: Huautla y Huehuetlán; las dos restantes parroquias se fundaron en la primera mitad del XX. En 1976 los "Josefinos" fundaron la parroquia de Mazatlán. Es decir que actualmente la prelatura de Huautla está subdividida en cinco parroquias con sus respectivas capillas (sujetos): La Parroquia de Huautla con las capillas de San Miguel Huautepéc, Santa María Asunción, San Mateo Eloxochitlán y San Barolomé Ayautla. La Parroquia de Huehuetlán con las capillas de San Antonio Eloxochitlán, San Lucas Zoquiapam, Santa María Teopoxco, San Jerónimo Tecóatl, Santa Cruz Acatepec, San Pedro Ocopetatilla, San Lorenzo, Santa Ana y Santiago Texcalcingo que aún pertenece a Teotitlán. La Parroquia de Tenango con la capilla de San Juan Coatzacoapam. La Parroquia de Río Sapo con la capilla de Santa María Chilchotla que pasó a ser Vicaría Foránea dependiente de esta parroquia en 1977. Por último está la Parroquia de Mazatlán con las capillas de San Pedro y San Simón, sus antiguos sujetos. Como se puede ver, si se compara con fines del siglo pasado, la Parroquia de Huautla fue la que más perdió sujetos: Tenango,

En este contexto, en décadas recientes han proliferado grupos pertenecientes a ciertas asociaciones religiosas no católicas de diversas denominaciones. Maldonado y Quintanar, nos ofrecen una detallada exposición, al respecto y refieren que esta presencia no alcanza aún el 10% promedio de la población mazateca. En cambio en los dos municipios no mazatecos, que habitan la región; (en los municipios nahuas y mixtecos), esta presencia es muy fuerte, particularmente en Santiago Texcalcingo en el que poco más de la mitad de la población es protestante:

"Es importante, señalar aquí, que ciertamente, estas presencias confesionales, no en pocas ocasiones han logrado dividir a la población indígena; por ejemplo, algunos grupos se han independizado formando nuevas comunidades, como son los casos de Monte Sinai, La Trinidad y Monte Horeb en el municipio de Chilchotla. Algunos de sus efectos son la prohibición a sus seguidores de participar en las faenas o en los rituales de la fiesta de muertos, (ambas festividades son impulsadas por la iglesia católica). Registrándose varios casos en que los conversos, han tenido retornar a sus anteriores prácticas, debido a las fuertes presiones sociales. Ahora bien, es preciso destacar que también hay casos en que los protestantes son quienes impulsan la organización etnopolítica, por ejemplo en San Antonio Eloxochitlán.." ⁽⁸¹⁾.

En estrecha conexión con la organización eclesiástica católica, pero no necesariamente dependiente de ella; está la institución social de origen colonial, conocida como "mayordomía". Cuyo fin aparente, es cuidar de algún santo de la Iglesia Católica además de celebrar su fiesta en el día designado. Pero que de manera soterrada, permite la reproducción social del prestigio y el estatus al interior de la comunidad a través de la distribución del excedente anual de la producción agrícola. Jorge Martínez, ahonda al respecto:

"En cada comunidad, pueden haber varias mayordomías: San Mateo con diez mayordomías (del Santo Niño, de San Mateo, de San Antonio, de Semana Santa, etcétera) y Huautla con trece. Cada mayordomía puede estar integrada por uno o más mayordomos como dirigentes y por una cantidad variable de miembros que integran lo que se denomina la Hermandad. Los mayordomos son electos de entre los miembros de la hermandad. Cuando termina la fiesta de determinado santo y el período de uno o más mayordomos los miembros de la hermandad van a su (s) casa (s) y hacen la cera que será usada para elaborar las velas para la fiesta del siguiente año. Es aquí cuando el nuevo mayordomo debe dar de comer y beber a toda la hermandad además de las visitas que pueden presentarse... A pesar de los enormes gastos, que este cargo de sumo prestigio representa, es muy peleado y solicitado, en tanto el gran valor comunitario que se le asigna.." ⁽⁸²⁾.

Coatzacoapam y Chilchotla. En la parte baja, que como dijimos antes aún depende de la Arquidiócesis de Oaxaca, tenemos dos parroquias que abarcan los pueblos mazatecos: la Parroquia de Temascal que tiene como sujetos a Ixcatlán, Soyaltepec y San José Independencia y la Parroquia de Jalapa de Díaz con su sujeto Ojitlán..". Congregación es la categoría eclesiástica inmediatamente inferior a Orden. Su función principal es la acción catequizadora. La congregación de Josefinos se fundó en México a fines del siglo XIX, (1872). La dirección y autoridad suprema de la prelatura está a cargo de un obispo nombrado por la Santa Sede y cuyo asiento está en la cabecera de la prelatura que es Huautla. Aunque tiene el título de Obispo, esto no significa que la prelatura de Huautla, sea lo mismo que obispado o diócesis; prelatura es el paso anterior para llegar a serlo. Según los resultados de la evangelización en la prelatura y según si se alcanza o no ha formar e integrar un clero secular, el Vaticano decidirá, si se establece el obispado.

⁽⁸¹⁾ Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chijota étna(mazatecos)"*, Op. Cit. Pág.28. Estos grupos pertenecientes a asociaciones religiosas no católicas; no en pocas ocasiones han traído consigo, la modificación, el olvido y la pérdida de ciertas lógicas de articulación comunitaria, provenientes de los márgenes de las fiestas religiosas católicas.

⁽⁸²⁾ Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo*, Op. Cit. Pág. 94-95. Ahora bien, una fuerte crítica que suele hacerse a esta práctica cívico-religiosa; es que dichas congregaciones, se tornan en ejemplares excusas para la ingestión de enormes cantidades de bebidas alcohólicas. Si bien, esto es recurrente, sólo refleja el grave problema social que representa en la Sierra Mazateca, el alto índice de alcoholismo que sufre una parte importante de la población, promovida y estimulada, en gran medida, por los grupos de poder y control caciquil que operan en la región.

A su vez, encontramos algunos otros cargos comunitarios, relacionados con las mayordomías, que son el de Fiscal y el de Topil.

"El fiscal es el encargado de cuidar y limpiar la iglesia local y tiene varios ayudantes que se llaman topiles. También están los llamados catequistas que tienen entre otras obligaciones la de servir de intérpretes, puesto que son bilingües, en las mismas.." (83).

Podemos decir entonces, que si bien, las relaciones intercomunitarias contribuyen a reforzar la identidad abarcativa mediante diversos mecanismos. Una de las principales formas de articulación son las llamadas "fiestas patronales", las cuales son un importante espacio para la interacción comunitaria. A las cuales, acuden no solo los miembros de las comunidades vecinas, sino incluso también, los paisanos migrantes. Miguel Bartolomé lo detalla, de la siguiente manera, en un interesante artículo titulado, *"La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales"*:

"En estas fiestas, se dan intercambios tanto materiales como simbólicos que proporcionan parámetros referenciales comunes, esto sucede a través de los elementos de la fiesta, a saber, los torneos deportivos, el baile, las ventas etcétera.. A través de ellas, la cultura regional se recrea y al mismo tiempo, permite que se reproduzcan las preferencias y/o las diferencias culturales.." (84)

Ahora bien, la fiesta de muertos es el principal ritual colectivo regional. La cual además coincide con una etapa del ciclo agrícola, el fértil momento de la cosecha. Maldonado y Quintanar nos ofrecen una detallada exposición:

"Esta fiesta constituye un espacio de cohesión social; todos los miembros de la sociedad participan en roles tradicionales que refuerzan su adscripción al grupo y es, además, la época en que regresan masivamente los migrantes, La fiesta tiene varios ámbitos: los huehuetones, los altares domésticos, las comidas especiales, la velación en el cementerio. "Cha ma" o huehuetón significa "hombre negro" para el caso de Chilchotla o "cha xo'o", "hombre ombligo" para el caso de Huautla; representan a los antepasados, a los que ya no están en este mundo". Ellos fomentan la reciprocidad entre todos los miembros de la comunidad: cada noche, durante el lapso de la fiesta, que puede ser hasta de diez días, visitan cada casa del pueblo para alegrar a las familias, bailando y cantando. Por su parte los anfitriones les ofrecen alguna bebida o alimento y al final les regalan piñatas.." (85).

Los grupos de huehuetones constituyen un factor de integración, pues en algunos momentos se concentran personas de varias comunidades, como en los concursos, cuando se rompen las piñatas o en el baile que marca el final de la fiesta. Los "chama" representan una forma de comunicación ritual, expresada en canciones (en mazateco), música y bailes, expresiones a través de las cuales exponen aspectos centrales de la identidad étnica:

"Los títulos de las canciones son ilustrativos, por ejemplo: "Sobre la creación del universo" (habla de la historia mítica) y "Cómo vivieron nuestros viejos" (acerca de las costumbres). También transmiten la comprensión local de su historia contemporánea, por ejemplo: "Sobre la opresión que sufrimos por los extranjeros" (alude a su situación como minoría, en un sistema dominante", "Cada día se va poniendo más difícil la situación" o bien "Sobre los hombres soldados" o "Los hombres armados del gobierno", que hace referencia a la presencia militar en la zona.. Uno valora grandemente, lo que se están diciendo. Los huehuetones, interpretan los problemas de su pueblo,

(83) Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo*, Ídem. Pág. 94-95.

(84) Bartolomé, Miguel, *"La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales"*, Op. Cit. Pág.257

(85) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énn(mazatecos)"*. Op. Cit. Pág17-18. La emigración, en busca de fuentes de empleo en toda la región es un hecho muy frecuente; la gente sale de sus comunidades para trabajar, durante la temporada de junio hasta la festividad de Todos Santos; posteriormente, regresan a la cosecha, luego se van otros dos meses y vuelven en enero para sembrar la milpa. "Todos Santos es la más grande, porque es cuando vienen los que están en la ciudad, es cuando más se gasta, y la que dura más."

hablan de política, cuentan leyendas.. Quienes quieren ser huehuentones deben serlo por siete años, después pueden seguir o ser relevados. Cada grupo tiene a su jefe, quien elige a los demás aspirantes.." (86).

En la zona Baja los rituales de Todos Santos tienen una gran similitud con los de la Alta, lo que muestra la continuidad étnica a pesar del escaso contacto actual entre los mazatecos de ambas zonas. En la zona Baja la danza de los huehuentones, que se inicia el 28 de octubre en el panteón, se llama to xoho ("*fruto de ombligo*") y es acompañada de tres instrumentos: tambor de cuero, violín y jarana tercera. Así, esta fiesta también refleja los cambios en la sociedad:

"..Anteriormente, por ejemplo, solo los varones podían disfrazarse de "cha ma", mientras que ahora algunas mujeres lo hacen. Antes los huehuentones solo cantaban las canciones tradicionales, pero hace quince años en Chilchotla apareció esta nueva modalidad y poco a poco se está extendiendo hacia los otros municipios. La fiesta de los muertos, en conjunto, es un elemento tanto de diferenciación como de identificación, pues en cada municipio posee ciertas peculiaridades.." (87).

Otra institución social de origen prehispánico y de mucha importancia, es el "*tekiyo*" de origen nahuatl, conocida ahora como faena o "*shabasé*" mazateco, cuya etimología corresponde a los términos "*sha*" = trabajo; "*basé*" = libre. Jorge Martínez, ahonda al respecto:

"..El "*shabasé*" mazateco, es un sistema de trabajo público según el cual todos los hombres capacitados y jóvenes mayores de 15 años de la comunidad deben ceder un día de trabajo a la semana sin paga. En la Sierra se hace los lunes y es anunciada por el Presidente Municipal; aún se recuerda, que con anterioridad, hasta hace pocos años era pregonada por medio de tambores y caracoles, ya que ahora es anunciada por altoparlantes. La faena se lleva a cabo todo el año con la posible excepción de un par de meses antes del día de los muertos en noviembre, puesto que son muchos los gastos en los que se incurren y hay que trabajar extra para conseguir el dinero que alimentará a los muertos y vestirá a los vivos; estas faenas son las de mayor importancia en la parte de la mazateca alta, se vuelve prestigioso e imprescindible, gastar en el arreglo personal y el atavío apropiado para tan relevante celebración.." (88).

Eventualmente, la asistencia real a la faena, refleja el grado de aceptación y el nivel de popularidad del Presidente Municipal y su éxito o fracaso en la convocatoria para que el pueblo lo respalde. Por otro lado, durante la faena y su proceso de ejecución, no deja de haber serios conflictos; el más común es la contradicción que se da entre una cabecera municipal y sus agencias y/o rancherías, cuando se les exige a los pobladores su participación en la faena de la cabecera municipal, al mismo tiempo que tienen que hacer la suya propia en su comunidad de origen, lo cual constituye una doble faena, para las agencias y rancherías. Carlos Inchaustegui, en su valioso estudio: "*Cambio cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un centro coordinador indigenista en la Sierra Mazateca*", nos refiere al respecto que:

"..En algunos casos este problema se ha resuelto de la única manera posible, es decir que la cabecera municipal sólo exija el auxilio, cuando no interfiera con la faena local. Otro problema que enfrenta actualmente la faena es la propaganda en contra de ella, arguyéndose que en la Constitución Mexicana se prohíbe el trabajo gratuito; con lo cual se rompe la lógica de reproducción comunitaria y del bien común, atentando así, contra los intereses de la propia comunidad, puesto que económicamente hablando, la faena es la forma de obtener una gran

(86) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, "*La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chijota enna(mazatecos)*". Ídem. Pág18.

(87) Maldonado Benjamín, Quintanar María Cristina, Íbi dem. Pág18.

(88) Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Un análisis comparativo*, Op. Cit. Pág. 89-90. El autor al respecto, señala la pertinente consulta del trabajo de: Cowan George, "*La importancia social y política de la faena mazateca*", En: *América Indígena*, vol XIV, #1, México, enero de 1954. Pág. 68-87.

cantidad de trabajo, necesario para el mantenimiento de la localidad en general, con un mínimo de gastos en términos del dinero que habría que erogar si se tuvieran que pagar sueldos base a los participantes..”(89).

La etnografía contemporánea de los pueblos indios en el sur del país y muy en particular en Oaxaca, da cuenta de la persistencia entre los pueblos indios, de una condición de vida que define su carácter comunal y su vocación colectivista. Por comunal no se refiere al ámbito local sino al ser colectivo, pues aunque la pertenencia a una comunidad es básica, no se trata de cualquier tipo de pertenencia, pues para ser indio, se requiere no sólo hablar la lengua o haber nacido en un pueblo indio, sino expresar su voluntad de ser parte de la comunidad a través de la participación en las actividades comunales, como el trabajo, la fiesta y el gobierno interno. En un interesante artículo titulado: "*La comunalidad como una perspectiva antropológica india*", Benjamín Maldonado, nos proporciona referencias etnográficas directas de dichas prácticas comunitarias en la actualidad:

"Una característica básica de la vida india en Oaxaca, y podríamos decir que en Mesoamérica, es su carácter colectivista. No parece exagerado afirmar que esto se encuentra documentado de diversas maneras en todos los estudios antropológicos realizados en el área. Se trata de la forma normal de vida en estas comunidades, por lo que no es forzosamente explícita, pero siempre está presente y se hace evidente sobre todo cuando alguna actitud individualista la confronta. La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. Además de su extensión entre todos los pueblos indios, debe tenerse en cuenta su profundidad histórica. Las comunidades indias en Oaxaca tienen todas una historia centenaria; una cultura con una multiplicidad de aspectos físicos, de conocimientos y prácticas que los diferencia de otros grupos de comunidades; una lengua propia y por tanto una identidad. Es posible suponer que su vocación comunal de organización también es centenaria, aunque sus formas se hayan transformado.." (90).

(89) Inchaustegui Díaz Carlos, **Cambio Cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un centro coordinador indigenista en la Sierra Mazateca**, Op. Cit. Pág. 65-66. La faena, es una institución que ayuda a conservar la cohesión e identidad sociocultural de los mazatecos. Aunque no es legalmente obligatoria si lo es socialmente, existiendo cierta presión, sobre aquellos que no asisten y en cierta forma son considerados, si reinciden continuamente, como algo ajeno y extraño en las estructuras sociales de prestigio y auto reconocimiento social. Tampoco, es socialmente bien visto, el que los mestizos, como sucede en algunos casos, manden dinero o mozos para así cumplir sus cuotas en la faena. Este último caso viene siendo una degeneración de la faena tradicional. En la parte baja la faena carece de importancia que tiene en la región serrana y solo se practica en contadas ocasiones en forma sumamente limitada. Ver a: Villa Rojas Alfonso, **Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del papaloapan**, Op. Cit. Pág. 86. También puede decirse lo mismo de Teotitlán en donde cuando se llega a hacer una faena en la los que más participan son gente que se ha trasladado de la sierra al área de Teotitlán. En la parte baja estos trabajos cooperativos, al igual que la faena, han sido paulatinamente reemplazados por el trabajo asalariado. Ver a: Pozas Ricardo, "*Etnografía de los Mazatecos. Los campesinos y el ejido colectivo integral en el Papaloapan*", En: RMEA, tomo XVI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960. Pág.211-226. Ahora bien, es necesario añadir que existe otras clases de trabajo público de carácter seccional, tales como "*dar la mano*" o sea ayudar en la construcción de una casa o sembrando una milpa que aún se acostumbra y que cumple la misma función social que la faena, es decir, el mantener la cohesión comunitaria y la identidad étnica.

(90) Benjamín Maldonado, "*La comunalidad como una perspectiva antropológica india*", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca**, CONACULTA-INAH, CEDI, CMPIO, Oaxaca, México, 2002. Pág.91-100. A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo. Por lo mismo, quienes se niegan al trabajo comunal mediante el tequio o la ayuda mutua interfamiliar, o rechazar los cargos en que son nombrados o dejan de asistir a las fiestas están expresando que no desea ser o sentirse parte de la comunidad, y por ello llegan a perder sus derechos. Se participa colectivamente, para la construcción y mejoramiento de casas, para la limpia o cosecha agrícola, para la construcción o lavado de pozos, o como apoyo en el patrocinio de fiestas, y consiste en que alguien invita a varios parientes y vecinos a ayudarlo en algún trabajo, les da comida y bebida y se compromete a corresponder de la misma manera cuando cualquiera de ellos lo requiera

El poder local comunitario, o poder comunal, se ve cristalizado así, en la Asamblea Comunitaria y en el su complejo sistema de encomiendas comunales. El disfrute colectivo, de dichas solidaridades mutualistas, se suscitara en el momento del aprovechamiento festivo de la producción generada, que se comparte con todos los miembros de la comunidad. De esta manera, en un valioso artículo, titulado "*Comunidad y comunalidad*", el intelectual mixe Floriberto Díaz, nos señala lo siguiente:

".. No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. Pero lo único que podemos apreciar de la comunidad es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico.. Así, cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil.. Bajo el concepto de comunalidad se explica la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad. En la medida que el concepto de comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, considero que cumple elementalmente los requisitos para ser una categoría. La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado.." (91)

Un claro ejemplo de la vigencia y fortaleza, de dichos principios fundacionales de la comunalidad india en la actualidad, lo encontramos dentro de los "*chjota éнна*" o mazatecos, enclavados entre los hermosos contrafuertes que comprenden la Sierra Mazateca, al norte de Oaxaca. Para quienes, en la noción misma de pertenencia a la comunidad o "*Nashinandá*", intervienen elementos irrefutables, que buscan reproducir la vida en común, la autoadscripción al grupo, a través de la participación decidida, en los asuntos de interés colectivo; requisito mediante el cual, se establece la filiación comunitaria. En este sentido, existe un complejo sistema de apoyos mutuos, gracias a los cuales, cada individuo queda inserto en una compleja red de reciprocidades. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son las ayudas mutuas, las faenas o tequios y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios, generan una intensa y permanente interacción social, lo cual contribuye a reforzar una representación filosófica de su comunalidad indiana, en la cual se concibe a cada individuo como un factor fundamental en la reproducción sociocultural de la colectividad:

"..En la noción de pertenencia a la comunidad, o nashinandá, intervienen dos factores, uno de ellos es el nacimiento, pero el más importante es el principio de participación, requisito a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en una red social. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son: las ayudas mutuas, las faenas (tequios) y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios compartidos, con los que se da una intensa y permanente participación en términos políticos, económicos y sociales, contribuyen a formar una representación ideológica de la vida colectiva, en la que se concibe a cada uno como integrante de una colectividad. Por ejemplo, ellos explican: "La faena es labor social, se dice xabasen que es trabajo para la comunidad", también lo traducen como "lo que damos nosotros entre todos". Esta institución social en ocasiones la aprovechan los programas de gobierno, que otorgar el material y la población da la mano de obra.." (92).

(91) Floriberto Díaz, "*Comunidad y comunalidad*", En: *La Jornada Semanal*, Núm.314, México 11 de marzo de 2001.

(92) Quintanar, María Cristina y Benjamín Maldonado. "*La gente de nuestra palabra. El grupo etnolingüístico Chjota éнна (mazateco)*", En: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, Op. Cit. Pág. 15-16.

Los pueblos indios han sido en estructura, y siguen siendo en forma, colectividades comunales; las cuales, han logrado resistir con cierto éxito, las arremetidas incesantes de la voracidad capitalista, en contra de los cuatro ejes fundamentales de su comunalidad indiana, su cultura y sus tradiciones. Al respecto, Juan José Rendón nos señala:

".. No se trata de soñar individualmente estructuras desconocidas o ajenas que provean felicidad, sino de lograr colectivamente que la voluntad comunal vuelva a organizar cada pueblo de acuerdo a esa vocación ordenadora de la vida llamada Comunalidad.. La comunalidad, que es la manifestación organizativa de vocación comunal de los indios o, en otras palabras, es la base de subsistencia y la lucha de los pueblos por conservar su identidad, está integrada por cuatro elementos fundamentales: El territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y el disfrute comunal. El carácter comunal de la tierras indias, más allá de ser sólo una forma reconocida de tenencia, fundamenta el sentido de pertenencia a un espacio que les es suyo colectivamente y que puede ser dado en usufructo individual a cada comunero sin fracturar su esencia, además de que existen espacios "que son aprovechados por toda la comunidad, como los yacimientos de sal o barro y los bosques y aguas, así como los destinados a las obras de beneficio común: caminos, templos, oficinas, casas del pueblo o palacios municipales, tiendas comunales, escuelas clínicas.. la comunalidad, constituye así, el eje sobre el cual, cada pueblo organiza su producción y reproducción, cultural, económica y social"(93).

Juan José Rendón ubica al sistema de cargos junto con la asamblea comunitaria y el Consejo de Ancianos, como la forma de poder comunal, que constituye uno de los cuatro componentes básicos de la comunalidad, la que es esencia de la cultura y base de la resistencia. Marcelino Domínguez, por su parte también enfatiza la importancia de las formas comunales de poder local. En ambos casos está implícito el reconocimiento de que los indios supieron apropiarse formas ajenas de organización para reestructurarlas desde la lógica comunal. Sin embargo, se puede pensar que la estrategia va más allá y que el ejercicio del poder, a través del sistema comunitario de cargos, no es fin en sí mismo, sino que ha sido resimbolizado para constituirlo en un medio de evitar que la jerarquía municipal desborde al poder comunal(94).

En este sentido, la finalidad del sistema de cargos no indica sólo en probar y formar en el servicio comunitario a todos los hombres de la población, sino que tiene como función fundamental instituir una forma de contrapoder: el Consejo de Ancianos o Tata Mandones. Es posible que este Consejo no sea sólo la culminación de una escala que da prestigio sino que además, precisa la cima política de esa escala comunitaria en función de los servicios prestados a la colectividad. Jorge Hernández(95) y James Greenberg (96), sugieren que, aún sin la atribución formal de encarar al poder municipal, el Consejo de Ancianos desempeña en la práctica algunas funciones exclusivas que, dentro de la comunidad, lo ubican como una instancia superior a la municipal. Esto tiene una gran utilidad puesto que el poder municipal, si bien puede estar administrado en muchos casos

(93) Rendón Juan José, "Notas sobre identidad, lengua y cultura", En: L. I. Mendez(comp.), **Seminario sobre identidad**, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1992. La comunalidad, columna vertebral del ser indio, está compuesta de cuatro elementos centrales: el territorio comunal (uso y defensa del espacio colectivo), el trabajo comunal (interfamiliar a través de la ayuda mutua y comunitario a través del tequio, que es trabajo gratuito para obras de beneficio del pueblo), el poder comunal (la participación en la asamblea y el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno) y el disfrute comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio). En la participación de hombres y mujeres en estos cuatro aspectos se manifiesta la pertenencia responsable a una colectividad y esa colectividad reconoce a los que se destacan en su servicio, generándoles prestigio. Para los pueblos indios, no basta haber nacido en la comunidad, es preciso ser comunidad y expresar comunidad; es decir, practicar la comunalidad.

(94) Domínguez Marcelino, "Poder comunal: instrumento de autodesarrollo. El caso de Cacalotepec, Mixe, Oax.", En: revista El Medio Milenio No.3, junio. Oaxaca, México, 1988. Pág. pp.27-34.

(95) Hernández Jorge, "La transformación del sistema de cargos en comunidades chatinas", En: revista El Medio Milenio No.2, septiembre, Oaxaca. México, 1988. Pág.71-80.

(96) Greenberg James, **Religión y economía de los chatinos**, INI, México, 1987.

por los propios indígenas, a través de sus usos y costumbres; también posee en sí mismo, una fuerza que se puede volver contra ellos, por lo que es necesario regularlo a través de los esquemas de autogestión comunitarios⁽⁹⁷⁾.

Ahora bien, si estas comunidades indígenas, han logrado arribar hasta nuestros días, preservando su horizonte comunalista; se debe principalmente a que con gran firmeza, así lo han decidido, y se han organizado comunitariamente para ello; no deben su supervivencia, en ningún momento, a la incapacidad de los poderosos por desaparecerlos del mapa o a algún hecho fortuito o casualidad histórica; su perseverancia replicada como culturas propias, es producto de una voluntad conciente de carácter colectivo, por no fenecer. Para ello, tuvieron que defender sus culturas, a través de múltiples estrategias de resguardo y preservación cultural, como las que refiere Benjamín Maldonado:

"..En algunos casos optaron por simular la aceptación de la derrota y la sumisión para poder conservar lo suyo, como es el caso de sus costumbres y creencias mágicas y religiosas, que bajo la máscara de la adopción sincrética del cristianismo, las ocultaron tras la iglesia, para seguir las practicando hasta el día de hoy; algo similar ocurre con sus lenguas, que se siguen hablando tras la aparente aceptación o no rechazo del español (bilingüismo); en el caso del poder, la imposición española fue re simbolizada en función de que su presencia inevitable no de construyera sino reforzara conceptos indios del poder, en otras ocasiones se tuvo que defender lo propio; practicándolo desafiantemente desde la clandestinidad, como es el caso de la hierbolaria y la medicina tradicional; y por último, hay que recordar que la lejanía de las comunidades indias respecto a las metrópolis, les permitió sustraer sus costumbres y conocimientos a las exigencias homogeneizadoras del poder colonial, pudiendo seguir hoy practicando, por ejemplo, la curtiduría con técnicas prehispánicas.. Solo en contados casos, pudieron seguir practicando libremente sus costumbres, y ello ocurrió cuando la sociedad nacional las incorporó como propias, como es el caso del culto a los muertos.." (98).

El resistir, implica irremisiblemente, el organizarse para resistir, esta organización esta cimentada en estrategias a través de las cuales se enfrenta a la dominación. Esta acción, conciente y efectiva de los pueblos indios, frente a los embates recurrentes de un capitalismo etnocida, les permitió resguardar activamente sus culturas, con miras a instaurar una praxis societal de liberación, capaz de preservar su vida comunitaria. La resistencia, jamás fue un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar, el establecimiento de lo propio, a lo largo de los tiempos; dando lo mismo, una feroz batalla política, tanto armada como pacífica, como una defensa profunda, de su cultura y tradiciones, frente a las agresiones constantes, de una cultura totalitaria. La resistencia india, es tan cotidiana y se organiza en torno a algo tan profundo, que constituye el fundamento mismo de sus culturas. Ese fundamento de lo indio, y por tanto de su resistencia, es la comunalidad, razón y estructura, de la vida comunitaria. Benjamín Maldonado, lo expone de forma precisa:

"..El momento actual de las luchas indias muestra una tendencia a la construcción de formas autonómicas de vida no exclusivas en el seno de la sociedad nacional. Esta autonomía, está cimentada en su experiencia histórica de organización comunal, y es a partir de esa comunalidad que la autonomía adquiere una dimensión cercana. La autonomía no es tal si se le separa de la autogestión, y es precisamente la comunalidad la que ha generado experiencias autogestivas sólidas en la vida india: por ejemplo, en el ejercicio del poder local, en la articulación económica regional, en la procuración de justicia, de salud, de educación. Si entendemos a la autogestión

⁽⁹⁷⁾Podemos revisar al respecto, los interesantes trabajos de: Maldonado Alvarado Benjamín "De lo oral a lo escrito en la organización social de los chatinos", En: revista El Medio Milenio No.1, mayo. Oaxaca, México, 1987. Pág. 66-68. Y Bartolomé Miguel Alberto y Alicia Barabas, **Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos**, INAH, México, 1982.

⁽⁹⁸⁾Benjamín Maldonado, "Reflexiones acerca de la resistencia india y la liberación", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Instituto de Investigaciones en Humanidades-Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca México, 1994. Pág.75-90.

como la capacidad social de hacerse cargo de sus cosas sin el concurso indispensable del Estado u otros agentes externos, debemos reconocer que las comunidades indígenas han sido autogestivas, y la medicina indígena tradicional es uno de sus aspectos más evidentes: a través de ella, la sociedad india -ya sea a nivel comunitario o regional- ha contado con todos los recursos necesarios para curarse (médicos, medicinas, conceptos). Por siglos, no hubo intervención del Estado en la atención a la salud de los indios, y con sus recursos fueron lo suficientemente saludables para rehacer su vida y además cumplir con el pago de tributos e impuestos. Tampoco necesitaron de maestros para educar a sus hijos, ni de abogados para resolver sus conflictos cotidianos. Es en su articulación subordinada con la cultura totalitaria, tanto virreinal como mexicana, que los indios han ido perdiendo sus capacidades autogestionarias para depender cada vez más de agentes externos para la atención de sus problemas y necesidades, lo que se tradujo en una dependencia enfermiza hacia el Estado. Una perspectiva autonómica no puede ignorar esto y proponer una sociedad completamente nueva o totalmente reconstruida del pasado, sino encontrar las formas en que lo occidental pueda ser incorporado a una estructura propia y autocontrolada, como lo es el comunismo.." (99).

Resulta sugerente, la enorme revalorización de lo local, el papel nodal que las identidades y los sistemas locales comienzan a jugar en la época de la globalización, la integración mundial y el desvanecimiento de las llamadas fronteras económicas. Lo local es revalorado no sólo por el pensamiento científico, sino también por la praxis política colectiva; percibida como eje de la acción social y mecanismo de defensa del entorno, de la cotidianeidad, de la pertenencia y de la permanencia. Como bien lo refiere Clifford Gertz, en su libro *"Conocimiento local"*:

"...Las acciones colectivas orientadas a la defensa y la autorreproducción de lo local tienen frecuentemente fundamentos históricos y culturales que expresan el conocimiento local. Especialmente en sociedades orales, el conocimiento local es equiparable al sentido común: un sistema cultural mediante el que se interpreta y valora lo conocido por experiencia. Es el mundo que construimos y habitamos biográficamente, pleno de estipulaciones, presunciones y juicios aceptados y reproducidos como conocimiento y comportamiento correctos.." (100).

En las culturas indígenas el sentido común, así entendido, es la forma de conocimiento local que se reconoce y acepta como la costumbre; y se expresa tanto en la normatividad de la cultura como en las prácticas culturales cotidianas. El conocimiento local, siendo una certeza sobre un orden correcto de la realidad, adquiere mayor solidez cuando se plasma en normas, reglas y principios que codifican diferentes ámbitos de la vida social. Por ejemplo, en las prácticas jurídicas del derecho consuetudinario que construye cada conocimiento local, se encuentran expresadas las formas culturales de regular la convivencia, que no sólo tienen que ver con una normatividad específica sobre derechos y obligaciones, sino también con una singular concepción de la realidad y de la justicia. Y lo mismo podría creerse respecto de otros ámbitos de las sociedades indígenas. Por ello un estatuto jurídico sobre autonomía no puede ser producto de una compatibilidad superficial entre los sistemas jurídicos indígenas y el derecho positivo. Una verdadera articulación intercultural debe partir de la aceptación del conocimiento local como sistema integral; capacitado para determinar en el ámbito de su acción qué es lo correcto

(99) Benjamín Maldonado, *"Reflexiones sobre comunalidad y medicina indígena tradicional"*. Ponencia presentada En: Seminario Permanente sobre Derechos Indígenas y Medicina Tradicional convocado por el Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales de Oaxaca y la delegación estatal del INI, Oaxaca México 15 de mayo de 2003. Los médicos indígenas tradicionales son una estructura autogenerada fundamental en la conservación con vida y salud tanto del cuerpo humano como del cuerpo social con base en su cultura originaria, son una estructura autogestiva. Además, si consideramos los esfuerzos de los médicos indígenas oaxaqueños por organizarse (el Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales de Oaxaca tiene más de 600 miembros de distintos grupos etnolingüísticos), podemos ver en ellos un propulsor adicional para la construcción de la autonomía india.

(100) Gertz, Clifford, *Conocimiento local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Paidós Básica, 1994. Pág. 200-202

y de qué forma se hace. Al respecto, Alicia Barabas en un artículo muy completo, titulado: *"Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica"*, argumenta:

"..Oaxaca es el Estado mexicano pluriétnico por excelencia, con quince grupos etnolingüísticos. Como resultado de un largo proceso histórico de fragmentación de las unidades político-territoriales indígenas, la comunidad se ha constituido como el espacio social primario de convivencia, de las lealtades primordiales, y referente central para la reproducción de la cultura y la identidad.." (101)

El intelectual zapoteco, Jaime Martínez Luna, en un interesante artículo titulado: *"Comunalidad & Autoritarismo"*, lo desarrolla de la siguiente manera:

"..Nosotros consideramos que bajo nuestros valores particulares como lengua, vestimenta, música, danza etc. A los Zapotecos de Oaxaca no nos separa nada de los compañeros Cree de Canadá, los Zuni de Nuevo México, los Mayas de Guatemala, los Mapuches de Chile o los Kariña de Venezuela. Tenemos idiomas diversos y prácticas rituales diferentes o bien vestimentas o bailes de colorido distinto pero a todos nos acerca: la necesidad de reivindicar nuestra relación con la tierra, la defensa de nuestros territorios, el enfrentar el autoritarismo de nuestros opresores, o bien las imposiciones de una modernidad necia que se niega a entender el valor de nuestra filosofía. A todos nos une el consenso, el diálogo, el ánimo y la realidad de la horizontalidad, a todos nos llena la de estar en el poder sin embargo es el gran reto para todas nuestras comunidades.. Los indígenas estamos convencidos que la defensa de nuestra geografía seguirá siendo la base para el desarrollo de nuevas ilusiones, como la defensa de nuestro territorio; la posibilidad de existencia real para nuestras familias. La vida asamblearia enorme posibilidad de consensar nuestras convicciones, incluso nuestras emociones y encontrar en ello nuevas formas que si tengan relación con la democracia. El respeto a nuestros viejos que no se entienda como el respeto a la simple tradición sino a la acumulación del conocimiento que todos tenemos derecho a lograr. Consideramos que el trabajo físico al lado del intelectual abre perspectivas nuevas de imaginación entre los seres que somos diferentes. El no satanizar y sobrevalorar nuestras diferencias superficiales y en el ordenamiento de lo que todos somos podría recaer la manera más adecuada para no estigmatizarnos y si encontrar caminos comunes y amplios en los que se permita la verdadera pluralidad democrática.." (102).

Martínez Luna habrá de profundizar su reflexión, en otro artículo titulado: *"Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos"*:

"..Lo comunal de nuestro territorio abre la posibilidad de encontrar soluciones, para la búsqueda de alternativas. Estamos seguros que este régimen de tenencia no llegó de occidente y no fue nunca un discurso, es una realidad tejida por los siglos y por el sacrificio de decenas y más generaciones. Lo comunal es la fortaleza de la comunidad y el espacio que la recrea, es el suelo donde crece nuestro futuro, es la cuna de nuestro pensamiento natural y a fin de cuentas la oportunidad para pensar un mundo futuro diferente más cerca de nosotros, pero también más cerca y necesario para el mundo. Cabe subrayar que lo comunal hizo de nuestra organización social un tejido de una mayor posibilidad armónica no exenta de contradicciones, no exenta de estratificaciones pero más cerca del diálogo; más cerca del consenso, de la reflexión colectiva y de una horizontal toma de decisiones. Lo comunal marca el ritmo de producción y abre espacios innovadores para la educación de nuestros hijos. Lo comunal por todo lo dicho es para nosotros un elemento fundamental para entender nuestras nuevas potencialidades.." (103)

(101) Barabas, Alicia, *"Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica"*, En: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), México, INAH, 1986. Se trata de aceptar otras concepciones acerca de lo correcto y lo no correcto. El derecho positivo es una forma sistematizado y legalizada del sentido común pero, al igual que otros sistemas jurídicos, se funda en él. No obstante, el derecho positivo construido por la tradición civilizatoria occidental ha sido *"naturalizado"*, reificado y etnocéntricamente aplicado como único verdadero sobre otros culturales.

(102) Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Fundación Comunalidad, Guelatao de Juárez Oaxaca, México, 2000. Pág.14.

(103) Jaime Martínez Luna, *Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Op. Cit. Pág.18.

Martínez, enfático, prosigue:

"..El ir a la asamblea en la comunidad, el hacer los cargos, el dar sus tequios son pautas de obligación ciudadana que reproducimos con mucha conciencia. En nuestras comunidades esta solidaridad la conocemos como ayuda mutua, cuando al vecino se le ayuda a hacer su casa, cuando para la boda de un compadre se contribuye económicamente con un bien a consumir o con trabajo. Otro aspecto solidario que encontramos entre nuestras comunidades es el apoyo entre comunidad y comunidad; se da principalmente en la realización de las fiestas. La solidaridad en la fiesta, significa que la banda y su autoridad de una, asista ala otra, y ofrezca sus servicios su alegría y su trabajo. De esta manera se logra que las fiestas se llenen de colorido y música, se llenen de solidaridad; quizás la fiesta, sea el evento comunitario que concentre el significado del accionar comunalista de los pueblos indios. Pues, esta es el resultado del trabajo agrícola o artesanal comercial y productivo de todo un año. Así, en la fiesta y los rituales, encontramos todos la necesidad de sobrevivir como seres diferentes y cercanos.. La comunalidad, nos ha permitido enfrentar y resolver infinidad de retos y problemas que nos ha deparado la historia. La comunalidad nos ha llevado a enfrentar posibilidades de desarrollo en comunidad y resolver nuestros problemas en colectivo.." (104).

Jaime, promulga:

"..Lograr nuestra autodeterminación, ha sido la lucha que más sangre ha consumido. El esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación nodal, nuestra comunidad, la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo. La autodeterminación territorial está también cerca de nuestra esencia social. Al interior de cada comunidad, existe siempre el uso familiar, tenencia, de carácter tradicional que cada comunidad respeta con todas las de la ley, pero la ley comunitaria. Los predios comunales, son sagrados y para su uso, se tiene que reafirmar la pertenencia a la comunidad y un profundo respeto a ella. La autodeterminación, tiene desde esta perspectiva dos dimensiones si es que no tres, la primera es que la propiedad es de la comunidad, la segunda, es que puedes usarla en términos familiares, y la tercera que todo lo puedes arreglar al interior. Por ello mismo la autodeterminación es posible siempre y cuando tu cuentes con el consenso de la comunidad y así mismo participes de las decisiones a través del trabajo. La autodeterminación territorial puede ser posible sin la ingerencia del Estado mexicano, y como tal puede ser una nueva relación frente al Estado-Nación y una nueva manera de autodeterminar la vida de nuestros pueblos y una exigente manera de rehacerlos a nosotros mismos.. El no entender el sentido profundo de nuestro reclamo autonómico es no entender nuestros afanes democráticos, es empecinarse en la necesaria exterminación de nuestros pueblos. La discriminación empieza donde la incomprensión del valor de nuestro territorio, de la invalidación de nuestra racionalidad económica como de la inconformidad sobre nuestra organización social y de la falta de respeto a nuestro derecho a ejercer la justicia. Todo es discriminación y reafirmamos nuestra convicción de que no habrá democracia si la sociedad nacional no entiende la diferencia, la pluralidad y el derecho que tenemos los pueblos indios a diseñar nuestro propio futuro.." (105).

Martínez, finaliza:

"..Nosotros sostenemos que la democracia real, es el respeto a la pluralidad política y como tal, de la compartencia de la diversidad dentro del Estado-nación, permitiendo el desarrollo de todos los modelos de convivencia política que puedan existir en el país. A la distancia de dos siglos de vida republicana, poco se ha hecho al respecto. El mayor avance ha sido una pequeña modificación al Artículo Cuarto Constitucional, que si bien señala una cierta libertad cultural a los pueblos indígenas, no garantiza el respeto en lo económico, lo político y lo jurídico. Frente a la solidez de nuestra organización comunitaria, la regional representa nuestro talón de Aquiles o nuestra parte más débil. El Estado mexicano ha tenido mucho cuidado en que no estemos juntos, en que no tengamos fuerza política. Ha dado sus mejores esfuerzos por separarnos, por mantenernos desintegrados. En la mayoría de los casos nuestras organizaciones han librado batallas de corto alcance, en la mayoría hemos sido derrotados, pocas veces hemos salido victoriosos. Pero nuestra guerra sigue adelante. Es por ello que ahora la autodeterminación, la libre determinación, aparezca ante nuestras mentes como una nueva forma de garantizarnos la sobrevivencia y como

(104) Jaime Martínez Luna, *Autonomía y autodeterminación: Pasado y futuro de y para nuestros pueblos*, Ídem. Pág.19

(105) Jaime Martínez Luna, *Ibi dem*. Pág.19-20.

una garantía para la defensa de la pluralidad y la diversidad. En estos esfuerzos, nuestros obstáculos inmediatos son los partidos políticos. No estamos en contra de la vida republicana y de sus mecanismos partidistas. Lo que exigimos es el respeto a nuestras propias formas de elección de representaciones regionales. Dada la desintegración a la que hemos estado sometidos, sabemos que no será fácil, integrar nuestras organizaciones regionales y mucho más difícil será, la reestructuración de nuestras etnias.." (106).

