



El campo mexicano sin fronteras
Alternativas y respuestas compartidas

Tomo IV
Pueblos indios, autonomía
y organizaciones sociales



El campo mexicano sin fronteras

Alternativas y respuestas compartidas

Arturo Lomelí González
María Isabel Mora Ledesma
Kim Sánchez Saldaña
(coordinadores generales)

Tomo IV

Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales

Dolores Camacho Velázquez
Arturo Lomelí González
Artemisa López León
(coordinadores)



ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS RURALES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
SOBRE MESOAMÉRICA Y EL SURESTE
MÉXICO, 2012

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación académica, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C. Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

PUEBLOS INDIOS, AUTONOMÍA Y ORGANIZACIONES SOCIALES

Dolores Camacho Velázquez, Arturo Lomelí González y Artemisa López León
(coordinadores)

Ilustración de portada: Rini Templeton, *Thousands of works*, grabado, 2002.

Primera edición, 2012

D.R. © 2012, Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C.
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM
Circuito Mario de la Cueva s/n, Zona Cultural
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

D.R. © 2012, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, México, D.F.
Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc, num.12 Centro, C.P. 29200,
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
Tel: (967)6782997
www.proimmse.unam.mx

ISBN: 978-607-95231-8-3 colección El campo mexicano sin fronteras.
Alternativas y respuestas compartidas

ISBN: 978-607-9293-01-7 tomo IV Pueblos indios, autonomía y organiza-
ciones sociales

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE

Presentación <i>Arturo Lomelí González, María Isabel Mora Ledesma, y Kim Sánchez Saldaña</i>	9
Homenaje a Hubert Carton de Grammont, promotor y fundador de la AMER <i>Horacio Mackinlay Grohmann</i>	15
Introducción <i>Dolores Camacho Velázquez, Arturo Lomelí González y Artemisa López León</i>	19
La autonomía zapatista en su lucha por otra educación: un reto a la política educativa indígena en México <i>Bruno Baronnet</i>	33
La autonomía zapatista y su sentir sobre los recursos naturales. Un escenario para el surgimiento de ciudadanía <i>Adriana Gómez Bonilla</i>	57
La Otra Campaña en la Costa de Chiapas: experiencias de organización autónoma <i>Dolores Camacho Velázquez</i>	73
La construcción de las autonomías locales: consideraciones para la descentralización <i>Jorge Hernández-Díaz</i>	91

Justicia penal indígena en una comunidad maya de Quintana Roo <i>Juana Luisa Ríos Zamudio</i>	115
Vivir la interculturalidad en la Universidad Autónoma de Nayarit: diferencias entre el decir y el hacer <i>Karla Yanin Rivera Flores</i>	137
El proyecto étnico de la Iglesia católica en Michoacán (1940-1950) <i>Jesús Solís Cruz</i>	157
Los rostros femeninos de la lucha por tierra y libertad. Las mujeres del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra <i>Mariana Robles Rendón y Sergio Grajales Ventura</i>	179
Esbozo histórico de la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina <i>Miguel Ángel Sámano Rentería</i>	197
El mercado agropecuario como estrategia de reproducción social en el campo mexicano. De cómo las organizaciones campesinas han enfrentado las políticas neoliberales <i>Blanca Olivia Acuña Rodarte</i>	215
La economía solidaria en México: entre las limitaciones con- ceptuales y la desarticulación práctica <i>Boris Marañón-Pimentel</i>	235
El cooperativismo en Tacámbaro, Michoacán: tensiones entre eficiencia económica e igualdad en la gestión interna <i>Dania López Córdova</i>	261
Declaratoria del 7° Congreso	281

PRESENTACIÓN

En cumplimiento de los objetivos de difundir y fomentar el conocimiento sobre el campo mexicano, la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A. C. (AMER), se congratula al presentar los resultados publicables de su séptima colección conformada por cinco tomos producto del VII Congreso Nacional, “El campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas”, realizado del 18 al 21 de agosto de 2009, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

El conjunto de las ponencias dio cuenta de las temáticas, intereses y preocupaciones de los estudiosos sobre el mundo rural en los contextos regionales del país. El común denominador de los trabajos mostró que la causa de la problemática actual del campo mexicano, evidenciada en la pobreza y el vaciamiento, es y ha sido inducida por la tendencia neoliberal, estrategia central en la expansión del modelo de desarrollo capitalista hegemónico actual. En las 400 ponencias, distribuidas en 90 mesas, se abordaron las diversas circunstancias en 10 comités temáticos: Cambios tecnológicos y nuevos actores sociales; Crisis alimentaria; Educación, saberes locales y formación para el desarrollo; Estrategias sociales y políticas públicas; Migración; Movimientos y organizaciones sociales; Nueva ruralidad y relación campo-ciudad; Pueblos indios, autonomías y derechos; Recursos naturales, sustentabilidad patrimonio cultural; y Regiones, territorio y configuraciones rurales.

La migración tuvo una presencia importante en este congreso, lo cual muestra su relevancia social y pone en evidencia los distintos efectos que provoca en el medio rural, cuyo telón de fondo es la crisis del campo mexicano. Se reflexionó acerca

de las diversas repercusiones del fenómeno migratorio tanto en las poblaciones como en las familias y sus integrantes por ser problemas que afectan, entre otros aspectos, la salud y la educación de los que migran.

Igual que en los congresos anteriores, la problemática que enfrenta el país en torno a los recursos naturales se abordó en numerosas investigaciones de carácter regional. Se reflexionó acerca de las ambiciones del capital trasnacional respecto a los recursos que México comparte con Centroamérica, como agua, biodiversidad, petróleo, minería y la cultura de sus pueblos indígenas.

Los asuntos mencionados se vinculan con la seguridad, la autosuficiencia y la soberanía alimentaria, y con la salud de la población de nuestro país. Con base en esta temática se discutió sobre la crisis de la producción agropecuaria, forestal y pesquera; la creciente dependencia de la importación de alimentos básicos (maíz y leche); el control de la comercialización por las redes de acaparadores y, sobre todo, sobre la inusitada expansión del dominio que ejercen las empresas agroalimentarias trasnacionales en todo el país. Se analizó ampliamente en los diversos foros del congreso la coyuntura de la producción de maíz como materia prima para la expansión ganadera y el desarrollo de agrocombustibles; la trascendencia de su diversidad genética en el nuevo orden agroalimentario y ante el cambio climático, así como la importancia y la dificultad para la conservación de su diversidad *in situ*.

En el marco de la legislación vigente, son particularmente trágicas la Ley de Semillas y la Ley de Bioseguridad, con las cuales se compromete aún más nuestra soberanía alimentaria. Las alianzas de instituciones gubernamentales —como la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat)— con empresas trasnacionales ponen en peligro los acervos de los maíces mexicanos y a México en su calidad de centro de origen y diversificación genética.

Ante estos problemas, el papel del Estado mediante programas oficiales y el de los organismos civiles es insuficiente en el ámbito microeconómico para que la población alcance mejoras en su calidad de vida y evite mayor dependencia de las externalidades que impone la globalización.

Con este escenario, en distintas mesas se trató el surgimiento de estrategias de resistencia, de revitalización de saberes, de

recuperación y defensa del patrimonio natural y de procesos culturales e identitarios como respuesta a los intereses del capital. Por esta razón se recurre a las organizaciones sociales y políticas de campesinos, y a la participación social, la autonomía y formas de gobierno propias como parte de la construcción y defensa de su territorio. En estos procesos de resistencia, la participación y el liderazgo de las mujeres han sido y siguen siendo cruciales.

Los trabajos se centraron en las regiones del sur, seguidas por las del centro y, en menor medida, por las del norte del país, lo cual demuestra que los estudios rurales en México mantienen una presencia en la academia, basados en problemáticas regionales relacionadas con el modelo económico neoliberal que expresamente excluyó a los campesinos e impuso nuevos procesos productivos, así como estructuras laborales y comerciales que privilegian la agricultura empresarial y el desarrollo urbano-industrial. Esta política ha propiciado drásticas transformaciones económicas, sociales, culturales y territoriales en las comunidades rurales de México. Las consecuencias se observan en el debilitamiento de las estructuras comunitarias, la destrucción de la economía y la cultura campesina, con la consecuente emigración rural que crea dispersión y fragmentación social, con lo que se han profundizado y agravado las desigualdades y la pobreza en el campo y se ha acelerado la devastación de los recursos naturales del país.

En este marco problemático, la AMER se propone difundir con esta colección las condiciones y medidas emergentes para que sean incorporadas a la agenda nacional con el fin de fortalecer la seguridad alimentaria a partir de los requerimientos de nuestro país, considerando las bases culturales de arraigo e identidad, ante la situación que vive el campo mexicano.

Las ponencias pasaron por un proceso de preselección y dos dictámenes que implicaron una revisión rigurosa. Los trabajos aceptados se ordenaron en cinco grandes temas que corresponden a cada uno de los diferentes tomos de la presente colección.