(106)Ibi dem. Pág.20. Martínez Luna, establece así que: *"..Uno de los aspectos que nos debe hacer reflexionar para entender el actual pensamiento de los pueblos originales, es el hecho de que en estas zonas, es donde se ha mantenido con mayor fuerza la tenencia comunal de la tierra. La cual es una exposición natural de lo que significaba la tierra para nuestros ancestros. Después de la conquista este régimen de tenencia siguió recibiendo muchas agresiones. Próceres patrios formados en las escuelas criollas independentistas de aquéllos años hicieron sentir su desacuerdo. En la actualidad el Estado mexicano sigue viendo en la tenencia comunal un obstáculo para su desarrollo, una barrera para hacer eficiente el uso de la tierra, un verdadero escollo para lograr un desarrollo económico que le aporte más utilidades y le genere una mayor derrama económica. Pese a ello la resistencia de nuestros pueblos no cede. Recientemente los Nahuas lograron una movilización amplia para impedir que sus tierras fueran invadidas por las aguas de una empresa hidroeléctrica. Los Zapotecos erradicaron el sistema de concesiones para la explotación del bosque. Amplios territorios mixes siguen siendo defendidos a costa de su propia vida. La resistencia sigue entendiendo que la tierra no solamente es un bien económico, sino principalmente la madre que nos aporta todo. Una madre con quien deseamos tener una relación igualitaria y de profundo respeto. En estos territorios pareciera que el tiempo no pasa, se siguen viendo las ofrendas antes de iniciar el cultivo, las fiestas en las cosechas, las ceremonias para garantizar la caída de las lluvias. ¿Será que seguimos siendo un pueblo ignorante? ¿Será que somos muy necios y que no queremos cambiar? Todo lo contrario siempre cambiamos pero también siempre encontramos en el respeto a la tierra el único principio que nos garantiza el bienestar, sana nuestros corazones y asegura el mañana.. "*

Dimensiones Etnopolíticas de la Sierra Mazateca

(*"comunalidad, autonomía y política entre los Chjota éнна"*)

México está constituido por una diversidad de pueblos y culturas, entre los que se encuentran una serie de colectivos culturalmente diferenciados del resto de la sociedad nacional que se han denominado Pueblos Indígenas. Algunos se encuentran concentrados en un territorio relativamente compacto (como los mixes), mientras otros se hallan dispersos en muy distintas regiones (como los Nahuas). Algunos están formados por cientos de miles de personas (1,250,000 hablantes de Nahuatl, aproximadamente), mientras que en otros penosos casos, sólo sobreviven unas cuantas familias (8 familias kiliwes) o peor aún, apenas rebasan la decena de hablantes (12 hablantes Opatas registrados).

Testigo mudo de una cultura ancestral, el territorio indígena comprendido entre los hermosos contrafuertes de la Sierra Mazateca, al norte del estado de Oaxaca, se debate entre una resistencia histórica por no fenecer y una miseria económica lacerante. Así, tenemos que debajo del folklore, los bellos paisajes y la enorme riqueza cultural y de biodiversidad con que cuenta esta región serrana; hoy en día, está considerada como una de las regiones del país, en donde más se concentra la extrema pobreza. La alta marginación que se padece, se complica aún mas, por el patrón de asentamiento poblacional tan disperso, pues la densidad de población promedio en las 331 localidades que integran los 21 municipios mazatecos es de 77 habitantes por km²; dando como resultado, un porcentaje de 500 habitantes por localidad⁽¹⁾. Sólo el 12.8 por ciento de las viviendas tiene drenaje, agua entubada y electricidad; casi la mitad de la población mayor de 15 años sufre de analfabetismo. Hay un solo hospital en toda la región, y existe un médico por cada 3 042 habitantes. Sólo en tres municipios (Huautila, Soyaltepec y Jalapa) encontramos poblaciones con más de 5 mil habitantes; los otros 18 municipios representan verdaderas comunidades rurales. El renglón de ingresos completa el drama del empobrecimiento y marginalidad de los mazatecos, pues en todos los municipios más del 84 por ciento de la población ocupada, percibe ingresos inferiores a dos salarios mínimos. En cuanto a la infraestructura carretera, solo un camino mantiene pavimentación, el cual que atraviesa todo el territorio serrano desde Teotitlán hasta Tuxtepec, pasando por Huautila. Pero el resto de los caminos a la mayoría de las cabeceras

⁽¹⁾ Ahora bien, el número real del porcentaje de población distribuido en el total del territorio serrano, es aún mucho menor, pues el patrón de asentamiento nos demuestra que la mayor parte de la población, suele concentrarse, en las cabeceras municipales, mientras que las más de 300 comunidades registradas, son muy pequeñas. Al respecto de esto, observamos que las diferencias entre las zonas Alta y Baja son muy marcadas, pues en la zona Alta se concentran el mayor número de habitantes distribuidos en una multiplicidad de pequeñas comunidades, con una densidad de población baja; lo cual, representan el doble de la concentración total de la zona Baja, pese a que ambas subregiones, tienen casi la misma extensión territorial. La gran mayoría de esta población se ubica en localidades menores a los 1,000 habitantes en un conjunto de 153 localidades reconocidas política y administrativamente, entre cabecera y agencias. En este universo Huautila de Jiménez constituye el centro económico rector periférico más importante de la Sierra. La cabecera cuenta con aproximadamente 10 mil habitantes (32% de la población del municipio) y en ellas se ubican las distribuidoras de víveres, las bodegas cafetaleras, la banca, las oficinas gubernamentales (INI, IMSS, CFE, SAGAR, SEP, etc.) y la subdelegación del gobierno del estado. Ver a: SEDESOL, Organización, desarrollo y gobierno indígena en la sierra mazateca. SEDESOL México 1998.

municipales y sus agencias; son aún, burdas terracerías y brechas difícilmente transitabas en tiempo de lluvias (?).

Hacia la segunda mitad del siglo XX, daría comienzo la mayor afrenta que ha soportado el pueblo mazateco hasta nuestros días, caracterizada por la ambiciosa intervención del Estado en esta región serrana, a través de la construcción de un complejo sistema de presas, la primera sería conocida como: Presa Miguel Alemán (edificada en los años 40s y 50s) y la segunda habría de llamarse: Presa Cerro de Oro (concluida en los años 80). Según el Estado, sus propósitos siempre fueron el "mejorar" el nivel de vida de los pobladores serranos e "incorporar" a la nación, la riqueza potencial de la zona. Alfonso Villa Rojas, en su libro: *"Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan"*, refiere así, este cruento proceso:

"El 24 de abril de 1947 se creó la Comisión del Papaloapan, la cual a través del Proyecto de Planificación Regional para la Cuenca del Papaloapan generó un organismo semi autónomo dependiente de la Secretaría de Recursos Hidráulicos. Su proyecto principal era la Presa Miguel Alemán, la cual empezó a construirse en ese mismo año, terminándose a principios de los años cincuenta.. Su principal objetivo, era el poder controlar los desbordamientos del río Papaloapan y sus principales causas. Con ese fin se construiría un complejo sistema de presas, cuyas funciones serían regular el volumen de las corrientes, generar energía eléctrica y alimentar sistemas de riego, pero no se llevó a cabo todo lo planeado.."(3).

Este era, sin lugar a dudas, el primer paso de un plan de "Desarrollo Nacional" que entre sus muchos proyectos abarcaba, el de la promoción de un "polo de desarrollo integral" en la cuenca del Papaloapan, a través de la construcción de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro. Para los mazatecos, esto significó un cambio devastador de su cultura, sobre todo los de la parte baja, ya que la mayoría de los pueblos, caían dentro del área que sería inundada por las obras de construcción. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, describen de forma excepcional en su trabajo titulado: *"Relocalización y etnocidio"*, el

⁽²⁾Consideraciones estadísticas: INEGI, **XII Censo General de Población y Vivienda 2000**, INI-Dirección de Investigación y Promoción Cultural/IBAI-Base de Localidades y Comunidades Indígenas, México, 2002. Estos datos de marginación, se agravan mas si consideramos que estas difíciles condiciones que enfrentan los mazatecos, parten de la exclusiva revisión estadística de los servicios que se concentran en las puras cabeceras municipales, por lo que no están contemplando las condiciones reales, imperantes en la mayoría de las localidades, que integran los municipios. La economía de la Sierra Mazateca no parece tener un efecto positivo sobre las condiciones de vida de la población. En 1995 se estimaba que 12 municipios tenían un grado de marginación muy alto, (extremo) y los siete restantes un grado alto (malo). Para el 2000, los indicadores muestran que la pobreza aumentó, y son 16 municipios los que tienen un grado de marginación muy alto y sólo tres Alto. En otras palabras, de 113,053 habitantes considerados en este estudio, 107,567 (el 95%) viven en condiciones de muy alta y extrema marginalidad.

⁽³⁾Villa Rojas Alfonso, **Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan**, INI, memorias, México 1955. Pág.38. Estas obras modificaron en gran manera la vida comunitaria de los mazatecos entre sí, pues las aguas que inundaron las praderas, los separó definitivamente; ocasionando serios cambios en los ciclos de la naturaleza, modificando así mismo el clima y alterando con ello el ecosistema en su conjunto. Cabe puntualizar que los rezagos sociales propiciados por la reubicación de los mazatecos a raíz de la construcción de la hidroeléctrica Temazcal, se han reflejado actualmente en los movimientos de tomas de tierra por los desposeídos en el vaso de la misma presa. Una deuda histórica del México industrializado está documentada en los propios archivos de la Comisión Federal de Electricidad: *"El "desarrollo" paralelo del pueblo mazateco y la naciente producción de energía eléctrica"*. Paradójicamente, la introducción de la energía eléctrica en las comunidades tienen tan elevados costos que a los indios les lleva años acumular el fondo que porcentualmente les corresponde para este fin. En este contexto, mientras que en las ciudades del altiplano florecen modernas fábricas, las comunidades mazatecas se debaten en su miseria, y sus expectativas socioeconómicas giran en torno al precio del café. Cultivo que ocupa grandes extensiones de territorio. Actualmente la presa Miguel Alemán almacena 8,000 millones de metros cúbicos de agua y regula las avenidas del Río Tonto. Para ahondar más, en los profundos conflictos que representó la edificación de dicho sistema de presas, es muy importante consultar a: Secretaría de Recursos Hidráulicos, **Informe de la comisión del Papaloapan, 25 años de labores (1947-1972)**, S RH, México, 1972. 124 páginas.

cruento escenario de tanta devastación, que enfrentaron los mazatecos, debido a la "intervención" unilateral del Estado en la Sierra:

"..La construcción de la primera presa, denominada Miguel Alemán, inundó gran parte del municipio de Soyaltepec y partes importantes de San Pedro Ixcatlán y San José Independencia. Las aguas cubrieron bosques, las tierras más fértiles y numerosos poblados; 20 000 habitantes, casi todos monolingües, fueron trasladados a otras regiones con distinto ecosistema en los estados de Oaxaca y Veracruz. El proceso se repitió algunos años después con la presa Cerro de Oro.." (4).

Según estimaciones propias del antropólogo norteamericano David McMahon, en su interesante libro: *"Antropología de una presa. Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan"*, enfático nos refiere que:

"..El total de la población afectada es muy difícil de contabilizar, algunas estimaciones moderadas, señalan que fue más de 22,000 mazatecos de los cuales 11,400 fueron obligados a movilizarse a nuevos poblados.." (5).

De la misma manera, la economía tradicional también fue trastocada, pues con estas obras, se les desposeyó de una superficie de aproximadamente 40 000 hectáreas, en las que se daban dos cosechas de maíz al año; esto redujo considerablemente la cantidad de maíz producida en la región, que permitía la autosuficiencia regional y constituía, además, uno de los motivos de articulación entre las zonas Baja, Media y Alta; ahora se tiene que ir a comprar maíz a otras regiones. Benjamín Maldonado y Cristina Quintanar, en su extraordinario trabajo titulado; *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna (mazatecos)"*, señalan que:

"..Con la inundación de las presas se produjeron, serios cambios climáticos en toda la región, a tal grado que produjeron alteraciones en el ciclo agrícola, debido a lo cual el calendario agrícola mesoamericano o "Chan-Chaon-Yoma", que hasta ese momento estaba vigente, se ha dejado de emplear casi por completo, en grandes zonas de la región, pues ya no coinciden los niveles de humedad en la Sierra, con los ciclos de producción mazatecos.." (6).

(4) Bartolomé Miguel y Barabas Alicia, "Relocalización y etnocidio. La presa Cerro de Oro 20 años después", En: Revista Cuadernos del Sur núm.11, Oaxaca, México, 1997, Pág.79-99. Una excelente revisión de este triste proceso de etnocidio, lo encontramos En: Bartolomé Miguel y Barabas Alicia, **La presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran Dios. Relocalización y etnocidio en México**, INI/CONACULTA, México, 1990, II vols.

(5) McMahon David, **Antropología de una presa. Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan**, Trad. Carmen Viqueira, (colección SEP-INI#19), Instituto Nacional Indigenista, México 1973. Pág.11. Es importante mencionar que la racionalidad de la cultura mazateca, ha permitido explotar a la naturaleza, por milenios, sin destruirla, tejiendo modelos de apropiación en términos auto sustentables. Pero el Estado, a través de sus políticas de contención social, les arrancó las tierras más fértiles de toda la región; y obligo a que comunidades enteras como: San José Independencia, Soyaltepec e Ixcatlán, fueron "reacomodados", en contextos socioculturales completamente ajenos a su cultura, los cuales rompían de tajo, sus esquemas de reproducción social. Este hecho trajo consigo innumerables y graves consecuencias, para el pueblo mazateco. Un excelente trabajo que bien nos puede servir para rastrear el crudo impacto y afectación, que padecieron múltiples pueblos mazatecos durante su "reacomodo", lo encontramos En: Tejeda Molina Artemio, **El ritual mazateco de todos santos y su impacto por el reacomodo. Análisis comparativo entre la comunidad de origen y la comunidad de reacomodo**, INAH/ENAH-Oaxaca (Tesis en Antropología Social), Oaxaca México, 2000.

(6) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna (mazatecos)"*, En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Vol.II., INI/INAH-CONACULTA, México, 1999. Pág.31-34. En recientes investigaciones sobre el calendario agrícola mazateco o "Chan-Chaon-Yoma",.. Solo se ha encontrado su vigencia en Chilchotla, Santa María Asunción, Tenango, Huautla y San José Independencia; mientras que ya entró en desuso en Mazatlán, Chiquihuitián, Ayautla, Jalapa, Ateixtlahuaca, Cuaunculltitla, y Eloxochitlán., Por lo que se corre el gran riesgo de perder un conocimiento que permaneció vigente durante cientos de años, y esto acarreará profundas implicaciones en el referente espacio-temporal del grupo étnico. Ver a: Carrera Florencio y Sebastián Van Doesburg, **Chan-Chaon-Yoma. El calendario agrícola mazateco. Resultados de investigación en la región mazateca**(1989,1990,1992), Huautla/Utrecht, México, 1992.

Elisco López por su parte, en un interesante artículo titulado: "*Política informal y caciquismo en la Mazateca baja*", sostiene que la cimentación de dicho sistema de presas, representaron una verdadera catástrofe ambiental y cultural debido a:

"..La presa representó una catástrofe ambiental (Paso Nacional quedó bajo las aguas totalmente y San Pedro Ixcatlán en un 60 por ciento) y cultural (al impedir el paso de las peregrinaciones a Otatitlán). Pero también porque los Consejos de ancianos en la Mazateca Baja, como estructura axial de poder informal, desaparecieron para siempre; trabajaban para coordinar el gobierno de las comunidades conjuntamente con los chamanes, los cuales pasaron también a un segundo plano. Estos procesos generaron un vacío de poder para el surgimiento de nuevas estructuras informales de poder como el caciquismo y la oligarquía...cuyas bases se encuentran en los cambios de una agricultura tradicional a actividades pesqueras y agroganaderas.."(⁷).

Aunado a lo anterior, encontramos que uno de los efectos de mayor polarización económica que se generó desde la reforma agraria, fue el desplazamiento de los "*chotáj chinga*" o consejos de ancianos, por parte de los grupos caciquiles apoyados por el Estado. La polarización interna desplazó casi por completo, las alianzas políticas basadas en el parentesco consanguíneo/ritual, también llamadas "lealtades primordiales", al someterlos a la lógica de una economía mercantil de subsistencia. Eckart Boege, en su importante trabajo: "*Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad Étnica, en el México Actual*", aborda esta problemática de forma muy lúcida:

"..En este contexto la institución del consejo de ancianos sufrió cambios importantes y decayó inmerso en la lógica de los cacicazgos, del enriquecimiento de algunos de ellos, de la burocracia priísta; en algunos casos, como Huatla, la división de los *chotáj chinga* es la responsable en los años 70's del faccionalismo político partidario, representados por los Partidos Revolucionario Institucional PRI y el Partido Popular Socialista PPS. Este último abanderado por los ancianos pobres, especialmente de las agencias municipales y con una plataforma de lucha en contra del acaparamiento de tierras, de los comerciantes y de los usureros. A principios de los 80's el movimiento magisterial de izquierda, se articularía potencialmente a este proceso político. Desde cierta perspectiva, las alianzas primordiales sucumbieron ante la polarización económica y de clase, pero también y en otros casos, los consejos de ancianos lograron unificar facciones políticas y retomar su capacidad mediadora, como ocurrió en Tenango a mediados de los años 80's.."(⁸).

De esta manera, los grupos de poder que hasta los 70's representaban la facción dominante del capital financiero en la región y que mantenían una relación estrecha con las esferas de control estatal, se desenvolvieron en la lógica de la expansión del capital y de la reproducción de intereses de clase. De esta manera, la lucha en contra del modelo de acaparamiento del café durante los 70's y 80's revitalizó por momentos la función aglutinadora de los consejos de ancianos y fortaleció al movimiento campesino y magisterial. Sin embargo, la respuesta del gobierno fue crear un organismo público para la comercialización del café primero Bemex y posteriormente el INMECAFÉ, quien se

(⁷)López Eliseo, "*Política informal y caciquismo en la Mazateca baja*", En: G. López y A. Castellanos (comp.), *Etnia y sociedad en Oaxaca*, INA/UAM-Izt, México, 1991. Pág.83-90.

(⁸)Boege Eckart, *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad Étnica, en el México Actual*, Siglo XXI, México.1988. Pág.61-73. Eckart Boege hace un interesante análisis de la relación entre economía de subsistencia y parentesco, para explicar la configuración política indígena y las contradicciones que se generan en el marco de una economía capitalista. Las alianzas primordiales son consideradas como formas de relación política, en donde hay un intercambio y circulación de bienes, principalmente de mujeres; y dependen del acceso a la tierra y de la organización para el trabajo que garantiza la supervivencia del grupo. Adicionalmente explica que si bien los consejos de ancianos son un estrato económico alto dentro de la comunidad y que algunos llegan a poseer hasta 100has., de tierra, esta riqueza es redistribuida, precisamente mediante el parentesco y la fiesta, y no acumulada para intereses personales. De esta manera, podemos adentrarnos mas en estas discusiones revisando el completo trabajo de: Neiburg G., Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, INAH/ENAH, México, 1988.

encargo de impulsar, formas paralelas de organización de productores, esquemas de asistencia técnica y acopio e industrialización del grano. De esta manera:

"..La forma de operación del INMECAFÉ a través de la formación de Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC) fragmentó procesos organizados como el caso de la Asociación Agrícola Local de Huautla (AAL). En este contexto, la Central Nacional Campesina, (en tanto que brazo político del PRI), jugó un papel importante en la legitimación de las acciones del gobierno, considerando a los UEPC como parte de sus agremiados.."(?)

Con el fracaso de la política estatal cafetalera y una vez desaparecido el INMECAFÉ a finales de los 80, se revitalizó el movimiento campesino, se reestructuró la Asociación Local de Huautla y se formaron otras organizaciones, en una lucha por el control de la producción y de la comercialización. Se inauguró una nueva fase en la vida política de la región en donde además de la burguesía agraria y las organizaciones oficiales, de los maestros y de las facciones de los consejos de ancianos, emergieron como fuerzas políticas las organizaciones de productores cafetaleros independientes. Estas organizaciones independientes se articularon a un movimiento estatal de gran importancia que derivó de la formación de una Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO); mientras que las de corte oficial se aglutinaron en torno a la CNC.

"..Así, a principios de los 90's el programa de Fondos Regionales de Solidaridad creó una red de trabajo en la que las organizaciones intentaron crear un frente común para la ejecución de programas de gobierno. Tras un proceso interno conflictivo entre organizaciones oficiales e independientes, en 1995 se formalizó la Coalición de Organizaciones Indígenas de la Mazateca Alta (COIMA). Esta coalición estructurada en torno a la producción, constituyó una de las mejores experiencias políticas y económicas de la región. Sin embargo, en el transcurso de los últimos años, esta red, ha perdido su fuerza y ha vuelto a la fragmentación. La COIMA llegó a manejar cuatro programas principales; Consejo Regional de Café, Fondos Regionales, Sanidad Vegetal y Programa de Desarrollo Sustentable. Probablemente principal factor desarticulador ha sido la acción gubernamental; pues por una parte, con la política cafetalera de crear el Consejo Estatal del Café, el grueso de las organizaciones cafetales dejaron de participar activamente en COIMA; y por otra parte, la SAGAR, al implementar el programa de Desarrollo Sustentable, creó su propia estructura de organización para la instrumentación del programa el Consejo de Desarrollo Sustentable, dirigiendo los beneficios a grupos comunitarios e introduciendo elementos de conflicto al interior de la COIMA. Así también, con el aumento de recursos municipales a

⁽⁹⁾Nahmad Salomón (coord.), **Capital Social en la Sierra Mazateca Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)**, CIESAS-Itsmo/Banco Mundial, Oaxaca México, marzo-junio de 2000. Pág.10-13. A partir de la construcción de la carretera Teotitlán-Sierra, interviene para 1961 en la Mazateca, con plena colaboración del INI, el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ), institución creada en 1959 como monopolio estatal cafetalero. Antes de 1960 los pequeños productores vendían su producto a comerciantes y "arrieros" que se encargaban de llevarlo a Teotitlán en donde existía una empresa privada que controlaba su procesamiento. El precio que los comerciantes pagaban por el producto no tenía, ningún tipo de control. Con la introducción del INMECAFÉ, se desplaza a Teotitlán como el centro de comercio del café en la Sierra, y pasa este a Huautla. Esto marcará el inicio de la primacía de Huautla en la sierra y la decadencia de Teotitlán en los asuntos del área. Asu vez, al introducirse también, un precio de garantía para el café, lo cual crea una fuerte competencia local por la comercialización del producto. Todo este nuevo estado de cosas ocasionó hechos de sangre tales como el asesinato de un "chotáj chinga" que de alguna manera favorecía los intereses de los pequeños productores. Las Asociaciones Agrícolas Locales (AAL), fueron las primeras en fundarse entre 1962 y 1966. Se fundaron en Huautla, Tenango, Tecuati, Santa Cruz Acatepec, etc. Su objetivo principal, en teoría, era el de vigilar que el INMECAFÉ y los compradores particulares pagaran un precio justo por el café. Sus miembros eran todos los productores y los comerciantes. Pero tras la creación de las UEPPC, las (AAL) perdieron todo su dinamismo y el poder político y económico que llegaron a acumular, y se tuvieron que limitar a ser meros vigilantes. Las UEPPC, estaban programadas para sustituir a las AAL. En cada comunidad (cabecera municipal-agencias-rancherías) se dio una UEPPC, con un Presidente, Secretario y Tesorero. Cada UEPPC manejaba los créditos con el INMECAFÉ y solo pertenecían a ellas los propietarios tanto grandes como pequeños. Como se podrá observar, no existían ningún tipo de asociaciones gubernamentales, que contemplasen a los indígenas desposeídos de las tierras de producción, de la misma manera con que se contemplaba a los propietarios y comerciantes. Al respecto, podemos revisar a: Inchaustegui Díaz Carlos, **Cambio Cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un centro coordinador indigenista en la Sierra Mazateca**, INAH/ENAH(tesis), México, 1967.

través del Ramo 33, las bases organizadas han concentrado sus acciones políticas más en el marco político y menos en las luchas regionales articuladas.."(10).

Mientras tanto, la inmensa mayoría de los mazatecos, continuaron bajo la cruda lógica, de una economía llamada de subsistencia. La cual, en términos de Armando Bartra, podemos caracterizar de la siguiente manera:

"..la cadena formada por el fondo de consumo vital (autoconsumo), el de consumo ritual (que atiende necesidades culturales y que determina las relaciones de reciprocidad y las lealtades políticas), el fondo de reposición y ampliación de los medios de producción (almacenamiento, tierras en descanso) y el fondo transferencial hacia el exterior (que responde a las presiones de la economía global, tales como la renta o flujos excedentarios de baja ganancia); estando este último marcado por la perspectiva, la economía de subsistencia no solamente se circunscribe al propio proceso productivo sino que se inserta en la circulación de capital.."(11)

La introducción del monocultivo del café trastocó la dinámica de su economía de subsistencia. Su efecto en las relaciones sociales ha sido problemático, particularmente porque trajo como consecuencia la diferenciación no sólo de las posesiones territoriales sino de los estratos económicos. En relación con la tierra por ejemplo, si bien es cierto que existe una concepción sacralizada del territorio, y que no sólo tiene un valor económico sino que representa el ámbito mismo de la reproducción de la vida, del trabajo y de las relaciones con la naturaleza, el acceso a este bien, se volvió muy desigual. Hay quienes poseen grandes extensiones de tierra y hay quienes se ven obligados a arrendarlas. Así, encontramos que además de la asimetría en la distribución de la tierra; el café, lejos de representar una garantía de mejoramiento en el ingreso de los pequeños productores, históricamente fortaleció la acumulación de un capital financiero en pocas manos, que se inició en el intermediarismo del producto y que en la actualidad es proyectado en el comercio, los servicios, el abasto, el control del transporte, la venta de productos manufacturados, etc.⁽¹²⁾

Por su parte, el gobierno, con sus políticas de integración, modernización urbana y de "desarrollo", lo cual solo generó intrincados esquemas corporativos de relación política con los pueblos, atrofió el ritmo y la densidad de las relaciones de reciprocidad y, aún en el marco de la economía de prestigio tan característica de los pueblos indígenas, incidió en la ampliación de la brecha que separa a los campesinos pobres de los ricos comerciantes. Desde la reforma agraria hasta la fecha, los modelos de desarrollo económico impulsados por el gobierno han desplazado en el intercambio y lo han sustituido por relaciones de clase en constante expansión. En este sentido, podemos decir sin temor a equivocarnos que, el pueblo mazateco ha encontrado como su principal enemigo, o tal vez ¿su principal motivo étnico de auto adscripción y resistencia?, a las políticas públicas y al modelo económico impulsado por los gobiernos, estatales y federales, en turno. Un vistazo al estatus jurídico agrario en la sierra mazateca, nos revela que existen factores claros, que impactan de forma negativa, la distribución de la riqueza entre sus habitantes. La tenencia de la tierra en un alto porcentaje es privada. El acceso a la posesión de la tierra es desigual, hay quienes poseen grandes extensiones de 20, 30 y hasta 100 ha, pasando por los que cuentan con terrenos más o menos pequeños, hasta los que carecen de ella y se ven obligados a arrendar. Así, como bien lo refiere Augusto Cortés en su interesante

⁽¹⁰⁾Nahmad Salomón(coord.), *El Capital Social en la Sierra Mazateca de Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)*, Op.Cit. 12-15.

⁽¹¹⁾Bartra Armando, *El comportamiento económico de la producción campesina*, Universidad Autónoma de Chapingo/ Cuadernos Universitarios de Ciencias Sociales, México, 1982. Pág.25-43.

⁽¹²⁾Neiburg G., Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Op.Cit.Pág.50-56

trabajo titulado: "*Huahuila. Un centro rector y sus satélites. (Relaciones sociales de producción y distribución)*"; dentro del grupo étnico, encontramos una diferenciación social muy clara, entre la gente humilde con pocos recursos económicos o "*chjota yomah*" y los ricos comerciantes o "*chjota nyinah*". Entre los factores claves que producen esta diferenciación, están la posesión de las tierras y el control del comercio y de los transportes, que ha quedado en manos de una pequeña burguesía nativa⁽¹³⁾. Desarrollando en la Sierra, tres grupos de intereses bien diferenciados entre sí, respecto a la tenencia de la tierra, la producción del café y el surgimiento de importantes sectores de campesinos desposeídos:

Término Mazateco	Grupos sociales en torno a la tenencia de la tierra y el comercio del café
CHOTAJ CHINGA	Son los principales, mestizos y bilingües. Ocupan los principales cargos políticos y religiosos en la comunidad. Están relacionados con el monopolio del café nacional e internacional. Son los más abiertos a la "penetración" del mundo fuera de la sierra ya que tienen más contacto con él. Se dividen a su vez en: a) comerciantes propietarios ricos-campesinos propietarios ricos y b) medianos comerciantes propietarios-medianos campesinos propietarios.
CHOTAJ YUMA	Son los que tienen algo; gente pobre. Poseen cinco o menos hectáreas de tierra de cultivo y por ende se alquilan eventualmente como peones. Detentan los cargos menores del gobierno municipal y de la iglesia. Son los de mayor movilidad social.
CHOTAJ CHU'UNDA	Son los peones o mozos. Está constituido por la gente desposeída, menciona antes, que siempre alquila su fuerza de trabajo o emigran. Lo constituyen generalmente individuos de San Antonio Eloxochitlán, San Lucas Zoquiapam, Acatepec y San Miguel Huautepec.

La simple lectura de las estadísticas de producción, da una idea clara del empobrecimiento de la población y del fracaso de las políticas públicas para el desarrollo; pero no da cuenta de la dinámica de las relaciones económicas internas. En la base de la pobreza, se encuentra una compleja relación entre la economía de subsistencia y la economía comercial que subordina a la región y la "articula" desigualmente, con el mercado nacional e internacional.

A hora bien, dentro del complejo sistema social mazateco, se dan lugar intrincadas relaciones de parentesco, a través de la interacción de variadas lógicas de carácter económico, político y cultural. El filósofo alemán Karl Marx, en su "*Contribución a la crítica de la economía política*", señalaba que el modo de producción de la vida material, condicionaba el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual de un pueblo, pues aclaraba que: "*Habría de ser la conciencia social, ante todo, la que determine la conciencia de sí del hombre.*"⁽¹⁴⁾

⁽¹³⁾ Cortés Augusto Jesús, *Huahuila. Un centro rector y sus satélites. Relaciones sociales de producción y distribución*, Universidad Veracruzana (Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas), Xalapa México, 1972. Pág.337. La propiedad privada, que es la predominante en la sierra, se manifiesta de dos formas: grandes propietarios y pequeños propietarios. Los grandes propietarios son aquellos que tienen predios de 10 a 20 hectáreas de tierra cultivable. Estos están en evidente minoría y los casos de individuos con 20 hectáreas son contados. Los pequeños propietarios, que son la mayoría, tienen un promedio de 5 a 6 hectáreas, habiendo muchos que tienen menos de 5 y otros pocos que tienen solo una o menos de una (que se mide en brazas). De los municipios que están formados por una sola comunidad, la cabecera, San Pedro Ocopetatlán es el único que tiene el régimen de bienes comunales, aunque están en un proceso de parcelación individual. San Lorenzo Cuaunecuiltitlán, Santa Cruz Acatepec y Santiago Texcalcingo, tienen el régimen de pequeñas propiedades. Existen municipios formados por varias comunidades, en los que todas comparten un solo núcleo agrario: San Francisco Huehuetlán y su agencia comparten un ejido; San Jerónimo Tecuatlán, San Mateo Yoloxochitlán, Santa María Teopoxco, Mazatlán Villa de las Flores- y sus respectivas agencias- tiene bienes comunales, aunque en la práctica la distribución es de propiedad privada. En San Bartolomé Ayautlán hay un ejido y la propiedad en la cabecera es privada. Chilcholte existen dos ejidos y además, hay pequeña propiedad. En el resto de los municipios el régimen prevaleciente es la pequeña propiedad: Eloxochitlán de Flores Magón, Huautla de Jiménez, San José Tenango, San Juan Coatzacoapam, San Lucas Zoquiapam, San Miguel Huautepec, Santa Ana Ateixtlahuaca y Santa María la Asunción.

⁽¹⁴⁾ Marx Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980. Pág.5

Si entendemos el modo de producción, según los términos señalados por Angel Palerm, en su libro, *"Introducción a la teoría etnológica"*; en donde Palerm, relaciona las diversas concepciones de la terminología del parentesco con los factores socioeconómicos. Encontraremos un complejo entramado de interrelaciones en cuanto a la vinculación directa, entre el modo de producción y los sistemas que norman las relaciones del parentesco:

"..Las estructuras de organización social basadas en el parentesco, están estrechamente ligadas principalmente, con los sistemas económicos de producción y con las condiciones ecológicas imperantes enmarcadas por variados aspectos de la cultura local. Obviamente no es una relación mecánica sino dinámica entre la organización social y el sistema económico.. Esto se da debido a que el carácter crecientemente cooperativo de la actividad económica de la agricultura, en las sociedades campesinas, requiere del establecimiento de ciertas lógicas de organización social que aseguren una estructuración estable de las formas productivas y la vida social completa al interior de las comunidades; es decir, su exigencia es suprema en cuanto a la regulación prescriptiva de los lazos de parentesco permisibles.. Así, dichas estructuras de organización social, son una compleja abstracción que solo adquiere concreción cuando se evoca a la estructura, funcionamiento y proceso histórico de una sociedad determinada.." ⁽¹⁵⁾.

Al respecto, Maurice Godelier, en un interesante artículo titulado: *"Modos de producción, relaciones de parentesco y estructura demográfica"*, detalla que:

".. Una familia no puede existir y reproducirse a través de las generaciones independientemente de otras familias. Esta independencia viene impuesta ante todo, por la existencia universal de la prohibición del incesto y de la regla de la exogamia que la acompaña. En el seno de una sociedad determinada, un tipo de organización familiar funciona como una unidad de producción y/o unidad de consumo o llegue a no funcionar en lo absoluto o solamente en parte como tal; habremos de ir más allá de estos aspectos visibles de las relaciones de parentesco y examinar las condiciones sociales de la reproducción, el o los modos de producción de los materiales y de la existencia social. Estas consideraciones sociales son las que determinan el papel relativo del grupo doméstico en el proceso de producción y reproducción social, la presencia o la ausencia de formas de división social del trabajo que desbordan los límites de los grupos domésticos y de las comunidades locales.." ⁽¹⁶⁾.

Godelier, contempla que al verse modificadas las bases materiales de una sociedad determinada, las referencias simbólico/materiales que constituyen a la familia, inevitablemente habrán de cambiar también, al verse éstas afectadas por los trastornos en las dimensiones demográficas de reproducción social. De esta manera, manifiesta que:

".. Las relaciones de parentesco funcionan a la vez como base y superestructura. Regulan en efecto, el acceso de los grupos y de los individuos a las condiciones de producción y a los recursos, regularizan el matrimonio, proporcionando el marco social de la actividad política/ritual y funcionan, por último, como esquemas ideológicos, complejos códigos simbólicos, capaces de expresar la naturalización de los cuerpos; es decir, las relaciones posibles de los hombres entre sí y con la naturaleza.." ⁽¹⁷⁾.

Los *"chjota éena"*, poseen un sistema de parentesco, de características marcadamente patrilineales y patrilocales, cuyo centro de vida social, no es la lógica de la familia nuclear, sino la de la familia extensa. A ello hay que sumar la práctica generalizada de la poligamia y la prohibición acentuada de la endogamia. Según Federico Neiburg, en su valioso estudio titulado: *"Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca"*, establece que:

"..La residencia se establece del siguiente modo: En un mismo grupo de casas viven núcleos de familiares que llegan a incluir tres o cuatro generaciones; vive allí el abuelo en una casa, los hijos hombres de éste, con sus respectivas esposas en otras, y los hijos de éstos últimos, quienes a medida

⁽¹⁵⁾Palerm Ángel, *Introducción a la teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México, 1967. Pág.304-305.

⁽¹⁶⁾Godelier Maurice, *"Modos de producción, relaciones de parentesco y estructura demográfica"*; En *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, México, 1974. Pág.244

⁽¹⁷⁾Godelier Maurice, *"Modos de producción, relaciones de parentesco y estructura demográfica"*, Op.Cit. Pág.225.

que se van casando irán construyendo sus propias residencias. De ese modo es común encontrar una gran cantidad de comunidades y rancherías pequeñas de más de treinta o cincuenta miembros, quienes pertenecen todos a una misma familia y, en el caso de poblaciones mayores formadas por grupos de familias distintas, es muy frecuente encontrar que casi todos los habitantes se encuentran emparentados unos con otros.."⁽¹⁸⁾.

Esta es quizás la primera característica notable, dentro de la unidad doméstica de producción mazateca; la cual no estará integrada exclusivamente por padres e hijos, sino por la familia extensa en su conjunto, la cual incluye tanto a los padres e hijos como a los hijos de sus hijos. Una unidad doméstica mazateca puede llegar a poseer entre 10 y 50 miembros, cada uno de los cuales se encargará de desempeñar funciones específicas en cuanto a la cooperación en el trabajo del campo. La cuestión de las alianzas matrimoniales, es de central importancia, si pretendemos entender el complejo entramado de relaciones parentales que se registran, entre los "chjota éena". Neiburg, continúa:

"...Su sociedad, es profundamente exogámica, estando prohibido el matrimonio con cualquier individuo que pertenezca a la misma línea parental y que, por lo tanto, posea el mismo apellido. También se prohíbe el matrimonio con los tíos maternos y, en ocasiones con los primos cruzados matrilineales. La poligamia es un hecho bastante común en la región, siendo frecuente encontrar hombres con dos o tres esposas, (se ha llegado a registrar casos de hombres quienes llegan a poseer hasta diez esposas). En estos casos de poligamia, la primera mujer es la que detenta la autoridad con respecto a las demás mujeres; aunque las relaciones entre ellas suelen ser siempre cordiales y de mutua cooperación; los problemas surgen en la mayoría de los casos cuando el esposo fallece y surge el conflicto entre los hijos de cada una de las diferentes esposas por las pertenencias del padre o por la posesión de sus tierras. Para evitarlo, es muy frecuente que el padre reparta su herencia antes de morir, a medida que los hijos se van casando.."⁽¹⁹⁾.

Ahora bien, resulta muy importante resaltar las lógicas de nominación de la compleja red de relaciones parentales, referentes a las familias poligámicas, las cuales encierran dentro de sí, novedosas formas de reproducción social. Así, tenemos que a pesar de que los hijos reconocen y diferencian a su madre biológica respecto a las demás esposas del padre, a todas las habrá de nominar de igual manera "na" o madre. Por otro lado, todos los hermanos se llaman así mismos, "nsé"/"tiichá" o hermanos, aunque sean hijos de diferente madre y logren diferenciar también, a los hermanos consanguíneos. Por último, los mazatecos no poseen, (en lengua mazateca), un término específico para señalar la relación parental de primo, designan como "nsé" o hermano y "tiichá" o hermana, a sus primos o primas patrilineales⁽²⁰⁾.

Relación Parental	Término Mazateco	Relación Parental	Término Mazateco
Abuelito	nahichá	Hermana	tiichá
Abuelita	nah chá	Tío	Tzi ní
Papá	na ái	Tía	yu cha hit
Mamá	na	Sobrino	ti ja mena
Hermano	nsé	Sobrina	su ti ja mena

Así, encontramos que la relación entre poligamia y nivel económico no es directa, aunque en cierto modo existe, en el sentido de que, una familia de muy escasos recursos, (sobre todo en cuanto a tierras), difícilmente podría mantener a muchos miembros:

⁽¹⁸⁾Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Op. Cit. Pág.67-68.

⁽¹⁹⁾Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Ídem. Pág.68-69.

⁽²⁰⁾Neiburg G. Federico, Íbi dem. Pág.69.

"..Resulta muy clara la relación entre cantidad de esposas y la posible influencia política que se pueda tener.. A su vez, es importante mencionar que, entre los mazatecos existe una clara demarcación por edades en cuanto a las actividades que habrán de desempeñarse y la cooperación que se habrá de prestar en las labores familiares.." (21).

A continuación se presenta un cuadro de las formas nominativas en mazateco, respecto a los grupos de edades. Cabe destacar aquí, que estas denominaciones no son artificiales, pues se encuentran directamente relacionadas, con el tipo de trabajo desempeñado por los individuos dentro de su núcleo familiar, respecto a cada una de sus edades. Federico Neiburg, lo destaca de la siguiente manera:

"..En cuanto a la relación que hay, entre el sistema de parentesco y la unidad doméstica, habrá que indicar que cada integrante de la familia nuclear y de la familia extensa posee funciones muy específicas en cuanto a la cooperación en el trabajo dentro de la unidad doméstica, (lo cual mostrará un referente directo, respecto al sexo y la edad de los integrantes de la misma). De tal modo, vemos como el sistema de parentesco, influye decididamente en la organización del trabajo en la unidad doméstica.." (22).

Términos Mazatecos	Referentes de Edades
Ndí shó:	se llama así a los niños hasta los dos años.
Tin di':	se llama así a los niños entre los dos y los 12 años.
Ndí Ti:	se llama así a los jóvenes entre los 12 y los 16 años
Ndí in:	se llama así a los hombres entre los 18 y los 30 años
shutaj shti:	se llama así a los hombres de más de 30 años.
shutaj chingá:	se llama así a los ancianos

En cuanto a los grupos de edades tenemos que cada uno de los seis estratos posee funciones y tareas definidas que se especifican según el sexo. Así, tenemos que:

Rango de Edades	Funciones específicas en cuanto a la cooperación en el trabajo cotidiano
Menos de 2 años	Los niños y niñas de menos de dos años dependen absolutamente de la madre, quien los cuida, protege y alimenta. En esto intervienen también los hermanos mayores, pero sobre todo las hermanas.
Entre 2 y 12 años	Los niños entre dos y 12 años colaboran en tareas, como recolección de frutos en el huerto familiar, acarreo de agua y a medida que son más grandes, comienzan a realizar tareas secundarias en el campo, acompañando al padre, llevando la comida, cortando café y aprendiendo todo cuanto se refiere a las actividades agrícolas. Las niñas aprenden los quehaceres del hogar y ayudan a su madre en algunas tareas sencillas.
Entre 12 y 16 años	Los jóvenes entre 12 y 16 años ya conocen las labores del campo relacionadas con la milpa, el huerto y el cafetal y, por lo mismo, ya están en condiciones de mantenerse económicamente y de contraer matrimonio. Los jóvenes ya conocen todas las actividades domésticas, la cocina y el cuidado de los niños, que practican con sus hermanos menores y por lo mismo también se encuentran ya en edad casadera. Los jóvenes, hombres y mujeres, se encargan también del cuidado de los animales domésticos (gallinas, cerdos, chivos y perros).
Mayores de 16 a 18 años	Las personas mayores de 16 o 18 años por lo general ya se encuentran casadas y participan en los eventos sociales y políticos de sus comunidades. Es muy extraño el caso de una mujer mayor de 16 o 18 años que aún no haya contraído matrimonio, e incluso, que todavía no sea madre.
Mayores de 30 años	Los hombres mayores de 30 años ya son jefes de familia y son considerados maduros. Es en este periodo cuando participan en los cargos más importantes de su comunidad, (como regidores o presidentes), los que les permitirá convertirse en Chuta Chinga. Las mujeres, por lo, general son madres y se ocupan casi exclusivamente del hogar. En casos de fiestas o reuniones sociales, (casamientos, bautizos, día de muertos, etc), traban contacto con el resto de la comunidad siempre desempeñando actividades como dar de comer, preparar el altar doméstico, etc. Las mujeres en este momento, y desde su juventud, colaboran ocasionalmente en tareas agrícolas, cortan café en época de cosecha recogen frutos y hortalizas en el huerto familiar y participan en la siembra y en la pizca del maíz. Es tarea exclusiva de las mujeres todo lo referente al cuidado de los animales, los hombres sólo lo hacen hasta antes del matrimonio. Incluso son las mujeres las que se encargan de vender o comprar los animales domésticos acudiendo al mercado o haciéndolo de manera privada. Son también las mujeres las que, en mayor medida, asisten al mercado a comprar o vender en el caso de que existan pequeños excedentes del huerto o de la milpa. En realidad, el huerto familiar, si bien es sembrado por el hombre, es cuidado por la mujer y los niños.
Los viejos	La categoría de Shutaj Chinga posee dos significados, el primero se refiere a la condición de anciano, exclusivamente. En este sentido todos los hombres mayores son Chuta Chinga, pero el significado

(21)Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Ídem. Pág.69.

(22)Neiburg G. Federico, Íbi dem. Pág.70-71.

Chingá"

caracterizada" y está ligada a la existencia del un Consejo de Ancianos que se denomina igualmente, Chuta Chinga.

Un aspecto de suma importancia en cuanto a la unidad doméstica de producción, es que a través de ésta, es como vemos regularse el acceso a la tierra dentro de la sociedad mazateca. Es decir, la tierra se hereda a través de la línea paterna y se divide entre la cantidad de hijos que tenga el padre; este proceso se produce a medida que los hijos se casan, es en este momento cuando el padre les regala un trozo de cafetal o de milpa para que trabajen y también una porción de territorio a un lado de su casa para que el nuevo esposo viva con su familia. Así tenemos que:

"En lo que concierne a los procesos de trabajo, tenemos que es en función del sistema de parentesco como se organizan las actividades productivas, (esto quedó claro para los grupos de edad, donde cada grupo poseía actividades precisas y diferenciales; pero esta organización del trabajo se extiende también a la familia extensa e incluso a los familiares afines); es en el caso de la cooperación para el trabajo, a través de los mecanismos de ayuda mutua, en donde destacan los "convites". En estos casos la familia dueña de la milpa invita a familiares, compadres y vecinos en general, (los vecinos son en casi todos los casos también familiares), a colaborar en la limpia de la milpa, en el rezo o en la construcción de una casa. A cambio del trabajo se da de comer y beber a los invitados y se establece el compromiso de retribuir la cooperación a todos.." (23).

De esta manera, encontramos la existencia de intrincados mecanismos de ayuda mutua, los cuales implican generosas reciprocidades, y en los que participan toda la red de familiares y compadres. Puesto que:

"En relación a la milpa esto sucederá en dos momentos: el rozo y la limpia. Estos mecanismos significan a su vez, a través del sistema de reciprocidades, una confirmación de la alianza de parentesco preexistente; ya sea a partir de la alianza matrimonial que une a una familia con otra familia extensa, o de la alianza a través del compadrazgo, que también une a la familia con otra familia extensa. Las otras actividades que se realizan en torno a la producción de autoconsumo se llevan a cabo en el interior de la familia nuclear o incorporando ayuda por parte de miembros de la familia extensa, (es el caso de la siembra de la milpa y de la cosecha del maíz). Todas estas alianzas, que se establecen y se confirman en el terreno de la cooperación en el trabajo, se significan, una vez más, en el terreno de lo simbólico a partir de la participación de los invitados en las ceremonias que se realizan en torno a la milpa. Pero aún queda otro punto importante por analizar que se refiere a la tenencia de la tierra.." (24).

Siguiendo a Eckart Boege, en su artículo titulado: *"Mujer, comunidad campesina y Estado"*, en donde se establece que el sistema de parentesco, es el mecanismo efectivo por el cual, se regula el acceso a la tierra, encontramos que esto resulta ampliamente válido para las actividades relacionadas con la producción destinada al autoconsumo y, fundamentalmente, en lo que se refiere a la milpa:

"De este modo, tenemos que es en función de la patrilinealidad como se hereda la tierra, en el marco de las familias nucleares. Así el padre, por lo general en el momento en que el hijo se casa, le "regala" un pedazo de terreno para que siembre su milpa y lo mismo sucede con los otros hijos. En el caso de que la milpa sea muy pequeña, el hijo mayor se queda con el pedazo que pertenece al padre, éste último no le da un pedazo nuevo, sino que comparten los frutos del trabajo común en una misma milpa. Esto es así por que se considera que el hijo mayor está en mejores condiciones para afrontar la vida que los menores. Lo que vemos como resultado de lo anterior es que en el caso de las familias pobres, que poseen poca tierra, algunos miembros son expulsados de la unidad doméstica y de las actividades destinadas tradicionalmente a la autosubsistencia y son desplazados hacia las actividades destinadas a la comercialización donde, en la mayoría de los casos, se emplean como jornaleros asalariados (aunque existe también, el sistema de arrendamiento

(23) Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Íbi dem. Pág. 79-80.

(24) Neiburg G. Federico, Íbi dem. Pág. 80.

que será explicado un, poco más adelante). Lo que estos campesinos ganan en su condición de asalariados es incorporado, a su vez, a la unidad familiar y sirve como complemento en cuanto a los gastos de reproducción de toda la unidad doméstica. Otro aspecto, que se deriva de todo lo anterior, es que es el sistema de parentesco el que dota la unidad territorial a la familia extensa, donde en un mismo territorio, no sólo de residencia sino también de trabajo, se agrupan todas las familias nucleares unidas patrilinealmente.."⁽²⁵⁾.

Cabe resaltar aquí, que por más que un campesino no posea tierras y deba emplearse como mozo, nunca romperá sus ligas con la unidad doméstica, constituida por toda la familia extensa, pues aporta a ella parte del fruto de su trabajo y recibe de ella lo necesario para sobrevivir. Federico Neiburg, lo expone de una manera muy clara:

"..Esta lógica de auto redistribución del ingreso familiar, generan mecanismos de cierta distensión económica, que devendrán en paliativos respecto a la miseria extrema que padecen la gran mayoría de los indígenas mazatecos; lo anterior es manipulado por los patrones, del campesino sin tierras, para poderles pagar salarios ínfimos por el trabajo de jornaleros agrícolas.. Lo mismo sucede, en general, con todos los mecanismos de cooperación y ayuda mutua que existen en el interior de la unidad doméstica de producción, en relación con las actividades destinadas a la auto subsistencia, respecto a lo que el capital y los terratenientes, pagan como valor, por el café y su cultivo comercial, respecto al valor de la fuerza de trabajo. Una vez más, no podemos entender a la unidad doméstica en relación a la producción de auto consumo si no examinamos a la misma unidad doméstica en relación a la producción de mercancías.."⁽²⁶⁾.

El sistema de parentesco mazateco, posee una fuerte injerencia, a partir de la estructura de la familia extensa, en lo que se refiere a la organización de la producción y el establecimiento de los mecanismos de acceso a la tierra. En estos dos aspectos el papel jugado por los sistemas de filiación patrilineal y de residencia patrilocal brindan la clave para comprender su funcionamiento; a lo anterior se debe sumar la existencia de grupos de edad y el sistema de alianzas matrimoniales que pone en contacto a una familia extensa con otra; recordemos que no se puede comprender a la unidad doméstica mazateca como un ente encerrado en sí mismo, sino a través de la relación que mantiene con otras unidades que lo interceptan, estableciendo los mecanismos de reciprocidades que harán funcionar los sistemas de ayuda mutua. El matrimonio tradicional mazateco es un ritual complejo, largo en el tiempo y en el que intervienen innumerables personas⁽²⁷⁾. Cuando un hombre en edad casadera elige a su futura esposa comienza el trámite para "pedirla". Para

⁽²⁵⁾Boege, Eckart. "Mujer, comunidad campesina y Estado", Cuadernos Agrarios No. 9. México, 1979. Ahora bien, en los casos en que la escasez de tierras es más aguda por la pobreza de la familia, cuando ya la milpa se encuentra tan subdividida que es imposible asignar a cada hijo un nuevo pedazo de terreno, lo que sucede es que los hijos que ya no son propietarios pasan a ser campesinos sin tierras, presentándose dos casos: Cuando la familia no posee tierras pero sí recursos económicos, el hijo se desprende de la unidad territorial marcada por la familia y "coloniza" un nuevo territorio que adquiere por medio de la compra. Y por otro lado, en el caso de las familias extremadamente pobres, que no poseen tierras ni recursos económicos, los hijos se transforman en mozos o jornaleros, que se emplean en el corte de café o en la limpia de los cafetales pertenecientes a medianos o grandes propietarios. En este caso se da también el fenómeno de las migraciones a las ciudades.

⁽²⁶⁾Neiburg G. Federico, **Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango**, Op. Cit. Pág. 82.

⁽²⁷⁾El matrimonio entre los mazatecos, es muy rico en cuanto a ritos y ceremonias previas al mismo, propias de su origen prehispánico; tales como el uso de intermediarios que lleven regalos a los padres de la novia y la costumbre tan ampliamente descrita y estudiada, del "lavado de cabeza", que se les hacen a los novios por parte de las respectivas madrinas de bautizo. Estas ceremonias implican muchos gastos, ya que en todas ellas hay que dar de comer varias veces a muchas personas; actualmente estas ceremonias, sólo son realizadas por aquellas familias que cuentan con los recursos necesarios. Pues no hay que olvidar, que a demás de estas ricas prácticas sociales, restan las ceremonias de carácter "oficial", como es el registro civil y la boda religiosa en la Iglesia. Al respecto, podemos consultar el valioso trabajo del antropólogo norteamericano: Pike Eunice, "Headwashing and other Elements in the Mazateco Marriage Ceremony", En: América Indígena, v.8 #3, INI, México, 1948. Pág. 219-222.

ello el novio y su familia eligen a los "embajadores" quienes serán los encargados de hablar con los padres de la novia y de ser posible, arreglar todo para el matrimonio Neiburg, nos lo detalla de la manera siguiente:

"...Los 'embajadores' van tres veces a la casa de la novia; las dos primeras, el grupo se integra por el compadre del padre del novio o del mismo novio, el padrino de nacimiento del novio, una 'persona caracterizada' de la comunidad, es decir, un anciano o 'Shutaj Chingá'. En estas dos primeras entrevistas, entre los 'embajadores' y los padres de la novia, los primeros llevan obsequios de parte de la familia del novio, por lo general regalan tabaco y una botella de aguardiente. La primera entrevista se realiza para ver si el padre de la novia 'quiere hablar', es decir, si en primera instancia no tiene alguna objeción de peso para, que se realice el matrimonio. La segunda entrevista, en la que también se llevan regalos, se realiza después de quince días de la primera, y si el padre de la novia no ha puesto objeción, en ese momento se concreta la fecha y la hora de la tercera entrevista que, será la 'cerrada de palabra' a la que asistirá el padre del novio y en ocasiones el novio en persona. A esta entrevista también asisten los 'embajadores' quienes llevan como regalo cigarros y una botella de aguardiente. El objetivo de la 'cerrada de palabra' es fijar la fecha definitiva de la boda y pedir, posteriormente, turno en el registro civil." (28).

El casamiento empieza a perfilarse como un hecho que concierne a toda la comunidad y que une a varias familias entre sí. Este hecho se establece claramente desde la boda misma:

"...Esta comienza el día anterior con una pequeña reunión, la cual se realiza en la casa de la familia de la novia, a la que se invita a los integrantes de las dos familias y a las de los 'embajadores', exclusivamente. Allí se reparte el tradicional 'atole agrio', preparado por las mujeres que integran la familia de la novia a todos los invitados y por la noche se realiza un baile al que asisten todos cuantos quieren ir, miembros de las familias que se aliarán a través del matrimonio, miembros de las comunidades donde viven esas familias, y de otras comunidades cercanas..." (29).

(28) Neiburg G. Federico, **Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango**, Op. Cit. Pág. 108-109. Las entrevistas se realizan siempre en la madrugada para que los "embajadores" no sean vistos, y si hay alguien en desacuerdo con el matrimonio *"no se entere"*. De este primer paso, en el rito del casamiento surge un factor de suma importancia: el papel de los "embajadores" como intermediarios entre las familias que se unirán a través de la alianza matrimonial. Es sugerente que el grupo de "embajadores" se forme por el compadre del novio y el del padre del novio, lo que incluye en el casamiento la participación de otras familias ligadas a través del compadrazgo con la familia del novio. Más importante aún resulta la participación en el grupo de "embajadores" de un anciano o "persona caracterizada". La misión de este último, en tanto un "Shutaj Chingá" respetable, es dar testimonio de la bondad del novio y testificar la entrevista, dada su calidad de "persona caracterizada". El "Shutaj Chingá" o "persona caracterizada" hace las veces de un testigo de parte de la propia comunidad en el ámbito de la alianza matrimonial. Representa, a través de la familia del novio, a la comunidad misma, dado su carácter de personalidad respetable, reconocida por la comunidad.

(29) Neiburg G. Federico, Ídem. Pág. 108-109. Todos los gastos de esta primera fase de la fiesta corren a cargo de la familia de la novia. El siguiente día es el designado para el casamiento. En la mañana se realiza el tradicional "lavado de cabeza" de los novios. A la novia se le lava la cabeza en su casa y al novio en la de su familia. Los encargados del rito son los padrinos de nacimiento de los novios y otra gente, por lo general, amiga cercana de alguno de ellos o de sus padres. Quiero remarcar el hecho de la intervención de estos individuos, lo que vuelve a socializar el rito del casamiento al provocar la intervención de más personas representantes de otras familias. La fiesta de la boda propiamente dicha se realiza en la casa de la familia del novio, para ellos los preparativos comienzan con muchos días de anticipación, en ellos también participan muchos individuos que colaboran y ayudan. Lo principal es la construcción de un techo de ocote (bambú) y palma o lámina de metal, bajo el cual se ubicarán, en la comida, los novios y se realizará el baile en la noche de bodas. La construcción de este techo es un ejemplo de "convite", a ella asisten hombres amigos, familiares y compadres de la familia del novio; mientras se trabaja se platica y se ríe, existe un verdadero ambiente de fiesta y de alegría. A los invitados al "convite" se les ofrece una comida sencilla y aguardiente. Lo importante del "convite" es que encierra un compromiso de reciprocidad, en el que la familia del novio queda comprometida a ayudar, a cualquier familia de los invitados, en la construcción de un techo similar, en el caso de otra boda. En la víspera de la boda, mientras en la casa de la novia se reparte "atole agrio", en la del novio se terminan los preparativos para el día siguiente, fundamentalmente en lo que concierne a la comida. Esto quiere decir que las mujeres que integran la familia del novio no asisten al "atole agrio", ya que se encuentran cocinando la comida para la fiesta del

A la mañana del día de la boda, mientras se realiza el rito de "lavado de cabeza" en la casa del novio, desde muy temprano se comienza a ofrecer comida a quien por allí pase; por lo general se ofrece caldillo y tamales:

"Al medio día se realiza el rito en la iglesia, a él asisten hombres y mujeres cercanos a las familias de los novios como invitados. Participan también algunos individuos especialmente designados como "padrinos de arras" son los que "dan las moneditas de la suerte que utiliza el cura en la ceremonia.. Cabe señalar que el casamiento por la iglesia no se realiza siempre en el día mismo de la boda, esto depende de la disponibilidad de los curas, que no siempre coincide con la fecha elegida para el casamiento, aunque por lo general se procura que así sea. Si definitivamente no es posible, el rito en la iglesia se realizará en la fecha posterior más próxima disponible. Terminando el casamiento en la iglesia, todos los allí presentes se dirigen a la casa de la familia del novio, donde comenzará la fiesta propiamente dicha. Esta durará hasta el amanecer del día siguiente. Durante todo el tiempo habrá comida y bebida en abundancia. Por la noche empezará el baile que continuará hasta la madrugada del día siguiente. Cabe resaltar la participación de los padrinos de matrimonio, quienes están encargados de compartir los gastos de la fiesta con la familia del novio, aportando lo que corresponde a la música o al licor. Otro punto importante es que después de la fiesta, los viejos o "Shutaj Chingá", irán a "dar consejo" a los recién casados.." (30).

Después del casamiento, el matrimonio vivirá un tiempo (por lo general no más de unos cuantos meses) en la casa de la familia del esposo, mientras se construye su propia morada, la cual habrá de ubicarse en el terreno de la propia familia.

"Es común que en estos primeros meses, el marido, en ocasiones, trabaje algunos días, en caso de necesidad, en la tierra de su suegro, pero esto no constituye una obligación. Es en este momento cuando el padre del nuevo esposo asigna a éste la herencia en tierras cafetaleras, la milpa y el terreno mismo que servirá para la nueva morada. Los gastos de construcción de ésta corren a cargo de los recién casados y es por ello que a veces tarda un poco de tiempo su construcción.." (31).

Tenemos así, que dentro del rito mismo de la alianza matrimonial, se incumben y participan varios núcleos familiares (el de los compadres, los "embajadores", las "personas caracterizadas", los invitados al "convite", los padrinos de matrimonio, los padrinos de "arras" y los padrinos de bautizo de los novios; quienes de algún modo se alían con las familias de los novios a partir de su participación en el casamiento. Esta

día siguiente, la que incluye, generalmente, tamales de frijol y mole, y alguna carne en guisado, que puede ser en caldillo, mole negro o tesmole (plato típico mazateco). Se preparan frijoles y arroz. Dado el número de gente que asistirá a esta comida, las cantidades que se cocinan son inmensas, incluso es común que se sacrifique un animal grande, como un buey o una vaca, por supuesto que esto dependerá de la situación económica de la familia del novio, ya que a ella le corresponden todos los gastos de la fiesta del día de la boda. Debido a la cantidad de comida que se debe preparar, en la cocina participan varias mujeres; ahí se vive un ambiente de fiesta, se ríe y se comparte. Una vez más, cabe hacer notar que la preparación de la comida de la boda constituye también un hecho social, dada la participación en ella de todas las mujeres de la familia del novio, de sus amigas y comadres.

⁽³⁰⁾Neiburg G. Federico, **Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango**, Ídem. Pág.111. Toda alianza matrimonial genera algún mecanismo de reciprocidad con respecto a las "personas caracterizadas", sobre todo, si estos participan en la alianza matrimonial, como "embajadores", lo que generará una relación especial y recíproca entre el Chuta Chinga y la familia del novio. Dado que se suele invitar a algún "Shutaj Chingá" próximo, para que haga como "embajador", ya que así, los padres de la novia "aceptaran con más facilidad al novio", haciéndose con esto, el "Shutaj Chingá", responsable directo, frente al padre de la muchacha, si algo anda mal en la pareja; cuando ocurre alguna desavenencia se llama al anciano para que medie en el conflicto. El aval del "Shutaj Chingá", habrá de ser toda una garantía, para que el padre de la muchacha tenga la seguridad de que ella, será respetada en la familia del muchacho.

⁽³¹⁾Neiburg G. Federico, Íbidem. Pág.111-112. La alianza matrimonial es una forma eficaz, de estructurar las reciprocidades. Esto queda claro incluso en la ceremonia misma de "pedir" a la novia, en la cual, la familia del novio, otorga preciados regalos a la familia de la novia, para lograr así que los padres de la novia den su consentimiento para efectuar la boda. También resultaba claro el mecanismo de las reciprocidades en cuanto a la cooperación en el trabajo, en el sentido de que la nueva esposa se integra a las actividades de la unidad doméstica formada por la familia del esposo, mientras que éste colabora con los padres de la esposa, siempre que lo soliciten.

alianza, que se extiende más allá del propio casamiento, se desarrolla a partir del sistema de reciprocidades que obliga a las familias de los recién casados a corresponder en lo que se les ofrezca a los que de algún modo colaboraron en la boda. Los vínculos que así se crean son recíprocos y de larga duración. La red que se estructura a partir de una boda entre los mazatecos es increíblemente extensa, incluye a múltiples familias y, por lo mismo, a una gran cantidad de comunidades.

"...La boda mazateca constituye un hecho social que incumbe a más de una comunidad, a más de un linaje, no es un rito privado sino un hecho comunitario que establece compromisos, obligaciones y derechos entre los participantes. Es un mecanismo que renueva las relaciones sociales y establece una gran cantidad de vínculos nuevos, dentro de los que destaca la propia alianza entre las dos familias entre las que se ha efectuado el matrimonio..." ⁽³²⁾.

El hecho mismo del matrimonio implica una serie de obligaciones que no sólo se refieren a la retribución en trabajo, sino también a las lealtades y los compromisos políticos. Convirtiéndose en una forma eficaz de afrontar los mecanismos mismos, de retribución y de reciprocidad. De ahora en adelante, los participantes en el matrimonio (sobre todo las dos familias que se unen a través del mismo), contraerán compromisos de todo tipo. Entre estos compromisos, destacarán la ayuda que una familia deba brindar a otra en el caso de que alguna de ellas, se encuentre en problemas de cualquier índole. El casamiento implica así el establecimiento de una estrecha alianza, la cual habrá de entrar en vigor, en el momento mismo, en que la comunidad deba encarar problemas o se divida. En esos momentos, los grupos que se formaron, se estructurarán a partir del desarrollo de las alianzas matrimoniales.

Ahora bien, resulta prácticamente imposible intentar hablar del parentesco refiriéndolo sólo a los aspectos económicos relacionados con la unidad doméstica de producción, sin entrar a desarrollar a profundidad, el tema del parentesco y las complejas redes de acuerdos, lealtades y compromisos que se contraen a través de una serie de pactos sociales de índole ceremonial. Para develar el nivel de lo político, podemos hacer una consideración doble: se debe mantener presente el mecanismo de funcionamiento de la unidad doméstica, pero a él se tiene que sumar el análisis profundo de los sistemas de "alianzas matrimoniales" y de las "lealtades primordiales" que se establecen cotidianamente entre los "chjota éena" ⁽³³⁾. Así, encontramos que uno de los mecanismos que relacionan al parentesco con las "lealtades primordiales" y que a su vez, sirve como ente auto regulador de la cohesión comunitaria, es el compadrazgo. Entre los mazatecos existe una serie de mecanismos, para establecer este tipo de alianzas. En la sierra mazateca se establecen lazos de compadrazgo en los siguientes casos:

a) Bautizo	d) Matrimonio	g) Defunción
b) Evangelio	e) Confirmación	h) Casa

⁽³²⁾ Neiburg G. Federico, **Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango**, Ídem. Pág. 112. Sobresale en todo lo anterior, la función primordial que mantienen los ancianos principales o "Shutaj Chingá". La participación de ellos es de suma importancia, desde el papel de "embajadores" hasta el de "consejeros", su función es la de garantizar, por parte de la comunidad, la realización correcta del matrimonio y de ser testigos del mismo, como representantes de toda la comunidad, dado su carácter de personas reconocidas y respetadas en su conjunto. Por último habremos de decir que, la alianza matrimonial entre los mazatecos implica no sólo un mecanismo de intercambio de mujeres, pues a través de este sistema de circulación, se establecen una serie de redes sociales en la base de las cuales se encuentra el mecanismo de la reciprocidad, por medio del cual las familias que se unieron a través del matrimonio deberán retribuir la ayuda y la participación prestada por las otras familias que intervinieron en el matrimonio. Lo mismo sucede en el caso de los "Shutaj Chingá", con quienes se establece un compromiso que va desde la participación y colaboración en alguna tarea en las que se les requiera, hasta el apoyo a estos en cuanto a la toma de decisiones al interior de la comunidad.

⁽³³⁾ Para adentrarnos mas en el término sociológico de "lealtades primordiales", resulta muy conveniente consultar el interesante trabajo de: Alavi Hamza, **Las Clases Campesinas y las Lealtades Primordiales**, Anagrama, Barcelona, España, 1976.

Siguiendo a Federico Neiburg, encontramos que en los nueve casos arriba mencionados, se establecen compromisos y obligaciones en distinto grado e implicaciones:

"..En el primer caso, que es el más importante, los padres de un niño o niña eligen a un matrimonio para que se convierta en sus compadres y en los padrinos de bautizo del niño o niña. Las obligaciones que en este caso se establecen son múltiples. Así, tenemos que el padrino quedará obligado a prestar ayuda económica al ahijado y a darle consejos de comportamiento cuando los padres de éste, por alguna razón, se encuentren imposibilitados para hacerlo. Por otro lado, el ahijado quedará comprometido a prestar apoyo a los padrinos en todo cuanto ellos necesiten, incluyendo apoyo político y colaboración en el caso de las "venganzas". Esto es mucho más acentuado en el caso de que el padrino sea un Shutaj Chingá.."(34).

En muchos casos son los propios padres del niño, quienes habrán de buscar para que sean sus compadres a los mismos "*Shutaj Chingá*"; lo cual les dará cierta seguridad en caso de precisar ayuda en algún momento; pero que les obligará a ciertas lealtades y compromisos para con ellos, en otros momentos:

"..En este peculiar fenómeno, intervienen factores no sólo políticos, sino también económicos, como es el caso de los arrendatarios, quienes suelen tener una gran cantidad de compadres, por lo general a todos los campesinos a quienes les rentan la tierra. También es frecuente en el caso de las personas con alto nivel económico (compradores de café y comerciantes en general), ya que por medio de la alianza de compadrazgo se asegura la relación de compra o se facilita el préstamo por parte del padrino, mientras que los padres del ahijado y éste mismo se obligarán a dar apoyo político al padrino.."(35).

⁽³⁴⁾Neiburg G. Federico, **Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango**, Op. Cit. Pág. 114. La unión a través del bautizo liga a los padrinos con los ahijados, pero también a los nuevos compadres. Entre ellos habrá una relación de mucho "respeto", de colaboración en problemas o dificultades en que cualquiera de ellos se encuentre y de apoyo político y colaboración en el trabajo a través de los sistemas de ayuda mutua. La ceremonia misma del bautizo es ejemplo de lo que será esta relación entre compadres y entre ahijados y padrinos. En este sentido el bautizo, a otro nivel, representa algo similar a la alianza matrimonial, desde el momento en que se trata de una ceremonia en la que se sella una alianza entre distintas familias, que funcionará a partir de mecanismos de complejas reciprocidades. La motivación que guía la realización del bautizo es "*quitar el pecado*" con que fue concebido el niño o la niña. Para ello, aparte del rito que se efectúa en la iglesia, se realiza otra ceremonia en la casa de los padres del niño. A ella asisten los padrinos, amigos y familiares de los padres del bautizado. Primero se realiza la ceremonia en la iglesia, en la que los padrinos, sostienen en sus brazos al niño o niña, mientras el cura efectúa el ritual tradicional católico. Después de ello, todos se dirigen hacia la casa de los padres donde se servirá una comida que se ha ido preparando desde algunos días antes. A esta comida son invitados todos los familiares, compadres y amigos de los padres del niño. Es común construir en la puerta de la casa de los padres del niño una puerta de flores y plantas de color verde que tiene como función designar que allí se efectuó un bautizo. Una vez en la casa de los padres del niño, se hará el tradicional "*lavado de manos*", por medio del cual los padres del niño "*quitan el pecado*" de las manos de los padrinos, quienes a su vez lo han recibido en el momento de sostener al niño en la iglesia. Todo este ritual es presenciado por los invitados a la fiesta. Terminado el "*lavado de manos*" comienza la comida y lo que constituye la fiesta propiamente dicha. Al respecto podemos consultar un interesante artículo de: Benjamín Maldonado, "*Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la Ciudad de Oaxaca*", En: Revista Alteridades, Año 9, No.17, UAM-Iztapalapa, México, 1999. Pág.43-50.

⁽³⁵⁾Neiburg G. Federico, Ídem. Pág. 117. Antes o después de la fiesta de celebración del bautismo, se pronuncian algunos discursos; el fundamental será el dado por algún "*Shutaj Chingá*" cercano a la familia de los padres del niño. Las palabras pronunciadas, por el anciano son sumamente importantes ya que se refieren al hecho mismo de la alianza, a las obligaciones que de ahora en más tendrán entre sí los compadres y los padrinos con el ahijado. Por otro lado, el "*Shutaj Chingá*" se referirá a los presentes, indicándoles la seriedad que tiene la alianza que se establece, pues ésta fue hecha ante Dios, y por lo tanto sagrada. Por último, el "*Shutaj Chingá*" hará referencia al carácter de "testigos" de todos cuantos han participado o participan en la fiesta, incluyendo por supuesto, a su propia persona. Importa especialmente resaltar aquí el carácter que reviste la intervención del "*Shutaj Chingá*"; su participación en el bautizo es algo similar a la participación del anciano en el casamiento se trata de desempeñar un papel de testigo por parte de la comunidad en su conjunto, dado su carácter de "persona caracterizada" y respetada por la propia comunidad. En ocasiones, el padre del bautizado pronuncia también un discurso en el que agradece a los padrinos el aceptar bautizar a

Respecto al resto de celebraciones, en donde se establecen compromisos y obligaciones de carácter recíproco, entre los compadres y la concurrencia; Neiburg nos lo detalla:

"..En el caso de la "confirmación", que resulta mucho más ocasional en su celebración, los padres del niño o niña invitan a sus futuros compadres para que lleven al niño o niña a confirmar a la iglesia.. En el caso de los "padrinos de evangelio", los padres del niño o niña eligen a un matrimonio de su confianza para que se encargue de dirigir al niño o niña en el proceso de catecismo y en el aprendizaje del evangelio.. En el caso del "levantamiento de cruz de difunto", los familiares del recién fallecido, por lo general sus hijos, eligen a una persona de confianza para que, a los cuarenta días de la defunción, el compadre compre una cruz, la adorne con flores y listones, la haga bendecir en la iglesia, la lleve a la casa del difunto y, finalmente, la cargue en una procesión que va desde la casa hasta el panteón donde será colocada en la tumba del muerto. En el sexto caso, de los compadres de "inauguración de casas", estos se encargarán de colaborar en la fiesta del estreno de una casa nueva, por lo general correspondiente a un matrimonio de recién casados, aportarán parte de los gastos de la fiesta y de ese modo habrá padrinos de bebida o padrinos de música, etc. En esta ocasión los compadres se harán cargo de comprar una cruz que se colocará en la casa con el fin de "protegerla". Los tres casos restantes resultan menos frecuentes, dado que se refieren a situaciones que son, relativamente nuevas en la sierra mazateca. El "padrino de graduación" será un individuo cercano a los padres de un niño o niña que termina alguna etapa de su ciclo escolar y que, por lo mismo, realizan una fiesta en la que el padrino deberá pagar parte de los gastos. El "padrino de arras", que ha sido mencionado ya, y el padrino de "anillo", quien será el encargado de comprar el anillo de bodas o de graduación, para que se realice la ceremonia.." (36).

De todos los casos posibles, anteriormente expuestos, podemos concluir que todos los tipos de compadrazgo se refieren a un mecanismo de retribuciones que pasa por la cooperación económica o por las lealtades políticas. En algunos casos se acentúa el primer factor y en otros, el segundo. En referencia al primero (la cooperación económica) resulta significativo que, en la medida en que la situación de los habitantes de la sierra mazateca resulta más precaria económicamente hablando, la cantidad de compadres y de casos en los que se establecen lazos de compadrazgo va en aumento. Así:

su hijo y agradece a todos su presencia. Habla también de la relación que se establece desde ese momento entre los nuevos compadres. En el transcurso de la fiesta, los padres del niño bautizado ofrecen obsequios a los padrinos por lo general un guajolote, con el que se dan ciertos pasos de baile; así, irá pasando por las manos de todos los invitados, quienes tienen oportunidad de comprobar que el regalo es bueno y aceptable. Esto constituye otro mecanismo, por medio del cual los invitados se transforman en testigos de toda la ceremonia, compartiendo la misma y comprobando fehacientemente cada uno de los hechos que allí se susciten. Para la comida con la que se habrá de festejar el bautizo, se procura matar un animal mediano un cochino o un chivo con el cual se convida a todos los invitados, reservando un trozo especial para los padrinos, (a quienes se suele regalar todo un cuarto de chivo o una pierna de cerdo). Este regalo, junto con el guajolote, será llevado por los padrinos a su casa cuando ellos se retiren de la fiesta, por lo general no muy tarde. Así después de comer, beber y bailar, los padrinos se retiran y después de ellos lo hacen los demás invitados. En ocasiones la fiesta dura más tiempo y llega a extenderse hasta el otro día. Aquí podemos observar claramente, cómo en el caso de la alianza a través del compadrazgo reviste ciertas características muy similares a las del matrimonio: fundamentalmente implica un mecanismo de reciprocidad en el que se unen dos familias, siendo testigos de esta unión la comunidad en su conjunto representada por la presencia de los invitados y fundamentalmente, por la intervención del "Shutaj Chingá".

⁽³⁶⁾Neiburg G. Federico, *Ibí dem.* Pág. 117-118. La alianza matrimonial y el compadrazgo, encierran efectivamente un conjunto complejo de maniobras encaminadas a ganar seguridad y prevenirse contra posibles riesgos que encierra, el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades. Las alianzas sólo se pueden comprender en función de la existencia de rivalidades. En el caso de los mazatecos de la sierra, encontramos que, en la gran mayoría de los enfrentamientos, los grupos que luchan están formados por alianzas familiares, en la base de las cuales se encuentran siempre las alianzas matrimoniales y de compadrazgo. La alianza matrimonial implica un complejo mecanismo de reciprocidades, en el cual se garantiza cierta seguridad respecto a la ayuda y la cooperación de tipo económico, asegurándose a la vez cierto apoyo político, sellados en la misma alianza matrimonial, el pacto implica enormes lealtades y compromisos. De esta manera, cuando ocurren hechos de sangre, intervienen los compadres como si fueran de la misma familia, igualmente sucede en el caso de las venganzas.

"..En este sentido, el compadrazgo es un mecanismo de cooperación y de reciprocidad en el terreno económico, que se acentúa a medida que los campesinos mazatecos se encuentran en un estado, cada vez mayor de miseria. Este es el caso de la cooperación en las fiestas y de los mecanismos de ayuda mutua que se comprometen en la relación del compadrazgo.." (37).

Es así que podemos ver, como las intrincadas lógicas del compadrazgo, se comienzan a develar como un mecanismo eficiente de legitimación de la autoridad y respetabilidad de los ancianos, más aún si tenemos en cuenta y somos consientes de la red inmensa que se origina a través del compadrazgo. Así, vemos que la relación de compadrazgo que une a dos personas, implica algo más, que una mera alianza entre las familias de cada uno de los compadres, pues estos pactos abarcan incluso a las esposas, los hijos, las esposas de los hijos e incluso a los nietos. Como ya se apuntó, es común y frecuente buscar como compadres a los viejos o a los comerciantes, originándose una relación en la que el "Shutaj Chingá" o el comerciante ganan apoyo político y el padre del ahijado adquiere cierto prestigio y seguridad. El "Shutaj Chingá", en tanto "persona caracterizada", representa uno de los principales actores políticos de las comunidades y se estructura como un órgano de decisiones que afectan a la localidad a diferentes niveles. Capaz de generar para con ellos, una serie de lealtades y compromisos de carácter recíproco. Su ámbito de influencia puede establecerse, desde el englobe de todo el municipio, hasta la simple jurisdicción, en una comunidad o agencia municipal determinada.

"..El "Shutaj Chingá", es una "personas caracterizadas", cuya vejes y experiencia, le permiten haber pasado por todos los cargos públicos, (regidores, síndicos, tesoreros, agente municipal e incluso presidente municipal). Desde el momento en que un individuo termina su cargo como presidente municipal, síndico o agente municipal es considerado "Shutaj Chingá" o "persona caracterizada" y pasa a formar parte del "Consejo de Ancianos". El "Consejo de Ancianos" posee injerencias sobre todos los problemas de la comunidad, siendo la función más importante a su cargo, dar el visto bueno a la elección del presidente municipal y de todas las autoridades que conforman el cabildo municipal, así como establecer un contrapeso moralmente aceptado, sobre las autoridades para que ejerzan un "buen gobierno".." (38)

Esta actividad del "Consejo de Ancianos" o "personas caracterizadas", de valorar la designación del presidente municipal en turno, es sin lugar a duda la más importante, ya que marca la relación que existe entre las autoridades tradicionales comunitarias, con las instituciones formales gubernamentales, indicando que el verdadero poder de la comunidad está ejercido por sus figuras tradicionales de administración de justicia, la

(37) Neiburg G. Federico, Idem. Pág. 117-118. Incluso, las relaciones entre compadres y comadres son de mucho respeto y mucho cuidado, está severamente prohibido cualquier tipo de acercamiento que implique adulterio, esto incluso, puede originar un grave pleito que desemboque en el asesinato. Sobre este tema existe una curiosa leyenda que describe un lugar en el que se encuentra una piedra con la forma de un hombre y una mujer efectuando el acto sexual. El hombre tiene el pene roto y se expone que el origen de esas formas es el siguiente: "Había un compadre y una comadre que estaban viajando, se pararon a descansar. A la comadre le vino el frío y le dijo al compadre que tenía mucho frío. El compadre le juntó leña y le prendió fuego para que la comadre se calentara. Pero la comadre ni así se calentó y entonces hicieron lo que estaba prohibido y se terminaron convirtiendo en piedra, porque eso entre compadres no se debe hacer. Un rato después pasó una señora que los vio ahí convertidos en piedra y le dio mucho coraje por lo que habían hecho, era una viejita que agarró una piedra y se las tiró, por eso el hombre tiene su órgano roto. Porque no se debe tener relación entre compadres". El relato anterior, (el cual manifestará ciertas variantes, dependiendo de la región), contiene una serie de elementos sumamente interesantes que se refieren a los códigos de la moral sexual entre los mazatecos, (sin duda, contiene una cierta referencia a algunos pasajes bíblicos en los que, la mujer Eva, induce al pecado al hombre Adán.) Por otro lado, el mismo relato habla de la gravedad de violar la prohibición del incesto entre, compadres y autoriza, de hecho, al castigo de esta violación. Para tener una mayor comprensión de este complejo proceso de interrelación entre relato/prescripción social, Ver a: Portal Mariana "El mito como síntesis de la identidad cultural". En: Alteridades, Anuario de Antropología, UAM-Izt, México, 1989, pp.57-61.

(38) Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Op. Cit. Pág. 128.

asamblea comunitaria y sus viejos, personas experimentadas en la administración pública y conocedoras de las problemáticas cotidianas de la comunidad.

"..Los "Shutaj Chingá", constituyen individuos de gran relevancia para la comunidad, debido a la cantidad de alianzas en las que intervienen y de las que forman parte. De este modo, las "personas caracterizadas" contienen en sí mismos la representatividad, de un modo u otro, de gran parte de las familias mazatecas de su comunidad; de esta manera, se consigue que dentro del Consejo de Ancianos, se encuentran reflejados los intereses de toda la población mazateca a nivel municipal.."³⁹).

Lo más relevante aquí, es que cada una de las relaciones que mantiene el "Shutaj Chingá", le representan, todo un complejo sistema de reciprocidades. Así:

"..Cuando hablamos de un "Shutaj Chingá", nos referimos a una persona que mantiene relaciones recíprocas con cientos de individuos y con decenas de familias.. Pero ¿cuales son las implicaciones de este complejo entramado de reciprocidades?.. Los "Shutaj Chingá", son siempre "cabezas de linaje"; es decir, todos los miembros del linaje se identifican como descendientes de un pasado común, del mismo viejo "Shutaj Chingá", el cual es ubicado en la cúspide de la familia; cualquier integrante de ella se identificará como descendiente de aquel "Shutaj Chingá", será su hijo, su nieto, su bisnieto, la esposa del hijo del "Shutaj Chingá", la esposa del nieto, etc.. Cuando en ciertas regiones de la mazateca, se pregunta por alguien, la respuesta es siempre la misma "fulano de tal es hijo de don Bruno ("Shutaj Chingá")" o "fulana de tal, es esposa del nieto de don Erasto ("Shutaj Chingá")". La pertenencia está claramente establecida en relación al "cabeza del linaje". La respuesta puede ser también: "fulano de tal es compadre, de don Tomás ("Shutaj Chingá")", pero siempre toda nominación irá en función directa a la relación con algún "Shutaj Chingá". El hecho de que los "Shutaj Chingá", sean "cabezas de linaje", establece la reciprocidad con otros "Shutaj Chingá".. Además, generalmente los "Shutaj Chingá", poseen más de una mujer, y mientras más posean se relacionarán con más familias extensas externas a la suya. Estas relaciones son recíprocas, e implican el compromiso en la ayuda mutua, la posibilidad de establecer compadrazgos de todo tipo y la posibilidad de dar y recibir ayuda económica, así como adquirir ciertos compromisos políticos.."