El tomo I, *Actores sociales y procesos productivos. Incidencias globales y locales*, coordinado por Elsa Guzmán Gómez (Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM) y León Enrique Ávila Romero (Universidad Intercultural de Chiapas, Unich), tiene dos ejes fundamentales: la crisis económica global y sus consecuencias alimentarias, y los procesos produc-

tivos en el campo mexicano. El conjunto de los 12 artículos que integran este volumen aborda, desde distintas perspectivas, el papel de los actores sociales del medio rural en los procesos de transformación que ocurren en el país y en el mundo y que actualmente enfrentan, así como alternativas de solución. Los coordinadores plantean que, en la crisis generada en el último lustro, la concentración económica ha tenido efectos en los diversos sectores agropecuarios, y analizan la situación por la que atraviesa el campo mexicano y las diversas respuestas y estrategias que tejen los actores sociales. El volumen se estructura desde lo global hacia lo local, y se consideran, en primer término, las perspectivas globales de la mundialización en el campo mexicano, con los consecuentes efectos causados por la crisis financiera y alimentaria que se inició en 2007.

El tomo II, *Formación, saberes, políticas públicas y estrategias sociales*, coordinado por José Adriano Anaya (Unich), Gisela Landázuri Benítez (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, UAM-X) y Stefano Claudio Sartorelo (Unich), se compone de ocho textos organizados en tres temas fundamentales: Formación y género, Saberes locales para educar en la diversidad y Políticas públicas y estrategias sociales. A partir de estos asuntos, los coordinadores organizan la discusión en ejes de análisis y debate sobre especificidades como la transversalidad de género, los conocimientos y perspectivas de los pueblos campesinos e indígenas en los campos productivos y educativos, los resultados de la aplicación de políticas públicas y el retiro del Estado en materia de comercialización. Los textos presentados muestran los múltiples rostros del mundo rural: mujeres, productores, intelectuales, organizaciones y comunidades indígenas, niños y niñas, e instituciones gubernamentales, así como los variados ámbitos en los que se manifiestan dichos actores.

Nicola Keilbach (Colmich), Arturo Lomelí González (Unich), María Isabel Mora Ledesma (Colegio de San Luis, Colsan) y Kim Sánchez Saldaña (UAEM), coordinaron el tomo III de esta colección: *Roles redefinidos, espacios rurales y gestión para el desarrollo*, que contiene 13 trabajos presentados en los comités temáticos Migración y trabajo, Nueva ruralidad y relaciones campo-ciudad, y Regiones, territorio y configuraciones rurales. El libro incluye cuatro textos que recogen los trabajos de tres comités temáticos que muestran dos enfoques: las trans-

formaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad y nuevas políticas que deben responder a las actuales situaciones en el campo. Con esta perspectiva, los coordinadores organizaron el libro en cuatro apartados: el primero se centra en la redefinición de los roles de género en contextos migratorios; el segundo explora los encuentros y desencuentros entre los espacios urbanos y los rurales; en el tercero se da cuenta del complicado manejo de los recursos y del patrimonio en disputa, y, finalmente, se analiza la participación de los actores y las instituciones en los procesos de desarrollo local, su respuesta a los programas gubernamentales, así como a las alternativas que presentan estas experiencias.

El tomo IV, *Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales*, coordinado por Dolores Camacho Velázquez (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Proimmse-IIA-UNAM), Arturo Lomelí González (Unich) y Artemisa López León (Colegio de la Frontera Norte), incluye 12 trabajos organizados en tres temáticas. En la primera se abordan la autonomía y los pueblos indios; en la segunda, la problemática de los movimientos y organizaciones sociales mediante la reconstrucción histórica de sus luchas, y la participación de las mujeres y su enfrentamiento a las políticas neoliberales; en la tercera se plantea la economía solidaria como temática novedosa. Los análisis presentados en este volumen examinan, en el marco de las acciones de la población rural organizada, las demandas, formas de lucha y el alcance de las organizaciones y movimientos sociales en el campo mexicano como medidas emergentes en las últimas décadas. Se consideran también formas organizativas autónomas como hacedoras de su propia historicidad en la búsqueda de un mundo menos desigual, en el que se reconozcan las diversas formas de vivir dignamente. Por ende, la autonomía prevalece en los trabajos como un concepto complejo y unívoco.

En el tomo V, *Patrimonio cultural y natural, desde los enfoques de la sustentabilidad y del saber local*, los coordinadores, Sonia Silva (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP) y Manuel R. Parra Vázquez (El Colegio de la Frontera Sur, Ecosur), incluyeron 15 trabajos. Éste fue uno de los temas que más atrajo a investigadores de distintas regiones del país y en el que se presentaron más de 40 ponencias que suscitaron polémica y debate no sólo acerca de la relación naturaleza-sociedad, en la cual los recursos son bienes que satisfacen ne-

cesidades, sino también de la relación de los grupos humanos que construyen modelos propios de naturaleza y la enriquecen con pilares culturales, territorios e identidades. Los textos que se presentan en este volumen se centran en la protección y la conservación de áreas; la construcción cotidiana del territorio local cuyo conocimiento tradicional y organización social aportan experiencias innovadoras, así como en el análisis de políticas e instrumentos de conservación.

La discusión presentada en esta colección queda abierta a debates que continuarán en futuros congresos.

Finalmente, queremos agradecer a las instituciones que, conjuntamente con la AMER, patrocinaron la publicación de esta colección: la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, la Universidad Intercultural de Chiapas, el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y la Universidad Autónoma de Chiapas.

Arturo Lomelí González

María Isabel Mora Ledesma

Kim Sánchez Saldaña

Coordinadores generales de la obra

HOMENAJE A HUBERT CARTON DE GRAMMONT, PROMOTOR Y FUNDADOR DE LA AMER

Hubert Carton de Grammont, de origen francés y nacionalidad mexicana desde 1977, es un investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM desde 1981, y ha dedicado su vida profesional a estudiar el campo mexicano. Su currículum incluye cinco libros como autor o coautor, la coordinación de otros 13, la publicación de 27 artículos científicos y 39 capítulos de libros, además de prólogos, traducciones y reseñas en editoriales de México, Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Francia, España y varios países de América del Sur.

También ha sido un incansable coordinador de grupos de investigación, en los que ha unido esfuerzos de investigadores, ayudantes y alumnos de servicio social, desempeñando así un destacado papel de formador de recursos humanos, tanto de jóvenes investigadores como de alumnos vinculados a estas tareas, gracias a su labor de asesoría de numerosas tesis de posgrado.

Su obra abarca los siguientes grandes temas, aunque no se agota en ellos: empleo y empresas rurales; organización y movimientos sociales agrarios, y nueva ruralidad en las sociedades mexicana y latinoamericana. Estos temas los ha abordado a veces desde una perspectiva de historiador, pero sobre todo como analista del presente.

Hubert es un destacado sociólogo político de la sociedad rural, autor imprescindible para comprender el sistema político mexicano en el campo, tanto en la larga época del Partido Revolucionario Institucional (PRI) como en la era pospriista. Estudio del empresariado agrícola de la era de la Reforma Agraria mexicana y del tránsito de algunos sectores empresariales agrícolas hacia la oposición panista en las décadas de 1970 y 1980,

contribuyó al análisis y explicación de los endeudamientos con la banca a raíz de las reformas salinistas. Carton de Grammont fue uno de los primeros autores en reflexionar acerca de la ruptura del monopolio político del PRI mediante la diversificación de las alianzas de los actores sociales rurales con los partidos políticos en el contexto de la transición democrática del país de la década de los noventa y la primera mitad de los años 2000.

Centrado sobre todo en México, pero vinculado a América Latina a través de su pertenencia a la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (Alasru), a principios de la década de 2000 Hubert asumió la conducción del Grupo de Trabajo de Desarrollo Rural del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Desde esta posición de liderazgo en la disciplina, Hubert coordinó a un grupo de investigadores latinoamericanos para estudiar los procesos de construcción de la democracia en América Latina.

Hacia finales de los años noventa retomó el tema de los jornaleros agrícolas que había estudiado tiempo atrás, ahora en colaboración con Sara Lara, su compañera de toda la vida. Con ella realizó diversos trabajos basados en sus propias encuestas y en análisis de datos censales sumamente útiles para medir el estado real de la situación de los asalariados agrícolas en México. Estas investigaciones han sido empleadas por instituciones como la UNESCO, Sedesol y el DIF para elaborar recomendaciones o programas de acción.

Otro asunto de gran relevancia analizado por Hubert desde hace algunos años es el de la nueva ruralidad. Es uno de los pioneros en México en este tema y referencia obligada para comprender los trascendentales cambios que está conociendo el sector rural mexicano y latinoamericano a partir de la reforma neoliberal.