Caciquismo, poder local y resistencia indígena

Las explicaciones sobre la causa y sedimento del fenómeno del caciquismo, son muy amplias y diversas. Guillermo De la Peña, en un sugerente ensayo titulado: "*Poder Local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*"; desde una configuración analítica endógena nos alude a una referencia "sistémica", mencionando que "*es la perversa centralización del poder la que provoca la fragmentación social*", y con esto, se abre la puerta a "*las manipulaciones directas de los políticos influyentes que crean divisiones*

³⁹)Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Ídem. Pág.137. Para tratar de entender este entramado proceso social, vasta con hacer una serie de reflexiones respecto del "Shutaj Chingá", (el cual comúnmente, tiene dos o más esposas). Supongamos que en total, tienen seis hijos, sumando los de las dos esposas, con una tendrá dos y con la otra cuatro. Todos los hijos e hijas se casan. Si todos los hijos se encuentran casados, tenemos que el número de familias con que el "Shutaj Chingá", se encuentra relacionado ha ascendido a diez, ya que alguno de sus hijos tendrá a su vez dos esposas. Si sumamos las dos esposas del "Shutaj Chingá", más las dos esposas de alguno de sus hijos, más los esposos de sus hijas y las esposas de todos sus hijos hombres, tenemos que el número efectivamente es diez. A lo anterior se deben sumar las esposas de los nietos y los esposos de las nietas, lo que da un total de 30 alianzas matrimoniales, considerando que cada nieto posee sólo una esposa. Los números que figuran arriba de cada una de las mujeres, indican la cantidad de alianzas matrimoniales que ellas representan. Supongamos, que algunas de las familias con las que este "Shutaj Chingá", se ha relacionado son las mismas, es decir, algunos hijos o nietos tienen esposas que a la vez, son primas o hermanas entre sí. Supongamos que esos casos sumen diez y descontémoslos de la suma total para tener entonces 20 familias con las que el "Shutaj Chingá", se ha relacionado a través de las alianzas matrimoniales. Así, la suma total de personas con las que se logra relacionar al final de su vida, a través de las múltiples alianzas matrimoniales y de compadrazgo que efectúa, ascenderán a más de 400 personas. Con los cálculos anteriores no sólo se comprueba con creces que, el "Consejo de Ancianos", reúne a un grupo de personas experimentadas, que de algún modo se encuentran emparentadas con toda la población del municipio; siendo que en muchos casos, dentro del mismo "Consejo de Ancianos", encontramos parientes directos, hermanos o primos, procedentes de las mismas familias.

para proteger sus intereses"(⁴⁰). Jorge Durand, por su parte, desde un matiz de análisis exógeno, en su artículo llamado "*Burocracia y Control Municipal*", interpreta este fraccionalismo político, como "*un eco de las luchas corporativas*", consideradas "*resultantes de las costumbres locales autoritarias*"(⁴¹). Roberto Varela, por otro lado, partiendo de la misma perspectiva analítica que Durand, en su valioso trabajo titulado: "*Expansión de Sistemas y Relaciones de Poder*", lo ve como "*una circunstancia indeseable*", resaltando "*la falta de poder coordinado*", que lo posibilita(⁴²). Así, encontramos que mientras la explicación "endógena" del caciquismo, identifica a los "*grupos de interés atomizados*" y describen el "*recogimiento entre los distintos grupos sociales actuantes*". Desde una exposición analítica de corte "exógeno", se habla en general de los factores que promueven la "*fragmentación municipal y/o regional*", nivel expositivo que Varela y Gustavo Del Castillo, en su interesante artículo: "*Crisis y Transformación de una sociedad tradicional*", lo llaman proceso de "*segmentación social*"(⁴³).

De esta manera, De la Peña sugiere una posible alternativa a seguir y enfatiza la necesidad de replantear el problema en la investigación empírica proponiendo, como enfoque analítico, trascender el marco de las instituciones formales, al indicar que:

"Ninguna agencia de gobierno o estructura institucional es capaz de controlar todos los recursos estratégicos para el desarrollo de una región o localidad y solo logran hacerlo parcialmente, y en este sentido el poder local o regional no puede conseguirse sino desde fuera de las instituciones formales ya que son estas instituciones las que al actuar de forma dispersa acentúan la fragmentación del poder regional y esta fragmentación propicia el surgimiento de nuevas alianzas y patronazgos."(⁴⁴).

En cuanto a la génesis y funciones de los caudillos y caciques, De la Peña, elaborará una exposición comparativa, sobre los diversos autores que han abordado esta reflexión, como es el caso de Francois Chaevalier, Eric Wolf, Edward Hasen, Moisés González Navarro, Paul Friedrich, Wayne Cornelius y Roger Bartra. Ahora bien, cabe aquí hacer algunas aclaraciones de índole analítico. En sus respectivos estudios tanto para Wolf, Hansen y Chevalier, los caudillos se vuelven obsoletos al advenir el capitalismo comercial e industrial y expandirse los aparatos de Estado. Sin embargo, es posible observar, que esto no es posible generalizarlo, puesto que la figura del cacique, persiste aún hasta la época contemporánea, como un "*ambiguo intermediario*" entre el poder y los sectores excluidos, cuyo papel les permite acumular poder y riquezas. Con él debe pactar el Estado para conservar la paz social. De hecho, se cuenta con varias etnografías de caciquismo en el

(⁴⁰)Guillermo De la Peña, "*Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*", En: Jorge Pádua y Alain Vanneph, (comps). *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/Centre d' Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1988. Pág.27-56. Guillermo De la Peña, en este sugerente ensayo, nos entrega una muy completa síntesis que revisa las perspectivas antropológicas y los avances analíticos de los estudios mexicanos, acerca del poder. De la Peña, nos detalla, los orígenes y funciones de la autoridad, sobre el carácter y el estilo de las redes sociales que activan la agenda política local a través de los "*brokers*" o intermediarios, así como la influencia mediadora de los hombres fuertes "caciques" y de las relaciones de patronazgo que se establecen en torno a ellos. A su vez, a lo largo de su trabajo, se dedica a elaborar una severa crítica, respecto a la pretensión analítica que sigue insistiendo en un simple análisis unidireccional y vertical del cacicazgo. Este fenómeno lo describe como fraccionalismo o "fraccionalismo mexicano". Del fenómeno se dan diversas explicaciones que enfatizan dos significados: a) la enorme heterogeneidad de grupos que actúan en la política local y b) la imposibilidad de encontrar una forma de oposición unitaria que alterne el poder en la sociedad.

(⁴¹)Durand Jorge, "*Burocracia y Control Municipal: El caso del Salto Jalisco*". En: Tamayo Jaime (comp.), *Perspectivas de los movimientos sociales en el Occidente de México*, UNAM/U de G., México, 1986. Pág.235.

(⁴²)Varela Roberto, *Expansión de Sistemas y Relaciones de Poder*, UAM-Izt., México, 1984. Pág.40-46

(⁴³)Del Castillo Gustavo, *Crisis y Transformación de una sociedad tradicional*, CISINAH, México, 1979.Pág.11.

(⁴⁴)Guillermo De la Peña, "*Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*", En: Jorge Pádua y Alain Vanneph, (comps). *Poder local, poder regional*, Op. Cit. Pág.27-56.

México contemporáneo en donde el cacique, lejos de representar solamente los intereses populares tradicionales en localidades o regiones poco integradas al Estado Nacional y a la economía capitalista moderna, constituye más bien un mecanismo de articulación del sistema político y económico en general⁽⁴⁵⁾. Apuntalando al respecto, podemos citar aquí, el interesante trabajo de Pablo Vargas, *"Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán"*, en donde se nos refiere que:

"A contra pelo de las teorías, que pregonaban su pronta extinción, al considerar que el caciquismo, al ser una reminiscencia del pasado, se extinguiría conforme avanzara la penetración capitalista en el campo y entrara la modernización económica y política del Estado impregnara irremediamente a las comunidades campesinas. Lo cierto es que el caciquismo se encuentra plenamente rearticulado e inserto, a los propósitos regionales de modernización económica, desde el propio sistema político que le dan sustento. Así, lejos de ser una burda reminiscencia o estar en vía de extinción, el cacique posrevolucionario ha mostrado gran capacidad de readaptación a regímenes nuevos, pues el fenómeno, en toda su extensión y autoritarismo, sigue siendo muy funcional al sistema político de control y constituye un eficaz artificio para llevar a cabo el tan procurado proyecto de acumulación de capital de la gran burguesía nacional y extranjera, y garantiza por completo la "estabilidad" social y política del país."⁽⁴⁶⁾

El caciquismo, en tanto aparato de control y dominio que prevalece sobre las comunidades mazatecas; es hasta el día de hoy una pieza clave en el control político y económico que el Estado mantiene en la región. Ejercido, tanto por pequeñas elites indígenas mazatecas, beneficiadas por el control económico y político de la región; como por mestizos y "administradores" extranjeros, de los beneficios de los diversos programas gubernamentales, (dispuestos por el Estado en la región, como burdos paliativos de la creciente miseria), comerciantes e intermediarios en los procesos productivos, así como los múltiples servidores públicos corruptos. Este caciquismo adopta una dimensión política característica del campo en México. Eckart Boege, tipifica fielmente el problema, de la siguiente manera:

"La polarización interna de los mazatecos que se expresa también en formas de opresión caciquiles y la creación de las burocracias ejidales ligadas a la CNC, provocan la destrucción del grupo étnico. Los mazatecos como grupo (no algunos individuos aislados) están en la base de la pirámide social, son sometidos por los poderosos locales (prueba de ello son los constantes asesinatos cometidos por bandas de pistoleros que portan credenciales de la policía judicial,

⁽⁴⁵⁾ Los textos expuestos en el análisis referido, son los siguientes: Luisa Paré *"Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México"*, En: Revista Mexicana de Sociología, No.2 abril-junio, UNAM, México, 1972. Eckart Boege, *Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder*, INAH-SEP, México, 1979. Fernando Salmerón *"Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local"*, En: Revista de Ciencias Políticas, No. 117-118, julio-diciembre, México, 1984. José Luis Reina, *Control político, estabilidad y desarrollo en México*, El Colegio de México/ Cuadernos del CES, México, 1979. Nicolas, Ralph, *"Factions: a Comparative analysis"*, In: Michael Banton, *Political system and the distribution of power*, Edit. ASA, London, 1965. Peter, Smith, *Los laberintos del poder en México*, El Colegio de México/ Cuadernos del CES, México, 1981. Francois Chevalier, *"Caudillos et Caciques"*, En: Amérique Contribution à l'étude des liens personnels, Mélanges offerts à Marcel Bataillon o par les hispanistes Français (Bulletin Hispanique, vol. LXI bis.), Français 1962. Eric Wolf y Edward Hansen, *"Caudillos politics: a structural analysis"*, En: Comparative Studies in Society and History, IX, n.2, U.S.A., 1967. Moisés González Navarro, *Anatomía del poder en México*, Siglo XXI, Mexico, 1977. Paul Friedrich, *"The legitimacy of a cacique"*, En: M. J. Swartz (comp.), *local politics*, Aldine, Chicago, 1968. Y Bartra Roger, *"Campesinado y poder político en México"*, En: Roger Bartra y Eckart Boege, *Caciquismo y poder político en México*, Siglo XXI, México, 1975. Pág.5-30.

⁽⁴⁶⁾ Vargas González Pablo Elías, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán*, México, Colmich, 2003. Pág.258-259. También podemos revisar el interesante ensayo de Alan Knight, respecto a las constantes históricas del fenómeno del cacicazgo, dentro de la evolución de los movimientos rurales en México, a través de su historia. Ver a: Knight Alan, *"Continuidades históricas en los movimientos sociales"*, En: Lloyd James-Dale y Laura Pérez Rosales, *Paisajes rebeldes: una larga noche de resistencia indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995. Pág.13-52.

ligados a la burguesía regional; no pocas veces vinculados directamente con las administraciones de los propios ingenios.. "(47)

Esta proliferación del caciquismo, como ya lo hemos expresado, surge en la región con la penetración comercial, principalmente, en la zona Alta, con la expansión del cultivo del café desde fines del siglo XIX y en la Baja, con la construcción del sistema de presas. Buscando preservar su estatus diferenciado, los caciques locales, no se conformaron con ser los prósperos comerciantes y cafetaleros de la región; si no que buscaron convertirse en los operadores políticos del PRI, con lo cual intensificaron su carácter violento y autoritario. Gestando un círculo siniestro de explotación, el cual es explicitado por Armando Bartra, en su trabajo titulado: *"La explotación del trabajo campesino por el capital"*:

"Es la falta de tierra la que obliga a los indígenas y mestizos, sin tierra, a ofrecer su trabajo por salarios muy bajos ... el indígena trabaja de por vida como un jornalero ordinario o bien, trabaja como aparcerero ... o bien deja el pedazo de tierra a la familia para ir a trabajar a otro lugar, o aún más, bajar de las montañas a cortar café caminando varios kilómetros ... en todos estos casos está presente la integración total a una estructura económica, social y política capitalista del tipo metrópoli-satélite ... por medio del cultivo comercial del café se vincula no solo al sistema capitalista nacional sino también a niveles internacional y por esta razón, las relaciones interétnicas son relaciones de clase... donde existe una burguesía rural, ligada a los grupos de poder locales, lo cual provoca una fuerte tendencia hacia una concentración de las tierras en manos de esa pequeña burguesía rural; la cual sirviéndose de sus funciones de usura y agio, para quedarse con las tierras de los que no pueden pagar las deudas e interés excesivos "(48).

Al amparo de sus relaciones de compadrazgo y lealtad con políticos y burócratas de cierta importancia a nivel estatal y federal, se han cobijado hasta nuestros días, en la más cruenta de las corrupciones e impunemente implantan su ley en la región.

"..El caciquismo no es un mero agregado de individuos que ejercen determinadamente el poder económico y político, sino que configura una estructura de poder ligada a la acción de las clases sociales y de las agencias estatales en el sistema político regional. Del ejercicio peculiar de gobernar son ostensibles las prácticas autoritarias antidemocráticas que han copado la vida del municipio. De tales prácticas sobresale la utilización personal de los recursos y el nepotismo, que se han traducido en corrupción y enriquecimiento del cacique, de sus parientes, compadres y amigos. Para muchos de ellos la ocupación de cargos públicos ha significado una acumulación de capital que los identifica con la burguesía agraria regional.. "(49)

Estamos frente a intermediarios políticos que se han visto obligados a diversificar sus funciones, para lograr resistir los múltiples embates de la modernidad capitalista. Se trata

(47) Boege Eckart, *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad Étnica*, en el México Actual, Op. Cit. Pág. 53-54. Al respecto, también podemos revisar el valioso trabajo de: Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca*. Op. Cit. Pág. 37-60.

(48) Bartra Armando, *La explotación del trabajo campesino por el capital*, Edit. Macehual/ENAH, México, 1979. Pág.16

(49) Extracto de una entrevista realizada al presidente de la Asamblea Indígena Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca. Jaime Betanzos Fuentes, noviembre de 2004. Del funcionamiento del cacicazgo sobresalen la adaptación de instituciones como la familia, el compadrazgo, la amistad, etc. como eficaz, vehículos de sus relaciones políticas. Pero así mismo es también muy notable, la multi diversificación de roles y medios usados por el, en su labor de control político, además del de, intermediación entre los niveles nacional y regional con el de la localidad. De hecho el cacicazgo para el Estado y la burguesía agraria regional no sólo cumple funciones políticas, sino mayormente económicas, ya que gracias a su control ejercido y a "la paz social", generada; les permitirán a los gobiernos regionales, por ejemplo, la venta, renta e instalación de grandes corredores de empresas agroindustriales, las cuales entre otras cosas habrán de facilitar el neolatifundismo. Esto es, debido a que estos avances tecno-científicos en la producción agrícola, no están cimentados en estudios serios respecto a los requerimientos y necesidades, para el desarrollo local autosustentable de las propias comunidades; sino en la lógica desmesurada de servirse del control económico y político regional, por parte de ciertas familias, para seguir generando mayores dividendos económicos, hacia ellos; en absoluto desprecio y menoscabo de las comunidades, bajo su control.

de un neo caciquismo que podríamos llamar "*moderno*", surgido a raíz de la lucha agraria y cooptado como eje central del sistema político nacional y regional, articulado a centros económicos, tecnológicos y dominantes, cercanos y distantes. En esta estructura, el cacique, aparte de las funciones intrínsecas de control político, controla el mercado, las redes de comercialización y crédito, insertándose eficazmente al dinamismo de la burguesía agraria regional. De esta manera, encontramos que si bien, unos se dedican al cultivo y acaparamiento de parcelas, otros se ocupan de la intermediación del producto, al control de los forrajes para la ganadería, o al comercio usurero. Dado que esta forma de poder no existe sola, se combina con otras expresiones de dominio y control, en una misma estructura regional; sus expresiones varían, se confrontan y se reemplazan según el desarrollo de las condiciones económicas y políticas regionales y nacionales.

"El fenómeno del caciquismo popularmente conocido y resistido, es un factor del poder autoritario de la sociedad mexicana, históricamente enraizado en sus dinámicas del quehacer político. La literatura especializada nos habla del cacique como un personaje, carismático y manipulador, que representa o se abroga la representación de la población de alguna aldea o municipio y en tanto, intermediario político y/o económico, se erige como interlocutor eficaz, entre el Estado y la región. El cacique es una pieza clave dentro del sistema político, al ejercer un papel de control y sometimiento. En lo económico, permite la expansión y reproducción del mercado capitalista y el fortalecimiento de la burguesía agraria regional. El caciquismo representa tipos arcaicos, tradicionales e informales de ejercer el poder, que hoy por hoy, subsisten con las institucionales formales del Estado.."⁽⁵⁰⁾.

Uno de los principales autores en abordar con gran rigurosidad analítica, estos intrincados procesos de "mediación" política y/o económicas que establece el fenómeno del cacicazgo, es sin lugar a dudas Eric Wolf; quien a través de un riguroso estudio titulado: "*Aspects of group relations in a complex society: México*", nos propone el incluir en nuestras pesquisas, el concepto de "*broker*", para lograr así examinar fielmente, las complejas relaciones que se establecen entre lo que él llamaba el "*nivel de la comunidad*" y el "*nivel de la nación*". La vinculación entre estos distintos niveles, implica el desarrollo de vastas redes de relaciones sociales donde los intereses y orientaciones diversas deben reajustarse y compaginarse y le toca al "*broker*", que puede ser un individuo, o un grupo, o incluso una institución, efectuar tales reajustes. En este sentido resulta indispensable edificar el nivel de integración, cuya inexistencia volvería imposible la consolidación de un sistema político comprensivo⁽⁵¹⁾.

Richard N. Adams por su parte, en un interesante artículo titulado: "*Crucifixion by power*"; siguiendo el concepto de broker de Wolf, nos propone integrar en el análisis un nuevo nivel de articulación, al establecer que: "*el poder es la capacidad de ejercer influencia sobre actores o unidades operativas, con base en el control sobre los recursos estratégicos*", señala además que el término de "*nivel de integración*" es meramente descriptivo y se define a partir de construcciones culturales de los propios actores. En cambio, en el "*nivel de articulación*", se toma en cuenta el lugar que ocupan los actores en el sistema de dominación. En este sentido, se puede distinguir tanto el "*nivel de integración*" como el de "*intermediario cultural*", con el "*nivel de articulación*" y el de "*intermediario político*", aunque generalmente un "*intermediario político*", es también un

⁽⁵⁰⁾Vargas González Pablo Elías, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán*, Op. Cit. Pág.258-259

⁽⁵¹⁾Wolf Eric, "*Aspects of group relations in a complex society: México*", En: American Anthropology núm.58, U.S.A. 1956. Pág. 1065-1078.

"mediador cultural", ya que la necesidad política de la "mediación cultural", auspicia la propia "intermediación política"⁽⁵²⁾.

La figura del cacicazgo no existe en forma pura al interior de la sociedad, como un "tipo ideal weberiano", sino que representa una enorme multiplicidad de modalidades, que van desde sus orígenes mismos, hasta el rol económico y político que juega al interior de su grupo social. Pues, el caciquismo no es un resabio excepcional y aislado de la estructura de poder; sino la forma más acabada de la estructura misma⁽⁵³⁾. Tanto el cacique como el intermediario operan en el contexto de redes sociales que unen los diferentes niveles de integración y articulación. Tales redes pueden definirse como un conjunto de relaciones diferenciadas (compadrazgo, parentesco, amistad, complicidad, vecindad, etc.) que posibilitan y sancionan la intermediación. Por lo que es necesario estudiar explícitamente estas redes ya que son ellas y no la estructura gubernamental formal, las que constituyen la clave para entender la lógica que se encarama, dentro del sistema político mexicano. De esta manera, dentro de este complejo proceso de establecimiento de un "poder explícito" y un "contrapoder factual", los funcionarios de gobierno, y autoridades locales, tienen un margen importante de actuación en cuanto a dispensadores de beneficios, su acción se localiza a través de intrincadas redes que deben incluir a funcionarios situados en rangos superiores. Por lo que el sistema político funciona como un sistema de redes jerárquicas de patronazgo, algunos autores como George Foster, John Powell y Bo Anderson, comenzaron a llamar a este proceso como, la edificación de un: "Estado clientelista"⁽⁵⁴⁾.

Ahora bien, respecto a las mediaciones económicas, cuyas implicaciones estructurales de vulnerabilidad se realizan en el contexto de las regiones agrarias, donde aún no se han universalizado las relaciones de producción capitalista, pero donde la penetración del mercado nacional es un hecho; en estos lugares renace o brota un clase dominante neolatifundista, que no necesita controlar directamente el recurso de la tierra, pues suele ejercer su poder mediante el control del dinero, la semilla, las obras de riego, los fertilizantes, el transporte, el mercado, y hasta los canales de innovación agrícola. A veces llega incluso a convertirse en arrendataria de la tierra de los ejidatarios y propietarios parceleros; pero puede prescindir de involucrarse en la producción. En otras regiones aparecen agentes de la capitalización de la producción que establecen organismos formales de acción colectiva como asociaciones de pequeños propietarios y uniones agropecuarias que han llegado a conformar confederaciones nacionales o alianza con compañías transnacionales, también pueden ser familias poderosas o cámaras de comercio o industriales, o grupos económicos con poder propio cuentan con intereses económicos fuertes dentro de la región y no obstante su aversión a la intervención estatal en la economía, mantiene relaciones con altos políticos e incluso sitúa a algunos de sus miembros jóvenes en puestos tecnocráticos, que operan a través de una red de influencia

⁽⁵²⁾ Adams N. Richard, "Crucifixion by power. Essays on Guatemalan National Social Structure (1944-1966)". University of Texas Press, Austin, USA, 1970. Pág.36-42

⁽⁵³⁾ Debemos de entender, que el poder es ante todo una relación social entre actores sociales, uno de los cuáles, tiene la capacidad y habilidad para controlar, "medio ambiente" o "recursos estratégicos" que son significativos para los demás, por ejemplo el control de la tierra, el crédito y el capital. Ver a: Richard N. Adams, **Energía y Estructura. Una teoría del poder social**, Fondo de Cultura Económica, México 1984. Cap.II. Etc. Una aplicación de esta metodología, la encontramos en el interesante trabajo de: Roberto Varela, **Expansión de sistemas y relaciones de poder**, Op. Cit.

⁽⁵⁴⁾ Ver a: Foster George, **Tzintzuntzan. Mexican peasants in a Changing World**, Little Bracon and Company, Boston, USA., 1967. Powell John, "Peasant society and clientelist politics", En: American Political Science Review, LXIX, 2, USA., 1970. Y Bo Anderson, "Political brokerage and network politics in México: the case of a dominance system", En: David Wiler y Bo Anderson (comp.), **Network Exchange and Coerción**, Elseviet Nueva York y Oxford, USA, 1981.

que puede contribuir al ordenamiento de un espacio⁽⁶⁵⁾. Todos estos factores remiten a la comprensión de una realidad regional, y ésta se forja mediante las imposiciones de una clase local dominante, que busca expandir su propia base material e influir en la administración local para promover sus fines.

"Ahora bien, la corrupción no es una simple consecuencia del poder personalizado, sino que se ha implantado como norma inherente a todas las relaciones sociales. Los datos empíricos demuestran que la política no es un mero reflejo del nivel económico; pero tampoco actúa separadamente, más bien ambos niveles tienen correspondencia entre sí y su dinámica no se determina sin la comunidad, su articulación, hay que buscarla en los procesos regionales más amplios del sistema nacional. La distribución cada vez más desigual del poder y de la riqueza ha agudizado la relación asimétrica entre el cacicazgo y el campesinado y ha desencadenado conflictos de variada magnitud que se cristalizan en la lucha faccional."⁽⁶⁶⁾

La reestructuración del poder Estatal, disperso en facciones y grupos jerarquizados, combina arreglos y concesiones con el ejercicio irrestricto de la violencia. El predominio de métodos tradicionales sobre una substancial apertura política, ha desgastado y puesto en crisis la hegemonía estatal. Los mitos y los símbolos se siguen erosionando estrepitosamente. La cultura política basada en las lealtades primordiales, el paternalismo y la corrupción, está siendo fuertemente cuestionada por una sociedad cada vez mas organizada, enfundada en emergentes movimientos sociales que postulan día con día, nuevos valores y comportamientos detonantes de una rica politicidad⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶⁵⁾Para elaborar un estudio a mayor profundidad del tema, podemos remitirnos a: Warman Arturo, "El neolatifundio: expresión y crisis de un nueva forma de dominio", En: Revista de Comercio Exterior, núm25, México, 1975. Y Díaz Polanco, Héctor, **Formación regional y burguesía agraria en México**, ERA, México, 1982.

⁽⁶⁶⁾Vargas González Pablo Elías, **Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán**, Op. Cit. Pág.258-259. Ahora bien, la conformación sociopolítica de la región conocida como Sierra Mazateca, en el Estado de Oaxaca, fue resultado de largos procesos sociales históricamente constituidos y determinados por las relaciones de dominio socioeconómicas, políticas y culturales, que han prevalecido en ella. En la creación de la región confluyeron factores fisiográficos, geográficos, económicos, socioculturales, etc., pero ha sido la estructuración de poder la que ha modelado, organizado y delimitado la región. Esto es, más que los elementos "naturales", aun que estos le den cierta singularidad, por ejemplo la construcción de los mega proyectos Presa Miguel Alemán y Presa , han sido los actores sociales, sus contra dicciones y proyectos, los que han dado vida y significado a la diferenciación regional. Los cambios de los límites regionales han estado estrechamente articulados a las transformaciones de poder. Los cambios sufridos por la estructura de dominio estuvieron acompañados por cambios en, los límites del espacio regional. La región como totalidad compleja y variable ha dado origen a las diferentes regionalizaciones, es decir ha sido la base de delimitaciones geográficas.

⁽⁶⁷⁾México enfrenta como problema sustancial, la carencia de una propuesta clara para modificar el régimen de gobierno vigente, tan autoritario y no democrático; que se reproduce en todas las organizaciones e instituciones políticas. Fenómeno que se originan a partir de la conformación del Estado nacional, erigido sobre las huellas del Virreinato colonial, los imperios caricaturescos de Iturbide y Maximiliano y la inestabilidad política sofocada por gobiernos de mano dura. Muy a pesar de discursos y leyes, no han existido las condiciones sociales indispensables para el cultivo y la germinación de un orden democrático efectivo; ya que la democracia, en tanto forma de gobierno, únicamente se puede aterrizar en la realidad social contrastada con las ideas que la impulsan como un modelo de gobierno. El régimen democrático, otorga las condiciones para tomar decisiones con amplio consentimiento de los ciudadanos, a través de distintas estrategias como lo son: la libre elección el plebiscito, el referéndum y la consulta pública. Así mismo constituye y permite, la manifestación pública, la crítica, y el cuestionamiento. Así, la democracia, no debe quedar reducida a un simple trámite administrativo y gerencial, de contabilización de los votos emitidos, tras las elecciones partidistas. La democracia en todo momento, debe representar una aspiración por construir un mejor sistema de vida en común. Al respecto, podemos consultar a: Silvia Bénard Calva, **El Largo Camino de la Democracia Mexicana**, CIMA, México, 1998. Y Raymundo García García, **Elecciones Legalidad y Conflictos Municipales**, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1998. Otro de los grandes temas de interés en el estudio del poder local se centra en los tipos de relaciones que se desarrollan entre las instituciones públicas que existen en el país y los poderes locales de acuerdo con los espacios de acción de las primeras: federal, regional o local. El primer tipo de análisis se centra en las instituciones cuyo poder deriva de instituciones superiores que a su vez forman parte del Poder Ejecutivo Federal o bien operan desde el Distrito Federal. Un segundo grupo son las instituciones de intermediación política: ya que reciben el poder desde la cúspide para negociar con la base, y viceversa: como las centrales obreras y campesinas

La sierra mazateca, muestra una vida política intensa y multidimensional. Geopolíticamente, la resiente división municipal ha favorecido y promovido el ejercicio de sistemas de gobierno indígenas, dejando un margen importante de autonomía a las comunidades. El arraigo de la institución municipal es resultado de la defensa territorial y de las formas de organización política de la comunidad agraria e indígena a lo largo de su historia, así como de una trama jurídica favorable a su reproducción. Así, históricamente su lógica de reproducción sociocultural, les ha permitido conquistar espacios municipales, defender su territorio, mantener sus sistemas propios de nombramiento y elección de sus autoridades comunitarias. Aún hoy en día, algunas de las luchas intracomunitarias en municipios grandes como Huautla o Chilchotla se dan en el marco de esta preferencia de los pueblos por ejercer la autonomía comunitaria. En su dimensión regional, los intereses económicos de los distintos estratos sociales han reorganizado a la Sierra en un marco de acción en que, el poder político se manifiesta dentro de un polo de desarrollo abiertamente desigual⁽⁸⁸⁾.

Usos y costumbres y comunalismo etnopolítico

El poder en las comunidades mazatecas reside en ellas mismas, a través de la asamblea general comunitaria en la que participan todos los ciudadanos, sin distinción de sexo o edad. La asamblea elige a sus autoridades de acuerdo con su peculiar sistema de encargos y encomiendas comunitarias.

"La asamblea es el momento de reunión de toda la ciudadanía, el lugar donde se toman las decisiones y la oportunidad para el ejercicio, para una plena por así decirlo democracia. Es probable que este concepto no sea representativo de lo que en nuestras asambleas sucede lo que si es cierto es que es una instancia que se fundamenta en el consenso, en la diversidad y en la pluralidad. La asamblea para nosotros es el foro en donde la capacidad individual del parlante como del silente se conjuga y en cada momento se encuentran en un nuevo momento de coexistencia. En la asamblea participan los letrados como aquéllos que no han ido a la escuela. Todos tenemos las mismas oportunidades seamos hombres o mujeres. Las viudas y solteras también tiene en la asamblea la posibilidad de participación. Claro no en todas las comunidades se da de la misma manera lo que aquí se afirma, sin embargo la generalidad de las comunidades

oficiales. El tercer tipo esta formado por instituciones como los ayuntamientos y los gobiernos estatales, cuyo poder es otorgado por la base en cuanto sus dirigentes dependen de una elección popular, pero en cuanto a instituciones tienen también poder independiente puesto que controlan sus propios recursos. Ver al respecto a: Rodríguez Lapuente Manuel, *"Los procedimientos del centralismo"*, En: Rodríguez Manuel y Manuel Aldana Rendón, **Centralismo y Federalismo en México**, Universidad de Guadalajara/Instituto de Estudios Sociales, Guad. México, 1974. Y Pablo González Casanova, *"La cultura política en México"* En: Revista Nexos, Septiembre, México, 1981.

⁽⁸⁸⁾ Wim Gijsbers, en un valioso trabajo de investigación, nos da un claro ejemplo de cómo opera el caciquismo en la sierra mazateca y nos expone el cacicazgo de la familia mazateca de los Zaragoza, establecidos en la zona Baja, en el municipio de Mazatlán Villa de Flores Magón, en donde un grupo de *"maestros"*, manipulaban a la población desde las primeras décadas del siglo XX. El pueblo se rebeló contra ellos en 1933, tras el asesinato de otro maestro, Cliserio Torres. En venganza, el pueblo asesinó a la familia Zaragoza. Entonces el gobierno envió a *"pacificar"* a la región a un general que mediante la fuerza de las armas se convirtió en el nuevo cacique, hasta que el pueblo se cansó y lo mató. Desde 1940 el PRI tuvo presencia en la comunidad a través de los protegidos del poder. Hasta que en 1965 la familia García González, también de maestros, se convirtió en la fuerza caciquil, al amparo del diputado Crispín Carrera Rayón, cometiendo un sinfín de abusos y manteniendo bajo su poder el municipio. En 1990 impusieron en la presidencia a su candidato y el pueblo se volvió a rebelar; en 1991 lo desconocen e inician una serie de movilizaciones hasta lograr que el Congreso también lo desconociera meses después. Desde 1991 hasta 1995 el pueblo de Mazatlán revivió como comunidad, pues la asamblea reasumió el poder, pero la violencia priísta se hizo presente nuevamente en las elecciones de 1995 y el pueblo se vio sometido por las armas priístas, (registrándose varios muertos); todo esto, apoyado por el propio gobierno y la policía estatal. Gijsbers Wim, **Usos y Costumbres caciquismo e intolerancia religiosa** (entrevistas a dirigentes indígenas de Oaxaca), Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C., Oaxaca, México, 1996. Pág.22-27.

autóctonas tienen en la asamblea la posibilidad de realización social. La asamblea es dirigida siempre por la autoridad ejecutiva que elige ella misma, representantes temporales que tienen un año, dos o tres para demostrar sus capacidades para el ejercicio del poder comunal. La asamblea no sólo es una posibilidad de participación sino algo más, una obligación ciudadana. Una obligación para el ejercicio del poder social. Nada se decide fuera de ella salvo aspectos más limitados que no la ameritan. El hablar mucho en una asamblea es símbolo de prepotencia o bien de adecuada capacidad para dirigir al pueblo porque cada palabra que se emite debe ser ratificada con su práctica en el trabajo colectivo, quien no lo hace es disminuido en su prestigio es tomado como charlatán y nunca el pueblo pondrá en él sus ojos para el ejercicio del poder." (59)

A la asamblea de elección de autoridades municipales asisten los ciudadanos de la cabecera y de todas las agencias y rancherías, y se realiza actualmente en la fecha que convoca el gobierno estatal a elecciones. En las agencias municipales se nombran agentes, regidores y topiles, estando en coordinación con el presidente municipal. Los barrios y rancherías forman parte de alguna agencia o directamente de la cabecera(60). El gobierno local, está basado en la tradición del trabajo gratuito y obligatorio, como única vía para obtener derechos comunitarios y prestigio social.

"Todo el quehacer comunitario tiene relación con el trabajo, por ello mismo la reproducción o mantenimiento físico es un trabajo específico, este se denomina tequio. El tequio es la faena que cada ciudadano otorga dependiendo de las facilidades una o dos veces al mes, es el trabajo que permite la realización de obras de servicio general: obras de embellecimiento y de servicio tales como escuelas, clínicas de salud, abastecimiento de agua, etc. El tequio es programado por el cabildo o la autoridad municipal y se realiza coordinado por el síndico municipal. A él asisten todos los padres de familia, madres solteras y viudas. Los primeros tienen la faena más duras y las mujeres actividades de otro orden; preparar agua, comida incluso muchos casos participan en la siembra como también de la cosecha. El tequio es la institución que evidencia de nueva cuenta el comportamiento del ciudadano si no asiste tiene que pagar una multa o bien reponerlo en otro día. En algunos casos se encierra al individuo que no asiste. Cabe señalar que esta labor está penada por la constitución general de la nación pero se ejercita a pesar de todo.." (61)

(59) Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), **Comunalidad y Autonomía**, Fundación Comunalidad, Guelatao de Juárez Oaxaca, México, 2000. Pág.11 Martínez continúa: "...La vida asamblearia permite contar con una arena en donde contener las presiones gubernamentales para discutir la validez o lo propicio de las propuestas de desarrollo. En éstas se enfrenta uno a las permanentes intenciones del Estado por conducir nuestro desarrollo, por orientar nuestro camino y es la asamblea la que siempre nos permite la defensa de nuestras ideas. No siempre esta defensa es abiertamente parlante, en muchos de los casos son una verdadera exposición de lo silente. Es decir casi siempre las propuestas del Estado son respondidas con fuertes silencios que se resuelven en nuestros propios idiomas con una colectiva y significativa parlantería, al final se sabrá si se acepta la propuesta o no. Los efectos de esas relaciones han desembocado en verdaderos juicios que terminan de manera trágica como también en contraparte en violentos asaltos de la policía o ejército. Visto desde cualquier ángulo la existencia de nuestra asamblea es un elemento más que reproduce nuestro comportamiento comunitario y refrenda nuestra comunalidad.."

(60) Por ejemplo, en Eloxochitlán las agencias municipales de Agua Ancha y San José Buenavista; nombran un agente municipal, regidores de educación, obras, salud y los topiles; en asamblea comunitaria cada año.

(61) Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), **Comunalidad y Autonomía**, Op. Cit. Pág.12 Ahora bien, el espacio de la vida india es principalmente la comunidad, donde se vive comunalmente. Pero la migración ha ampliado las fronteras de pertenencia a la comunidad y hoy es posible hablar de comunidad transterritorial al referirse a la reconstrucción organizativa de los migrantes de un mismo origen, en sus lugares de destino. La reproducción de lo cultural fuera de la comunidad ocurre básicamente entre migrantes que no han perdido vinculación con su comunidad y que continúan articulados a la vida comunal, aunque a distancia, cumpliendo cíclicamente con sus cargos, servicios y cooperaciones, asistiendo a fiestas y apoyando a sus familiares. Entonces, si la ampliación de la comunidad más allá de sus fronteras territoriales es posible cuando se continúa articulado con la comunidad, podemos decir que es la vinculación de sus actores a la vida comunal, la que independientemente del lugar de destino, les permite mantener, una lógica tan específica de reproducción social, como lo es, la lógica india del comunismo. Michael Kearney y Alicia Barabas, han desarrollado serias exposiciones al respecto. Ver a: Michael Kearney, **La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca**, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Coloquio sobre derechos indígenas, Oaxaca, México, 1996. Y Alicia Barabas, "Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en los Estados Unidos". En: Cuadernos del Sur Núm.16, Oaxaca, México, mayo 2001.

Martínez Luna, enfático prosigue:

"..Los llamados "aspectos negativos" del tequio, los han señalado principalmente personas descomunalizadas, porque lo consideran una práctica autoritaria, incluso antidemocrática. Se sienten obligados por el pueblo a cumplir con el tequio a pesar de que la constitución lo prohíba. Sin embargo nuestra concepción es diferente. El tequio, representa la alternativa para el desarrollo y el bienestar. nuestros propios hermanos; quienes presionados a emigrar, han sido los portadores de esta comunalidad y la están reproduciendo en núcleos urbanos de mucha importancia. No es extraño encontrarse en la ciudad, al frente de muchos comités de solidaridad, a indígenas emigrados realizando acciones mediante una organización aprendida en sus comunidades de origen como tampoco es raro haber visto ante el terremoto del 85 a muchos indígenas y mestizos darse a la tarea mediante comportamientos emanados de este tipo de culturas comunitarias.." (62)

Este sistema de gobierno sigue un patrón ascendente que combina años de servicio con años de descanso y que se inicia alrededor de los 15 años de edad(63).

"..Para que un ciudadano ostente nuestra representatividad, es necesario que desde niño haya mostrado un profundo respeto por la comunidad. La formación de un ser humano inicia a los seis años, primero cuidando la iglesia, tocando las campanas, realizando labores agrícolas. Esta formación les va introduciendo a los niños y a las niñas un espíritu especial. Conforme el tiempo pasa las comisiones que se realizan se diversifican. Obviamente cada comunidad tiene sus particularidades, sin embargo podemos afirmar que la educación radica en el trabajo comunitario. Educación-participación, educación-trabajo, trabajo-representatividad van siempre de la mano. El trabajo en el campo, el trabajo en la iglesia, el trabajo en el ejercicio del poder son algunos aspectos de una pedagogía que sin estar sistematizada de manera formal recibimos de nuestras comunidades, ésta también resulta una pedagogía política. De adolescentes los jóvenes empiezan a mostrar sus particularidades su interés mayor por el trabajo físico o su inclinación por lo intelectual. En ambos casos la capacidad en el ejercicio político tiene que ser también plasmado en el trabajo y en la participación. En este proceso se selecciona y ubica al ciudadano en las dos líneas mencionadas pero que requiere ratificación entre sí. Desde los diez y seis años se puede ascender a puestos auxiliares en el ayuntamiento o bien en la agencia municipal y como ya se dijo el comportamiento hace que la comunidad le de una u otra tarea según sean sus inclinaciones personales. Algo importante es que ningún ciudadano busca la representatividad por sí mismo. El ejercicio del poder se viste fuertemente de la costumbre, el modo cotidiano de tomar acuerdos que sobresale por su ritualidad o la realización de eventos establecidos siglos atrás en el que participa toda la población de acuerdo a la división de sectores sociales: campesinos, artesanos, músicos, maestros, etc. Uno no puede tener prestigio en una comunidad si es que no respetamos la suma de tradiciones y costumbres y si no participamos horizontalmente en la representación. Aunque la toma de decisiones se entienda de manera vertical, la consulta permanente, la plática y el consenso nos demuestran una horizontalidad en la toma de decisiones, realidad de acción política que emana de la comunalidad, la representatividad es resultado de una asamblea y es el valor político más importante que deseamos heredar.." (64)

(62) Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Op. Cit. Pág.12

(63) En algunos casos, los jóvenes menores a 16 años que no asisten a la escuela son nombrados para cubrir el primer cargo escalafonario dentro de la comunidad, el de topil, como un estímulo de vida.