Mediante una reflexión teórica sustentada en un amplio análisis de datos estadísticos, destaca la discusión sobre la transformación de la unidad campesina. Él plantea que, de ser una organización sistémica dominada por la producción agropecuaria y complementada con actividades extraparcelsarias, transita hacia una organización sistémica pluriactiva en la que las actividades asalariadas marcan la dinámica del trabajo familiar.

Esto nos lleva a percibir, en sus trabajos más recientes, hacia dónde se perfilan los grandes cambios del campo latinoamericano, y particularmente del mexicano. Aquí las unidades cam-

pesinas ya no representan más que una minoría de los hogares rurales, mientras que los hogares no campesinos conformados por asalariados con empleos eventuales y precarios los superan en número. A lo largo del siglo xx la pequeña manufactura rural desapareció por la competencia de la industria urbana, y la producción agropecuaria dominó paulatinamente el conjunto de la actividad económica en el campo. En el siglo xxi nos encontramos ante un nuevo proceso de diversificación de las fuentes de ingreso rural, basado esencialmente en el trabajo asalariado que se desarrolla en un mercado de trabajo insuficiente, precario y flexible, donde las migraciones temporales de larga duración cumplen un papel fundamental.

Para terminar, quisiera destacar la invaluable aportación de Hubert como impulsor de la discusión académica sobre el campo, mediante su generoso esfuerzo de promoción de nuestra asociación de estudiosos del agro mexicano. Fue él quien ideó e inició la organización de la Red de Estudios Rurales que se reunió por primera vez en Taxco en 1994, gracias a la amplia lista de amistades que fue entretejiendo en el transcurso de los años y a su capacidad de convocatoria. Este proceso culminó en 2002, en colaboración con un grupo importante de investigadores provenientes de numerosas instituciones, con la constitución legal de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C. (AMER).

Después de los congresos de Taxco (1994), Querétaro (1998), Zacatecas (2001), Morelia (2003), Oaxaca (2005) y Veracruz (2007), hoy, en el 7° Congreso que se realiza en San Cristóbal de Las Casas (2009), rendimos homenaje a Hubert Carton de Grammont por el gran entusiasmo y la amplia visión con que ha reunido a los estudiosos del campo mexicano. Con la institucionalidad que hemos adquirido, seguramente seguiremos sumando esfuerzos de los veteranos y de las nuevas generaciones de investigadores de los asuntos rurales durante muchos años. Muchas gracias, Huberto.

Horacio Mackinlay Grohmann

Departamento de Sociología

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa



INTRODUCCIÓN

*Dolores Camacho Velázquez**
*Arturo Lomelí González***
*Artemisa López León****

La Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) ha expresado en sus declaratorias su compromiso con el desarrollo sustentable con equidad y justicia social, y se ha manifestado por impulsar las distintas formas de resistencia de los grupos sociales como parte de la defensa que emprenden por preservar su cultura, territorios y espacios. Se reconoce así el papel de los pueblos indios, de las organizaciones y de los movimientos sociales en la construcción de la democracia y la lucha por un mundo mejor.

En ese sentido, las acciones de la población rural organizada son relevantes como temas de estudio por parte de los ameristas porque, en las últimas décadas, han propiciado cambios significativos en las demandas, formas de lucha y alcance de las organizaciones y movimientos sociales conformados en el campo mexicano. Observamos que ya no se trata solamente de una población que busca inclusión mediante la agrupación en grandes centrales campesinas, normalmente vinculadas a los partidos políticos, sino de formas organizativas con mayor autonomía que luchan por construir un mundo menos desigual, en el que se reconozcan diversas formas de vivir dignamente.

Las demandas, aspiraciones y luchas de las organizaciones toman diferentes direcciones, y deben ser respetadas y valoradas porque plantean reclamos económicos, sociales, políticos, ambientales, étnicos o de autonomía. Su forma de lucha se

* Investigadora del Proimmse-IIA-UNAM.

** Profesor-investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas.

*** Profesora-investigadora de El Colegio de la Frontera Norte.

caracteriza por la negociación, la confrontación, o por ambas, según el momento vivido. Algunas son de largo alcance, como las de los pueblos indios y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), o emergentes, como las de El campo no aguanta más; otras son creadas por interés del Estado, como las organizaciones de silvicultores; otras más, se alejan de él, como el movimiento de San Salvador Atenco y la Otra Campaña.

A pesar de las diferencias, todas estas colectividades representan formas de ser y de hacer más llevadera la vida rural y comparten un interés genuino por el campo mexicano, tienen objetivos particulares, anhelan cambios significativos y están convencidos de que la organización conjunta es mucho más productiva que la individualidad.

Estas reflexiones se han discutido en los congresos de la AMER y han servido para que, cada dos años, los autores presenten trabajos que las retoman para abonar al conocimiento de experiencias organizativas y acciones que se desarrollan en diversas partes del campo mexicano. Los trabajos que se publican en los libros de la AMER no son todos los presentados en las mesas de trabajo, sino aquellos cuyos autores deciden someter a dictaminación, proceso necesario en un libro que pretende cumplir con las exigencias de calidad de toda publicación académica.

El presente volumen, *Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales*, reúne los trabajos enviados y que cumplieron todos los requerimientos. Los textos se basan en las ponencias presentadas en el 7º Congreso de la AMER, realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 18 al 21 de agosto de 2009. El volumen se conformó con trabajos de los comités temáticos: “Movimientos y organizaciones sociales” y “Pueblos indios, autonomías y derechos”. Todos los textos se orientan al tema del congreso: “El campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas”.

En el comité temático “Movimientos y organizaciones sociales” se presentaron 36 ponencias que abordaron temas específicos, como las organizaciones campesinas en su nueva realidad, cómo y quiénes las conforman, qué objetivos se plantean y con qué perspectivas, cuáles son sus relaciones con el sistema político y qué acciones se realizan ante la desagrariación del campo.

Otras ponencias versaron acerca de las experiencias organizativas que plantea el enfoque de la economía solidaria y la participación de las organizaciones civiles en el campo mexicano

como actores recientes en la nueva ruralidad mexicana. Otros dos grandes temas fueron los derechos humanos y la autonomía, que si bien habían sido de interés para las poblaciones indígenas, en los últimos tiempos son problemas que ya se abordan y se consideran en comunidades y poblaciones campesinas.

En el comité temático “Pueblos indios, autonomías y derechos” se presentaron 34 ponencias, con asuntos diversos, como las políticas públicas y las formas de autodesarrollo en las comunidades indígenas, el derecho y la justicia indígena como experiencias en desarrollo en estados con población indígena, las relaciones entre los gobiernos locales y las organizaciones y movimientos indígenas, y la relación y los conflictos que tienen con las experiencias que se desarrollan, entre otros temas discutidos en estas mesas.

Las luchas por la autonomía y los territorios también fueron muy debatidas en este comité; la mayoría de los ameristas presentaron reflexiones basadas en experiencias concretas, lo que permitió un debate no sólo acerca de aspectos legales, sino también sobre las formas en que se implementan y desarrollan en distintas partes del país.

Los casos de Oaxaca y Chiapas fueron los más difundidos por ser experiencias en pleno desarrollo. Como resultado, quedaron debates abiertos que continuarán en futuros congresos.

Así pues, como producto de ese proceso, en este volumen se incluyen 12 artículos con ideas variadas dentro del marco descrito y se agrupan en tres apartados. En el primero se incluyen siete escritos que abordan la autonomía y los pueblos indios con temáticas subyacentes, como la lucha de las comunidades zapatistas, la educación, los recursos naturales, la justicia penal y la relación con otros actores, como la Iglesia católica. En el segundo apartado se incluyen tres artículos que tratan sobre la problemática de los movimientos y organizaciones sociales mediante la reconstrucción histórica de sus luchas, la participación de las mujeres y su enfrentamiento con las políticas neoliberales. El último bloque retoma dos artículos que plantean la novedosa temática de la economía solidaria como debate conceptual y estudio de caso.

La autonomía es el tema más analizado en el volumen. En concordancia con la complejidad del concepto y lo común que se ha vuelto su uso, los trabajos presentados en este rubro son diversos tanto en la problemática como en la interpretación del propio concepto de autonomía.

Bruno Baronnet, en “La autonomía zapatista en su lucha por otra educación: un reto a la política educativa indígena en México”, hace un análisis desde una perspectiva política de resistencia, a partir de la experiencia más importante que existe en México en estos tiempos: la autonomía zapatista.

Aunque Baronnet enfoca su interés hacia la educación como una forma concreta de construir la autonomía, la relevancia de este rubro en la experiencia de resistencia y de proyecto político zapatista hace que el trabajo explore otros ámbitos de la vida en las comunidades analizadas y del proyecto político del movimiento en general.

Baronnet aborda las formas y dificultades que competen a la construcción social de prácticas de política educativa en las comunidades inmersas en un proyecto alternativo de resistencia.

La experiencia que el autor estudia le permite identificar la problemática que enfrenta el proyecto educativo zapatista, no sólo en la región investigada, sino en general, pues está determinado por problemas económicos, políticos, culturales y de contrainsurgencia, entre otros. Asimismo, identifica algunos problemas internos, como la dificultad para formar educadores, la inasistencia de muchos niños a la escuela debido a la dispersión de las comunidades zapatistas dentro de sus municipios autónomos, y la imposibilidad económica de construir una escuela en cada comunidad y dotarla de infraestructura.

El autor concluye que el proyecto educativo zapatista es fundamental para la construcción del proyecto político, pero debido a que su funcionamiento lo determinan acciones concretas y la necesidad de infraestructura, es uno de los más difíciles de concretar.

Adriana Gómez Bonilla, en su artículo “La autonomía zapatista y su sentir sobre los recursos naturales. Un escenario para el surgimiento de la ciudadanía”, realiza una investigación acerca de las comunidades zapatistas chiapanecas y retoma otro tema ampliamente cuestionado respecto al movimiento: la falta de una política de conservación del medio ambiente. Gómez Bonilla argumenta las razones por las cuales los zapatistas no consideran el tema como algo específico, sino como parte del complejo territorial y político que viven los indígenas chiapanecos.

La autora considera que la autonomía zapatista permite nuevas formas de entender y relacionarse con el ambiente, centradas en defender el derecho de las poblaciones indígenas

a decidir sobre el tema. En su análisis, la autora retoma conceptos como ciudadanía diferenciada, autonomía y visiones y sentires respecto a los recursos naturales.

Los resultados que Bonilla presenta se basan en información de primera mano obtenida durante el trabajo de campo realizado en ocho comunidades del municipio autónomo Ricardo Flores Magón, donde recogió las percepciones de los zapatistas sobre el deterioro ambiental y las propuestas que plantean para enfrentarlo.

Afirma la autora que la posición de los zapatistas es tomar de la naturaleza sólo lo que necesitan para vivir, sin dañarla, y pensar siempre en el futuro. En ese sentido, las decisiones para proteger los recursos se construyen poco a poco y retoman las opiniones de personas con una idea más clara del problema. Finalmente, concluye:

Desde la autonomía se plantea una ciudadanía en la que mujeres y hombres se encuentren en condiciones de participar en la toma de decisiones relacionadas con el acceso y el control de los recursos naturales desde un esquema sustentable y equitativo, sin que eso ponga en riesgo la subsistencia de los humanos ni la de los ecosistemas.

El tercer artículo sobre la autonomía, de Dolores Camacho Velázquez, titulado “La Otra Campaña en la Costa de Chiapas: experiencias de organización autónoma”, contrasta con los dos anteriores cuyo referente es el EZLN. El artículo de Camacho tiene como vertientes tangenciales al EZLN y la Otra Campaña. La autora afirma que con esta estrategia política, lanzada por el EZLN en 2005, se pretendió reunir nuevamente a las organizaciones y movimientos sociales, mexicanos e internacionales, en un gran movimiento que luchara desde sus espacios y sus demandas, en un mismo sentido, contra el neoliberalismo.

En el trabajo se afirma que al llamado acudieron grupos y colectivos. Algunos, como en el caso estudiado, tenían ya una experiencia previa de organización y lucha, pero la habían conformado según los espacios y las estrategias de la lucha partidista y la organización popular corporativa. Camacho demuestra cómo se dieron cambios en estos grupos hasta llegar a planteamientos que los acercaron a la lucha del EZLN, por lo que asumieron algunos de sus discursos y trataron de implementar prácticas autonómicas en sus propios territorios.

Los gobiernos locales y los partidos políticos de oposición que no respondieron a las expectativas de los pescadores de la Costa de Chiapas los orillaron a buscar horizontes más complejos de lucha e, incluso, de resistencia.

Así empezaron a hablar de autonomía como de una demanda que integraron a las exigencias de inclusión que sostuvieron por tanto tiempo; sin embargo, las distancias territoriales entre los espacios zapatistas y los de estos pescadores de la costa chiapaneca, lo mismo que las diferencias culturales —ya que estos últimos no son indígenas—, hicieron imposible que las demandas de autonomía tuvieran el mismo significado en ambos casos. La autonomía por la que luchan estos grupos marginales al EZLN, como los llama Camacho, consistía más bien en desligarse de partidos políticos y gobiernos y en aprender a tomar sus propias decisiones sin esperar los apoyos gubernamentales a los que estaban acostumbrados.

Camacho concluye:

la autonomía, en la forma en la que el zapatismo la promueve, no es posible en estas regiones chiapanecas, pero sí la autonomía como sinónimo de libertad y democracia, ya que posibilita negociar con las autoridades sin sometimientos, lo cual puede significar cambios importantes que permitan la construcción de procesos democráticos, algo por lo que el zapatismo lucha desde sus inicios.

El cuarto trabajo en torno al concepto de autonomía es de Jorge Hernández-Díaz y se titula “La construcción de las autonomías locales: consideraciones para la descentralización”, con el cual se comprueba la gran diversidad del uso del concepto de autonomía. Hernández-Díaz retoma la amplia discusión respecto a las diversas interpretaciones y prácticas en Oaxaca, es decir, la autonomía municipal, que representa una lucha que los municipios del país llevan a cabo con el afán de integrarse de forma digna a la administración y a la política federal. De hecho, ese logro se ha considerado de gran trascendencia en el ámbito de la distribución de los recursos y de la lucha política partidista; sin embargo, tal como lo indica el autor, en un estado como Oaxaca, con numerosa población indígena que tiene una cultura política enraizada en usos y costumbres ancestrales, la descentralización administrativa propiciada por la autonomía municipal ha creado conflictos

que, según Hernández-Díaz, han “desencadenado dos procesos contrapuestos entre las sedes del Ayuntamiento y las localidades submunicipales; en unos se exige mayor participación en los asuntos municipales y, en otros, mayor autonomía”.

Para ejemplificar tal situación, se retoman los casos de Santa María Peñoles y Santiago Tlazoyaltepec.

Hernández-Díaz demuestra que una decisión política que de fondo puede tener las mejores intenciones en la lucha por la autonomía y la democracia, pero que desdeña la diversidad municipal, en casos concretos puede convertirse en causa de que problemas añejos de convivencia entre poblaciones de comunidades cercanas se profundicen aún más.

La aprobación de leyes que reconocen los usos y costumbres, como la reforma al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca, aprobada en 1995, puede ayudar a resolver esas diferencias entre la organización y la cultura de los pueblos oaxaqueños. En ese sentido, dice el autor, se han ido modificando otras normas relacionadas para mejorar y reconocer la autonomía comunitaria, razón principal por la cual el municipio no ha tenido el reconocimiento y la aceptación como organización más importante que tiene en otros lugares.

Hernández-Díaz señala el constante conflicto en las comunidades oaxaqueñas y, con los ejemplos que utiliza, demuestra que hay pueblos y municipios que se mantienen en la lucha por la autonomía comunitaria y que otros exigen mayor participación en los asuntos municipales. Estos problemas difícilmente pueden resolverse con la emisión de más leyes que no reconocen la diversidad cultural, porque la aplicación de normas indiferenciadas sólo propicia mayores enfrentamientos.

En ese sentido, el autor propone el reconocimiento de la diversidad organizativa mediante la reforma del artículo 115 del Sistema de Coordinación Fiscal para que se reconozca a la comunidad como cuarto orden de gobierno porque, de facto, las comunidades operan como unidades administrativas y políticas autónomas.

Aunque el tema de la autonomía se ha convertido en el eje principal cuando se habla de democracia y de reconocimiento de los pueblos indios, hay otras formas de tratar la problemática que, aunque en el fondo sean parte de esta lucha, se manejan de forma tangencial a ella. En ese sentido, en este volumen también se incluyen tres trabajos más que retoman el tema de los pueblos indios.

El primero es “Justicia penal indígena en una comunidad maya de Quintana Roo”, de Juana Luisa Ríos Zamudio, que registra un asunto que ha cobrado gran fuerza, en especial después del levantamiento zapatista, porque evidenció las múltiples formas de discriminación que los indígenas viven. El tema de la injusticia es uno de los más graves, en particular cuando gran cantidad de indígenas son encarcelados o acusados de delitos que no cometieron, por el simple hecho de no hablar español y no poder defenderse. Por esa razón, las instituciones de impartición de justicia deben considerar la justicia indígena como una problemática determinada. Si bien se crearon leyes, reglamentos y espacios para enfrentar la enorme discriminación en el territorio nacional, con el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ése es aún un tema pendiente.

A pesar de ello, hay experiencias que, como muestra la autora, desarrollan acciones que intentan enfrentar el problema. El caso que presenta Juana Luisa Ríos es un estudio realizado en la comunidad maya macehual de X-Yatil, del municipio Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo. La autora reconstruye, con base en documentos, los asuntos tratados en los juzgados tradicionales para identificar los delitos más frecuentes en la comunidad, las formas en que se imparte la justicia y las relaciones que mantienen estos juzgados con el Poder Judicial.