(64) Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Idem. Pág.12 México cuenta aproximadamente con dos mil municipios y un número enorme de agencias municipales. El no haber autoridad intermedia entre el municipio y el gobernador del estado, significa que tener la municipalidad sea una brillante oportunidad de soberanía política, pero también un riesgoso ejercicio del poder si se responde a la lógica de los partidos políticos. En todo el país la mayoría de las comunidades indígenas son agencias municipales, es decir dependen de municipios mayores sin embargo, un dato curioso salta a la vista, en un estado de la república su nombre: Oaxaca existen aproximadamente el 25% de todos los municipios del país. Oaxaca con 570 municipios puede demostrar porqué en él han florecido con mayor fuerza las ideas que aquí se han venido exponiendo. En Oaxaca existen municipios de menos de mil habitantes esto significa una enorme posibilidad para la reproducción de la comunalidad. En este estado un ayuntamiento de manera normal está integrado por no más de siete funcionarios: el alcalde quien es la persona más grande y orientador del cabildo, el presidente quien es el ejecutivo, el síndico quien es el agente del ministerio y tres regidores. Son pocos los casos comunitarios en donde se encuentran a más de cinco

En esta jerarquía están combinados los servicios civiles con los religiosos, que consisten en coordinar y patrocinar fiestas y actividades de interés colectivo⁽⁶⁵⁾.

"..La participación en la estructura política comunitaria, le permite al ciudadano ofrecer sus atributos personales. Los muy trabajadores, los sistematizadores de la historia, los conocedores de la naturaleza, los rezanderos, los comerciantes, los maestros, etc. Todos y cada uno aportan su experiencia y van siendo elegidos para desempeñar una actividad especial: la de consejero. Ser consejero no necesariamente significa ser anciano, fundamentalmente debe entenderse como trabajador al servicio de la comunidad sin ningún otro interés más que desarrollarlo. Los consejos de ancianos se integran de acuerdo a la decisión de la mayoría de la población, pero de manera específica por decisión del cabildo en turno. En esta decisión el cabildo suma sus preferencias por quienes han de ser de quien van a recoger el consejo necesario para la toma de decisiones. No se les llama para cualquier cosa. Se les aprovecha para cuando las cuestiones a decidir son complicadas; por ejemplo para la definición de los límites con otra comunidad, para resolver casos de asesinatos, para superar, hacer a un lado o adoptar una tradición, para los rituales más significativos, en fin para aquellos asuntos en los que el cabildo sienta que necesita auxilio. Los consejos de ancianos han resuelto problemas vitales no sólo para la vida comunitaria sino también regional. Un consejero se supone que tiene una visión no normal, que tiene un conocimiento no general, un consejero es a fin el depositario de la comunalidad y el fiel defensor de los principios de convivencia social y las determinaciones más importantes. Gracias a ello el consenso sigue como norma el trabajo con pedagogía y la ritualidad como muestra de espiritualidad. Esta instancia como en todo proceso no está exenta de dificultades y de errores sin embargo es la forma ancestral de ejercer el buen gobierno y por lo mismo significa una verdadera garantía para la democracia comunitaria.." (66).

Los "chjota éнна", se han caracterizado siempre, por enarbolar una tenaz disputa, en busca de lograr su libre autodeterminación, en tanto pueblos indios. Ha sido una zona rebelde al priísmo y por lo mismo, asiento de grupos de oposición. La ciudad serrana de Huautla de Jiménez, fungió durante muchos años, como un polo de disputa política contra el priísmo caciquil y autoritario. Esta oposición al PRI-gobierno, si bien no se dio de

regidores, equipo que es nombrado por la asamblea para ejercer el poder durante uno o tres años. Tanto el alcalde como el síndico, los mayores o los auxiliares, que aquí se conocen como topiles son en lo general de la línea de ciudadanos operativos, diestros en el trabajo físico pero con efectiva participación. Los regidores y el presidente en lo general representa la línea de los intelectuales pero obligados a demostrar sus aptitudes en los trabajos rudos. La representatividad comunitaria se debe entender como el ejercicio para la representación. Cada integrante del cabildo no recibe ninguna remuneración y de manera general funge como si fuera un equipo de empleados al servicio del pueblo. Todos deben hacer de todo, es decir participar de todo tipo de tareas: gestión, administración, coordinación y ejecución.

⁽⁶⁵⁾Para los cargos fuera del sistema normativo comunitario, (por ejemplo los comités de padres de familia), son nombrados de manera particular, sin considerarse los servicios anteriormente prestados. Cada vez es menor la presencia de los cargos religiosos tradicionales en el sistema político mazateco. Las mayordomías han sido sustituidas en gran medida por comités organizadores de fiestas, propiciado por el empobrecimiento generalizado de los mazatecos. En Chilchotla por ejemplo, los catequistas formaron grupos que se turnaban en el labrado de cera, el arco de flores, el adorno de la iglesia; aunque ya no se da de comer a todo el pueblo estos grupos colectan dinero, piden otras cooperaciones o hacen el gasto. En Eloxochitlán, las mayordomías están cediendo ante el crecimiento de los grupos protestantes. En la zona Baja, la pérdida de las mayordomías es parte del proceso de aculturación sufrida por este grupo. Es importante hacer notar que en Huautla, de Jiménez, centro comercial y político de la Sierra Mazateca, es donde las mayordomías tienen más arraigo, a pesar de que han disminuido en cantidad (antes había mayordomos hasta para las posadas de fin de año). Ahora bien, además de la organización de las fiestas y el cuidado de los santos, los mayordomos cumplen una función importante en el cambio de autoridades comunitarias. El 2 de enero, luego de la entrega y recepción del bastón de mando y de sus oficinas, los alcaldes saliente y el entrante, junto con autoridades, ancianos y comuneros, se dirigen a la casa del nuevo alcalde, donde son recibidos por los mayordomos "marstuale naxinanda", con una flor y un abrazo antes de entrar a comer y gozar de la fiesta. En la fiesta principal de Huautla, la del Señor de las Tres Caídas, celebrada el tercer viernes de cuaresma, participan 20 mayordomos en su organización, junto con el Ayuntamiento y el obispo de la prelatura. Para profundizar mas en dicho sistema de cargos, es necesario consultar el completo trabajo de: García Dorantes Renato, Chan Chaon Kjoatsjoale Naxinándá Yoma. *Manual del Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos*, INI, México, 1997.

⁽⁶⁶⁾Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y Autoritarismo*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Idem. Pág.12.

forma articulada, permitido el desarrollo de una conciencia de oposición que, al confluir con la perspectiva étnica, cimentó la lucha de los mazatecos más allá de los partidos, dando lugar a una propuesta de base que sigue creciendo en la Mazateca, en busca de construir una región libre de partidos políticos y su oportunismo electorero:

"...La máxima autoridad de nuestras comunidades es la asamblea general. Independientemente de las costumbres de cada pueblo indígena, la asamblea está integrada por las cabezas de familia, de los jóvenes mayores de 18 años, de las viudas. Es esta asamblea quien nombra a sus órganos de gobierno. A partir de estos órganos se ejecutan las decisiones colectivas y se intentan resolver cada uno de los problemas a los que se enfrenta cada comunidad. La significación del poder en una comunidad indígena a diferencia de lo que se representa en un mundo mestizo rural o urbano es muy diferente. En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir es la ejecución de lineamientos de una asamblea, de una colectividad. En el otro, significa el ejercicio de las decisiones de la propia autoridad que ha sido elegida a través de mecanismos electorales poco controlados por la sociedad. El poder de un pueblo indio, es el resultado de un desempeño ciudadano, en el otro, es el resultado de una relación de grupo que detenta o aspira al poder. Para acceder al poder indígena, se tiene que demostrar trabajo, una actitud individual frente a los compromisos comunitarios, actitud personal dentro de la familia extensa, frente al barrio, cofradía, etc. Un poder que cuando se tiene es únicamente obedecer, cumplir y trabajar. Una autoridad en comunidad es prácticamente un empleado al servicio de todos, un empleado al que no se le remunera, al que no se le permite diseñar, y cuando esto se da, lo diseñado puede realizarse sólo si existe la consulta. Por lo contrario, el poder político en las sociedades rurales mestizas o urbanas es lo contrario, es la posibilidad de ejecutar sus propias ideas, satisfacer sus personales intereses, la consulta no existe. Se aspira porque existe una remuneración ilimitada, hecho que explica el ascenso de la corrupción como expresión del poder público. Lo que se afirma, permite ver lo que se da en la comunidad si bien expresa una marcada afición por el consenso, la compartencia, la decisión colectiva, es limitada también para los afanes de carácter individual por más sanos que estos sean..."⁽⁶⁷⁾.

Benjamín Maldonado y Cristina Quintanar, nos señalan que esta propuesta etnopolítica de corte autonomista, se encuentra expresada, en los acuerdos del "Congreso de Nuestros Pueblos Náhuatl, Mixteco y Mazateco", basada en dos aspectos centrales: "La división causada por los partidos políticos en el seno de las comunidades indias y la defensa de su derecho a la elección tradicional de sus propias autoridades comunitarias":

"...El PRJ ha tenido en la Mazateca a varios de sus cuadros más beligerantes, en respaldo a la construcción de caciquismos y a la contención de la pérdida de espacios. Los conflictos poselectorales de 1995, en los que el priismo local se desbordó en violencia, lo muestran claramente. En el caso de Eloxochitlán de Flores Magón, el palacio fue tomado y después baleadas las autoridades municipales, ambos hechos realizados por priistas. El palacio fue recuperado por el pueblo días después, ante la inmovilidad de la policía destacamentada en el lugar; los agresores fueron aprehendidos y encarcelados en Oaxaca. Sin embargo, extrañamente, se les liberó y en agosto de 1997 volvieron a disparar contra las autoridades municipales, nuevamente fueron aprehendidos y otra vez liberados. El caso de Mazatlán Villa de Flores, fue mucho peor, pues hubo muertos, secuestros y mantuvieron en estado de sitio a la población durante semanas; el presidente municipal fue acusado de asesinato y encarcelado a raíz de la balacera ocurrida cuando los priistas intentaron instalar urnas estando reunida en asamblea la población, el pueblo se organizó y salió libre dos meses después, sin embargo, los priistas querían imponer presidente. Meses después el gobierno reconoció como legítimo al presidente electo por la comunidad. Lo interesante del caso es que los jóvenes priistas que se armaron para luchar contra la voluntad de la comunidad y sitiaron al pueblo, son descendientes de los caciques contra los que el mismo pueblo luchó, cinco décadas atrás. Esa violencia histórica de los priistas, impune durante

⁽⁶⁷⁾ Jaime Martínez Luna, *Discriminación y democracia en un estado multiétnico*, En: Jaime Martínez Luna (autor/compilador), *Comunalidad y Autonomía*, Fundación Comunalidad, Guelatao de Juárez Oaxaca, México, 2000. Pág. 24

anos por la complicidad de legisladores y funcionarios, está siendo enfrentada organizadamente por los comuneros y sus autoridades.." (68).

En cuanto a los llamados Usos y Costumbres de los "chjota énna", Maldonado y Quintanar, nos muestran como estas comunidades indígenas, sobre todo las de la zona Alta, han defendido a costa de sangre, su derecho a elegir sus propias autoridades comunitarias, de acuerdo con su sistema tradicional de cargos; llegando incluso a impedir la instalación de las urnas de votación para cualquier tipo de elección partidista, basada en burdos esquemas de "democracia formal y parlamentaria". Peligrosamente, en esta defensa incesante de su cultura y tradiciones, los "chjota énna se han visto seriamente amenazados por el Estado, quien al tratar de garantizar el control político y económico en la región, los ha convertido en un punto rojo de perpetuo conflicto:

"..El primer caso ocurrió en las elecciones de diputados federales en 1997, cuando Eloxochitlán y Mazatlán anunciaron que no permitirían su instalación. El argumento es muy claro. Si se instalan urnas para cualquier elección, los priistas lo aprovecharán para hacer que se acepte en todo tipo de elección, lo que implicaría un tremendo retroceso; además, ni los diputados ni el gobernador representan a los mazatecos, por lo que su elección se convierte en imposición inevitable y en esas condiciones no nos interesa elegir.. Esta actitud insubordinada, generó un problema mayor para el gobierno, pues en 1998 se habrían de realizar el nuevo ciclo de elecciones a tres niveles: de presidentes municipales, de diputados y de gobernador del Estado. En la legislación local, se encontraba estipulado que dichos procesos de elección, se habrían de realizar el mismo día, pero los priistas se lanzaron a separar las fechas a toda costa, pues esto detonaría un grave conflicto en la región, pues no hay forma de elegir al gobernador y los diputados, bajo el sistema de Usos y Costumbres, es decir, sin la participación de los partidos políticos. Los municipios indios no iban a aceptar elegir a sus autoridades en las urnas. Este conflicto en la Sierra Mazateca continúa vigente..." (69).

En la Sierra Mazateca, encontramos una multiplicidad de relaciones políticas que definen de alguna manera a la región misma, a la vez que sentencian la vida política municipal y gestionan los mecanismos de legitimación del poder local. En su rica tipología municipal, la región cuenta con diversos grupos políticos organizados a su interior, ya sean: maestros, sectores populares disidentes, elites comerciantes y/o grupos campesinos; reorganizan cotidianamente, la actividad política ciudadana, a través de una disputa perene, en la cual encontramos tres mecanismos distintos de procesamiento de las diferencias, y de la legitimación del poder local:

"..a) El que apela a fundamentos propios de la economía de subsistencia, a sus mecanismos de reciprocidad en la distribución de las funciones públicas y a la edificación del consenso mediante la asamblea y el paso por el sistema de cargos. b) El que combina estos fundamentos y mecanismos con una fuerte influencia de la elite comercial o agraria. Y c) El que rompe con esos fundamentos y mecanismos, para dar paso a la competencia entre partidos.. En los dos primeros casos, son municipios que nombran a sus autoridades mediante el régimen de usos y costumbres, y en el tercer caso, lo hacen mediante el régimen de partidos políticos. Casos como el de San Pedro Ocopetatlillo o San Lorenzo Cuaneuiltitla son ejemplos de la primera caracterización: municipios en el que las diferencias políticas no llegan a transformar la estructura que regula las relaciones a través del

(68) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énna(mazatecos)", En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Op.Cit. 40-42.

(69) Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énna(mazatecos)", Ídem. Pág.42. Así, tenemos que en las elecciones municipales de 1995, los resultados en los 21 municipios mazatecos, fueron: Trece elecciones hechas bajo el sistema de Usos y Costumbres y ocho por partidos, (cuatro en la Alta y cuatro de la Baja), siete de estos ocho municipios que participaron de las elecciones vía partidos políticos, correspondieron a victorias del PRI. La fragmentación partidista es muy marcada, sobre todo en la zona Baja, en donde, salvo el poblado de San José Independencia donde el PRI, se llevó el total de los votos. En el resto de los municipios, en donde la abstención electoral fue muy significativa, la población tuvo que dividir sus preferencias de voto entre las múltiples fuerzas contendientes.

sistema de cargos y de la asamblea comunitaria. En cambio, en lugares como San Jerónimo Tecóatl o Chilchotla los usos y costumbres se insertan en un proceso de transición y cambio.."(70).

Los conflictos entre las elites económicas y los representantes indígenas, conllevan una nueva orientación de los procedimientos electorales ahora, bajo el régimen de los usos y costumbres, en los que prevalece la importancia de su sistema de cargos. No en pocos casos, esta disputa ha llegado a generar un clímax de violencia y tensión política. En estos municipios regidos por sus propios usos y costumbres, se rechaza la intervención de los partidos políticos en los comicios municipales, no porque no existan en la región, sino porque no representan la opción para dirimir sus diferencias internas; se considera que de hacerlo, en vez de fomentar la unidad, se estarían abonando las diferencias y afectando las normas, los derechos y las obligaciones comunitarias, que hacen posible el intercambio y la reciprocidad colectivos, como la faena, las mayordomías y las fiestas tradicionales. Dichos convites, siguen siendo un eje sustancial de su vida comunitaria y sedimento autonómico comunalista. Así, tenemos que:

"..Ideológicamente, la experiencia negativa, legada por el autoritarismo y la corrupción, de los partidos políticos, cobra gran relevancia; frente a experiencias de lucha y resistencia de municipios como Mazatlán Villa de Flores y San Antonio Eloxochitlán de Flores Magón, estas experiencias comunitarias, edificadas a partir de un discurso etnopolítico, que emana de sus raíces indígenas comunalistas de tenaz resistencia.. fraguando un nosotros permanente, hilando el pasado y los sueños libertarios de los hermanos Flores Magón, originarios de la región, con los presentes intentos por edificar una verdadera autogestión comunitaria.. Tejiendo con la utopía magonista del ¡Tierra y Libertad!, esforzados lanzamientos por restituir su comunalidad india.." (71).

La actual coyuntura política nacional ha empezado a cuajar en la vida regional y muchos grupos de aliados tradicionales del PRI, le disputan ahora, los espacios regionales de control social. De esta manera, observamos que la creciente conflictividad municipal, se encuentra relacionada con el diseño mismo de las políticas públicas implementadas por el Estado:

"..En este marco, destaca el caso de PROGRESA, el cual crea una aguda diferenciación interna entre quienes son beneficiarios y quienes no. Por otro lado, también encontramos que el caso de los fondos para el desarrollo municipal a través del Ramo 33, genera un serio desequilibrio en el reparto de los recursos, entre las cabeceras y las agencias municipales. La vitalidad política, la lucha por la democratización tanto de los usos y costumbres como del autoritarismo del régimen priista, son parte del capital social de la región.." (72).

(70) Nahmad Salomón(coord.), *El Capital Social en la Sierra Mazateca de Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)*, Op.Cit. Pág.12-15. En este sentido una característica de las relaciones en la sierra es que las preferencias políticas partidarias en lo regional no coinciden con las que se dan internamente en los municipios. El caso del municipio de Tenango es ilustrativo. En las elecciones federales de 1999, de una lista nominal de 8857 ciudadanos, el 47% ejerció el voto. De los votos emitidos el 59% favoreció al PRI y el 32% favoreció al PRD. En las elecciones de agosto de 1998 para elegir gobernador, 3,473 ciudadanos favorecieron al Lic. Murat (PRI), frente a 1,715 a favor de la candidatura de Héctor Sánchez (PRD). En cambio y aquí está lo interesante, en las elecciones municipales realizadas a escaso mes de las elecciones de gobernador y diputados, esto es, en octubre de 1998, los resultados favorecen ampliamente al PRD: 3,134 votos, en una contienda en donde el porcentaje de votación alcanzó el 70% de la población empadronada. En Huautla mismo, en donde ganó el PRI las elecciones para gobernador y diputados, a un mes de esa elección, en los comicios municipales, la correlación de fuerzas era otra; mientras que 769 ciudadanos emitieron su voto por Pablo Arnaud para gobernador por el PAN, el candidato a presidente municipal por ese partido se llevó 2,398 votos.

(71) Munguía Salazar David, *"Autogestión indígena, ejercicio del poder y gestión comunitaria en la Sierra Mazateca. Dos concreciones del empoderamiento indígena: San Antonio Eloxochitlán y Mazatlán Villa de Flores Magón, Oax"*. En: Cuadernos de la Academia. Suplemento de investigación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Octubre/Noviembre de 2001. Pág.15-22.

(72) Nahmad Salomón(coord.), *El Capital Social en la Sierra Mazateca de Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)*, Op.Cit. Pág.15.

Ahora bien, no es posible entender ninguna acción social basada en redes de reciprocidad o en normas comunes, mientras no se tengan presentes las realidades económicas que subyacen a la dinámica política tanto regional como municipal; como tampoco se puede pasar por alto que, en conjunto, esa dinámica representa un grado de tensión y de resistencia frente al tipo de relación que guardan estas comunidades indias, con respecto a un Estado, a un gobierno y a una economía nacional e internacional que los inserta en estructuras de desarrollo altamente desiguales. Los mazatecos son un grupo que cuenta con una gran diversidad de organizaciones, muchas de ellas independientes y fuertes. Un estudio del Banco Mundial registra 23 organizaciones en la zona Alta y más de 50 en la Baja. Pero el número real de organizaciones indígenas, es mucho mayor si consideramos que, por ejemplo, en Eloxochitlán el Banco Mundial registra únicamente, tres organizaciones y los datos de campo nos muestran la existencia de al menos doce⁽⁷³⁾. Al tratar de analizar estas organizaciones, es posible distinguir cuatro modelos organizativos diferentes. Primero tenemos a la *"organización productiva"*:

".. Este primer esquema de organización, esta conformado por grupos locales de productores; por ejemplo, de café, miel o piscicultores que se unen para trabajar o comercializar colectivamente su producto; estos grupos, generalmente formados por cinco a 20 miembros, a veces se constituyen legalmente para ser sujetos de crédito y se forman por impulso gubernamental o de manera independiente. Cuando se unen o se suman a otros ya conformados, forman organizaciones municipales; por ejemplo, los cafetaleros de Huautla conforman la importante Asociación Agrícola Local que agrupa a más de 2 mil productores de 39 comunidades, o intermunicipales, como la también importante Unión de Comunidades Campesinas Marginadas, formada por grupos de cinco municipios y que cuenta con más de 500 socios. Ambas organizaciones son un ejemplo de independencia respecto al gobierno; pero existen también las organizaciones corporativas, como el Consejo Regional Solidario de la Confederación Nacional Campesina (CNC), que agrupa a más de mil socios de varios municipios, o la Coalición de Organizaciones Indígenas de la Mazateca Alta, derivada del Fondo Regional de Solidaridad, con más de 15 mil socios en catorce municipios. Algunas de estas agrupaciones forman parte de organizaciones estatales, como la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca o la Unión Estatal de Consejos Comunitarios de Abasto.." (74).

Respecto a las *"organizaciones tradicionales"*, tenemos que:

"..La organización tradicional, se encuentra basada en el sistema tradicional de cargos al interior de las comunidades indígenas, a través del cual, se consolida el grupo de ancianos notables, que constituyen la cabeza de familia, a partir de la cual, se desenvuelve la normatividad comunitaria.." (75).

A su vez, la organización política:

"..Constituye grupos que aglutinan intereses comunes y buscan obtener influencia ante las instancias de poder. Comúnmente se trata de los partidos políticos que en la Sierra Mazateca

⁽⁷³⁾La dinámica organizacional es cada vez más intensa, pues la canalización de recursos gubernamentales sólo a organizaciones genera la aparición de infinidad de grupos efímeros, lo que hace que cualquier registro de su número pierda rápidamente vigencia. Sin embargo, los grupos de Eloxochitlán no registrados tienen años trabajando. A su vez, e su articulación con el exterior, la política regional pareciera actuar, en la lógica del favoritismo. Es decir, como parte de un estilo político nacional, las organizaciones otorgan sus votos de acuerdo con los apoyos recibidos por el gobierno, que en realidad son los recursos presupuestados en los distintos niveles de gobierno público, para el desarrollo de las comunidades; el cual es desviado a la compra de votos, por parte de funcionarios corruptos, guiados bajo intereses partidistas y de facciones locales de poder. Al respecto, podemos consultar el interesante trabajo de: Emma Beltrán(coord.), **Caracterización de organizaciones de la región mazateca**, Banco Mundial/PDRSZMO, Oaxaca, México, 1995.

⁽⁷⁴⁾Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. *"La gente de nuestra engua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)"*, En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Op.Cit. Pág.37-40.

⁽⁷⁵⁾Maldonado, Benjamín, Quintanar, *"La gente de nuestra engua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)"*, Ídem. Pág.37-40.

tienen importancia: el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de la CNC, las diputaciones y delegaciones de gobierno; el Partido de la Revolución Democrática (PRD) a través de la Unión Campesina Democrática; el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) que llegó a ganar el ayuntamiento de Jalapa de Díaz o el Partido Popular Socialista (PPS) que hasta hace algunos años, tuvo gran importancia en Huautla. Además encontramos también, a una multiplicidad de organizaciones políticas indias de gran aliento contestatario, ubicadas sobre todo, en la zona Alta de la Sierra. Un claro ejemplo vendría a ser, la edificación del Frente único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca (FUPMISM), organización independiente constituida en 1993, la cual agrupaba a varios presidentes municipales indígenas, con el fin de enfrentar conjuntamente la presión política, hacia las dependencias estatales y federales, con el objetivo de impulsar trabajos colectivos, como la administración de un módulo de maquinaria para la construcción de caminos conjuntos. Por su parte, en la zona Baja, el problema de los desplazados por las presas generó organizaciones muy fuertes, como el Frente Unificado Independiente Mazateco (FUIIM) y alimentó otras como el Consejo Regional Chinanteco y Mazateco del Frente Independiente de Pueblos Indígenas (Corechima-FIPI).⁽⁷⁶⁾

En cuanto a la organización de índole "gremial", tenemos que;

"..La organización gremial la representa principalmente el magisterio, en sus diversos niveles en las dos zonas y agrupaciones como la Organización de Investigadores de la Cultura Mazateca, A.C., constituida por once socios desde 1990 en la zona Baja, o la organización de Médicos Tradicionales, A.C., que agrupa desde 1984 a 23 médicos tradicionales de nueve comunidades de la zona Baja.."⁽⁷⁷⁾

Respecto a los lazos estrechos de articulación interétnica, que entre las diversas comunidades serranas cotidianamente se tejen, de acuerdo con su sistema tradicional de cargos. Podemos decir que, el principal intento aglutinador de los "chjota éнна", por darse una organización étnica propia, lo constituye el Consejo Indígena Regional Autónomo Mazateco (CIRAM), creado en marzo de 1995 por acuerdo del "Congreso de Nuestros Pueblos Náhuatl, Mixteco y Mazateco", celebrado en la cuna del magonismo, el municipio serrano de Eloxochitlán de Flores Magón Oaxaca, al que asistieron los nueve presidentes del (FUPMISM), con autoridades de 53 comunidades y representantes de trece organizaciones⁽⁷⁸⁾. Maldonado y Quintanar, nos señalan, que estas comunidades indígenas, sobre todo las de la zona Alta, defienden día con día, su carácter comunalista basado en el apoyo mutuo y la solidaridad colectiva, solventando exitosamente los acechos y amenazas constantes, por parte del Estado:

"..Las elecciones de noviembre de 1995 y los conflictos posteriores pusieron a prueba la continuidad del FUPMISM y del CIRAM, organizaciones que lograron subsistir aunque reorganizadas; a la fecha el FUPMISM está constituido por siete presidentes mazatecos: Eloxochitlán, Acatepec, Mazatlán, Jalapa, Tecóatl, Ateixtlahuaca y Huehuetlán (éste último, no tiene representante en el CIRAM); electos todos vía usos y costumbres, incluyendo al de Jalapa de Díaz. El CIRAM derivó en una organización sumamente interesante, constituida por los Consejos Indígenas Centrales o Consejo de Ancianos de seis municipios y por once organizaciones productivas de cinco municipios: Eloxochitlán, Tecóatl, Jalapa, Acatepec y Cuaunecuiltitla, que suman unos 400 socios en total. Por sus características, el CIRAM es la única organización

⁽⁷⁶⁾Maldonado, Benjamín, Quintanar, Íbi dem. Pág.37-40.

⁽⁷⁷⁾Ibi dem. Pág.37-40.

⁽⁷⁸⁾La experiencia organizativa intermunicipal, no es para nada un fenómeno reciente en la región; pues hace ya varios años, los municipios de la Sierra, (con la excepción de Santiago Texcalcingo y Teopoxco por cierto, los únicos pueblos que hablan como lengua franca al nahuatl y no el mazateco); estuvieron agrupados hacia 1975 en una asociación llamada "Unión de Municipios Libres de la Sierra Mazateca (UMLSM)". Esta asociación tenía su sede en Huautla de Jiménez y estaba formada por un Presidente, un Vicepresidente, un Secretario, un Subsecretario, un Tesorero, un Sub-Tesorero y doce vocales. La presidencia le correspondía al Presidente Municipal de Huautla, la vicepresidencia al Presidente Municipal de San Mateo, la secretaría al Presidente Municipal de San José Tenango, etcétera. Cada puesto estaba ocupado por el Presidente Municipal de algún municipio de la Sierra. Su principal objetivo, además de la unión política ante problemas comunes, era la realización de obras de infraestructura tales como lograr la pavimentación de la carretera Teotitlán-Sierra, la electrificación del área, los sistemas de agua potable, etcétera.

mazateca independiente intermunicipal, con presencia en ambas zonas, sobre todo en la Alta, con estrechas relaciones con la más importante organización política étnica: el FUPMISM. La creación del Frente Único de Presidentes Municipales Independientes de la Sierra Mazateca, constituyó toda una experiencia de formación de redes políticas de suma importancia en la región; una verdadera iniciativa originalmente independiente y plural. El Frente es un actor político de peso, pues se ha constituido, en un espacio de gestión política; en la medida en que permite a los municipios grandes como Huautla,, establecer amplias relaciones con los más pequeños, a fin de crear coaliciones capaces de construir puentes de relación con el gobierno central."⁷⁹).

Perfil Político de las Agrupaciones Indígenas Intercomunitarias

El FUPMISM

Somos presidentes municipales electos por mayoría en asamblea comunitaria, sin estar registrados por ningún partido político, salvo un municipio, por lo que nuestro compromiso es con la asamblea que nos eligió cara a cara y después de considerar los servicios con los que en años anteriores hemos colaborado con nuestras comunidades gratuitamente, según nuestra tradición política del sistema de cargos. (Autoridades municipales de los municipios; Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores y San Felipe Jalapa de Díaz)

Constituimos el Frente Único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca en 1993 para mejorar nuestra capacidad de presión al gobierno del estado y dependencias en nuestras gestiones, y hemos avanzado en la coordinación regional de actividades. Actualmente integramos el FUPMISM los presidentes de siete municipios serranos.

El CIRAM

El Consejo Indígena Regional Autónomo Mazateco se constituyó en marzo de 1995 durante el Primer Congreso de los Pueblos Náhuatl, Mixteco y Mazateco, celebrado en el municipio mazateco de Eloxochitlán de Flores Magón, y convocado por el FUPMISM con el objetivo de consolidar la coordinación intercomunitaria, ampliándola también a las organizaciones sociales mazatecas independientes. Actualmente lo integran los Consejos de Ancianos (organizados en Consejo Central Indígena por cada municipio) y las organizaciones sociales de los seis municipios mazatecos. Esto significa que está integrado fundamentalmente por las autoridades tradicionales mazatecas y por mazatecos que han preferido no migrar sino construir colectivamente alternativas de vida digna, desde el interior de sus propias comunidades. (Consejos de Ancianos de los municipios de Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores, San Felipe Jalapa de Díaz, San Jerónimo Tecóatl y Santa Ana Ateixtlahuaca).

En la actualidad, la vida política de la Sierra Mazateca, se debate entre dos grandes vías; o se mantiene el sedimento histórico de control y subordinación respecto del gobierno central, a través del Partido Revolucionario Institucional; que entre otras cosas, fomento a oscuros grupos de interés, quienes basados en intrincadas formulaciones de parentesco y lealtades políticas, lograron servir frente al Estado, como útiles esquemas de intermediación política y económica; controlando el flujo de recursos públicos destinados a la región. O de una buena vez, terminan de fraguarse, los múltiples procesos autonomistas de articulación intercomunitarios, que a partir del abanderamiento de nuevos esquemas de cooperación y apoyo mutuo entre las distintas comunidades indígenas que integran la Sierra Mazateca, han emergido en los últimos años. Lo que resulta paradójico, sin embargo, es que en medio de esta disputa regional, el PRI siga teniendo el control sobre el Congreso Estatal, así como la gubernatura y los representantes federales; mientras

⁷⁹Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. Ibi dem. Pág.37-40. En la ciudad serrana de Huautla de Jiménez, se están dando dos importantes esfuerzos de orden etnopolítico. Por un lado, tenemos el amplio impulso cultural, integrado por maestros indígenas ligados a la Universidad Pedagógica Nacional que realizan un exhaustivo trabajo de revitalización de la lengua y promoción de la conciencia étnica. Como resultado de esta importante labor, encontramos, los valiosos trabajos de investigación y difusión realizados por Renato García Dorantes, colaborador de la Casa de la Cultura de Huautla y de la Asociación Agrícola Local. Por otro lado, encontramos un importante proceso social de reestructuración política, el cual cuenta con la participación decidida por muchos de los intelectuales mazatecos, quienes se encuentran agrupados en el Frente Cívico Huautleco. Conjuntamente, se encargan de promover un trabajo organizativo y de concientización más amplio, vinculado al movimiento indígena nacional. Ahora bien, a nivel gubernamental, el Estado ha intentado de manera permanente, formar representaciones municipales y agrupaciones regionales artificiales, que solo busquen responder a sus intereses. Así, se han registrado múltiples "experiencias", como la acontecida en los años 70s y que se le llamo: "Consejo Supremo Mazateco", del que no queda nada ahora y mas recientemente, tenemos a los Consejos Indígenas promovidos por la Procuraduría de Defensa del Indígena. El Banco Mundial, con sus "amplísimos intereses" en la región, también ha impulsado la formación de Consejos Ciudadanos, para lograr administrar con mayor eficacia, el escurridizo Proyecto de Desarrollo Rural en Zonas Marginadas de Oaxaca.

que ha nivel municipal, el comportamiento político disidente, mantenga una creciente disputa con el poder establecido⁽⁸⁰⁾.

Por otro lado, encontramos que precisamente dentro de este repunte autonomista, la participación decidida de las mujeres organizadas, está revirtiendo satisfactoriamente el umbral nefasto del machismo patriarcal que en gran medida nublaba hasta hace algunos años, la vida cotidiana de las comunidades indígenas en esta zona serrana. Así, encontramos que a pasos agigantados, la situación de la mujer está cambiando a partir de su nuevo estatus como mujeres organizadas, estudiantes, maestras, representantes comunales y empleadas de cooperativas. Pues si bien, en gran medida el conocimiento que del exterior se edificó respecto a la situación de las mazatecas, su ancestral cultura y los grotescos lastres que las sometían, partieron del conocimiento público de la figura emblemática de María Sabina, "*la sabia de los hongos*", (la mujer mazateca, han tenido un lugar preponderante en la preservación y resguardo de la sabiduría mazateca y su continuidad). A nivel sociopolítico su estatus era de gran marginación, en lo que respecta a las decisiones comunitarias y muchas veces dentro de su propia familia, debido a los roles de subordinación, que se veía obligada a cubrir. Al respecto, Maldonado y Quintanar, nos señalan que:

"..Cada uno de los espacios ganados por las mujeres, han sido conquistados venciendo muchos obstáculos y ataduras, algunas de sus organizaciones de mujeres impulsadas tuvieron su origen en la promoción gubernamental, como el comité del DIF de Eloxochitlán, que pronto rebasó el marco institucional, y se constituyó como Sociedad de Solidaridad Social Margarita Magón y con sus 350 socias, lograron diversificar sus funciones y trabajos al interior de la comunidad, continuando con la distribución de papillas y despensas, pláticas informativas sobre salud reproductiva e incorporando actividades colectivas como la instalación y atención de una tortillería, una panadería, cría de aves de traspatio, viveros de café y cultivo de flores.." ⁽⁸¹⁾.

La gran mayoría de estas mujeres organizadas son casadas, de más de 30 años y con un promedio superior a cinco hijos. La mayoría asistió a la escuela, pero no más allá del tercero de primaria, habiendo un 20 por ciento que sólo habla mazateco. Y si bien, continúan encargándose, con apoyo de sus hijos a las labores domésticas; en muchos casos aportan gran cantidad de recursos económicos para el ingreso familiar, sin dejar de participar además, junto con sus esposos, en las labores propias del campo. En el ámbito comunitario sus enormes aportes se dan en dos aspectos estratégicos para la reproducción de la vida comunitaria. Primero, tenemos los beneficios directos hacia la comunidad, al instalar servicios como molinos, tortillerías, papelerías, juntas de distribución de alimentos para niños, cooperativas para el criado de aves o peces, etc. En segundo,

⁽⁸⁰⁾ Respecto al accionar de los diversos grupos oficialistas que operan en la región, cabe referir que se siguen movilizandose en función de una serie de lealtades generadas a través del compadrazgo, la economía de subsistencia imperante en la región y la búsqueda a toda costa del control político. Lo hacen en la medida en que ello les permite perpetuar sus intereses de distintos tipos, desde económicos y culturales, hasta los de prestigio y poder. Unos y otros promueven formas de reciprocidad (compadrazgo) entre desiguales, gestionan recursos ante el gobierno, movilizan contingentes como mecanismos de presión y en fin, buscan legitimar su estatus político y mantener tanto el control económico como ideológico. Los campesinos por su parte, se movilizan dentro del llamado "tráfico de bases" entre las propias organizaciones. De la misma forma, las disidencias se movilizan en un juego de alianzas y compromisos. Estos escenarios generan una fuerte competencia entre las organizaciones oficialistas, por el control de las bases campesinas, a través de los programas de gobierno. Adicionalmente, entre estos grupos de poder, se establecen filtros de gran peso político, a través del control de las presidencias municipales.

⁽⁸¹⁾ Maldonado, Benjamín, Quintanar, María Cristina. "*La gente de nuestra engua. El grupo etnolingüístico chjota enna(mazatecos)*", Op.Cit. Pág.42-44. Grupos similares, se han establecido en Tecóatl y Mazatlán Villa de Flores, todos ellos relacionados en cierta medida, al impulso decidido que el Centro de Apoyo al Movimiento Popular en Oaxaca, CAMPO A.C., (organización no gubernamental), ha prestado en la región, a través del apoyo técnico, organizativo y de gestión de recursos.

también encontramos, que cubren un importantísimo rol en cuanto a la animación comunitaria respecta, pues, estos pueblos de alta migración, se ven ahora fortalecidos por mujeres organizadas que ya no migran o lo hacen poco y que no viven a expensas del dinero enviado por el esposo migrante e intentan crear un polo de desarrollo local y autogestivo, que les permita reproducir su cultura y tradiciones en un enclave comunalista⁽⁸²⁾. Ahora bien, debe de considerarse también, que la participación femenina se registra no sólo en los grupos exclusivos de mujeres, sino también en organizaciones mixtas, donde se da también una división del trabajo pero en labores que antes eran realizadas sólo por hombres, por ejemplo en la administración, toma de decisiones y producción:

"..Los cambios dentro de la familia y la comunidad en relación con el papel de la mujer han sido desiguales, pues en lugares donde sus organizaciones son importantes, como es el caso de Eloxochitlán de Flores Magón, los efectos son evidentes. Ahora sus esposos les dan confianza, libertad y las apoyan, (aunque con algunos recelos), sus hijos tienen la confianza económica hacia ellas y no sólo hacia los hombres y los vecinos las respetan y las animan, sobre todo cuando sus trabajos benefician directamente a la comunidad.." (83).

Si bien, falta mucho por hacer, cada vez son más las comunidades mazatecas, en que las mujeres participan activamente en las asambleas comunitarias y han ganado acceso a cargos públicos, como regidoras y secretarías municipales, además de tener cargos de relevancia, en el seno mismo de las organizaciones mixtas. De cara al futuro los "*chjota enna*", tienen sus principales propuestas etnopolíticas en la zona Alta; donde sus principales actores políticos, (el magisterio en constante lucha, las autoridades tradicionales unificadas, y los productores agrícolas organizados), edifican día con día, desde una perspectiva comunalista, novedosos espacios de confluencia y articulación. La convocatoria nacional a declarar el "*Año Ciudadano Ricardo Flores Magón*", lanzada por el FUPMISM y el CIRAM en octubre y realizada en noviembre de 1997 mediante una marcha-caravana del municipio serrano de Eloxochitlán de Flores Magón a la Ciudad de México, en la que participaron mas de mil mazatecos de ocho municipios de la Sierra Mazateca, representó sin lugar a dudas la mayor concentración política de indígenas organizados, que se recuerde en toda la región. Dicha manifestación fue posible gracias al potencial de convocatoria que represento la insigne figura señera del anarquista oaxaqueño Ricardo Flores Magón, nativo de la región, cuya fuerza unificadora entre los mazatecos, confirma su prosapia revolucionaria inmersa en una cultura ancestral. A continuación, se reproduce un extracto de la declaración:

"..Hermanos mexicanos, hablantes de mazateco y de todas las lenguas del territorio nacional: Los presidentes municipales mazatecos, electos por nuestras asambleas indígenas, a la manera tradicional de nuestras comunidades, es decir de acuerdo a nuestros "usos y costumbres" y las organizaciones sociales independientes que conformamos el Consejo Indígena Regional Autónomo Mazateco. Convocamos a las autoridades de todos los municipios, comunidades y ejidos del país, a las organizaciones indias y mestizas independientes, a las instituciones académicas y no

⁽⁸²⁾ En 1996, el Banco Mundial, realizo un interesante estudio, respecto al nivel de participación de las mujeres mazatecas en el desarrollo de la región; dicho estudio reflejaba todavía, una serie de datos verdaderamente alarmantes. Pues indicaba que en la realización de las labores domésticas, el 79 por ciento de las mujeres no reciben ningún apoyo de sus esposos e hijos; al 8.5 por ciento les apoyan en traer la leña, al 11.5% les ayudan en el chapeo de los solares; 0.6 por ciento recibió apoyo con el cuidado de los hijos, y al 0.2 por ciento les apoyaron en algunas labores, sin especificar cuáles. A su vez, el 100% de las mujeres entrevistadas apoyaban a los esposos en las labores del campo y en la producción y venta de los productos caseros. El 40 por ciento aportaba trabajo como jornaleras y el 25 por ciento aportaba recursos al gasto familiar, a través de los beneficios que obtenían de sus organizaciones. Ver a: Banco Mundial, *Estudio específico sobre la participación de las mujeres*, Banco Mundial/PDRSZMO/CAMPO A.C., Oaxaca, México, 1996.