Según la autora, el reconocimiento del pluralismo jurídico se incorporó a la constitución federal, donde se reconoce “la capacidad de los pueblos indígenas para solucionar sus controversias internas con base en sus propios sistemas de usos y costumbres”. Por ello, señala, se creó el sistema de justicia indígena de Quintana Roo a partir de la modificación de la Constitución del estado en 1997, cuyo resultado fue el establecimiento de cinco juzgados tradicionales primero, hasta llegar a 17.

Ríos afirma que esto se debió a la exigencia de reconocimiento de los usos y costumbres de los indígenas, aunque, como ella misma reconoce, la forma en que se expidió la ley en cuestión no acata del todo las recomendaciones de la oit al respecto, puesto que no reconoce la costumbre jurídica indígena, sino en su carácter de usos y costumbres.

Otro aspecto que ha sido cuestionado es que este reconocimiento al derecho de impartir justicia de las poblaciones indígenas se mantiene tutelado por el Estado, aunque para la autora la coordinación entre las dos formas de impartirla debe prevalecer, ya que así se garantiza que puedan reclamar

del Estado un acceso efectivo a la justicia. Con la experiencia analizada, la autora demuestra que el buen funcionamiento de estos juzgados se debe a que han respetado los usos y costumbres de las poblaciones indígenas en materia de impartición de justicia y que los juzgadores son personas oriundas de los lugares, por lo que cuentan con el reconocimiento y respeto de sus comunidades.

Existe, además, un Tribunal Unitario de Asuntos Indígenas para revisar las resoluciones de los jueces y, por encima de éste, se encuentra el Tribunal Superior de Justicia que atraerá aquellos casos que considere de relevancia social. De esa manera se mantiene la coordinación entre los diferentes niveles de impartición de justicia.

Finalmente, se trata de una forma exitosa de integrar los usos y costumbres jurídicos a la ley estatal y federal, con lo cual se reconoce el derecho de los indígenas a impartir justicia, mismo que procura reparar el daño más que castigar. La autoridad reconoce que hay otros temas que deben analizarse con mayor profundidad, como la cuestión de género para saber qué pasa con las mujeres en esta nueva forma, reconocida por el Estado, de impartir justicia en las poblaciones indígenas de Quintana Roo.

El siguiente artículo es “Vivir la interculturalidad en la Universidad Autónoma de Nayarit: diferencias entre el decir y el hacer”, de Karla Yanin Rivera Flores. La interculturalidad como concepto analítico y de política educativa es también de reciente introducción en los estudios rurales, debido, en buena medida, a que ha proliferado en el país —al menos en sus objetivos— la creación de universidades que la practican como una forma de abordar el nulo reconocimiento a la diversidad cultural de la nación mexicana. Algunas universidades estatales han intentado incluir la interculturalidad como una línea tangencial en sus programas de educación superior, por lo que el trabajo de Rivera pretende exponer cómo se ha implementado esta política en la Universidad Autónoma de Nayarit, donde, como ella afirma, ha sido más discursiva que práctica. Sin embargo, debido a su experiencia como parte ejecutora dentro de la universidad, realiza planteamientos para pasar del decir al hacer. El análisis de la autora demuestra la dificultad para implementar un discurso que pretende convertirse en política.

Por otro lado, Jesús Solís Cruz escribe el artículo “El proyecto étnico de la Iglesia católica en Michoacán (1940-1950)”, el

cual reconstruye las formas en que dicha institución promovió y desarrolló un plan social con el fin de revalorar la cultura tarasca —como se denominaba en la época estudiada— en Michoacán.

El autor destaca los proyectos y la manera en que la Iglesia católica no sólo rescató, sino que fomentó el orgullo étnico del territorio: “En el caso michoacano, la noción de sujetos indios o la ‘purepechidad’ vigente deriva, en buena medida, de la labor pastoral que un sector de sacerdotes, desde la década de 1940, apoyados por autoridades eclesiales, impulsó a propósito del reconocimiento de sí mismos como indios”. Esta noción surgió contra la acción indigenista institucional que, como se recordará, tenía como objetivo la integración indiferenciada al Estado de todos los grupos indígenas mexicanos. Las fuentes principales de este trabajo son documentales y etnográficas.

Solís sostiene que la Iglesia, mediante sus proyectos de educación y de asociaciones que rescataban valores de ciudadanía, y que incluso advertían sobre los peligros del socialismo, originó enfrentamientos con los gobiernos posrevolucionarios que desembocaron en un conflicto religioso de dimensiones ya conocidas. También afirma que las organizaciones religiosas y los sacerdotes, con su trabajo pastoral, promovieron la revaloración del sujeto indio. Incluso sostiene que de allí deriva la revaloración cultural y la política étnica manifiesta en las agrupaciones y movilizaciones sociales regionales de finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo xx, no sólo por la participación de los sacerdotes indios que ya formaban parte del catolicismo, sino por la labor de la Iglesia en su conjunto que, entre otras cosas, promovió las festividades religiosas que, según el autor, reavivaron sentimientos colectivos con arraigos comunitarios muy fuertes que facilitaron y reinventaron el sentido de comunidad.

Los siguientes tres artículos corresponden a las discusiones sobre movimientos y organizaciones sociales. El trabajo de Mariana Robles Rendón y Sergio Grajales Ventura, “Los rostros femeninos de la lucha por tierra y libertad. Las mujeres del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra”, desde un enfoque psicosocial, da cuenta de la participación activa que han tenido las mujeres en el movimiento social de Atenco.

Después de hacer una breve reseña del movimiento, y de enfatizar la represión sufrida en mayo de 2002, los autores analizan la violencia política desde el punto de vista psicosocial, y

afirman que el objetivo de aquélla es “paralizar al sujeto e inhibir en él la construcción de una identidad que incluya una posición política revolucionaria”. Por lo anterior, cobra relevancia la colectividad como dispositivo que permite la reconstrucción social de la vida de los sujetos y de las comunidades.

Para los autores, en la reconstrucción de la vida social, el movimiento de Atenco otorgó nuevas significaciones al papel de las mujeres y logró, incluso, cambios graduales en la manera en que sus familias y compañeros de lucha las perciben. Para dar cuenta de ello, repasan las formas de lucha emprendidas por las mujeres en el hogar y en los espacios públicos de participación política. Entre las prácticas abordadas se encuentran el trabajo en el campo, el arte de cocinar, las manifestaciones y las negociaciones. Para los autores, en el tránsito de lo privado a lo público, la experiencia de la lucha política deja aprendizajes profundos que se trasladan a otros espacios de la vida.

El artículo “Esbozo histórico de la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP)”, escrito por Miguel Ángel Sámano Rentería, se basa en la historia oral para hacer una reseña cronológica de esta importante organización indígena-mestiza de cafeticultores, cuyos antecedentes se remontan a mediados de los años setenta del siglo xx. En este recuento destacan los orígenes religiosos de la organización y su labor social y de concientización mediante la constitución de comunidades eclesiales de base que dieron paso a la conformación de cooperativas de consumo.

En una segunda etapa, que el autor ubica a finales de los años ochenta, estos primeros esfuerzos dieron lugar a la creación de una sociedad cooperativa agropecuaria que permitía, de manera más formal, la comercialización de productos. A la par, la organización inició el contacto con actores políticos de izquierda, ONG y centrales campesinas nacionales, en una labor gestora en busca de financiamiento gubernamental y de la diversificación de sus ejes de acción.

El autor ubica en los inicios del nuevo milenio una tercera etapa de la Coordinadora, caracterizada por la continuación de los trabajos iniciados, la expansión de relaciones con otras organizaciones y su fragmentación en suborganizaciones con historia y dinámica propias. El artículo concluye con un balance de las contribuciones y obstáculos de la organización regional.

El último bloque del libro se enfoca a las organizaciones rurales, y empieza con “El mercado agropecuario como estra-

tegia de reproducción social en el campo mexicano. De cómo las organizaciones campesinas han enfrentado las políticas neoliberales”, de Blanca Olivia Acuña Rodarte. El trabajo se centra en la importante problemática de la autosuficiencia y la soberanía alimentaria, abordada desde las alternativas de producción autogestivas que han implementado los productores de granos básicos para no perder el control de sus cosechas y lograr la comercialización directa.

El artículo hace un recuento de la manera en que México ha ido perdiendo su soberanía alimentaria, hecho que se ha incrementado a partir de las políticas neoliberales de las últimas décadas. En particular, se centra en la llamada “crisis de la tortilla” como la punta del iceberg que muestra la gravedad de la crisis alimentaria actual, y reflexiona acerca de las causas externas, el papel que han desempeñado los grandes consorcios nacionales y las especificidades de los ámbitos local y regional.

En la última parte, Acuña Rodarte expone la lucha por la soberanía que han emprendido los campesinos *excedentarios*, y la analiza desde dos perspectivas: la búsqueda de mejores condiciones de mercado y la movilización social. Ambas pretenden revertir las políticas neoliberales que, para la autora, son muestra de una lucha paradójica, pues combaten las arremetidas del mercado, pero utilizan la misma lógica.

En este sentido, los tres artículos sobre movimientos y organizaciones sociales examinan la experiencia organizativa en nuestro país como botón de muestra de las diferencias de luchas, demandas y acciones que enfrenta el campesinado en algunas regiones de México.

Los dos últimos trabajos que componen este volumen estudian la economía solidaria, temática que ha sido retomada recientemente en los estudios rurales en México. En los congresos de la AMER se ha considerado el tema en diferentes grupos temáticos y desde diferentes perspectivas. El concepto de economía solidaria que examinan los autores se relaciona estrechamente con el estudio del poder y la política, tal como lo plantea Boris Marañón en su trabajo “La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica”. Si bien los estudiosos del tema dejan fuera de la discusión al poder y al Estado para centrarse casi exclusivamente en la economía sin tomar en cuenta la política, el autor considera que con esta visión eurocentrista se impide la construcción de un proyecto alternativo al capitalismo.

En su trabajo, Marañón realiza una apretada síntesis de los enfoques brasileños que consideran que es posible construir un proyecto alternativo al capitalismo a partir de la economía solidaria.

El objetivo es comparar los enfoques brasileños con los estudios y experiencias de economía solidaria mexicana. Una de sus principales reflexiones al comparar México con Brasil es que el primero tiene una gran historia de economías basadas en la solidaridad, no sólo las organizaciones propiamente cooperativas, sino las que el autor identifica como de labor pastoral de la Iglesia, mientras que en Brasil únicamente se considera a las cooperativas que funcionan con cierto grado de eficiencia.

El autor reflexiona sobre la falta de indicadores y de claridad conceptual para determinar lo que en realidad es una economía solidaria en el caso mexicano, debido a las múltiples formas de sobrevivencia en comunidades solidarias. Asimismo, a muchas experiencias se las encasilla en ese concepto, lo cual conduce a mayores imprecisiones.

Por su parte, Dania López Córdova, autora de “El cooperativismo en Tacámbaro, Michoacán: tensiones entre eficiencia económica e igualdad en la gestión interna”, sostiene argumentos similares a los de Marañón y examina una experiencia concreta desarrollada en Michoacán. La organización y forma de producción de la cooperativa en estudio muestra algunos rasgos que pueden identificarla como una experiencia de economía solidaria.

El estudio analiza lo que se entiende por economía solidaria y por economía popular, pues la diferencia esencial, según la autora, es que en la primera es fundamental un proyecto transformador que implica una posición política e ideológica, mientras que en la segunda estos elementos son secundarios. Un dato relevante de su investigación respecto al origen de las cooperativas en México, específicamente en Tacámbaro, es que la Iglesia ha sido su principal promotora, y afirma que fue hasta los años noventa cuando esa situación cambió y empezaron a trabajar con mayor autonomía.

Este trabajo muestra también la multiplicidad de formas de organización social y productiva en el campo mexicano. Si bien la autora retoma el concepto de cooperativa para estudiar los tres casos organizativos, también se interesó en dilucidar si esas experiencias podrían ubicarse dentro de la economía solidaria. López Córdova concluye que esto no es posible debido

a que los principios originales de las cooperativas mantengan la idea de funcionar con base en la solidaridad y la reciprocidad; sin embargo, en la actualidad, en las nuevas formas en las que se han ido desarrollando, la disyuntiva entre eficiencia y relaciones de solidaridad y de democracia interna no sólo no permite que los objetivos transformadores se desarrollen, sino que ni siquiera deja que se planteen.

De esta manera queda conformado el libro con 12 artículos que muestran un retazo de la realidad que viven los pueblos indios y los campesinos de nuestro país, los cuales, cotidianamente, buscan que su sentir, su pensar y su quehacer no sólo sean conocidos, sino respetados y considerados en la toma de decisiones por las altas esferas del gobierno. La AMER, por su parte, con este volumen manifiesta su impulso a las distintas formas de resistencia de los grupos sociales a los cuales, desde la academia, les da voz para que sean escuchados en otros ámbitos.

LA AUTONOMÍA ZAPATISTA EN SU LUCHA
POR OTRA EDUCACIÓN: UN RETO A LA POLÍTICA
EDUCATIVA INDÍGENA EN MÉXICO

*Bruno Baronnet**

RESUMEN

A partir de métodos cualitativos de investigación social, se analizan los modos del ejercicio de la autonomía educativa zapatista como una construcción pragmática de políticas comunitarias y regionales que cobran forma en los proyectos de los Municipios Autónomos de las Cañadas de Ocosingo. La amplia experiencia de los campesinos indígenas rebeldes genera retos sociales que cuestionan las prácticas de los agentes del Estado en materia de gestión administrativa y de acción pedagógica en el medio rural y multicultural. Además del tema de la dependencia alimentaria del educador zapatista respecto a sus comunidades de origen, la autogestión comunitaria de sus necesidades escolares introduce una ruptura en las prácticas y las relaciones de poder en el campo educativo. Asumir el cargo de promotor en cada proyecto educativo municipal zapatista obliga, en la práctica, a someterse a un control riguroso de vigilancia estricta por parte de las asambleas comunitarias y sus representantes. En los proyectos de educación autónoma zapatista, la subjetividad y los sentidos que los actores otorgan a su acción cotidiana como encargados de las actividades de docencia (promotores), capacitación y supervisión (formadores y coordinadores), y en la gestión escolar (concejos y comités), son significativos porque refuerzan el sentimiento de dignidad individual y colectiva adquirida por el reconocimiento y la confianza que les otorga la comunidad y la organización municipal a la cual pertenecen.

* Doctor en Sociología por la Universidad de París III y el Colegio de México (2009). Posdoctorante en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM campus Morelos. Correo electrónico: <bruno.baronnet@gmail.com>.

Como continuación de un trabajo de investigación sociológica realizado en asociación directa con autoridades y familias zapatistas de la Selva Lacandona en Chiapas (Baronnet, 2009),¹ se abordan aquí los desafíos de la construcción social de prácticas de política educativa de comunidades de campesinos indígenas con un proyecto de lucha y resistencia frente a las contradicciones que implica el indigenismo del Estado neoliberal y centralizado. Estas prácticas rebeldes son productoras de estrategias sociales en materia de gestión administrativa y curricular de las escuelas. Las aulas zapatistas se han abierto a una investigación participativa que busca dar a conocer y entender mejor el proceso de transformación de un proyecto de autonomía educativa en materia de política nacional.

AUTONOMÍA Y EDUCACIÓN INDÍGENA: DESAFÍOS PARA LA EDUCACIÓN NACIONAL

En este trabajo se abordaron prácticas educativas que desafían, de diversas maneras, la actual política heredada del indigenismo del siglo xx. Antes de reflexionar sobre las formas que adoptan esos desafíos, así como sobre sus implicaciones para la política educativa nacional, es necesario tomar en cuenta algunas consideraciones metodológicas suscitadas por el tipo de trabajo de investigación etnográfica desarrollado entre 2005 y 2008.

Métodos y sujetos en acción

Ética y metodológicamente, toda perspectiva de acción participativa y de teoría crítica excluye un planteamiento sencillo de estudio cuantitativo o cualitativo de la viabilidad del "buen gobierno educativo". Al comparar el aprovechamiento escolar de los alumnos de las comunidades oficialistas y de las zapatistas, resulta evidente que no se persiguen los mismos fines políticos ni se enseña lo mismo (ni de la misma manera) en ellas, ya que se decide y se cambia, desde la comunidad misma, la realidad de la enseñanza contextualizada y en lengua materna.

¹ Las reflexiones plasmadas en este artículo provienen de una investigación más amplia de tesis doctoral, en la que puede consultarse la delimitación de los objetivos y del campo de estudio social considerado, así como el marco teórico y los instrumentos de recolección de datos y de análisis. Esta tesis está disponible integralmente en el sitio de internet del Centro de Documentación sobre el Zapatismo: <<http://www.cedoz.org>>.

El marco político y la función otorgada a la educación autónoma cuestionan el Estado y el orden social dominante. Es difícil medir con exámenes estandarizados los cambios de autoestima en los niños, porque dependen de distintos sistemas, valores sociales y culturales. Sin embargo, es evidente que los alumnos de las escuelas zapatistas tienen la libertad de hablar y de jugar, así como de contar cifras en sus propias lenguas mediante una base vigesimal.

En este movimiento indígena y campesino en lucha por la autonomía (Bartra y Otero, 2008) es revelador el interés por las luchas históricas de los padres y de los antepasados, por el lugar de donde provienen y por lo que relatan “los compañeros campamentistas”, es decir, los observadores de derechos humanos o los miembros de colectivos solidarios. Algo aún más relevante es que los niños y los educadores zapatistas inviten al aula a ancianos y adultos como “autoridades del pueblo”, a visitantes de otras áreas y horizontes para dar su testimonio e intercambiar conocimientos y experiencias con toda confianza. En efecto, los “autónomos” autorizan y valoran la acción del compañero, sea o no investigador extranjero o simpatizante, al entrar en el recinto escolar para “platicar” y “echar juego” juntos.