⁽⁸³⁾ Extracto de la entrevista realizada a Doña Eusebia Zepeda Cortés, presidenta de la mesa directiva del Comité Local de Mujeres Mazatecas de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, noviembre de 2004.

gubernamentales, a sumarse a declaración del "Año Ciudadano Ricardo Flores Magón"; que tendrá lugar del 21 de noviembre de 1997 (75 aniversario de su asesinato en E.U.) al 16 de septiembre de 1998 (125 aniversario de su nacimiento en Eloxochitlán de Flores Magón, Oax.).⁽⁸⁴⁾

A partir de una cruda descripción de la realidad mexicana, el texto declaratorio comenzaba con una cita del revolucionario anarquista Ricardo Flores Magón, fechada hacia 1907; en la cual, Magón trataba de explicar los motivos por los que el Partido Liberal Mexicano llamaba en 1906 a la revolución armada:

"Los excesos cometidos a diario por la dictadura imperante en toda la extensión de nuestro infortunado país, los atentados contra el derecho electoral, contra el derecho de reunión, contra la libertad de imprenta y de discurso, contra la libertad de trabajo; las hecatombes con que sofoca el gobierno las manifestaciones de civismo, los asesinatos y los robos que cínicamente y en todas partes cometen las autoridades, el desprecio sistemático con que tratan al mexicano los actuales gobernantes, las consignaciones a los ciudadanos independientes, los préstamos enormes con que la dictadura ha comprometido a la nación sin más objeto que el enriquecimiento de unos cuantos opresores, la indignidad de nuestros tiranos que han solicitado la intervención de nuestro territorio por fuerzas extranjeras, y en una palabra todo ese cúmulo de inequidades, de opresiones, de latrocinio y de crímenes de todo género que caracterizan al gobierno porfirista, ameritan ser detenidos y castigados por el pueblo, que si durante treinta años ha sido respetuoso y humilde con la vana esperanza de que sus déspotas volvieran al buen camino, hoy, que se ha convencido de su error y se ha cansado de soportar cadenas, sabrá ser inflexible en la reivindicación de sus derechos"⁽⁸⁵⁾.

La llamada "revolución mexicana", tal como y como lo denunciaron los propios magonistas en su momento, fue una revolución traicionada, por eso no cambió la situación de opresión y miseria, en la que la dictadura mantenía sumergidos a los pueblos indios. Opresión y miseria, que de manera incansable denunciaran Ricardo Flores Magón y sus

⁽⁸⁴⁾ **Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón**, Multicopiado, Oaxaca de Juárez, noviembre de 1997. Los pueblos indios y las agrupaciones políticas que lo suscribían eran: Organizaciones mazatecas: Frente Único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca. FUPMISM (Autoridades municipales de los municipios: Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores y San Felipe Jalapa de Díaz). Consejo Indígena Regional Autónomo de la Mazateca. CIRAM20 (Consejos de Ancianos de los municipios de Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores, San Felipe Jalapa de Díaz, San Jerónimo Tecóatl y Santa Ana Ateixtlahuac. Frente Cívico Huautleco. FCH. Unión Regional de Apicultores "Miel Mazateca". Grupo Piscícola "La Esperanza" de San Jerónimo Tecóatl. Grupos Piscícolas "NDA NSDIKA" de Eloxochitlán. Grupo Piscícola "Agua Hierba Santa" de Eloxochitlán. S.S.S. "Margarita Magón" de Eloxochitlán. Grupo de Productores de Palma Camedor de Eloxochitlán. A. L. de Productores de Café de Santa Cruz Acatepec. S.S.S. "NDA XOO" de San Felipe Jalapa de Díaz. Federación de Sociedades de Solidaridad Social de San José Tenango. Comuneros de San Juan Coatzacoapan. Cafetaleros de San José Buena Vista, Eloxochitlán. Mujeres Cafetaleras de San José Tenango. Unión de Unidades Económicas Productoras de Café, de Jalapa de Díaz. 09. Unión de Mujeres Organizadas "Margarita Magón". Sociedad de Solidaridad Social de Mujeres "Nashinanda Kabetutjien". Asociación de Gestores Comunitarios de Mazatlán Villa de Flores. Frente Unificador Mazateco de Jalapa de Díaz. Organizaciones de Oaxaca: Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. Ayuntamiento de Teotitlán de Flores Magón. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez. Foro Tribuna Libre. Academia de Derechos Indios de la Asamblea Mixe. Servicios del Pueblo Mixe. Servicios para una Educación Alternativa. Anadeges del Sur Pacífico. La Casa del Libro. Organización Popular Independiente de Matías Romero. El Barzón, Matías Romero. Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca. Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo.

⁽⁸⁵⁾ **Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón**, Op. Cit. Ahora bien, resulta evidente, la correlación directa que encontramos entre la insigne figura señera del anarquista oaxaqueño Ricardo Flores Magón, (nativo de la región), y la presencia de una emergente proyección del magonismo dentro de las comunidades indígenas y sus agrupaciones dentro de la Sierra Mazateca. Baste hacer notar aquí, las motivaciones que aducían las autoridades indígenas convocantes: *¡¡Porque es acuerdo y mandato de nuestras asambleas!! ¡¡Porque el magonismo es una experiencia que sigue produciendo vida!! ¡¡Porque necesitamos extender su obra entre nuestros niños y jóvenes!! ¡¡Porque el gobierno central no tiene derechos de exclusividad sobre nuestros dirigentes históricos!!*

valerosos compañeros, justo como ahora lo secundaban sus paisanos eloxochitecos. De esta manera, si los "*chjota enna*, continuaban aún sumergidos en el más lacerante de los olvidos y las exclusiones, era debido a un Estado totalitario y corrupto, sordo ante sus legítimas demandas. A partir de lo cual, adquiriría una legitimación política su movilización:

"..Hoy, los pueblos indios no llamamos a la nación a la lucha armada ni nos lanzamos a ella, pero somos conscientes de que sólo hasta que nuestros hermanos zapatistas se levantaron en armas, el gobierno mexicano aceptó que los indios existimos y tenemos derechos que son pisoteados. No queremos ir a las armas, pero sabemos y sentimos que los zapatistas son la reserva armada de los indios mexicanos; por eso es que no vamos a permitir que el gobierno federal los siga agrediendo. Ellos no están solos, como nosotros ya tampoco lo estamos.. México requiere una transformación profunda. Si existe voluntad de que ésta se haga de manera pacífica, se tiene que garantizar libertades a la ciudadanía, escuchando la voluntad del pueblo y actuando en respuesta a su mandato. De otra manera, los cambios no serán pacíficos. Y la violencia no empezará en las filas indias: ya empezó en las filas del gobierno.." (86).

Enfáticos continuaban su descripción del corrupto sistema político mexicano:

"..Hoy, los pueblos indios vemos la descomposición del sistema político mexicano y padecemos sus violentos intentos por evitar la muerte. La sierra mazateca ha sido uno de los principales escenarios de guerra del priísmo apoyado por el gobierno: recordamos con coraje el estado de sitio que desde finales de 1995 vivió durante meses el pueblo de Mazatlán Villa de Flores (lugar de nacimiento de Don Teodoro Flores, padre de los Flores Magón) a manos de priístas armados. Recordamos en esas mismas fechas la toma del palacio y la emboscada a las autoridades de Eloxochitlán de Flores Magón a manos de priístas, los mismos que, protegidos por la "justicia", dispararon contra las autoridades municipales de Eloxochitlán hace unos meses y que volvieron a disparar contra ellas hace unos días.." (87).

La Sierra Mazateca, es una de las regiones de mayor concentración de miseria. Según los propios datos oficiales, el pueblo donde nació Ricardo, San Antonio Eloxochitlán, se encuentra entre los municipios de más alta marginalidad a nivel nacional. Coléricos, los "*chjota enna*", elaboraban un llamado urgente a la nación:

"..Llamamos a la nación a organizarse para forzar al Estado mexicano a aceptar soluciones no armadas a nuestros problemas, pero no debemos perdernos en negociaciones burocráticas que nublan la visión del conjunto de nuestros problemas e intereses. Por esto, los llamamos también a leer y releer los textos e historias del movimiento magonista, para que su perspectiva radical nos ayude a mirar de manera crítica nuestras estrategias de lucha.. Los pueblos indios de México, ya no estamos dispuestos a seguir pagando las consecuencias de los errores de nuestros bisabuelos, quienes no secundaron con más decisión el llamado de los magonistas a impulsar una revolución completa, es decir económica y política y no sólo cambiar de amos, a través del embuste electoral. Ellos no lograron una solución definitiva a los problemas que padecemos los mexicanos y, como vemos, siguen siendo los mismos 90 años después. Tampoco estamos ya dispuestos a seguir cruzados de brazos y que nuestros hijos nos reclamen nuestra irresponsabilidad.. El "Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón", al que invitamos a la nación a sumarse y cuya declaración haremos en la tumba de Ricardo en el Distrito Federal, es un marco oportuno para fomentar en todo el país esta reflexión y discusión impostergables.. FRATERNALMENTE ¡VIVA TIERRA Y LIBERTAD!. Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, 19 de noviembre de 1997.." (88).

El anuncio público de este, "*AÑO CIUDADANO RICARDO FLORES MAGÓN*", a celebrarse del 21 de noviembre de 1997, al 16 de septiembre de 1998, causó una enorme expectación entre un movimiento indígena en plena efervescencia a raíz del alzamiento armado zapatista de enero de 1994. Este llamado, representaba la voluntad manifiesta de las asambleas comunitarias participantes, las cuales lanzaban un llamamiento a toda la

(86) Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, Idem.

(87) Ibi dem.

(88) Ibi dem.

nación, para alzar la voz e increpar un *¡ya basta!*, capaz de poner al magonismo en la discusión ciudadana a nivel nacional; enmarcado, en la conmemoración del 75 aniversario del asesinato del insigne anarquista oaxaqueño, Ricardo Flores Magón, acaecido en la penitenciaría federal norteamericana de Leavenworth, Kansas; el 21 de noviembre de 1922 y el 125 aniversario de su nacimiento ocurrido el 16 de septiembre de 1873, en la comunidad mazateca de San Antonio Eloxochitlán, re bautizada en su honor, hacia 1973, como Eloxochitlán de Ricardo Flores Magón. Dicho llamado, consistía, en la elaboración de una invitación, a las más variadas organizaciones sociales y civiles independientes, a los municipios e instituciones académicas de todo el país a impulsar en sus asambleas la posibilidad de sumarse a esta declaración, la cual se haría pública en noviembre de 1997. Se proponía en ella, que fuera el presidente municipal de Eloxochitlán de Flores Magón, quien hiciera la declaratoria nacional del "*Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón*", el día 21 de noviembre, en la Rotonda de los Hombres Ilustres del Panteón Dolores en el D.F., (lugar en donde descansan sus restos). Este llamado, habría de durar desde esa fecha hasta el 16 de septiembre del año siguiente. Las tareas, a las que se comprometerían, los subscriptores de este llamado, serían muy peculiares, pues se trataba de:

"Que las organizaciones, municipios e instituciones que la suscribieran, incluyeran en sus documentos internos y de difusión (cartas, oficios, memorias, libros, folletos, diplomas, comunicados a la prensa, etc.), la leyenda: "1997-1998 Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón" y, si así lo decidían, también alguna consigna magonista (por ejemplo "¡Viva Tierra y Libertad!"). Además, quienes así lo acordaran, realizaran eventos dentro de su organización, comunidad o región durante ese año, o se sumaran a los que otros organizaran, por ejemplo conferencias, mesas redondas, concursos (oratoria, poesía, dibujo, etc.), trabajos de investigación y difusión, etc. con temas magonistas o anarquistas. Además, debían asistir el 21 de noviembre, a la Rotonda de los Hombres Ilustres del Panteón Dolores en el D.F. a la declaratoria nacional y realizaran su propia declaración en sus propios lugares de trabajo, y trataran de difundirlas en la prensa local, nacional e internacional." ⁽⁸⁹⁾.

Sin lugar a dudas, en esta invitación, se resaltaba la condición rebelde del llamado político; pues éste se encontraba enmarcado, a partir de una búsqueda ciudadana y plural, cuyo carácter intersectorial, era algo más que novedoso, pues logró atraer de gran manera, la participación de una emergente sociedad civil organizada:

"Queremos advertir que no es un año 'oficial', decretado verticalmente por el gobierno centralista mexicano para ser implementado por el PRI, sino que es un acuerdo de las asambleas generales de nuestras organizaciones y comunidades mazatecas (de donde son originarios los Flores Magón) tanto declararlo como invitar a los municipios y organizaciones independientes de ciudadanos del país a que lleven la propuesta a sus asambleas para considerar la posibilidad de que se sumen a esta declaración.. Es necesario refrescar en la memoria ciudadana la importancia y características de las propuestas y acciones del magonismo como crítico del sistema opresor, como convocante a construir un México nuevo (recordando que fue el único movimiento revolucionario que sugería aprender de la experiencia comunal de los pueblos indios) y como radicalizador de movimientos tan importantes en México a principios de siglo XX como el zapatismo (hay que recordar que fue el magonismo el que desde 1910 lanzó la consigna ¡Tierra y Libertad!, un año antes de que el zapatismo naciera al escindirse de Madero y lanzar el Plan de Ayala)." ⁽⁹⁰⁾.

Ahora bien, resulta aquí de extrema importancia, resaltar los enormes esfuerzos organizativos, que detrás de esta convocatoria pública, se dieron lugar. El proceso articulador de las diversas fuerzas sociales, entorno a esta larga marcha indígena mazateca, por su autodeterminación como pueblos, no fue para nada algo sencillo, dado que a lo largo de las diversas convocatorias previas, tuvieron que integrarse para la

⁽⁸⁹⁾ Extracto de una entrevista realizada al presidente de la Asamblea Indígena Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca. Jaime Betanzos Fuentes, noviembre de 2004.

⁽⁹⁰⁾ Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, Op. Cit.

coordinación, una multiplicidad de grupos y colectivos tanto del interior del estado, como de carácter nacional e internacional⁽⁹¹⁾. Cabe señalar que la realización de este evento en su totalidad, recayó directamente en los municipios mazatecos y sus sólidas redes organizativas intermunicipales, de corte asociativo, basadas en la solidaridad y el apoyo mutuo⁽⁹²⁾. Este hecho, fue un factor decisivo, para que se llamara tan fuertemente la atención, de diferentes sectores sociales de la Ciudad de México, principalmente de

⁽⁹¹⁾ La gran marcha caravana a la ciudad de México para declarar el Año Ciudadano Ricardo Flores Magon, y reivindicar su vida y obra; contemplaba una agenda de actividades sumamente compleja: DOMINGO 16 DE NOVIEMBRE 1997.- Eloxochitlán de Flores Magón. 12:00 del día. Celebración de una misa especial mazateca, con el objeto de dar la despedida y bendición a los marchistas a la ciudad de México. MIÉRCOLES 19 DE NOVIEMBRE 1997. Eloxochitlán de Flores Magón. 3:00 a 4:30 a.m. Llamado a la población y a los marchistas para su concentración en la plaza cívica del municipio, por medio del repique de campanas y el toque del caracol. 5:00 a.m. Inicio de la marcha por el tradicional camino viejo de herradura a San Jerónimo Tecóatl. (Tiempo estimado de recorrido 2 horas). San Jerónimo Tecóatl. 7:00 a 7:30 a.m. Llegada a San Jerónimo Tecóatl y organización de los diferentes contingentes de los municipios y organizaciones que se suman a la marcha. 7:30 a.m. Reinicio de la marcha de la cabecera municipal a el Plan de Guadalupe, por la carretera pavimentada. (Tiempo estimado de recorrido 1:30 horas). 9:00 a 10:00 a.m. Llegada a el Plan de Guadalupe y parada para el desayuno de los marchistas. 10:00 a.m. Salida de el Plan de Guadalupe por el tradicional y viejo camino de herradura a Teotitlán de Flores Magón, pasando por San Bernardino. (Tiempo estimado a San Bernardino 3 horas). San Bernardino 13:00 a 15:00 p.m. Llegada a San Bernardino, comunidad programada para la comida de los marchistas. 15:00 p.m. Continuación de la marcha a Teotitlán de Flores Magón, por el tradicional y viejo camino de herradura. (Tiempo estimado 3 horas). Teotitlán del Camino. 18:00 a 20:00 p.m. Llegada a Teotitlán de Flores Magón y recepción por parte de las autoridades y pueblo en general. Participación en el Acto Político y cultural organizado por el municipio y pueblo en general. 20:00 p.m. Alimentación de los marchistas y se pernoctará en el Palacio Municipal, Casa de la Cultura y en las Escuelas. 20 DE NOVIEMBRE 1997 Teotitlán de Flores Magón. 7:00 a 8:00 a.m. Desayuno de los marchistas. 8:30 a 9:00 a.m. Acto Cívico y Guardia de Honor en el monumento a Ricardo Flores Magón, ubicado a la Salida de Teotitlán de Flores Magón. 9:00 a.m. Reinicio de la marcha, por carretera pavimentada, en compañía del pueblo en general de Teotitlán de Flores Magón hasta los límites entre Oaxaca y Puebla, donde despedirán a los marchistas mazatecos. Tiempo estimado de recorrido 1 hora) 10:00 a.m. Abordar autobuses y reinicio de la marcha-caravana a la ciudad de México. (Tiempo estimado de recorrido 6 horas). Ciudad de México. 16:00 p.m. Arribo a la ciudad de México. Cena y pernoctada. 21 DE NOVIEMBRE DE 1997 Ciudad de México. 8:00 a.m. Concentración en el Zócalo de la Ciudad de México. 9:00 a.m. Inicio de la marcha. Ruta de la marcha magonista: Avanza por 5 de Mayo hasta Filomeno Mata, una cuadra antes del Eje Central, sede del Club de los Periodistas, donde simultáneamente se realizará una conferencia de prensa. Parada en el Club de los Periodistas, donde se incorporan los que estaban en la conferencia (regresa a 5 de Mayo y continúa por Av. Hidalgo hasta el metro Hidalgo y da vuelta para continuar por Balderas) Parada en La Jornada (Continúa por Balderas y en la esquina con Morelos se incorporan los de la Biblioteca Social Reconstruir) Continúa por Balderas y da vuelta en Arcos de Belén Sigue por Arcos de Belén-Avenida Chapultepec hasta Medellín, donde se desvía para arribar a las oficinas del Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), el cual devuelve el acta, que da fe del lugar del natalicio de Ricardo Flores Magón, en uno de los municipios de la Sierra Mazateca. Este valioso testimonio documental, se les dejó en custodia en el año de 1994. (regresa a Av. Chapultepec y sigue por Constituyentes hasta el Panteón Dolores). 13:00 p.m. Llegada a la Rotonda de los Hombres Ilustres.

⁽⁹²⁾ La relación final, de los municipios y organizaciones mazatecas participantes en la marcha a esta ciudad de México, fueron: Frente Único de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca. FUPMISM (Autoridades municipales de los municipios; Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores y San Felipe Jalapa de Díaz) Consejos Indígena Regional Autónomo de la Mazateca. CIRAM (De los municipios de Eloxochitlán de Flores Magón, Santa Cruz Acatepec, Mazatlán Villa de Flores, San Felipe Jalapa de Díaz, San Jerónimo Tecóatl y Santa Ana Ateixtlahuaca). Frente Cívico Huautleco. FCH Unión Regional de Apicultores "Miel Mazateca" Grupo Piscícola "La Esperanza" de San Jerónimo Tecóatl. Grupos Piscícolas "NDA NSDIKA" de Eloxochitlán Grupo Piscícola "Agua Hierba Santa" de Eloxochitlán. S.S.S. "Margarita Magón" de Eloxochitlán. Grupo de Productores de Palma Camedor de Eloxochitlán. A. A. L. de Productores de Café de Santa Cruz Acatepec. S.S.S. "NDA XOO" de San Felipe Jalapa de Díaz. Federación de Sociedades de Solidaridad Social de San José Tenango. Comuneros de San Juan Coatzacoapan. Cafetaleros de San José Buena Vista, Eloxochitlán de Flores Magón. Mujeres Cafetaleras de San José Tenango. Unión de Unidades Económicas Productoras de Café, de Jalapa de Díaz. Unión de Mujeres Organizadas "Margarita Magón" Sociedad de Solidaridad Social de Mujeres "Nashinanda Kabetutjien". Asociación de Gestores Comunitarios de Mazatlán Villa de Flores. Sección 22 CNTE-Oaxaca. Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño A.C. Frente Unificador Mazateco de Jalapa de Díaz.

jóvenes universitarios, deseosos de entrar en contacto con el comunismo indio y abreviar de ellos, sus encomiables experiencias de lucha y resistencia⁽⁹³⁾.

El carácter de agitación y reflexión social, que pretendía esta gran caravana mazateca, en torno al papel jugado en la historia nacional, de este prócer libertario oaxaqueño; trajo consigo el despertar crítico de esta valoración, y a partir de este momento comenzarían a surgir núcleos solidarios de estas ideas libertarias, por casi todo el país. La gran mayoría de estas organizaciones con fuerte raigambre magonista, que habrían de aparecer al fragor de las actividades desarrolladas entorno al "*Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón*", no se trataran de pequeños grupos, sin ningún trabajo o representatividad. Varias de estas agrupaciones, continúan hasta nuestros días, como los más fieles continuadores del ideario magonista⁽⁹⁴⁾. Las crónicas periodísticas de los medios que se dieron cita en la concentración, transcriben un escenario de júbilo y resistencia indígenas, difíciles de repetir:

"..Después de cruzar la ciudad de México, el pasado 21 de Noviembre, más de 1,000 indígenas mazatecos de Oaxaca, acompañados por dirigentes sindicales, periodistas, grupos anarquistas, estudiantes, punks y académicos, llegaron al panteón de Dolores, donde yacen los restos mortales de Ricardo Flores Magón. Ese día se cumplían 75 años del asesinato en la cárcel norteamericana de Leavenworth de este luchador social oaxaqueño y fue la fecha elegida para hacer pública la Declaración del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón.. Su tumba fue adornada con flores y se le prendieron velas, hubo encendidos discursos, danzas y música tradicionales. Ahí varios de los oradores reclamaron al Gobierno el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Este año, el acto luctuoso fue mucho más concurrido que los años anteriores gracias al esfuerzo de los Presidentes municipales indígenas de la región Mazateca.."⁽⁹⁵⁾.

La declaratoria de inicio del Año Ciudadano "*Ricardo Flores Magón*"; llegó así:

"..Hoy, cuando México vive un prometedor renacer de la dignidad indígena, varios miles de indígenas mazatecos recorrimos a pie, durante largos días, parte del trayecto emprendido el siglo pasado por la familia Flores Magón, en su arduo transitar desde la Sierra Mazateca hasta la capital de la República, en busca de mejores condiciones de vida tal y como hoy, miles de sus paisanos lo siguen haciendo.. En recuerdo de este gran revolucionario anarquista oaxaqueño y del importante movimiento que encabezó, un nutrido grupo de organizaciones y autoridades tradicionales y municipales de la sierra mazateca (lugar de origen de los Flores Magón) convocan a toda la nación, a declarar el Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón, que inicia hoy, con

⁽⁹³⁾Es necesario, hacer notar aquí, que es de llamar la atención, la gran cantidad de espacios académicos, que se abrieron por parte de diversas instituciones educativas, por todo el país; principalmente del sur y centro. Destacan entre las muchas actividades realizadas en coordinación, con el comité promotor de esta gran caravana; el coloquio titulado, ¡VIVA TIERRA Y LIBERTAD! MAGONISMO Y ANARQUIA, celebrado en la ciudad de Oaxaca del 24-25 de noviembre de 1997, bajo los auspicios del Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca; el cual contó con la participación de importantes dirigentes indígenas así como diversos investigadores de renombradas instituciones educativas y de administración de la situación del campo en México.

⁽⁹⁴⁾La Sección 22-SNTE, acordó en su asamblea estatal el 4 de octubre y lo impulso en el congreso nacional de la CNTE (24-26 Oct), (Mesa 4); la declaración del año ciudadano Ricardo Flores Magón. Se elaboró una selección de fechas y textos para leer todos los lunes en las ceremonias escolares y se entregó a CMPIO (Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca) en su asamblea de consejo para impulsarlo en sus 310 escuelas y con la sección 22. Se envió correos electrónicos a 3000 ONG's. Se entregaron cartas a varios sindicatos, entre ellos la delegación del INAH. También a UGOCP. Se repartió información, dentro del Congreso Nacional Indígena de octubre de 97. Los mazatecos difundieron la declaración con organizaciones y compañeros. Se entregó carta a la Asociación de Mujeres Periodistas de Oaxaca.

⁽⁹⁵⁾Centro Cultural Libertario-RFM, "*Editorial.. ¡No te resistas a resistir!*", En: "Resistencia Magonista", Boletín de Información del Centro Cultural Libertario-RFM. Publicación mensual, México, D.F., enero 30 de 1998. En pleno Panteón de Dolores, en la ciudad de México, fue presentado ante la tumba de Ricardo Flores Magón, la reedición del libro: **Magonismo y Movimiento Indígena en México**, escrito por Juan Carlos Beas, Benjamín Maldonado y Manuel Ballesteros, y coeditado por el Centro Cultural Libertario Ricardo Flores Magón, el Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, el H. Ayuntamiento Constitucional de San Antonio Eloxochitlán, Oaxaca, Ce Acatl, y la organización indígena oaxaqueña UCIZONI.

motivo del 75 aniversario de su asesinato, y concluirá el 16 de septiembre de 1998, en que celebraremos el 125 aniversario de su nacimiento. Por tanto, durante todos los lunes de este Año Ciudadano, recordaremos alguna fecha importante en el magonismo y leeremos alguno de los bellos y combativos escritos de nuestro paisano, Ricardo Flores Magón. "... Hoy se cumplen 75 años de la muerte de este apasionado defensor de la causa india, el infatigable anarquista Ricardo Flores Magón. Este 21 de noviembre (fecha del aniversario) los Presidentes Municipales (alcaldes) de diversas comunidades magonistas de la Sierra Mazateca convocamos "por acuerdo y mandato de nuestras asambleas" a declarar el "AÑO CIUDADANO FLORES MAGÓN". Una celebración que durará desde ahora y hasta el 16 de septiembre de 1998, coincidiendo con otra efemérides, la de su nacimiento hace 125 años. Celebraremos un año de homenajes a un luchador vivo, de inagotable tesón y admirable ética libertaria. Justo es que sus paisanos, le rindamos este merecido tributo.. "(96).

A partir de aquí, habrían de suscitarse un torrente de actividades políticas, en los mas variados escenarios que iban desde las plazas públicas, los barrios y las escuelas de las comunidades indígenas involucradas; hasta la realización de mítines informativos en locales sindicales, centros sociales, prisiones y bibliotecas. Buscando ahondar en los corazones nobles de los indígenas oaxaqueños, que al igual que Ricardo Flores Magón, mantienen aún el fervor incesante a la justicia, la tierra y la libertad de todos los pueblos oprimidos. Hoy vivimos "*tiempos locos*", como los que le tocaron vivir a Magón. El alzamiento zapatista y el despertar de la conciencia indígena, que este ha provocado; están siendo reprimidos a sangre y fuego. Pero, como dijera Ricardo, "*No importa, los revolucionarios vamos adelante. El abismo no nos detiene: el agua es mas bella despeñándose*"(97).

⁽⁹⁶⁾Centro Cultural Libertario-RFM, "Editorial.. ¡No te resistas a resistir!", En: "Resistencia Magonista", Boletín de Información del Centro Cultural Libertario-RFM. Op. Cit. Todos los días lunes de la temporalidad comprendida por el Año Ciudadano (del 20 de noviembre de 1997, al 16 de septiembre de 1998), se buscaba que hubieran una serie de reflexiones, entre los niños y jóvenes mazatecos, en sus escuelas. Los puntos de mayor relevancia eran: El 21/nov/1922. Es asesinado Ricardo Flores Magón. A los 49 años de edad, casi ciego y enfermo de los pulmones; en su celda del penal de Leavenworth, Kansas, E.U. Otro dirigente magonista preso, Librado Rivera, fue el primero en ver el cadáver y observó claras huellas de ahorcamiento. La versión oficial fue que murió de una enfermedad del corazón. El 1º/jul/1906: Publicación del Programa del Partido Liberal Mexicano. En septiembre de 1905 los magonistas constituyeron la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano e iniciaron un proceso de consulta para conformar su programa. Este programa fue publicado el 1º de julio de 1906 en un sobretiro de Regeneración que alcanzó los 250 mil ejemplares. Este programa y el manifiesto del 23 de septiembre de 1911 son los dos documentos rectores más importantes de magonismo. El 7/Agosto/1900: Inicio de la publicación de "*Regeneración*", el principal periódico del movimiento magonista durante 18 años. En él difundían su pensamiento tratando de que el pueblo mexicano tuviera conciencia de las causas de su situación de pobreza y luchara por tener una vida mejor. Aunque en ese tiempo era mucha la gente que no sabía leer, los jóvenes revolucionarios, jugaron un papel muy importante pues juntaban a los campesinos y obreros para leerles el periódico y así pudieran conocer las ideas magonistas de libertad y discutir las. Por último, tenemos al 16/sep/1873: Nace en San Antonio Eloxochitlán, una pequeña comunidad mazateca, enclavada en la serranía, Ricardo Flores Magón, el segundo hijo de Don Teodoro Flores y Margarita Magón. Ahora bien, la propuesta política hacia los maestros rurales que suscribieran dicha declaración, no sólo consistiría en leer durante un año, las efemérides magonistas, a lo largo de las ceremonias escolares de todos los lunes; sino que también se incorporasen algunos de estos textos a los ejercicios de escritura. En el aspecto filosófico, se proponía que los maestros les pidieran a los niños que les leyese algunos textos del magonismo a sus familiares y les solicitaran algún tipo de comentario al respecto. También que aprovecharan toda reunión con sus familias, para iniciarlas con alguna lectura magonista traducida a la lengua de la comunidad. En todos los casos, se planteaba que se invitara a las autoridades municipales y tradicionales y padres de familia a las ceremonias en donde se declarase el "*Año Ciudadano Ricardo Flores Magón*".

⁽⁹⁷⁾Tras la realización del Año Ciudadano RFM, la semilla sembrada por el Magonismo, habría de germinar y de ella emanarían un caudal de organizaciones oaxaqueñas, que reivindicaban en su ideario político, la figura insigne de aquel anarquista oaxaqueño. Tal es el caso de la conformación de una red de redes sin precedente histórico en el Estado. Cuyo nombre fue el de Consejo Indígena y Popular de Oaxaca "Ricardo Flores Magón" (CIPO-RFM), las más nobles rebeldeas abrigaban este esfuerzo conjunto de las siguientes organizaciones indígenas y campesinas: (OIDHO), (CODECI), (UCIZONI), (UCD), (FIOB) y (CODEP). Las demandas centrales de esta convergencia política estatal, eran el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, la desmilitarización de las zonas indígenas del país y la atención

El evento final, que diera por concluido el: "*Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón*", habría de tener lugar en la Escuela Primaria del municipio serrano de Eloxochitlán de Flores Magón, (lugar de nacimiento de Ricardo Flores Magón); luego de una serie de eventos que tuvieron lugar en casi la totalidad de los municipios de la sierra mazateca:

"...Hoy concluye el "*Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón*", al que nos sumamos en esta escuela, celebramos dos nacimientos: el de Ricardo Flores Magón y el de la Revolución Magonista. Estos dos nacimientos darían a nuestra nación una perspectiva nueva y renovadora, alimentando movimientos y pensamientos que no han podido triunfar, pero que siguen teniendo mucho que decir y aportar para la reconstrucción de nuestra nación. Esperamos que el haber recordado a lo largo de este año tanto los hechos magonistas como sus ideas nos motiven a pensar e impulsar nuevos nacimientos. Cuando la policía política de los Estados Unidos Norteamérica, asesinó a Ricardo Flores Magón en una oscura celda de la penitenciaría de Leavenworth, Kansas, el 21 de noviembre de 1922. Nunca imaginó que setenta y siete años han transcurrido desde el funesto crimen que acabara con la existencia material del gran revolucionario, pensador profundo y rebelde a toda sumisión, como lo llamó su leal compañero Librado Rivera..."⁽⁹⁸⁾

A lo largo de esta emotiva ceremonia, continuó el clamor por la utopía del comunismo magonista, el cual ganó las conciencias y preñó los corazones de centenares de niños indígenas y profesores rurales, que allí se dieron cita para atender las proclamas magonistas:

"...A pesar del tiempo, Magón continúa vivo en el corazón digno del México de abajo, el de verdad, el de los pobres y los desheredados. En efecto, Magón vive en los grupos de jóvenes (estudiantes, sindicalistas, campesinos e indígenas) que ven en él un ejemplo a seguir, en los núcleos obreros que se inspiran en su obra anticapitalista, en el municipio rebelde que lleva su nombre en las tierras libres y dignas de los indígenas zapatistas y también, especialmente, en esta su tierra, el municipio autónomo de San Antonio Eloxochitlán, enclavado entre las montañas oaxaqueñas que lo vieran nacer. Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano emprendieron una lucha propagandística, organizativa y militar sin descanso en contra de la dictadura de Porfirio Díaz y del sistema capitalista y autoritario de su época. Al finalizar el siglo, la obra de Flores Magón se levanta como uno de los faros utópicos más importantes de las luchas libertarias, anticapitalistas y autogestionarias en nuestro país. Magón es y será inspiración de todo revolucionario que aspire a destruir el poder y a promover la autogestión social del pueblo mexicano. El sueño de Magón de un país en el que sus habitantes tengan pan, educación, tierra, libertad, trabajo libre no asalariado, en el que todo sea para todos y no de propiedad privada, conserva su vitalidad... El ideal de que los pueblos conduzcan sus destinos sin jefes, vanguardias o caudillos y autogestionen sus organizaciones y sus luchas, para que no sean utilizados por los burócratas de los partidos, los militares y la clase intelectual como carne de cañón en su ascenso al poder, es hoy más válido que nunca..."⁽⁹⁹⁾

inmediata a las demandas de los pueblos indios y grupos populares de Oaxaca. El día 19 de Noviembre de 1997, con una movilización por las calles de la ciudad de Oaxaca, el Consejo bloquea el Palacio de Gobierno y da a conocer su declaración política al pueblo de Oaxaca. Un día después, llevaría a cabo una manifestación por las calles de la ciudad, concluyendo con un acto ante el Busto de Ricardo Flores Magón, donde el Consejo se adhirió a la Declaración del *Año Ciudadano Ricardo Flores Magón*. Ahora bien, al paso de los años, para noviembre de 2001, habiendo dejado fuera al oportunismo y las ambiciones personales de algunos oportunistas, dicho consejo popular, transitaría a un proyecto mucho más acabado e integrador como lo es la Alianza Magonista Zapatista (AMZ), la cual estaría conformada en esta nueva etapa por (OIDHO), (CODEDI-Xanica), (FUDI), (COSIC) y (CAMA); con dicha alianza, ya no solo integra a organizaciones oaxaqueñas, sino que se trata de un proyecto mucho más amplio, de índole regional, nacional e internacional, enraizado en las luchas libertarias de los pueblos y barrios, del campo y de la ciudad. Así pues la voz rebelde del magonismo cabalga de nuevo.

⁽⁹⁸⁾ Extracto de la clausura y declaración política del Año Ciudadano Ricardo Flores Magón, realizada por el profesor Froylán Ríos Gallardo, director de la Escuela Primaria "*Miguel Hidalgo*" de San Antonio Eloxochitlán, Sierra Mazateca, Teotitlán Oaxaca, septiembre de 1998.

⁽⁹⁹⁾ Extracto de una entrevista realizada al presidente de la Asamblea Indígena Magonista de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca. Jaime Betanzos Fuentes, noviembre de 2004.

Así, habría de terminar, esta prueba de organización intermunicipal, la cual daba entrada a un nuevo proceso político en toda la región mazateca, una causa de acción y gestión de la política, entendida esta, ya no solamente en su ámbito restrictivo de referencia marcadamente electorera; sino y sobre todo a un ejercicio directo de constitución de esquemas propios de representación política comunalista, los cuáles fueron capaces de dotar de forma y fondo a los ejercicios cotidianos de la democracia real y no meramente formal, "procedimental"; con que cuentan los pueblos indios en la actualidad; siempre apelando a sus ancestrales prácticas asamblearias y comunales, con que cuentan las comunidades "*chjota enna*", en su enorme transitar de lucha, en busca del respeto a su libre determinación.

"En el pueblo indígena de San Antonio Eloxochitlán, hacia 1873 nació el político, periodista, dramaturgo y precursor de la Revolución Mexicana, Ricardo Flores Magón. Hijo de don Teodoro Flores y Margarita Magón, abrevó de los indios mazatecos una filosofía libertaria y de cooperación, que después nos retransmitiría, a través de sus ideales anarquistas y comunales. Este prolífico oaxaqueño, autor de múltiples artículos y ensayos periodísticos, y de obras dramáticas como ¡Verdugos y Víctimas! y ¡Tierra y Libertad!, consigna libertaria, que después retomara Emiliano Zapata y su ejército libertador del sur, como bandera de lucha. Ricardo Flores Magón, a través de "El Demócrata", "Regeneración" y "El Hijo del Ahuizote", órganos periodísticos de agitación social contra la dictadura porfiriana; logró expresar en gran forma una buena parte de la cosmovisión indígena, ya que la teoría y prácticas magonistas se enfundaron en el comunismo indio, resultado de su convivencia permanente con las formas y esquemas organizativos de los distintos pueblos indígenas. Por todo esto, su revaloración como idea y práctica de liberación; no es otra cosa, que una mirada crítica y autocrítica, al mundo nuestro; que el revolucionario comprendió y miró siempre, como el ideal para la convivencia plena entre los diversos pueblos que integrábamos esta nación..."⁽¹⁰⁰⁾.

El pensamiento libertario de Ricardo Flores Magón sobrevive a la muerte de su impulsor y se recrea en el comunismo indio de los "*chjota enna*". Al igual que la lucha de Emiliano Zapata y su Ejército Libertador del Sur, la experiencia revolucionaria de las milicias magonistas, llegan hasta nuestros días, con la probada vigencia que les da la subsistencia de las infames condiciones de miseria y marginación que pesaban en ese entonces sobre nuestros pueblos indios y que en nada han cambiado ahora. A más de ochenta años de su muerte, la utopía magonista por la "*Tierra y la Libertad*" para todos los desvalidos, se manifiesta desafiantemente viva entre las numerosas comunidades indígenas, que han rechazando abiertamente toda ingerencia de los partidos políticos corruptos y se lanzan sin freno a recuperar sus tradicionales usos organizativos, verdaderas prácticas libertarias de autogestión, solidaridad y apoyo mutuo. El magonismo no acaba con la muerte de Ricardo; más bien comenzó a través de ella, pues dicen los que saben, que para que la semilla germine, el fruto tiene que morir, y así será. *¡Por que las ideas del magonismo revolucionario nunca serán solo historia, viven hoy vigorosas, fuera de los museos y de las academias, en las raíces comunitarias de nuestros pueblos indios y las luchas libertarias del campo y la ciudad !..*

".. La máquina del gobierno, sin corazón, nervios ni conciencia, nunca pondrá atención a mis sufrimientos.. Mi crimen es uno de aquellos que no tienen expiación. ¡Soy un soñador!, ese es mi horrendo crimen. Sin embargo cultivo mis sueños con gran tesón, pues se bien que mis acariciadas visiones de una humanidad viviendo en libertad, con paz y amor, que la máquina tanto aborrece, no morirán con migo..Mientras existan sobre la Tierra un corazón adolorido por la injusticia o unos ojos llenos de lágrimas de impotencia, mis sueños y mis visiones tendrán que vivir..."⁽¹⁰¹⁾.

El hilo conductor entre pasado y futuro para los "*chjota éнна*", es la decisión conciente de preservar su comunalidad como columna vertebral de su ser. Ese ser comunal, que da vida a la resistencia india frente al sometimiento, e impulsa su emancipación, a través de

⁽¹⁰⁰⁾ Idem.

⁽¹⁰¹⁾ Flores Magón, Ricardo, *Para qué sirve la autoridad y otros cuentos*, Ediciones Antorcha, México, 1989. Pág.16.

reestructurar el tejido comunitario. La voluntad de ser comunal, es pues, el fundamento de la resistencia india y, al mismo tiempo, es la única fuerza capaz de reorganizar a las sociedades indias, tras lograr vencer a la opresión. Ahora bien, el antecedente histórico mas importante, en la ubicación de los enclaves sociales de lo que hoy entendemos por comunalidad, se encuentran en el pensamiento político-filosófico de aquel ilustre anarquista mazateco Ricardo Flores Magón, quien a lo largo de su tenaz cruzada por conquistar la "*¡Tierra y Libertad!*" para todos los desvalidos, baso su reflexión en la forma de organización de las comunidades indias como experiencia histórica concreta, que permitía reconstruir una vida confederal autogestiva, después de la revolución libertaria. El magonismo histórico es, sin lugar a dudas, el antecedente más importante de la teoría y la práctica social autogestiva en nuestro país y cotidianamente las reflexiones políticas de aquel incansable libertario oaxaqueño, cobran renovados bríos de significación; aquel hijo de Teodoro Flores, principal de San Cristóbal Mazatlán, nos aporta una entrañable congruencia entre vida y pensamiento, entre política y ética. Ahora que los poderosos del mundo insisten en asesinar la memoria de nuestros pueblos, ahora que el olvido ha sido convertido en enemigo de nuestras luchas, debemos, seguir manteniendo despierto el ferviente recuerdo de la lucha magonista; la cual en buena medida, representa el esfuerzo perenne de los pueblos indios, por construir una nación donde quepan muchos mundos. El movimiento magonista, fue la corriente más radical y consecuente del estallido armado, su proyecto libertario comunalista, quedo identificado con las formas propias de organización de los pueblos indios y se fundió con ellos, emanando un crisol multiforme de prosapia libertaria.

"..Cuando hablamos ó leemos del magonismo inmediatamente surgen conceptos como antiautoritarismo, solidaridad, apoyo mutuo, colectividad, antiindividualismo o comunalismo; entonces los indígenas decimos que en esta concepción nadie ha estado más cerca de nosotros que Ricardo Flores Magón y por otro lado nos damos cuenta que por naturaleza y cultura los indígenas somos magonistas... Cuando se nace y se vive en una comunidad indígena la idea del poder casi es imperceptible porque quienes ejercen el servicio ó el cargo en la comunidad es el colectivo, es decir, las decisiones más importantes las toma la asamblea, llámese comunitaria, general ó del pueblo. Los asuntos de los habitantes del pueblo no se tratan en privado, es decir, son audiencias públicas y se resuelven por usos y costumbres y siempre están presentes la mayoría del cabildo... Las actividades ó los trabajos públicos se realizan por tequios y muchos trabajos de los particulares también se hacen en grupo, y se aprovechan para convivir. Casi en todas las comunidades indígenas existen dos tipos de cargos: los cargos administrativos, y los cargos comunales; el cargo comunal es fundamental en la comunidad pues la tierra ó el territorio indígena requiere de cuidado y sobre todo su distribución y su uso es lo más importante para la sobre vivencia y el equilibrio de los pueblos... Estamos convencidos que la fortaleza singular del ideario magonista es resultado de la combinación de estas experiencias milenarias indígenas con las ideas libertarias de su tiempo.." (102).