Además de las entrevistas a funcionarios en comunidades no zapatistas, en un terreno politizado y a veces incómodo (Melelotte, 2008), el estudio, la recolección y la sistematización de datos cualitativos fue posible gracias a un trabajo etnográfico realizado con el permiso explícito de la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez) de la zona Selva Tseltal, los cuales coordinan los proyectos escolares en sus territorios. Entre 2005 y 2007, las autoridades indígenas en turno autorizaron un acercamiento activo a sus experiencias educativas cotidianas, con lo cual el papel de “inspector” que observa escrutadora y pasivamente desde un rincón del aula pudo evitarse. Las autoridades civiles de los Marez también buscaron involucrar las competencias personales del investigador para ponerlas al servicio de su acción en el espacio educativo local y regional. En otras palabras, aprovecharon su presencia —educador de cultura occidental o *kaxlan* (blanco)— para dar a conocer su experiencia hacia fuera, pero también para contribuir a fortalecer su legitimación hacia dentro. Por ejemplo, solicitaron al investigador que interviniera en diversas actividades docentes y que

fundamentara, ante asambleas conformadas por la comunidad y por promotores, la importancia ética, estética y política de vincular el proceso de enseñanza-aprendizaje con la actividad lúdica, pues en ambas se involucra la potencia creativa del pensamiento. Este ejemplo es muestra de una de las características básicas tanto de la práctica docente como de la de investigación, que se sostienen con la confianza y se reconocen en el asentimiento comunitario: la capacidad de subjetivar a sus participantes. A su vez, no sólo se trata de educar e investigar, o de intercambiar información y conocimientos, sino de que el propio sujeto se cree, se recree y pueda también hacerse responsable de los nuevos saberes y hallazgos con los que se pone en contacto.

Desde finales de los años noventa, los tseltales, ch'oles, tsotsiles y tojolab'ales zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona estructuran prácticas educativas en el seno de un proyecto radical de autonomía política, en distintas regiones reorganizadas en municipios rebeldes que cuentan con sus propios proyectos pedagógicos, no siempre escritos en castilla y en tselal. Tal es el caso del Marez Ricardo Flores Magón, uno de los más extensos en superficie y número de comunidades asentadas en ejidos y rancherías en la zona de los ríos Tulijá, Santo Domingo y Perlas (Baronnet, 2009). Los principales estudios sobre la educación zapatista muestran que hay una diversidad organizativa, cultural y lingüística interna en cada Caracol, municipio y comunidad autónoma, a partir de una heterogeneidad relativa de recursos (materiales y simbólicos), condiciones, objetivos y modos propios de gestión escolar.² Por ejemplo, los procesos de capacitación de promotores son bastante disímiles entre sí en términos de tiempos y espacios de formación, así como de métodos y contenidos de enseñanza. Tanto a escala comunitaria como municipal, las familias indígenas y sus representantes directos adquieren compromisos y responsabilidades en la gestión administrativa y pedagógica de las escuelas de preescolar, primaria y secundaria. En cierta medida, esto les permite controlar, desde la esfera política local, los criterios de orientación y de evaluación de lo que es social y culturalmente pertinente enseñar y estudiar.

² Sobre las experiencias de educación en otros territorios de influencia zapatista, véase Gómez Lara (2009), Cerda García (2006), Núñez Patiño (2005), Gutiérrez Narváez (2005).

A partir del análisis de los discursos y de las prácticas de política educativa de los pueblos de las Cañadas de Ocosingo, el enfoque sociológico de la experiencia zapatista en la construcción política de su autonomía cuestiona “desde abajo” la política educativa del Estado. Dicho de otra manera, los proyectos de educación de las comunidades autónomas desafían las prácticas institucionalizadas de los actores dominantes en este campo, lo cual pone en tela de juicio el proyecto nacional heredado de teorías y prácticas del indigenismo mexicano, que hoy están inmersas en los discursos multiculturalistas neoliberales predominantes en muchos países de América Latina (Hale, 2007; Bertely *et al.*, 2008; Dietz *et al.*, 2008). El diseño de las políticas públicas enfocadas a la educación rural en un contexto multicultural entran en contradicción cuando la represión estatal se ejerce contra las iniciativas de autonomía educativa, lo que impide que sean las mismas comunidades actores y sujetos capaces de deliberar y decidir sobre la organización de la escuela, la docencia y los cambios para su funcionamiento cotidiano.

La generación, pertinencia y continuidad de los servicios educativos alternativos en comunidades zapatistas se enfrentan a obstáculos originados por las dificultades en la producción y comercialización de bienes agrícolas, así como por el contexto de contrainsurgencia o de guerra integral de desgaste en Chiapas, la militarización, paramilitarización, los programas asistencialistas y clientelistas, y el proselitismo partidista y religioso que minan la participación comunitaria. Los problemas económicos y la represión política son, tal vez, los principales causantes de las rupturas y desigualdades en la oferta educativa zapatista. Sin embargo, los testimonios directos de las bases de apoyo indican otras causas que provienen de cierta falta de participación de unos u otros actores comunitarios en el sector educativo, por ejemplo cuando renuncia un promotor, o cuando no asisten a las reuniones las mujeres o los adultos que no tienen hijos en la escuela.

Un joven promotor, en servicio desde el año 2000, en una ranchería del Marez Francisco Villa (cañada del río Naranjo), que funge desde hace varios años como “autoridad de la educación”, es decir, coordinador del equipo de educadores zapatistas, comentó en entrevista colectiva (enero de 2007) que el proyecto educativo regional, más allá de las intimidaciones gubernamentales y castrenses,

depende de cómo están trabajando los promotores, si están trabajando o no, pues, y hay veces que no pueden por sus pueblos. Pues queda un plan que lo van a apoyar con zontes de maíz, con trabajo en la milpa para el pasaje y la comida durante las capacitaciones, y no lo hacen por la necesidad que hay [...] Según el promotor, si ya no aguanta, pues ni modo. Tenemos que hacer un cambio hasta donde el cuerpo aguante, no digamos que todo hasta la muerte, pero sí, la educación es duro para organizar, para empezar a formar. Y por eso tenemos que decir al pueblo que lo apoye porque si no, se va a acabar los promotores, pero si lo apoyan va a seguir adelante.

Para el movimiento indígena mexicano y latinoamericano, es necesario que el Estado reconozca la competencia de las entidades autonómicas de los pueblos como sujetos de derecho para la elaboración, en coordinación con el gobierno regional, de los planes y programas de estudio, así como para vigilar la labor docente. La política oficial de educación indígena no está encabezada por los sujetos colectivos, es decir, los pueblos y las comunidades organizadas con facultades para participar en la toma de decisiones y en la evaluación de la política social.

Desde su creación en 1996, el Congreso Nacional Indígena reivindica el derecho de establecer planes y programas regionales de desarrollo socioeconómico y educativo en participación con las comunidades, así como de elaborar, someter a consenso y ejecutar políticas públicas en su jurisdicción. Las posturas políticas de las diversas organizaciones que componen el movimiento indígena en México parecen concordar con los Acuerdos de San Andrés en materia educativa. En efecto, la autonomía educativa surge como una de las demandas centrales del movimiento indígena nacional en su búsqueda por emanciparse de la política educativa impuesta por actores ajenos a la realidad comunitaria en el escenario escolar local. Sin embargo, en los encuentros públicos de las organizaciones de autoridades indígenas en México, aún son poco visibles las innovaciones en los proyectos regionales alternativos de educación.

La apuesta: descolonizar la educación de los pueblos indígenas

Sostenidas y orientadas por las experiencias y demandas de las comunidades, las políticas municipales de educación zapatis-ta cuestionan el multiculturalismo neoliberal de las políticas

educativas de corte neoindigenista (Hale, 2007; Hernández *et al.*, 2004), ya que éstas no se diseñan ni se evalúan a escala nacional, o en una entidad descentralizada en concurso con los pueblos originarios. Con sus propios recursos materiales y simbólicos, las comunidades tratan de resolver por sí mismas las carencias en términos de derechos educativos. La gestión autónoma de las escuelas representa así una manera colectiva para facilitar que sean accesibles y aceptables para las particularidades de la sociedad multicultural y rural. Vale recordar que en los Acuerdos de San Andrés (1996) el gobierno se comprometió, sin seguimiento ni cumplimiento posterior, a “asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización”.