⁽¹⁰²⁾ Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca, (OIDHO), "*Lo indígena en el magonismo o el magonismo en lo indígena*". Ponencia presentada En: "Las III jornadas Magonistas". Celebradas el 8 de mayo de 2003. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuicuilco, México.

La vida política de la Sierra Mazateca, se debate entre dos senderos muy demarcados entre sí. En un extremo, encontramos el sometimiento al caciquismo histórico, representado por los grupos de comerciantes y acaparadores, que controlan toda la economía regional, a través de monopolizar la distribución y el comercio de básicos y producción del café; solapados en un contubernio endémico, con los cacicazgos políticos auspiciados por el PRI⁽¹⁾. En el otro extremo, encontramos la ingeniosa resistencia de los "chjota éнна" y su incansable lucha por el reconocimiento de sus usos y costumbres, baluartes de su autodeterminación comunalista, basada en el apoyo mutuo y la solidaridad grupal del bien común. De esta manera, los conflictos permanentes, suscitados entre las elites económicas y los representantes indígenas, conllevan una nueva orientación del quehacer político local, que de alguna manera, define a la región misma. Estos municipios serranos, en su gran mayoría, son regidos por sus propios usos y costumbres, y se rechaza la intervención de los partidos políticos en los comicios municipales, no porque no existan en la región, sino porque no representan la opción para dirimir sus diferencias internas; se considera que de hacerlo, en vez de fomentar la unidad, se estarían abonando las diferencias y afectando las normas, derechos y obligaciones comunitarias, que hacen que el intercambio y la reciprocidad colectivos, como la faena, las mayordomías y las fiestas tradicionales; sigan siendo un eje sustancial de su vida comunitaria y sedimento autonómico comunal:

"..Ideológicamente, la experiencia negativa, legada por el autoritarismo y la corrupción, de los partidos políticos, cobra gran relevancia; frente a experiencias de lucha y resistencia de municipios como Mazatlán Villa de Flores y San Antonio Eloxochitlán de Flores Magón, estas experiencias comunitarias, edificadas a partir de un discurso etnopolítico, que emana de sus raíces indígenas comunalistas de tenaz resistencia.. Fraguando un nosotros permanente, hilando el pasado y los sueños libertarios de los hermanos Flores Magón, originarios de la región, con los presentes intentos por edificar una verdadera autogestión comunitaria.. Tejiendo con la utopía magonista del ¡Tierra y Libertad!, esforzados lanzamientos por restituir su comunalidad india.." (2).

Hoy vivimos "tiempos locos", un mundo al revés, en donde los poderes políticos, económicos y culturales, siendo causa, se tornan en jueces. Se menosprecia, se veta y se reprime cualquier transformación de los pueblos indios excepto obedecer, integrarse, desaparecer. Para el sistema, la comunidad es el enemigo principal. Para el poder, los pueblos indios deberían asumir la derrota y desistir de su liberación, abandonarse a las decisiones ajenas, despreciar su saber acumulado, su historia, y la pertinencia y sentido de sus propias prácticas. Vivimos un clima generalizado de violencia, en la que el rumor y el ocultamiento, el compromiso no cumplido, la impunidad en el crimen y el asesinato, se erigen como sustituto de un gobierno tiránico, enfundado de una supuesta democracia parlamentaria que no da resultados. Pero son los pueblos indios, y sus comunidades tan vilipendiadas, quienes exigen otro tipo de relación, otra justicia que sí los incluya tal y

⁽¹⁾ Cabe aclarar aquí, que de los 23 municipios que conforman la región de la Mazateca, 19 municipios enclavados en la zona Alta Mazateca y otros 4 localizados en la llamada Mazateca Baja, siguen representando uno de los últimos reductos del caciquismo histórico del PRI, a través de la compra de estrechas lealtades políticas, lo que convierte a esta región de extrema marginalidad y una tasa de analfabetismo impresionante; en el gran botín que se dividen los grupos de poder en la región. En donde, el PRI, en tanto partido hegemónico en el Estado, logra amalgamar los distintos intereses económicos en la región, hasta salir beneficiado con el control social de toda la región, tal y como lo hemos podido observar en las cuatro últimas elecciones estatales.

⁽²⁾ Munguía Salazar David, "Autogestión indígena, ejercicio del poder y gestión comunitaria en la Sierra Mazateca. Dos concreciones del empoderamiento indígena: San Antonio Eloxochitlán y Mazatlán Villa de Flores Magón, Oax". En: Cuadernos de la Academia. Suplemento de investigación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Octubre/Noviembre de 2001. Pág.15-22.

como son, sin cortapisas. Se empeñan en resistir esta tendencia etnocida, cada vez con mayor lucidez, mientras que el gobierno central inmerso en su lógica racista, les acusa de ser violentos e ignorantes. Entienden bien, que no se trata ya de "tolerar" la existencia del "otro", como plantearon algunas versiones simplistas de la multiculturalidad; pues saben perfectamente que la verdadera riqueza del mundo, es aquella en donde el "otro" distinto, ve e interpreta desde su propia "mismidad" y no es obligado a juzgarse a sí mismo, a través de los parámetros de alguna "otredad" excluyente. Pues ya lo dijo un sabio del pueblo wixárika, "sólo en la adición de todas las visiones, lograremos llegar al entendimiento de nosotros mismos".

La etnografía contemporánea que sobre los pueblos indios se elabora, muy en particular en Oaxaca, nos da cuenta de su carácter comunal y su vocación colectivista, una condición de vida que define su ser. Como bien lo refiere Benjamín Maldonado, por comunal, no debe entenderse el ámbito exclusivo de la localidad, sino al ser colectivo que da sentido y raíz; pues aunque la pertenencia a una comunidad es básica, no se trata de cualquier tipo de pertenencia, pues para ser indio, se requiere no sólo hablar la lengua o haber nacido en un pueblo indio, sino expresar su voluntad de ser parte de la comunidad a través de la participación en las actividades comunales, como el trabajo, la fiesta y el gobierno interno:

"...La comunidad es la característica definitoria de los pueblos indios en Oaxaca y, al parecer, se comparte con los pueblos mesoamericanos; es su cultura, entendida como el horizonte de inteligibilidad de una sociedad en un momento y espacio determinados. Esta vocación colectivista constituye la explicación del mundo y guía su organización, es decir, las estructuras y las formas de relación entre los integrantes de la comunidad, a saber: humanos, sobrenaturales y naturaleza. En otras palabras, la razón comunal guía las formas de entendimiento y de relación conformando estructuras comunitarias sobre las que se basa la reproducción de la comunalidad..."⁽³⁾.

Se puede así, perder la lengua, abandonar el vestido tradicional, haber migrado a alguna ciudad o incluso ya no compartir el corpus mitológico como explicación del funcionamiento y razón de las cosas; pero el individuo que sigue participando en lo comunal, puede seguir sintiéndose indio y seguirá siendo reconocido por sus paisanos, como miembro de una colectividad india. Por el contrario, cuando alguien se vuelve individualista, la comunidad le rechaza pues ese individuo con su actitud se niega a ser parte de lo comunal. Esta vieja cualidad india, fue percibida y considerada por Ricardo Flores Magón y otros magonistas cercanos a los pueblos indios, como la muestra histórica, de que era posible llegar a vivir en sociedades colectivistas antiautoritarias:

"...En México viven unos cuatro millones de indios, que son la mayoría de la población; hasta hace veinte o veinticinco años vivían en comunidades, poseyendo en común las tierras, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era la regla. En estas comunidades no había jueces, ni alcaldes, ni carceleros, ni ninguna polilla de esa clase. Todos tenían derecho a la tierra, al agua para los regadíos, al bosque para la leña y a la madera para construir los jacales. Estas sencillas costumbres duraron hasta que, fuerte la autoridad por la pacificación completa del país, pudo garantizar a la burguesía la prosperidad de sus negocios. Los generales de las revueltas políticas reabrieron grandes extensiones de terrenos; los hacendados ensancharon los límites de sus feudos, los más viles politicastro obtenían como baldíos terrenos inmensos, y los aventureros extranjeros obtuvieron concesiones de tierras, bosques, aguas, de todo, en fin, quedando nuestros hermanos

⁽³⁾Maldonado Alvarado Benjamín, "De la comunidad al pueblo con base en la comunalidad", En: "México Indígena", Nueva Época, vol. 1, núm. 3, Instituto Nacional Indigenista, México diciembre de 2002. La comunalidad, columna vertebral del ser indio, está compuesta de cuatro elementos centrales: el territorio comunal (uso y defensa del espacio colectivo), el trabajo comunal (interfamiliar a través de la ayuda mutua y comunitario a través del tequio, que es trabajo gratuito para obras de beneficio del pueblo), el poder comunal (la participación en la asamblea y el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno) y el disfrute comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio). En la participación de hombres y mujeres en estos cuatro aspectos se manifiesta la pertenencia responsable a una colectividad y esa colectividad reconoce a los que se destacan en su servicio a través del prestigio.

indios sin un palmo de tierra, sin derecho a tomar del bosque ni la más pequeña rama del árbol, en la miseria más abyecta, despojados de todo lo que era de ellos..Los pueblos están aptos para llegar al comunismo, porque lo han practicado, al menos en parte, desde hace siglos, y eso explica porqué, aun cuando en su mayoría no tienen instrucción alguna, comprenden que antes de tomar parte en las farsas electorales para elevar nuevos verdugos, es preferible tomar posesión de la tierra. Y la están tomando con grande escándalo de la ladrona burguesía.."(⁴).

El planteamiento político y social del magonismo, se basaba en tres aspectos que actualmente, son registrados profusamente en las etnografías elaboradas a los grupos indígenas: la propiedad común de la tierra, la ayuda mutua y el odio a la autoridad; siendo estos elementos, un sustento fundamental, de lo que hoy llamamos comunalidad. Flores Magón, observo acucioso, que la raigambre comunitaria del apoyo mutuo, representaba la forma más efectiva de producción y distribución de bienes de consumo y excedentes, ausentes de la usura del capital, que permitía enfrentar los requerimientos individuales, a través de la búsqueda del bien colectivo. Así, en un interesante artículo titulado: "*La comunalidad como una perspectiva antropológica india*", Benjamín Maldonado, nos proporciona referencias etnográficas directas de dichas prácticas comunitarias en la actualidad:

"..Una característica básica de la vida india en Oaxaca, y podríamos decir que en Mesoamérica, es su carácter colectivista. No parece exagerado afirmar que esto se encuentra documentado de diversas maneras en todos los estudios antropológicos realizados en el área. Se trata de la forma normal de vida en estas comunidades, por lo que no es forzosamente explícita, pero siempre está presente y se hace evidente sobre todo cuando alguna actitud individualista la confronta.. La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. Además de su extensión entre todos los pueblos indios, debe tenerse en cuenta su profundidad histórica. Las comunidades indias en Oaxaca tienen todas una historia centenaria; una cultura con una multiplicidad de aspectos físicos, de conocimientos y prácticas que los diferencia de otros grupos de comunidades; una lengua propia y por tanto una identidad. Es posible suponer que su vocación comunal de organización también es centenaria, aunque sus formas se hayan transformado.."(⁵).

Los elementos que cimientan el horizonte de la comunalidad india; continúan siendo fundamentales en el quehacer cotidiano de las comunidades indígenas en nuestro país. Un claro ejemplo de la vigencia y fortaleza, de dichos principios fundacionales de la comunalidad india en la actualidad, lo encontramos dentro de los "*chjota éнна*" o mazatecos, al norte de Oaxaca. Para quienes, en la noción misma de pertenencia a la comunidad o "*Nashinandá*", intervienen elementos irrefutables, que buscan reproducir la vida en común, la autoadscripción al grupo, a través de la participación decidida, en los asuntos de interés colectivo; requisito mediante el cual, se establece la filiación comunitaria. En este sentido, existe un complejo sistema de apoyos mutuos, gracias a los

⁽⁴⁾Ricardo Flores Magón, "*El pueblo mexicano es apto para el comunismo*", Regeneración 2 de septiembre de 1911. En: Flores Magón Ricardo, **Artículos Políticos 1911**, Ediciones Antorcha, México, 1986. Pág.170-172.

⁽⁵⁾Benjamín Maldonado, "*La comunalidad como una perspectiva antropológica india*", En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Autonomía y Comunalidad India, enfoques y propuestas desde Oaxaca**, CONACULTA-INAH, CEDI, CMPIO, Oaxaca, México, 2002. Pág.91-100. A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo. Por lo mismo, quienes se niegan al trabajo comunal mediante el tequio o la ayuda mutua interfamiliar, o rechazar los cargos en que son nombrados o dejan de asistir a las fiestas están expresando que no desea ser o sentirse parte de la comunidad, y por ello llegan a perder sus derechos. Se participa colectivamente, para la construcción y mejoramiento de casas, para la limpia o cosecha agrícola, para la construcción o lavado de pozos, o como apoyo en el patrocinio de fiestas, y consiste en que alguien invita a varios parientes y vecinos a ayudarlo en algún trabajo, les da comida y bebida y se compromete a corresponder de la misma manera cuando cualquiera de ellos lo requiera.

cuales, cada individuo queda inserto en una compleja red de reciprocidades. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son las ayudas mutuas, las faenas o tequios y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios, generan una intensa y permanente interacción social, lo cual contribuye a reforzar una representación filosófica de su comunalidad indiana, en la cual se concibe a cada individuo como un factor fundamental en la reproducción sociocultural de la colectividad. Benjamín Maldonado, profundiza:

"En la noción de pertenencia a la comunidad, o nashinandá, intervienen dos factores, uno de ellos es el nacimiento, pero el más importante es el principio de participación, requisito a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en una red social. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son: las ayudas mutuas, las faenas (tequios) y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios compartidos, con los que se da una intensa y permanente participación en términos políticos, económicos y sociales, contribuyen a formar una representación ideológica de la vida colectiva, en la que se concibe a cada uno como integrante de una colectividad. Por ejemplo, ellos explican: "La faena es labor social, se dice xabasen que es trabajo para la comunidad", también lo traducen como "lo que damos nosotros entre todos". Esta institución social en ocasiones la aprovechan los programas de gobierno, que otorgan el material y la población da la mano de obra.." (6).

El hilo conductor entre pasado y futuro para los "chjota éнна", es la decisión conciente de preservar su comunalidad como columna vertebral de su ser. Ese ser comunal, que da vida a su resistencia e impulsa su emancipación, a través de reestructurar el tejido comunitario. La voluntad de ser comunal, es pues, el fundamento de la resistencia india y, al mismo tiempo, la fuerza capaz de reorganizar a sus comunidades, tras vencer a la opresión. Ahora bien, el antecedente histórico mas importante, en la ubicación de los enclaves sociales de lo que hoy entendemos por comunalidad, se encuentran en el pensamiento político-filosófico de aquel ilustre anarquista mazateco Ricardo Flores Magón, quien a lo largo de su tenaz cruzada por conquistar la "¡Tierra y Libertad!" para todos los desvalidos, baso su reflexión en la forma de organización de las comunidades indias como experiencia histórica concreta, que permitía reconstruir una vida confederal autogestiva, después de la revolución libertaria. El magonismo histórico es, sin lugar a dudas, el antecedente más importante de la teoría y la práctica social autogestiva en nuestro país y cotidianamente las reflexiones políticas de aquel incansable libertario oaxaqueño, cobran renovados bríos de significación; aquel hijo de Teodoro Flores, principal de San Cristóbal Mazatlán, nos aporta una entrañable congruencia entre vida y pensamiento, entre política y ética. Ahora que los poderosos del mundo insisten en asesinar la memoria de nuestros pueblos, ahora que el olvido ha sido convertido en enemigo de nuestras luchas, debemos, seguir manteniendo despierto el ferviente recuerdo de la lucha magonista; la cual en buena medida, representa el esfuerzo perenne de los pueblos indios, por construir una nación donde quepan muchos mundos. El movimiento magonista, fue la corriente más radical y consecuente del estallido armado, su proyecto libertario comunalista, quedo identificado con las formas propias de organización de los pueblos indios y se fundió con ellos, emanando un crisol multiforme de prosapia libertaria.

"Cuando hablamos ó leemos del magonismo inmediatamente surgen conceptos como antiautoritarismo, solidaridad, apoyo mutuo, colectividad, antiindividualismo o comunalismo; entonces los indígenas decimos que en esta concepción nadie ha estado más cerca de nosotros que

⁽⁶⁾Quintanar, María Cristina y Benjamín Maldonado. "La gente de nuestra palabra. El grupo etnolingüístico Chjota éнна (mazateco)", Op. Cit. Pág. 15-16. El poder local comunitario, o poder comunal, se ve cristalizado así, en la Asamblea Comunitaria y en el su complejo sistema de encomiendas comunales. El disfrute colectivo, de dichas solidaridades mutualistas, se suscitara en el momento del aprovechamiento festivo de la producción generada, que se comparte con todos los miembros de la comunidad.

Ricardo Flores Magón y por otro lado nos damos cuenta que por naturaleza y cultura los indígenas somos magonistas... Cuando se nace y se vive en una comunidad indígena la idea del poder casi es imperceptible porque quienes ejercen el servicio ó el cargo en la comunidad es el colectivo, es decir, las decisiones más importantes las toma la asamblea, llámese comunitaria, general ó del pueblo. Los asuntos de los habitantes del pueblo no se tratan en privado, es decir, son audiencias públicas y se resuelven por usos y costumbres y siempre están presentes la mayoría del cabildo... Las actividades ó los trabajos públicos se realizan por tequios y muchos trabajos de los particulares también se hacen en grupo, y se aprovechan para convivir. Casi en todas las comunidades indígenas existen dos tipos de cargos: los cargos administrativos, y los cargos comunales; el cargo comunal es fundamental en la comunidad pues la tierra ó el territorio indígena requiere de cuidado y sobre todo su distribución y su uso es lo más importante para la sobre vivencia y el equilibrio de los pueblos... Estamos convencidos que la fortaleza singular del ideario magonista es resultado de la combinación de estas experiencias milenarias indígenas con las ideas libertarias de su tiempo." (7).

Los pueblos indios, reconocen hoy en día, que su fortaleza y preservación tendrá que pasar indefectiblemente por la decisión conciente de sus propias comunidades, de salvaguardar su matriz comunalista. Dejando de ser puntos aislados de una geografía política adversa, para convertirse en propulsores concientes de una autogestión comunitaria, donde el recuperar sus saberes locales, tanto tradicionales como contemporáneos, se ha convertido en una praxis liberadora. Asumen así, sus propias lógicas de producción y manejo sustentable de sus recursos, procurando una comercialización alternativa de sus productos, elaborando proyectos cooperativos de desarrollo comunitario, revalorando sus sistemas de preservación e impartición de justicia, desarrollando estrategias propias de comunicación alternativa a través de la proliferación de sus radios comunitarias, produciendo sus propios videos y revistas regionales, fomentando la lectoescritura de su lengua materna y la recuperación de su riquísima historia oral. La nueva utopía india, es pues la formulación permanente de vividas constelaciones de saber y resistencia, promotoras de la autogestión, la solidaridad y el apoyo mutuo al interior de sus colectividades. Valores éticos, que se fundamentan y solidifican a través del impulso de su raíz, horizonte y sentido comunal.

El magonismo comunalista, y su tenaz cruzada por conquistar la "¡Tierra y Libertad!" para todos los desvalidos, cobran así gran vigencia. Tanto la propiedad comunal de la tierra, como el trabajo colectivo y la ayuda mutua, considerados por los magonistas como centrales en las posibilidades de reconstruir una vida confederal autogestiva, después de la revolución libertaria, son elementos fundamentales de la comunalidad india, que sigue siendo documentada con gran profusidad en los estudios antropológicos. El poder lo sabe y lanza una guerra frontal contra todo lo comunitario; su apuesta, es borrar los núcleos organizativos de quienes reivindican su pertenencia a una comunidad, un colectivo, o una agrupación. Pues sabe bien que la libertad se desvanece en la fragmentación del ser individual; el sentido y saber de nuestra existencia, no es posible rastrearlo en aislamiento. Necesitamos de los otros inseparablemente, para entender, transformar, resistir y liberarnos. Ante la gran maquiladora del mundo, se ciernen hora, los fervientes reclamos autonómicos de aquellos pueblos declarados extintos por una modernidad inconclusa y excluyente. Así, la diversidad se debela amenazante frente a la homogenización impuesta desde el poder; mientras que la definición de lo político demanda nuevos referentes, los pueblos indios y su horizonte comunalista, nos ofrecen esclarecedoras lecciones.

(7) Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca, (OIDHO), "Lo indígena en el magonismo o el magonismo en lo indígena". Ponencia presentada En: "Las III jornadas Magonistas". Celebradas el 8 de mayo de 2003, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Cuicuilco, México.

Referencias Bibliográficas.-

- Acevedo Conde, María Luisa. *"Los habitantes del país de la lluvia. El Centro de Investigación y difusión mazateco"*, En: América Indígena, vol. 50, núms. 2-3, México, abril-septiembre de 1990.
- _____, y Pardo, María Teresa, *Distribución de las lenguas indígenas de Oaxaca*, CIESAS-Istmo, Oaxaca México, 2000.
- Adams N. Richard, *La naturaleza del poder y el control*, CIESAS/INAH (cuadernos de la Casa Chata núm7), México, 1978.
- _____, *"El estudio de las etnias en una época de globalización"*. En: Rosaldo Renato, Lomnitz Claudio, Adams N. Richard, *De lo local a lo Global*, UAM-Iztapalapa, México, 1994.
- _____, *"Crucifixion by power. Essays on Guatemalan National Social Structure (1944-1966)"*. University of Texas Press, Austin, USA, 1970.
- _____, *Energía y Estructura. Una teoría del poder social*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.
- Agee Daniel M, *Algunos relatos sobre la historia y las costumbres de San Antonio Eloxochitlán*, (Primera edición en mazateco y español), H. Ayuntamiento de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, México, 1993.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- _____, *Los pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, Instituto Nacional Indigenista, I.N.I., México, 1956.
- _____, *El Proceso de Aculturación y el cambio sociocultural en México*, En: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica* (IV tomos), INI/FCE/Universidad Veracruzana, México, 1991.
- _____, *"Regiones de Refugio"*, En: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica* (IV tomos), INI/FCE/Universidad Veracruzana, México, 1991.
- Alavi Hamza, *Las Clases Campesinas y las Lealtades Primordiales*, Anagrama, Barcelona, España, 1976.
- Alejos García, José, *Mosojantel: Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, UNAM, México, 1994.
- Alonso Jorge, *"Algunos retos de la diversidad cultural, planteados por el zapatismo"*. En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, *El Derecho a la Identidad Cultural*, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999.
- _____, *"Las contradicciones en torno a los acuerdos de San Andrés"*, En: Jorge Alonso y Magdalena Gómez, *Autonomía y derecho de los pueblos indios*, Instituto de Investigaciones Legislativas/H. Cámara de Diputados, México, 1998.
- _____, *"Una incursión en las elecciones locales recientes"*, En: Alonso Jorge y Silvia Gómez Tagle (coords.), *Insurgencia Democrática. Las Elecciones Locales*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara México, 1991.
- _____, *De la política local a la política global*, En: Manuel Villa Aguilera (editor), *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*, URSHSLAC/El Colegio de México, México, 1986.
- _____, y Tamayo Jaime(coord.), *Elecciones con alternativas. Algunas experiencias en la República Mexicana*, Edit. La Jornada/UNAM, México, 1994.
- Anderson Bo, *"Political brokerage and network politics in México: the case of a dominance system"*, En: David Wiler y Bo Anderson (comp.), *Network Exchange and Coerción*, Elsevier Nueva York y Oxford, USA, 1981.
- Aquino Joel y Juanita Vásquez, *"Yalálag: la historia de una conciencia común"*, En: Ojarasca (suplemento de La Jornada), Núms.42-43, marzo-abril, México, 1995.
- Aranda Josefina y Lemoing Anne Marie(coord.), *Estudio socioeconómico y de los sistemas de producción de las regiones mixe, mazateca y cuicateca de Oaxaca*, Banco Mundial. Oaxaca, México, 1996.
- Arditi Benjamin, *"Rastreado lo político"*, En: Revista Sociología y Política, Nueva Época núm.6, México, UIA, 1995.
- Arellanes Meixueiro Anselmo, *"Cuando la tierra se reparte. Una muestra en el sur"*. En: Jaime Tamayo y Patricia Valle, *Anarquismo, Socialismo y Sindicalismo*, Universidad de Guadalajara, México, 1993.
- _____, *Historia y Geografía de Oaxaca*, Carteles del Sur editores, Oaxaca, México, 1996.
- Arévalo José, *El municipio y sus retos en la transición democrática*, CESEM/Federation Canadian Municipalities, México, 2000.
- Arias Patricia y Bazan Lucia, *Demandas y Conflicto. El poder político en un pueblo de Morelos*, CISINAH, México, 1979.
- Arizpe Lourdes (editora), *Las dimensiones locales del cambio global*, UNAM/CRIM, México, 1997.
- Aubague Laurent, *"Algunas ambigüedades en las imputaciones al Instituto Lingüístico de Verano (ILV)"*, En: Revista Civilización No.2, septiembre, CADAL., México, 1984.
- _____, *"Imaginario y liberación étnica"*, En: Revista El medio milenio núm.4 (septiembre/88, pp.71-83) y núm.5 (febrero/89, pp.49-59), Oaxaca, México, 1988-89.
- _____, *Dominación y resistencia lingüística en el estado de Oaxaca*, URO/DGCP-IIS/UABJO, Oaxaca, México, 1983.
- _____, *"Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México"*, En: Revista Comunicación y Cultura No.14, UAM-Xochimilco, México, julio de 1985.

- _____, *"Desplazamiento o afianzamiento de las lenguas indígenas de Oaxaca"*, En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coord.), *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH/CNCA, México, 1990.
- Avalos Tenorio Gerardo (coord), *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco/División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2002.
- Azaola Elena, *Los Campesinos de la Tierra de Zapata. Política y Conflicto*, CISINAH/SEP, México, 1976.
- Bailón Cortes Moisés, *"Sistema de dominio regional y juntas de administración municipal en Oaxaca"*, En: Jorge Alonso y Silvia Gómez Tagle(coords), *Insurgencia Democrática. Las Elecciones Locales*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1991.
- Bailón Torres Jaime, *Pueblos, elites y territorio: Oaxaca, formación y reproducción de un sistema de dominio regional en el sur de México*, El Colegio de México, México, 1999.
- Balsalobre Gonzalo de, *Relación Auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones (1654)*, Casa de la Cultura de Juchitán, Oaxaca, México, 1981.
- Banco Mundial, *Estudio específico sobre la participación de las mujeres*, PDRSZMO/CAMPO A.C., Oaxaca, México, 1996.
- Barabas Alicia M., *"La Construcción del Indio como Bárbaro. De la Etnografía al indigenismo"*, En: Revista Alteridades, UAM-Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades, Año10 núm.19, México (enero-junio) de 2000.
- _____, *"La Construcción del Indio como Bárbaro. De la Etnografía al indigenismo"*, En: Revista Alteridades, UAM-Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades, Año10 núm.19, México (enero-junio) de 2000.
- _____, *"Rebeliones e Insurrecciones Indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica"*, En: Barabas Alicia y Bartolomé Miguel(coord.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1990.
- _____, *Utopías Indias. Movimientos Socioreligiosos en México*, Editorial Grijalbo, México, 1989.
- _____, *"Reorganización etnopolítica y territorial: Caminos oaxaqueños para la autonomía"*, En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia(coord.), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998.
- _____, *"La Ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad"*. En: Saúl Millán y Julieta Valle(coord.), *La Comunidad sin Límites*, vol. I, INAH, México, 2001.
- Barceló José Manuel y Mendoza Sepúlveda Carlos, *Sociedad Civil y Poder Político*, Ediciones Ágata, Jalisco, México, 1995.
- Barth Frederic, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bartolomé Miguel Alberto, *"El antropólogo y sus indios imaginarios"*. En: Ojarasca, (suplemento de La Jornada) No. 6, México, octubre de 1997.
- _____, *"La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales"*, En: América Indígena, núms. 1 y 2, vol. III, México, 1992.
- _____, y Barabas Alicia, *"Relocalización y etnocidio. La presa Cerro de Oro 20 años después"*, En: Revista Cuadernos del Sur núm11, Oaxaca, México, 1997.
- _____, y Barabas Alicia, *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran Dios. Relocalización y etnocidio en México*, INI/CONACULTA, México, 1990, II vols.
- _____, *"¿Los últimos ixcatecos? Entre la identidad étnica y la filiación comunitaria"*, En: Barabas Alicia y Miguel Bartolomé (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca, perspectivas etnográficas para las autonomías*, INAH-INI, México, 1999.
- _____, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI/INI, México, 1997.
- _____, y Barabas Alicia, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos*, INAH, México, 1982.
- Bartra Armando, *El comportamiento económico de la producción campesina*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1982.
- _____, *Federalismo y Democracia. El papel de los municipios en el desarrollo social*, Instituto Maya de Estudios para el Desarrollo Rural, México, 1996.
- _____, *La explotación del trabajo campesino por el capital*, Edit. Macehual/ENAH, México, 1979.
- Bartra Roger, *"Campesinado y poder político en México"*, En: Roger Bartra y Eckart Boege, *Caciquismo y poder político en México*, Siglo XXI, México, 1975.
- Basauri Carlos, *"La familia mixteco-zapotecana, mazatecos"*, En: *La población indígena de México*, vol.II, CNCA/INI, México, 1990.
- Basset Johnson Jean, *"Some notes on the Mazatec"*, En: RMEA, tomo 3, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1939.
- Bauer Wilhelm T., *"Paganismo y superstición entre los indios mazatecos (1908)"*, En: Traducciones Mesoamericanistas, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1968; volumen II.
- Beas Torres Juan Carlos, *"Ricardo Flores Magón. Un Difunto que no debe Morir"*, En: Revista La Guillotina, número 37, invierno 1997.

- _____, Maldonado Benjamín y Manuel Ballesteros, **Magonismo y Movimiento indígena en México**, Centro Cultural Libertario RFM, CAMPO A.C., H. Ayuntamiento de Eloxochitlán de Flores Magón, Ce-Acatl A.C., Oaxaca, México, 1997.
- Beaucage Pierre, "La condición indígena en México". En: Revista Mexicana de Sociología (año I núm. 1 enero-marzo), UNAM-FCPyS, México, 1998.
- Beltrán Emma(coord.), **Caracterización de organizaciones de la región mazateca**, Banco Mundial/PDRSZMO, Oaxaca, México, 1995.
- Bello Reguera Gabriel, "La idea de Comunidad: Resistencia Histórica y Despliegue Pragmático", En: **Comunidad y Utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos**, Editorial Lerna, España, 1990.
- Bellón, Mauricio, "Conocimiento tradicional, cambio tecnológico y manejo de recursos", En: Leff, Enrique y Carabias, Julia (comps.), **Cultura y manejo de los recursos naturales**, UNAM-Porrúa, México, 1993.
- Bénard Calva Silvia, **El Largo Camino de la Democracia Mexicana**, CIMA, México, 1998.
- Bengoa José, "Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina". En: Anuario Indigenista (vol. XXXIII), Instituto Indigenista Interamericano, México, 1994.
- Benítez, Fernando, **Los hongos alucinantes**, Ediciones Era, México, 1964.
- Benjamín Thomas, "Una larga historia de resistencia indígena campesina". En: Lloyd James-Dale y Laura Pérez Rosales, **Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena**, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Bernal Héctor, **Usos etnobotánicos de plantas medicinales en una comunidad mazateca**, Universidad Autónoma de Chapingo (Tesis de Sociología Rural), México, 1992.
- Besserer Federico, "Lugares paradójicos de la Mixteca", En: Revista Alteridades, Año 9, No.17, UAM-Iztapalapa, México, 1999.
- Bobbio, Norberto, **Diccionario de Política**, Siglo XXI, México, 1995.
- Boege Eckart, "El proyecto de desarrollo dominante, la economía de subsistencia, y el manejo de los ecosistemas por los mazatecos", En: Enrique Leff (comp), **Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo**, UNAM-CIIH, México, 1990.
- _____, "Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos", En: Etnoecología, Vol. III, n° 4-5, agosto 1996.
- _____, **Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder**, INAH-SEP, México, 1979.
- _____, **Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica, en el México Actual**, Siglo XXI, México, 1988.
- _____, "Contradicciones en la identidad étnica mazateca: construyendo un objeto de estudio", En: Nueva Antropología, vol. 13, núm. 43, México, noviembre de 1992.
- _____, "Mujer, comunidad campesina y Estado", Cuadernos Agrarios No. 9. México, 1979.
- Boehm de Lameiras Brigitte, "Teoría y práctica de la gestión ciudadana". En: Revista Ciudades, núm.28 (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995.
- Bolos Silvia, "La Construcción de los actores sociales y la política", Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, México, 1999.
- Bookchin Murray, "Sociedad, política y Estado", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, **La sociedad contra la política**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993.
- _____, **Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo**, (What is Communalism. The Democratic Dimension of Anarchism), Cooperativa Cultura libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2006.
- _____, **El Municipalismo Libertario**, Virus edit/Fundación Salvador Seguí/Colectividad los Arenalejos, Bilbo España, 1998.
- _____, **Seis tesis sobre el municipalismo libertario**, Coop. Cultura libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2006.
- _____, Liguri Domenico y Stowasser Horst, **La utopía es posible. Experiencias vivenciadas**, Tupac Ediciones/Utopía Libertaria, Buenos Aires Argentina, 1999.
- _____, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, **La sociedad contra la política**, Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993.
- Borah, Woodrow, "Silk Raising in Colonial México", University of California Press, Berkeley (collections Iberoamericans #20), California, USA, 1943.
- Bradomín, José María, **Toponimia de Oaxaca (Hacia una crítica Etimológica)**, Edición de autor, Oaxaca, México, 1992.
- Brigitte Boehm de Lameiras (coord), **El municipio en México**, El Colegio de Michoacán, México, 1987.
- Brigitte Boehm de Lameiras, "Teoría y práctica de la gestión ciudadana". En: Revista Ciudades, núm.28 (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995.
- Broda, Johanna, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial", En: Enrique Florescano (comp.), **Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)**, México, FCE, 1979.
- Burguete Cal y Mayor Araceli, **Empoderamiento Indígena. Tendencias autonómicas en la región de los Altos de Chiapas**, (multicopiado), San Cristóbal de las Casas Chiapas, México, 1999.

- Cabrero Mendoza, Enrique, **La Nueva Gestión Municipal en México. Análisis de Experiencias Innovadoras en Gobiernos Locales**, Porrúa/CIDE, México, 1995.
- Cadena Roa Jorge, "Notas para el estudio de los movimientos sociales y los conflictos políticos en México", En: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac(coords), **El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método**, UAM-Xochimilco/El Colegio de Michoacán, México, 1991.
- Calderón Mólgora Marco Antonio, **Violencia política y elecciones municipales**, ColMich/Instituto Mora, México, 1994.
- CAMPO A.C./H. Ayuntamiento Municipal, **Diagnostico General del Municipio. Documentos de trabajo para la planificación del desarrollo municipal de Eloxochitlán de Flores Magón**, Centro de Apoyo al movimiento Popular Oaxaqueño A.C./H. Ayuntamiento Municipal de Eloxochitlán de Flores Magón, Teotitlán, Oaxaca, México, 1996.
- Cárdenas Zacarías Oralía, **Autogestión Indígena. Experiencias de participación social, en el Valle del Mezquital**, Extemporáneos, México, 1996.
- Cardoso de Oliveira Roberto, **Etnicidad y Estructura social**, CIESAS, México, 1992.
- Carlsen Laura, "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición". En: Revista Chiapas, núm7, ERA/IIEC-UNAM, México, 1999.
- Carrera Florencio y Sebastián Van Doesburg, **Chan-Chaon-Yoma. El calendario agrícola mazateco. Resultados de investigación en la región mazateca(1989,1990,1992)**, Huautla/Utrecht, México, 1992.
- Castells Manuel, **Capital Multinacional, Estados Nacionales y Comunidades Locales**, Siglo XXI, México, 1991.
- Castillo Gustavo del, **Crisis y transformación de una sociedad tradicional**, CISINAH, México 1979.
- Castoriadis Cornelius, "Naturaleza y valor de la igualdad", En: Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Eduardo Colombo, **La sociedad contra la política**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1993.
- _____, **El Mundo Fragmentado**, Edit. Nordan-Comunidad/ Altamira, Uruguay, 1997.
- Chance John Keron y Taylor W. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana", En: Revista de Antropología, (sup. no.14), INAH, México, mayo-junio 1987.
- _____, "La dinámica étnica en Oaxaca colonial", En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé(coord.), **Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca**, INAH/CNCA, México, 1990.
- Clastres Pierre, **Investigaciones en antropología política**, Gedisa, Barcelona España, 1981.
- Cline Howard F.(editor), **Papeles de la Chinantla III**, INAH/Serie Científica #7, México, 1961.
- _____, **Lienzos Virreinales Mazatecos**, (edición mazateco/español), Prelatura de Huatla de Jiménez, Oaxaca México, 1992.
- Carrillo Azpeitia Rafael, **Ricardo Flores Magón. Esbozo biográfico**, CEHSMO, México, 1976.
- Coatsworth John H., **México: ¿centro excepcional de rebeliones rurales?. Patrones de rebelión rural**". En: Friedrich Katz(comp.), **Revolución, Rebelión y Revolución**, Edit. ERA, México, 1990. (T. I)
- CONAPO, **La población de México en el nuevo siglo**, CONAPO, México, 2001.
- Concheiro Bohórquez, Luciano y Diego Quintana, Roberto, **La madre tierra: entre el corazón campesino y el infierno neoliberal**, mimeo, México, 2000.
- Cordero Avendaño Carmen, **La vara de mando**, H. Ayuntamiento Constitucional de Oaxaca, Oaxaca, México, 1997.
- Córdova Arnaldo, **La formación del poder político en México**, Edit. Era, México, 1972.
- _____, **La ideología de la Revolución Mexicana**, Ediciones Era, México, 1973.
- Córdova Macías Ricardo y Ribera Manuel, **Gobierno local y participación ciudadana**, FLACSO, El Salvador, 1996.
- Cortés Augusto Jesús, **Huautla. Un centro rector y sus satélites. Relaciones sociales de producción y distribución**, Universidad Veracruzana (Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas), Xalapa, México, 1972.
- Covarrubias José de Jesús, **La Autonomía Municipal en México**, Porrúa editores, México, 1998.
- Cowan, George. "La importancia social y política de la faena mazateca", En: América Indígena, vol XIV, #1, México, enero de 1954.
- Cruz Díaz Óscar, **La solidaridad social como base de la resistencia a partir del intercambio**, INI/SEP, México, 1982.
- Cruz Rueda Elisa, "Hacia una reforma municipal incluyente". En: Ce-Acatl núm.93, México abril de 1998.
- D. I. G. E. P. O. "Marginación municipal en Oaxaca". Dirección General de Población de Oaxaca, Oaxaca México, 2002.
- Daltón Margarita, "El agua y las mil formas de nombrarla: El Centro Mazateco de Investigaciones", En: América Indígena, vol. 50, núms. 2-3, México, abril-septiembre de 1990.
- Díaz Carlos, **El libro rojo y negro**, Júcar ediciones, Madrid España, 1977.
- Díaz Gómez Floriberto, "Comunidad y comunalidad", En: La Jornada Semanal, Núm.314, México 11 de marzo de 2001.
- _____, "Pueblo, territorio y libre determinación indígena", En: La Jornada Semanal Núm.314, México 11 de marzo de 2001.
- Díaz Montes Fausto, **Los conflictos municipales en Oaxaca**, UABJO-IIS/Cuadernos de Investigación, Oaxaca México, 1986.
- _____, **Los municipios. La disputa por el Poder Local en Oaxaca**, UABJO/IIS, Oaxaca México, 1992.
- Díaz Polanco, Héctor, **Formación regional y burguesía agraria en México**, ERA, México, 1982.
- _____, (coord.), **El fuego de la inobediencia. Autonomía y Rebelión India en el Obispado de Oaxaca**, CIESAS, México, 1992.

- _____, **La rebelión zapatista y la autonomía**, Siglo XXI, México, 1997.
- Domínguez Marcelino, "*Poder comunal: instrumento de autodesarrollo. El caso de Cacalotepec, Mixe, Oax.*", En: revista El Medio Milenio No.3, junio. Oaxaca, México, 1988.
- Durand Jorge, "*Burocracia y Control Municipal: El caso del Salto Jalisco*". En: Tamayo Jaime (comp.), **Perspectivas de los movimientos sociales en el Occidente de México**, UNAM/U de G., México, 1986.
- Escalante Fernando, **Ciudadanos Imaginarios**, El Colegio de México, México, 1992.
- Escobar Ohmstede Antonio, "*Política Indigenista en el México del Siglo XIX (1800-1880)*". En: Papeles de la Casa Chata año 3 núm.4, CIESAS, México, 1998.
- Esparza Camargo Manuel, "*Los proyectos de los liberales en Oaxaca*", En: Reina Leticia(coord.), **Historia de la Cuestión Agraria Mexicana: Estado de Oaxaca**, (Tomol Época Prehispánica-1924.)UABJO/Juan Pablos/CEHAM, Oaxaca, México, 1988. 3vols.
- _____, "*Penetración capitalista en Oaxaca 1890-1920*", En: Cuadernos del Sur, vol.1 núm.1, Oaxaca, mayo-agosto de 1992.
- Espinosa Henao Mauricio, "*La tierra, el territorio y los conflictos agrarios en contextos rurales: una aproximación conceptual*". En: López Bárcenas Francisco (comp.), **Nuestro Territorio**, Ce-Acatl, México, 2005.
- Espinosa Henao Mauricio, "*La tierra, el territorio y los conflictos agrarios en contextos rurales: una aproximación conceptual*". En: López Bárcenas Francisco (comp.), **Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios entre los Nñu Savi**, Ce-Acatl/COAPI, México, 2005.
- Espinoza Mariano, "*Apuntes históricos de las tribus Chinantecas, Mazatecas y Popolucas*", Imprenta de Vázquez e Hijos, México, 1910.
- Esteva Cayetano, **Nociones elementales de Geografía Histórica del Estado de Oaxaca**, Tipografía de San Germán Hnos, Oaxaca México, 1913
- Esteva Gustavo, "Sentido y alcances de la lucha por la Autonomía", En: Shannan L. Mattiace, Aída Hernández y Jan Rus(editores), **Tierra, Libertad y Autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas**, CIESAS/IWGIA, México, 2002.
- _____, **Programa de fortalecimiento de la regeneración cultural autónoma de comunidades y pueblos indígenas**, Universidad de la Tierra (Unitierra-Oaxaca), Oaxaca, México, 2003.
- _____, **Manifiesto por la democracia radical: Autonomía y Transición**". Ponencia presentada en la mesa de Dialogo Autonomía y Transición Democrática, San Cristóbal de las Casas Chiapas, México 1996.
- Estrada, Álvaro. **Vida de María Sabina. La sabia de los hongos. Con la traducción de cantos chamánicos mazatecos, cantados por María Sabina**. México, Siglo Veintiuno, 1986.
- Fábregas Puig Andrés, "*El análisis antropológico de la política: el caso de México*", En: Boletín de Antropología Americana, num.8, México, diciembre de 1983.
- Fairlie Simon, Hildyard Nicholas, Lohmann Larry, Ni Privado ni Estatal. **Un futuro común en comunidad**, Edit. Nordan-Comunidad, Uruguay, 1998.
- Fernández Repetto Francisco, "*Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán*", En: Revista Alteridades, Año 5, No. 9, UAM-Iztapalapa, México, 1995.
- Figueroa Alejandro, "*Derechos políticos y organización social. El caso de los yaquis y los mayos*", En: Nueva Antropología, núm.40. México, 1999.
- Foweraker Joe (ed), **Teorizando los Movimientos Sociales**, Pluto Press London, Boulder Colorado, 1995.
- Friederick Katz, **La guerra secreta en México**, Editorial Era. México, 1984.
- Friedrich Paul, "*The legitimacy of a cacique*", En: M. J. Swartz (comp.), **local politics**, Aldine, Chicago, 1968.
- Gálvez Bornell Víctor y Hoffman Bailey, **Experiencias de Participación Democrática y Poder Local**, FLACSO, Guatemala, 1998.
- _____, y Mack Fernando, **Descentralización y Movimiento Municipal. Perspectivas desde los gobiernos locales**, FLACSO, Guatemala, 1998.
- García Cantú Gastón, **El Socialismo en México. Siglo XIX**, Ediciones Era, México, 1969.
- García Castro René, **Indios, Territorio y Poder en la provincia Matlatzinca: La negociación del espacio político de los pueblos dominados Siglos XV-XVIII**, INAH, CIESAS, COLMES, México, 1999.
- García de León Antonio, **Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia**, Ediciones ERA, México, 1997.
- García Dorantes Renato, Chan Chaon Kjoatsjoale Naxinándá Yoma. **Manual del Calendario agrícola, ritual y festivo de los mazatecos**, INI, México, 1997.
- García García Raymundo, **Elecciones Legalidad y Conflictos Municipales**, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1998.
- García José Luís, "*El uso del espacio, conductas y discursos*". En: García, José Luís, **La tierra. Mitos, ritos y realidades**, Ed. Anthropos, Barcelona, España, 1992.
- _____, **Antropología del Territorio**, Ediciones Josefina Betancourt, Madrid, España, 1976.
- García Vettorazi María, **Poder Local y Desarrollo**, SERGUS editores, Guatemala, 1996.
- García Víctor, **Utopías y anarquismo**, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977.
- Gastón García Cantú, **El socialismo en México Siglo XIX**, Ediciones Era, México, 1980.

- Gertz Clifford, **Conocimiento local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas**, España, Paidós Básica, 1994.
- George Woodcock, **El anarquismo**, Editorial Ariel, Barcelona España, 1979.
- Gerhard Peter, **A guide to the Historical Geography of New Spain**, Cambridge University Press, (Cambridge Latin American Studies #14), Cambridge, USA, 1972.
- Gibson Charles, **Los Aztecas bajo el dominio Español (1519-1810)**, Siglo XXI, México, 1980.
- Gijssbers Wim, **Usos y Costumbres caciquismo e intolerancia religiosa** (entrevistas a dirigentes indígenas de Oaxaca), Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A. C., Oaxaca, México, 1996.
- Gilly Adolfo, **La revolución interrumpida**, Ediciones El Caballito, México, 1971.
- Godelier Maurice, "Modos de producción, relaciones de parentesco y estructura demográfica"; En: **Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas**, Siglo XXI, México, 1974.
- Gómez Magdalena, "Iniciativa presidencial en materia indígena, los desacuerdos con los Acuerdos de San Andrés", En: Jorge Alonso y Magdalena Gómez, **Autonomía y derecho de los pueblos indios**, Instituto de Investigaciones Legislativas/H. Cámara de Diputados, México, 1998.
- González Jorge, **La conformación de los municipios en Oaxaca**, COLMEX, (Tesis de Doctorado en Historia), México, 2003.
- González Ruiz José Enrique, **Diario de la huelga rebelde**, Ediciones ¡Uníos!, México, 2000.
- González Casanova Pablo, "La cultura política en México" En: Revista Nexos, Septiembre, México, 1981.
- González Navarro Moisés, **Anatomía del poder en México**, Siglo XXI, Mexico, 1977.
- González Saravia Dolores, **Pueblos Indígenas y Municipios**, Centro de Servicios Municipales "Heriberto Jara" A.C., México, 2000.
- _____, "Municipios y derechos indígenas en la reforma del Estado". En: Cuadernos Agrarios núm. 16, México junio de 1998.
- Greenberg James, **Religión y economía de los chatinos**, INI, México, 1987.
- Gregorio Regino Juan, **El alfabeto mazateco y sus variantes dialectales**, Instituto Oaxaqueño de Culturas/CIESAS, México, 1993.
- Gros Cristian, "Indigenismo y Etnicidad: El desafío neoliberal". Ponencia presentada en el Coloquio Internacional, **Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI**, Oaxaca, México, 1998.
- Gudrun Lenkersdorf, "Gobiernos concejiles entre los mayas: tradición milenaria", En: Revista Chiapas, núm14, ERA/IIEc-UNAM, México, 2002.
- _____, *Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno*, En: Revista Chiapas, núm11, ERA/IIEc-UNAM, México, 2001.
- Guerra Francisco Javier, **México, del Antiguo Régimen a la Revolución**, II Tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Guerra Melisa, **Usos y Costumbres o partidos políticos: una decisión en los municipios oaxaqueños**, Centro de Investigación y Desarrollo Económico CIDE (Tesis de Ciencia Política), México, 2000.
- Guevara Meza Carlos, **Culturas rebeldes. Democracia y cultura anarquista de principios del siglo XX**, Editorial Cultura Libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2004.
- Guillén López Tonatihu, **Gobiernos Municipales en México: Entre la Modernización y la Tradición Política**, Porrúa/Colegio de la Frontera Norte, México, 1996.
- Heim Roger, Gordon Wasson, **Les Champignons hallucinogènes du Mexique. Etudes Ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques et Chimiques**, París, 1958.
- Henstchel Ariza y Pérez Quijada Juan, **Estructura en el cambio. Estudio Procesual de la Vida Política de Ocuilulco, Morelos**, Cuadernos Universitarios, núm. 33, UAM- I, México, 1986.
- Hernández Cuauhtémoc, **Insurgencia Indígena y reclamos autonómicos**, CIESAS, México, 1996.
- Hernández Jorge, "La transformación del sistema de cargos en comunidades chatinas", En: revista El Medio Milenio No.2, septiembre, Oaxaca. México, 1988.
- Hu-DeHart Evelyn, "Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1975", En: **Revolución, rebelión y revolución**, Tomo I, ERA, México, 1990.
- Inchaustegui Díaz Carlos, **Cambio Cultural en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un centro coordinador indigenista en la Sierra Mazateca**, INAH/ENAH (Tesis de Antropología), México, 1967.
- _____, **La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca**, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Secretaría de Educación, Oaxaca, México, 1994.
- INEGI, **XII Censo General de Población y Vivienda 2000**, INI-Dirección de Investigación y Promoción Cultural/IBAI-Base de Localidades y Comunidades Indígenas, México, 2002.
- Iturralde G. Diego, "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de ley", En: Rodolfo Stavenhagen, Diego Iturralde (comp.), **Entre la ley y la Costumbre; El derecho consuetudinario indígena en América Latina**, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.
- Jiménez Gilberto, "El discurso del poder". En: **Poder, Estado y Discurso. Perspectivas Sociológicas y Semiológicas del Discurso Político**. UAM/ UNAM- III, México, 1993.
- Katz Friedrich, **La servidumbre agraria en México en la época porfiriana**, Ediciones Era, México, 1995.
- _____, (comp.), **Revolución, rebelión y revolución**, Tomo I, ERA, México, 1990.

- Kearney Michael, *"The Local and the Global: The Antropology of Globalization and Transnationalism"*. En: Annual Review of Antropology, núm.24, U.S.A. 2001.
- Knight Alan, *"Continuidades históricas en los movimientos sociales"*, En: Lloyd James-Dale y Laura Pérez Rosales, **Paisajes rebeldes: una larga noche de resistencia indígena**, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- Krotz Esteban, **Los Campesinos de la Tierra de Zapata. Política y Conflicto**, CISINAH/SEP, México, 1976.
- León Nicolás, *"La medicina entre los indios mazatecos del Estado de Oaxaca"*. En: Crónica Médica Mexicana, tomo 16, #7, Cuerpo Médico Mexicano, México julio de 1911.
- List Arzubide German, **Plebe (Poemas de rebeldía a la memoria de Ricardo Flores Magon, anarquista asesinado por el capitalismo y a la de todos los mártires de la lucha social)**, Editorial Cultura Libre/Cuadernos de Reflexión Libertaria, México, 2006.
- Llop Josep, *"El impacto de los cambios sociales en las políticas locales"*. En: Revista CIFA, núm.3, Federación de municipios, Comunidad Autónoma de Cataluña, España, 1990.
- Lombera Rocío, **Construyendo ciudadanía y poder local. El municipio en la gestión social**, COPEVI, México, 1996.
- López Austin Alfredo, **Los Mitos del Tlacuache**, UNAM, México, 1990.
- López Barcenas Francisco, *"Los derechos indígenas en la legislación de los Estados"*, En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, **El derecho a la identidad cultural**, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999.
- _____, **Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el Estado de Oaxaca**, Ce-Acatl, Oaxaca México, 1998.
- _____, **Legislación y derechos indígenas en México**, Ce-Acatl A.C./Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., México, 2002.
- López Eliseo, *"Política informal y caciquismo en la Mazateca baja"*, En: G. López y A. Castellanos (comp.), **Etnia y sociedad en Oaxaca**, INA/UAM-Iztapalapa, México, 1991.
- López Monjardín Adriana, **La Lucha por los ayuntamientos una utopía viable**, Siglo XXI, México, 1986.
- _____, *"Los guiones ocultos: la resistencia cívica entre los indígenas de Chiapas"*. En: Sergio Zendejas y Pieter de Vries (editores), **Las Disputas por el México Rural. Historias y Narrativas**, El Colegio de Michoacán, México, 1998.
- _____, *"Movimientos políticos & Movimientos Sociales"*. En: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac(coords), **El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método**,
- _____, Rebolledo Millán Dulce María, *"Los municipios autónomos zapatistas"*, En: Revista Chiapas núm7, ERA/IIIEc-UNAM, México, 1999.
- _____, y Cobo Rosario, *"Poder Local, Indígenas, Derechos y Municipios"*. En: Cuadernos Agrarios, nueva época, año 9, núm. 18, México junio de 1999.
- Macleod Morna, **Poder Local**, OXFAM-UK, Guatemala, 1997.
- Maldonado Alvarado Benjamín *"De lo oral a lo escrito en la organización social de los chatinos"*, En: revista El Medio Milenio No.1, mayo. Oaxaca, México, 1987.
- _____, *"Autoridades municipales y autonomía en Oaxaca"*, En: Revista Guchachi-Reza (Iguana Rajada), núm. 53, Oaxaca, 1996.
- _____, *"Datos históricos, características lingüísticas en el presente siglo y las cifras de la marginación de tres comunidades indígenas oaxaqueñas: San Antonio Eloxochitlán, San Antonio Eloxochitlán, San José Tenango y Santa Cruz Tepetotutla"*, En: Maldonado Alvarado Benjamín, **Las Nuevas formas de Abordar la Problemática Regional desde la Organización Campesina**, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño (CAMPO A.C.), Oaxaca, México, 1994.
- _____, *"El indio y lo indio en el movimiento magonista"*. En: Revista Cuadernos del Sur, Año 6/núm.15, Oaxaca México, 2000.
- _____, *"Reflexiones sobre comunalidad y medicina indígena tradicional"*. Ponencia presentada En: Seminario Permanente sobre Derechos Indígenas y Medicina Tradicional, convocado por el Consejo Estatal de Médicos Indígenas Tradicionales de Oaxaca y la delegación estatal del INI, Oaxaca México 15 de mayo de 2003.
- _____, **Autonomía y Comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca**, Centro INAH-Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, Oaxaca, México, 2002.
- _____, **La Utopía de Ricardo Flores Magón: Revolución Anarquía y Comunalidad India**, Instituto de Investigaciones en Humanidades-Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca México, 1994.
- _____, Mauricio Maldonado A. y León Javier Parra, **Entre la abundancia y la desnutrición, la salud y la historia política de los pueblos indios de Oaxaca**, CAMPO/IIH-UABJO/ASP/Grupo Mesófilo, Oaxaca, México, 1995.
- _____, *"De la comunidad al pueblo con base en la comunalidad"*. En: Revista México Indígena, Nueva Época, vol. 1, núm. 3, diciembre de 2002. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista.
- _____, y Quintanar María Cristina, *"La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota enna (mazatecos)"*, En: Barabas Alicia y Bartolome Miguel(coords), **Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías**, Vol. II., INI/INAH-CONACULTA, México, 1999.

- _____, *"Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la Ciudad de Oaxaca"*, En: Revista Alteridades, Año 9, No.17, UAM-Iztapalapa, México, 1999.
- _____, *"Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: Una perspectiva desde Oaxaca"*, En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia(coords), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998.
- _____, y Mauricio Alvarado, *La sabiduría de las pieles. De las técnicas de curtición de los códigos a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca*, s/p, Oaxaca México, 1990.
- Malinowsky Bronislaw y Julio De la Fuente, *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Sociedad de Alumnos, México, 1957.
- Martínez Assad Carlos y Ziccardi Alicia, *"El municipio entre la sociedad y el Estado"*, En: Revista Mexicana de Sociología, año LI, número 2, México, abril-junio de 1989.
- Martínez Girón Jorge, *Etnohistoria de la Sierra Mazateca. Análisis comparativo*, INAH/ENAH (Tesis de Antropología), México 1978.
- Martínez Gracida Manuel(comp.), *Colección de Cuadros Sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca*, Imprenta del Estado, Oaxaca, México, 1883.
- Martínez Luna Jaime, *"Resistencia comunitaria y cultura popular"*, En: G. López y S. Velasco(comp.), *Aportaciones indias a la educación*, SEP/Ediciones El Caballito, México, 1985.
- _____, *"Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?"*, En: Ojarasca, núm.42-43, marzo-abril, Oaxaca México, 1995.
- _____, *Comunalidad y Autonomía*, Fundación Comunalidad, Guelatao de Juárez Oaxaca, México, 2000.
- Marx Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980.
- Massolo Alejandra, *"La triste y cándida historia de la reforma municipal"*. En: Revista Ciudades núm.28 (octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995.
- McMahon David, *Antropología de una presa. Los mazatecos y el proyecto del Papaloapan*, SEP/ INI, México 1973.
- Medina Andrés, *"Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico"*. En: Revista Alteridades, año 5, núm. 9, UAM-Iztapalapa, México, 1995.
- _____, *"Autonomía y derechos de los pueblos indios"*. En: Revista Memoria núm.65, CEMOS, México, 1994.
- _____, *"Prologo para una Introducción al sistema de cargos"*. En: Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996.
- Mejía, Demetrio. *"Informe relativo a la exploración de las ruinas del cerro de Teguiengajó, en la municipalidad de San Cristóbal Mazatlán, Distrito de Teotitlán del Camino"* En: Anales del Museo Nacional de México, Tomo IV, 1897.
- Melucci Alberto, *"¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?"*, En: Enrique Larama y Joseph Gusfield(comps), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, México, 1994.
- _____, *"Los Movimientos Sociales Contemporáneos"*. En: Anuario de Espacios Urbanos. UAM-Azcapotzalco, México, 1997.
- _____, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, México, 1999.
- _____, *"Acción colectiva y transformación"*. En: Ciudades, núm.37 (enero-marzo), RNIU/UAP, México, 1998.
- Méndez Lugo Luis Adolfo y Velásquez Cepeda María Cristina, *Catálogo Municipal de Usos y Costumbres. Los Usos y Costumbres para la renovación de los Ayuntamientos en Oaxaca*, (Catalogo Municipal de las Regiones Cañada y Sierra Norte. Distritos Electorales de: Teotitlán de Flores Magón, Ixtlán y Ayutla. Periodo 1995-1996), CIESAS-Unidad Istmo/IEE, Oaxaca, México, 1997.
- Merino Mauricio (coordinador), *En busca de la democracia municipal*, El Colegio de México, México, 1994.
- Meyer Lorenzo, *"El municipio mexicano. Historia, obstáculos y posibilidades"*. En: Mauricio Merino (coord.), *En busca de la Democracia Municipal. La participación ciudadana en el gobierno local Mexicano*, El Colegio de México, México, 1994.
- Monjardín Adriana López, *"La democracia y la emergencia de los pueblos indios"*, En: Jorge Fuentes Morúa y Alberto Arroyo Picard (coords), *¿Y los Indios qué...?. Perspectivas sobre las Reformas en materia de Derechos y Cultura Indígenas*, UAM-Xochimilco/DCSH, México, 1997.
- Montemayor Carlos, *"¿Tienen derecho las culturas a sobrevivir?"*, En: Revista Proceso, No.12711, México 11 de marzo de 2001.
- Moore Barrington, *La Injusticia. Bases Sociales de la Obediencia y la Rebelión*, UNAM, México, 1996.
- Mosquera Gilma, *"Hábitats, espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico"*. En: Camacho Juana y Restrepo Eduardo, *De Montes, Ríos y Ciudades*, Fundación Natura-Ecofondolcan, Bogotá, Colombia, 1999.
- Munguía Salazar David, *"Autogestión Indígena, Ejercicio del Poder y Gestión Comunitaria en la Sierra Mazateca. Dos concreciones del Empoderamiento Indígena.: San Antonio Eloxochitlán y Mazatlán Villa de Flores Magón, Oax"*. En: Cuadernos de la Academia. Suplemento de investigación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Octubre/Noviembre de 2001.

- _____, *"Experiencias Indias de organización y lucha del magonismo contemporáneo"*. Ponencia presentada En: "Las jornadas Magonistas. A cien años de Regeneración". Celebradas el 3 y 4 de agosto de 2000. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuicuilco, México.
- _____, *"Procesos Electorales, Participación Política y Gestión Municipal en Oaxaca; un enfoque comparativo de los procesos electorales en regiones indígenas"*. Ponencia presentada En: Seminario/Taller de Antropología Política: El Estudio de los Procesos Electorales en el Estado de Oaxaca. Celebrado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS/Istmo, Oaxaca, México, 13 y 14 de Septiembre de 2002.
- Nahmad Salomón (coord.), *Capital Social en la Sierra Mazateca Oaxaca y el Programa de Desarrollo Sustentable en Áreas Marginadas (PRODAM)*, CIESAS-Istmo/Banco Mundial, Oaxaca México, marzo-junio de 2000.
- Nates Cruz Beatriz, *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes*, Abya-Yala, Ecuador, 2000.
- Neiburg G. Federico, *Identidad y conflicto en la Sierra Mazateca. El caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, INAH/ENAH, México, 1988.
- Nolasco Armas Margarita, *Oaxaca indígena, problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y sub áreas culturales*, (Prólogo de Gonzalo Aguirre Beltrán), SEP/Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, México, 1972.
- Ochoa García Carlos, *Los contextos actuales del Poder Local. Gobernabilidad y Municipalismo*, IRIPAZ/Fundación Friedrich Ebert, Guatemala, 1993.
- Oehmichen Cristina, *"El indigenismo y el modelo gubernamental de la política social neoliberal"*, En: Cuadernos Agrarios núm. 16, México junio de 1998.
- Oliva de Coll Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI, México, 1976.
- Olivera Mercedes y Romero Frizzi Ma, *"La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI"*. En: Revista Mexicana de Sociología, vol.35, núm.2, México DF, abril-junio de 1973.
- Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca, (OIDHO), *"Lo indígena en el magonismo o el magonismo en lo indígena"*. Ponencia presentada En: "Las III jornadas Magonistas". Celebradas el 8 de mayo de 2003. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuicuilco, México.
- Pacheco Ladrón de Guevara Lourdes, *"¿Comunidades o Municipios?. De la organización tradicional india a la municipalización"*. Ponencia presentada En: Cuarto Congreso Internacional de Derecho Electoral, Morelia, México, 2002.
- Palerm Ángel, *Introducción a la teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México, 1967.
- Pardo María Teresa, *"Conservación y desplazamiento de las lenguas indígenas oaxaqueñas"*, En: Cuadernos del Sur, Año3, mayo-agosto, Oaxaca, CIESAS-UABJO-INAH-INI, México, 1996.
- Paré Luisa, *"Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México"*, En: Revista Mexicana de Sociología, No.2 abril-junio, UNAM, México, 1972.
- Paso y Troncoso Francisco del, *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Relaciones de Teotitlán y Teutila, Papeles de la nueva España*, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla, años 1579-1581, Edición Facsimilar de la de 1905, Innovación, México, 1982.
- Pastor Rodolfo, *"Desamortización, regionalización del poder y guerra de castas, 1822 a 1862"*. En: Padua Jorge y Alain Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/CEMCA, México, 1986.
- _____, *Campeños y Reformas: la Mixteca 1700-1856*, El Colegio de México, México, 1987.
- Peña Guillermo de la, *"La antropología sociocultural y el estudio del poder"*, En: Manuel Villa Aguilera (editor), *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*, URSHSLAC/El Colegio de México, México, 1986.
- _____, *"Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas"*, En: Jorge Pádua y Alain Vanneph, (comps.), *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/Centre d' Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1988.
- Pérez Anaya Marco, *Rebelión y Revolución en Chalco-Amecameca, Estado de México, 1821-1921*, INEHRM/Universidad Autónoma Chapingo/UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, 1997. II Tomos.
- Pérez Quijada Juan, *"Peregrinaciones mazatecas a Otatitlán"*, En: Alteridades (anuario de antropología), UAM-Iztapalapa, México 1990.
- _____, *"Perspectivas de la medicina tradicional"*, En: *Etnia y Sociedad en Oaxaca*, UAM/INAH/Conaculta, México, 1991.
- Pérez Reverte Arturo, *Obra breve*, Alfaguara, Madrid, España, 1995.
- Pérez Yrucia Manuel y Navarro Yáñez Clemente, *"Política y sociedad en el ámbito local: El nuevo localismo"*. En: Revista CIFA, núm.3, Federación de Municipios-Comunidad Autónoma, España, 1996.
- Peza José Luis de la, *"Los usos y costumbres indígenas en materia electoral en el ordenamiento constitucional mexicano. Santiago Yaveo, Oaxaca, un análisis de caso"*. Ponencia presentada En: Cuarto Congreso Internacional de Derecho Electoral, Morelia, México, 2002.
- Pike Eunice, *"Headwashing and other Elements in the Mazateco Marriage Ceremony"*, En: *América Indígena*, v.8 #3, INI, México, 1948.
- Poitevin René, *"Poder Local"*. En: Víctor Gálvez Bornell y René Poitevin, *Estado, participación popular y democratización*, FLACSO, Guatemala, 1994.
- Portal Mariana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, INAH, 1986.

- Portilla, Santiago, *Una sociedad en armas*, El Colegio de México, México, 1995.
- Powell John, "Peasant society and clientelist politics", En: American Political Science Review, LXIX, 2, USA., 1970.
- Pozas Ricardo, *Etnografía de los Mazatecos. Los campesinos y el ejido colectivo integral en el Papaloapan*, En: RMEA, tomo XVI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960.
- Prieto Hernández Ana Maria, "Cronología de las luchas populares y sus organizaciones en el siglo XIX". En: *Historia y crónicas de la clase obrera en México*, ENAH/INAH, México, 1981.
- Proudhon Pierre Joseph, *¿Que es la propiedad?*, Ediciones Antorcha/Pequeña Biblioteca Anarquista, México, 1984.
- Pujadas Joan Josep, "El proceso autonómico español, en el marco de la transición democrática en su 20 aniversario". En: Bartolomé Miguel Alberto y Barabas Alicia(coord.), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, I.N.A.H./CONACULTA, México, 1998.
- Racine Luc, "Paraíso, edad de oro, reino milenario y ciudad utópica", En: Revista Diógenes No.122. UNAM, México, 1988.
- Ralph Nicolas, "Factions: a Comparative analysis", En: Michael Banton, *Political system and the distribution of power*, Edit. ASA, London, 1965.
- Recondo David, "Usos y Costumbres, Procesos Electorales y Autonomía Indígena en Oaxaca". En: Lourdes de León Pasquél (coordinadora), *Costumbres leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.
- Regino Montes Adelfo, "La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas". En: Revista México Indígena, Nueva Época, vol. 1, núm. 2, noviembre de 2002. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista.
- _____, "La reconstitución de los pueblos indígenas", En: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, INAH, México, 1998.
- _____, "Los pueblos indígenas: diversidad negada". En: Revista Chiapas, núm7, ERA/IIEC-UNAM, México, 1999.
- _____, "La transición política mexicana. Perspectiva desde los pueblos indígenas", En: Revista Trace núm.36, México, 1999.
- Reina Aoyama Leticia, "Conflictos Agrarios", En: *Así fue la revolución mexicana. La crisis del Porfirismo*, Enrique Florescano(coord.), Tomo1, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México, 1985.
- _____, "Rebeliones Campesinas de la Sierra Gorda (1847-1850)", En: *Revuelta, rebelión y revolución*, ERA, México, 1990. vol.1
- _____, *Las Rebeliones Campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI editores, México, 1980.
- Reina José Luis, *Control político, estabilidad y desarrollo en México*, Cuadernos del CES/El Colegio de México, México, 1979.
- Rendón Juan José, "Notas sobre identidad, lengua y cultura", En: L. I. Mendez(comp.), *Seminario sobre identidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1992.
- _____, "Dominación y resistencia de los pueblos indígenas", Ponencia presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Unidad-Oaxaca), Oaxaca de Juárez México, 21 de agosto de 1991. Multicopiado.
- Ricoeur Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000.
- _____, *Tiempo y Narración. Configuración del Tiempo en el Relato Histórico*, Siglo XXI, México, 2000.
- Robert Jaulin, "Los indios y las máscaras del totalitarismo" (entrevista). En: *El Medio Milenio* Núm. 5, Oaxaca, México, 1989.
- Rodríguez Guillén Raúl, "Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión". En: Revista Sociológicas año10 núm.27 enero-abril, UAM-Azcapotzalco, México, 1995.
- Rodríguez J. Nemesio, "¿Desarrollo para quién?", En: Revista México Indígena, añoV, 2a.época, Núm.27, 1989.
- Rodríguez Lapuente Manuel, "Los procedimientos del centralismo", En: Rodríguez Manuel y Manuel Aldana Rendón, *Centralismo y Federalismo en México*, Universidad de Guadalajara/Instituto de Estudios Sociales, Guadalajara México, 1974.
- Rodríguez María Teresa, "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz", En: Revista Alteridades, Año 5, No. 9, UAM-Iztapalapa, México, 1995.
- Romero Frizzi María de los Ángeles, *El sol y la cruz, la historia de los pueblos indígenas de Oaxaca en la Época Colonial*, INAH/CIESAS, México, 1996.
- Romero Laura Patricia, "Metodología de los movimientos sociales regionales", En: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac(coords), *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, UAM-Xochimilco/El Colegio de Michoacán, México, 1991.
- Rosaldo Renato, "Ciudadanía Cultural, Desigualdad y Multiculturalidad". En: Renato Rosaldo y Jorge Alonso, *El Derecho a la Identidad Cultural*. Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 1999.
- Rozat Guy, *Indios imaginarios e Indios reales*, Editorial Tava, México, 1993.
- Ruiz Alfredo, "Las causas de la migración internacional campesina de los valles centrales de Oaxaca", En: Publications in Anthropology No.43, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, U.S.A., 1992.
- Ruiz de Alarcón Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los naturales de Sta. Nueva España (1629)*, SEP/Cien de México, México, 1988.
- Ruiz Mondragón Laura, "Pueblos indios y participación política". En: Ce-Acatl, núm87, junio-julio, México, 1997.

- Russell Means, "Estamos resistiendo a ser el sacrificio nacional", En: revista Civilización No.1 CADAL-CEESTEM, México, 1983.
- Salmerón Fernando, "Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local", En: Revista de Ciencias Políticas, No. 117-118, julio-diciembre, México, 1984.
- Sarmiento Sergio y Consuelo Mejía, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México, 1987.
- Schmitter Philippe, "Cinco Reflexiones sobre la Cuarta Onda de Democratizaciones", En: Barba, Barros y Hurtado (coords.) *Transiciones a la Democracia en Europa y América Latina*, U. de G./Porrúa/FLACSO, México, 1991.
- Scott James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Los códigos ocultos de la resistencia*, Editorial Era, México, 2000.
- _____, *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*, New Haven/Yale University Press, EEUU, 1985.
- Secretaría de Recursos Hidráulicos, *Informe de la comisión del Papaloapan, 25 años de labores (1947-1972)*, SRH, México, 1972.
- SEDESOL, *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la sierra mazateca*. SEDESOL México 1998.
- Segura, Jesús Jaime Francisco, "El sistema de cargo en Teotitlán del Valle, Oaxaca", En: Raúl Benítez Zenteno(comp.), *Sociedad y política en Oaxaca. 15 estudios de caso*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Oaxaca, México, 1982.
- Séjourné Laurette, *Supervivencias de un mundo mágico* ", FCE-SEP Lecturas Mexicanas (86), México, 1985.
- Sesis Paola(edit.), *Medicina tradicional, herbolaria y salud en Oaxaca*, CIESAS-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1992.
- Sierra María Teresa, "El reconocimiento de los sistemas normativos indígenas". En: Ojarasca, (suplemento de La Jornada), No.1, México, mayo de 1997.
- _____, "Eseñcialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" En: Revista Alteridades, Año 7, No. 14, UAM-Iztapalapa, México, 1997.
- Smith Peter, *Los laberintos del poder en México*, El Colegio de México/ Cuadernos del CES, México, 1981. Chevalier Francois, "Caudillos et Caciques", En: Amérique Contribution à l' étude des liens personnels, Mélanges offerts à Marcel Bataillon o par les hispanistes Français (Bulletin Hispanique, vol. LXI bis.), Français 1962.
- Starr Frederick, "Huatla y los mazatecos (1900)", En: *El México Indio*. Trad. Gloria Benuzillo Revah, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México 1995.
- Stavenhagen Rodolfo, "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", En: Rodolfo Stavenhagen, Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la Costumbre; El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.
- Tamayo Sergio, "Autonomía y redes de significación en los movimientos sociales". En: Anuario de Espacios Urbanos, UAM-Azcapotzalco, México, 1995.
- Taussig Michael, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993.
- Tejeda Molina Artemio, *El ritual mazateco de todos santos y su impacto por el reacomodo. Análisis comparativo entre la comunidad de origen y la de reacomodo*, INAH/ENAH-Oaxaca (Tesis en Antropología Social), Oaxaca México, 2000.
- Tello Carlos, "Formas de gobierno indígena", En: *Usos y Costumbres en Comunidades Indígenas y Procesos Políticos-electorales*, Instituto Federal Electoral/ Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica, México, 2001.
- Tibón, Gutierre, *La ciudad de los hongos alucinantes. Ceremonia de los hongos en Huautla de Jiménez, Oaxaca, entre el grupo lingüístico mazateco*, Edit. Panorama, México, 1983.
- Tilly Charles, "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas". En: Revista Sociológicas año10 núm.28 mayo-agosto, UAM-Azcapotzalco, México, 1995.
- Toledo, Víctor Manuel, "La racionalidad ecológica de la producción campesina", En: *Ecología, campesinado e historia*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1993;
- Torres Díaz Jaime, *Las disputas indias por el poder local: Los casos de Huehuetla y Rancho Nuevo de la Democracia*, CIESAS-Centro, (Tesis de Maestría en Antropología), México, 2001.
- Torres Gabriel, "Política cotidiana y Gestión municipal". En: Revista Ciudades, num.28,(octubre/diciembre), RNIU/UAP, México, 1995.
- Tutino Jhon, *De la Insurrección a la Revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria*, Editorial ERA, México, 1986.
- _____, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: El caso de Chalco", En: Katz Friedrich (compilador), *Revuelta, rebelión y revolución*, TomoI, ERA, México, 1990.
- _____, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco", En: *Revuelta, rebelión y revolución*, Tomo I, ERA, México, 1990.
- Valdés Luz María, *Los indios en los censos de población*, UNAM, México, 1995.

- Valiñas Leopoldo, *"Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación"*, En: Lourdes Arizpe (comp.), **Antropología breve de México**, Academia de Investigación Científica, México, 1993.
- Valladares Laura, *"Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protestas indias"*. En: Revista Alteridades, año 10 núm. 19, UAM-Iztapalapa, México 2000.
- Van Der Haar Gemma y Carlos Lenkersdorf, **San Miguel Chiptik, Testimonios de una comunidad tojolabal**, Editorial Siglo XXI, México, 1998.
- Varela Roberto (coord.), **El estudio de la cultura política en México**, CNCA/CIESAS, México, 1996.
- _____, **Expansión de Sistemas y Relaciones de Poder**, UAM-Iztapalapa, México, 1984.
- Vargas González Pablo Elías, **Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán**, Colegio de Michoacán, Zamora México, 2003.
- _____, *"Lucha electoral y cambio político en el municipio de Venustiano Carranza, Michoacán"*, En: Jaime Tamayo (comp.), **Perspectivas de los movimientos sociales en el Occidente de México**. UNAM/U de G., México, 1986.
- Vasco Luis Guillermo, *"Territorio es vida"*. En: *Kabuya*, Periódico del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Núm. 3. Bogotá, octubre de 1996.
- Velásquez Cepeda María Cristina, **El Nomenclario: Antropología Jurídica de los usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca**, IEE, Oaxaca México, 2000.
- _____, *"Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México. El reconocimiento jurídico de los 'usos y costumbres' en la renovación de los ayuntamientos indígenas"*, En: Willem Assies y Gema Van der Haar (eds), **El reto de la diversidad, Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina**, COLMICH, Michoacán México, 1999.
- Vera Herrera Francisco, *"Resistir es afirmar quienes somos, juntos"*, En: La Jornada Semanal, Núm. 317, México 9 de Abril de 2001.
- Vera Herrera Ramón, *"Dislocación o cercanía, democracia directa & partidos políticos, Localidad & Nación"*, En: Boletín de Antropología Americana, núm. 26, IPGH, México, diciembre de 1992.
- Villa Aguilera Manuel, *"La antropología política y los niveles nacional, regional, y local del poder"*. En: Manuel Villa (editor), **Poder y dominación: perspectivas antropológicas**, URSHSLAC/ El colegio de México, México, 1986.
- Villa Rojas Alfonso, **Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan**, Memorias del INI (vol. VII), México, 1955.
- Villoro Luis, *"Las corrientes ideológicas en la época de la independencia"*. En: **Estudios de historia de la filosofía en México**, UNAM, México, 1973.
- Viqueira, Juan Pablo, *"La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos"*, En: Anuario 1994, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Chiapas, México, 1994.
- Warman Arturo (coord), **Movimientos Indígenas Contemporáneos en México**, UNAM-CIIH / Porrúa editores, México, 1994.
- _____, *"El neolatifundio; expresión y crisis de un nueva forma de dominio"*, En: Revista de Comercio Exterior, núm. 25, México, 1975.
- Weithlaner Roberto, *"Curaciones mazatecas"*, En: Anales del INAH, tomo 4, #32, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, 1952.
- Marcus Winter y Javier Urcid, *"Una mandíbula humana gravada en la Sierra Mazateca, Oaxaca"*, En: Notas Mesoamericanistas, núm. 12, Puebla, México, 1990.
- _____, *"Oaxaca Prehispánica: Una introducción"*, En: Winter C. Marcus y María de los Ángeles Romero Frizzi, (comps.), **Lecturas históricas del Estado de Oaxaca. Época prehispánica**, INAH/ Regiones de México, México, 1990. 4 vols.
- _____, *"La Cueva de Tenango. Descubrimientos arqueológicos en la Sierra Mazateca"*, Ponencia presentada En: Simposium sobre Oaxaca, Museo Regional del INAH, Jalisco México, 1984.
- _____, *"La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica"*, En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, (coords.), **Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca**, INAH/CNCA (Regiones), México, 1990.
- Wolf Eric, *"Aspects of group relations in a complex society: México"*, En: American Anthropology núm. 58, U.S.A. 1956.
- ____ y Hansen Edward, *"Caudillos politics. A structural analysis"*, En: Comparative Studies in Society and History IX n. 2, USA, 1967.
- Zárate Vidal Margarita, *"Los movimientos sociales. Notas sobre el análisis sociológico y sus posibles convergencias con otras disciplinas"*. En: Inventario Antropológico (anuario de la revista Alteridades, volumen 4), UAM-Iztapalapa, México, 1992.
- Zibechi Raúl, **La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación**, Edit. Nordan-Comunidad, Uruguay, 1999.
- Zicardi Alicia (coord), **La tarea de gobernar. Gobiernos locales y demandas ciudadanas**, UNAM-IIS/Porrúa, México, 1995.

Publicaciones de circulación periódica en Oaxaca.-

- "Autonomía" (Periódico Independiente de Combate) México, D.F. Editor Responsable: Colectivo Autónomo Magonista CAMA. Edición 20 páginas. Publicación trimestral
- "Binigulazaa" (las hojas que hablan de sus raíces). Oaxaca de Juárez, México. Editor Responsable: Binigulazaa Asociación Civil. Edición 30 páginas. Publicación mensual.
- "El Diario de Antequera". Oaxaca de Juárez, México. Director General: Carlos Rendón Vázquez. Edición 24 páginas. Publicación cotidiana.
- "El Gráfico". Oaxaca de Juárez, México. Director general: Isaac Olmedo Lavariega. Edición 20 páginas. Publicación cotidiana
- "El Imparcial" (el mejor diario de Oaxaca). Oaxaca de Juárez, México. Director y gerente general: Benjamín Fernández Pichardo. Edición 102 páginas. Publicación cotidiana.
- "El Oaxaqueño newspaper" (voz de nuestra comunidad en Estados Unidos). Oaxaca de Juárez, México. Presidente Ejecutivo: Fernando López Mateos. Edición 23 páginas. Publicación semanal.
- "La Expresión de Oaxaca" (periodismo de investigación profesional). Oaxaca de Juárez, México Director General: Mayolo Domínguez Chávez. Edición 20 páginas. Publicación semanal
- "La Faena" (Tribuna de la Sierra Mazateca El Periódico de los Mazatecos). Huautla de Jiménez, Oaxaca, México. Coordinación de la Publicación: Cesar Peralta Rodríguez. Edición 10 páginas. Publicación mensual.
- "La Hora", (semanario). Oaxaca de Juárez, México. Director General: Rafael Bermúdez Santiago. Edición 20 páginas. Publicación semanal
- "La Voz de Teotitlán" (El Periódico del Pueblo) , Teotitlán de Flores Magón, Oaxaca, México. Director General: Julio Martín Rodríguez Sánchez. Edición 16 páginas. Publicación quincenal.
- "Letra Negra", (publicación de reflexión libertaria), México, D.F. Editor Responsable: Colectivo Letra Negra. Edición 24 páginas. Publicación trimestral.
- "Noticias" (voz e imagen de Oaxaca). Oaxaca de Juárez, México. Director General: Ismael Sanmartín Hernández. Edición 102 páginas. Publicación cotidiana.
- "Nuestra Palabra" (construyendo la autonomía y el poder popular). Oaxaca de Juárez. Editor Responsable: Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo CODEP. Edición 10 páginas. Publicación mensual.
- "Tribuna de la Sierra Mazateca" (El Periódico de los Mazatecos, Mixtecos y Nahuas). Huautla de Jiménez, Oaxaca, México. Coordinación de la Publicación: Cesar Peralta Rodríguez. Edición 10 páginas. Publicación mensual.
- "Viva Tierra y Libertad" (Periódico Magonista Zapatista Libertario) Oaxaca de Juárez. Editor Responsable: Alianza Magonista Zapatista AMZ. Edición 12 páginas. Publicación trimestral.

Legislaciones Códigos y Manuales.-

- Código de Instituciones Políticas y Procesos Electorales en Oaxaca CIPPEO.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículos 4º, 27 y 123).
- Constitución Política del Estado Federado de Oaxaca.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT.
- Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.
- Derechos Indígenas de la Legislación Oaxaqueña, LVI Legislatura del Estado/Cuadernos de la Comisión Permanente de Asuntos Indígenas, número 3, Oaxaca, marzo de 1998
- El municipio en México, Archivo General de la Nación /CEDEMUN/SG, México, 1996.
- Legislaciones Nacionales e Internacionales sobre Derechos y Cultura Indígena. Colección Política Indigenista num.3, INI. México 1997.
- Manual de Documentos para la Defensa de los Derechos Indígenas. Academia Mexicana de Derechos Humanos. México, 1989.
- XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI/INI. Dirección de Investigación y Promoción Cultural, IBAI. Base de Localidades y Comunidades Indígenas, 2002.