La práctica de la autogestión educativa consiste en garantizar que se tomen en cuenta las especificidades identitarias y organizativas locales para definir el quehacer educativo. De cierta manera, la principal ventaja que los pueblos zapatistas consideran respecto a la autonomía educativa es su capacidad de (re)valorar los saberes generales, prácticos y éticos que estiman útiles, necesarios o prioritarios para fortalecer su identidad y su dignidad al ser miembros —o sujetos actuados y actuantes— de un pueblo tseltal, como mexicanos de familias campesinas pobres y activos militantes zapatistas. Desde su perspectiva, los sistemas municipales de educación autónoma son legítimos (aun cuando no tengan reconocimiento legal) porque responden al proyecto político y cultural del cual forman parte. Sin embargo, en los procesos cotidianos de consulta y movilización en el contexto actual de la guerra integral de desgaste, se ha observado que algunos militantes han perdido el interés o el compromiso (por “el cansancio”) en los asuntos de política educativa local. Al considerar la necesidad de participación incluyente en la que confluyan las lógicas de organización comunitaria (usos y costumbres) y las organizaciones de la comunidad (militancias políticas regionales), se puede poner en peligro la continuidad y el desarrollo de la oferta comunitaria de educación “verdadera”.

A contracorriente de la política nacional, la autonomía educativa en aquellos territorios en los que “manda el pueblo” tiende a ser una solución endógena y flexible para enfrentar la contradicción que representa la importancia de escolarizar a los niños y, simultáneamente, evitar la intervención de actores ajenos a la comunidad, a sus aspiraciones y a su cultura. El

compromiso colectivo de conformar sus propios sistemas de educación en condiciones materiales y políticas adversas y complejas se manifiesta en la constante construcción local de redes escolares municipales. En ellas, y a través de la participación comunitaria, se han reconfigurado la misión y la posición social del docente. Para los indígenas zapatistas de Chiapas la educación “nace de la comunidad”, lo cual no significa que la escuela de los “autónomos” esté cerrada en sí misma, sino que realiza una articulación pragmática entre los conocimientos localmente situados y los que provienen de la cultura escolar nacional y occidental. El testimonio de Manuel (mayo de 2005), un promotor de educación en el Marez Ricardo Flores Magón, muestra que la autonomía zapatista genera una ruptura en la praxis educativa en relación con la acción del Estado. Indica que la legitimidad de la gestión local de la educación se asocia a un proyecto indígena de resistencia cultural y de lucha política:

De por sí actuamos de la vieja educación que vamos dejando (*sic*) y construyendo un nuevo conocimiento sobre la educación autónoma y, por eso, como promotores, tenemos la capacidad de promover nuestra propia autonomía y construir un nuevo sistema de trabajo. En nuestra autonomía estamos aprendiendo lo que es nuestra cultura, nuestra lucha; la autonomía lo respeta todo lo que está en nuestra cultura tseltal. Lo decimos a los niños por qué estamos en la resistencia zapatista, por qué hay falta de recursos económicos; para que tengan en su conocimiento por qué no podemos estudiar en buenas escuelas [...] Con nuestra autonomía, queremos que haya libertad en la educación. Hay respeto a la tradición, la identidad de quienes somos, porque la educación se hace para compartir los conocimientos con los otros, saber resolver problemas y conocer cómo defender lo que hay en lo nuestro.

Al declararse en rebeldía, resistencia y autónomos frente al Estado, los municipios zapatistas, desde hace más de una década, “levantan la educación del pueblo” para “salir de la ignorancia”. La capacidad autónoma de deliberación frente al Estado supone la organización de los sujetos de manera independiente a las estructuras estatales dominantes, y con “la vocación real, la voluntad de participación activa y plena de los miembros del colectivo potencialmente habilitado para tomar una decisión que lo afecte” (Thwaites Rey, 2003:96).

Los pueblos zapatistas, al perseguir la autogestión regional de sus proyectos comunitarios, apuestan al ideal revolucionario que persigue descolonizar la cultura escolar indigenista que, con sus métodos, planes y programas, discrimina las culturas indígenas. Cada municipio rebelde ha concretado, de forma particular y creativa, el proyecto autónomo zapatista. A partir de sus procesos asamblearios y de sus propios mecanismos y recursos económicos, sociales, culturales y políticos, cada escuela presenta su singularidad organizativa y pedagógica, aunque a veces no tenga escrito su programa educativo. No obstante, todas ellas comparten elementos comunes y su oposición a la política educativa nacional. Buscan no depender de un poder centralizado estatal y nacional, con base en los actores comunitarios y sus representantes que orientan, vigilan y evalúan tanto el compromiso político como el papel pedagógico del docente indígena. Por ende, al surgir de formas propias de organización político-cultural, y de sus prioridades en términos de producción y transmisión del conocimiento escolar, la lucha por la autonomía representa una apuesta para descolonizar la educación.

Lejos de ser la aplicación mecánica de un modelo rígido y uniforme impuesto por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a sus bases de apoyo, la autonomía educativa ha generado procesos sociales de apropiación y reinención desde abajo de la institución escolar, a partir de las estrategias de los campesinos mayas zapatistas. Las prácticas de política educativa de los pueblos organizados en los Marez demuestran que no es utópico aspirar a administrar de manera autogestiva escuelas rurales entretejidas en redes regionales con el respaldo de una organización política-armada como el EZLN. La práctica de la autonomía desafía al Estado para que transforme su política educativa con los valores y las prioridades decididas por los pueblos indígenas, según sus modos particulares de gobernarse. Pese a esto, las condiciones políticas nacionales aún no están dadas para que estos pueblos se beneficien de la contraparte financiera y técnica que pueden otorgar las administraciones públicas municipales, estatales y federales.

Además de las condiciones sociales de pobreza material en las Cañadas, el contexto de contrainsurgencia político-militar acentúa la discriminación y la represión contra los campesinos indígenas, sin que sean necesariamente bases de apoyo zapatistas. Dada la diversificación de las modalidades de educación

oficial que ocurrió en las Cañadas en la década de 1990, las crecientes desigualdades y rivalidades inter e intracomunitarias (derivadas en parte de la estrategia castrense de guerra de baja intensidad) se agudizan con la competencia constante de subsistemas de escuelas que se distinguen por el origen y la formación del docente y, también, por los salarios y equipamientos asignados.

Sin embargo, en un ámbito comunitario se puede apreciar mejor el peso de las estructuras de poder indígena en la medida en que su gestión cotidiana depende de ellas mismas y de la legitimidad política del proyecto de autonomía zapatista. Al tomar en cuenta que los procesos pedagógicos alternativos de las escuelas zapatistas dependen de los procesos endógenos de gestión autónoma, las comunidades implicadas se apropian del reto de la producción social de conocimientos y de métodos escolares multilingües, interculturales y críticos. Así, la lucha de los pueblos originarios de América Latina por la autonomía político-educativa surge como una condición para la emergencia de una enseñanza propia más accesible y pertinente desde el punto de vista social y cultural.

La escuela en su conjunto se adapta, o mejor dicho, se readapta al ámbito comunitario gracias a una evolución permanente de la tradición y de la movilización de los esfuerzos colectivos que hacen posible la apropiación de los espacios y tiempos consagrados a la escolarización. Los aportes zapatistas a la construcción de la autonomía educativa se basan en principios democráticos ligados a la cultura campesina e indígena y al derecho consuetudinario, cuya normatividad se opone a la del Estado, que considera los sistemas educativos alternativos como ilegales. Sin embargo, son legítimos desde el punto de vista de los protagonistas que los construyen, consolidan y evalúan.

ESTADO, PUEBLOS INDIOS Y LUCHA POR LA AUTONOMÍA EN LA EDUCACIÓN

En las observaciones de campo todo tiende a indicar que en los Marez prevalecen el compromiso y el orgullo colectivo por construir un sistema autogestivo de educación alternativa. En condiciones adversas, este compromiso con el "pueblo" (es decir con la comunidad rebelde y su proyecto político) significa el esfuerzo por construir una red local propia de escuelas,

mediante la movilización constante y la firme participación interna, lo que reconfigura la misión y la posición social del educador. Las formas de autogobierno educativo permiten, en efecto, que las funciones docentes sean reinventadas y asumidas colectivamente, a pesar de parecer, a veces, improvisadas y paradójicas desde la perspectiva de un docente externo —como el maestro oficial— poco sensible al complejo contexto cotidiano de la lucha por construir la autonomía política, en particular la educativa.

Medios y modos del autogobierno educativo indígena

En el caso de las escuelas de los Marez, los campesinos mayas movilizan recursos humanos y simbólicos para apoyar sus orientaciones educativas y adaptar el tiempo y el espacio escolar a necesidades y medios propios, redefiniendo el cuadro político de la enseñanza formal en un sentido diferente al que busca el Estado. En efecto, orientan sus procesos político-pedagógicos según valores, normas y marcas identitarias que los distinguen como sujetos sociales. Así, la educación autónoma posee su propia organización que no depende de una norma rígida impuesta desde el exterior, lo que facilita la transmisión social de conocimientos surgidos del establecimiento de las prioridades colectivas confiadas a la escuela. Al excluir la intromisión gubernamental en las comunidades, los zapatistas se ponen al margen de las “escuelas de gobierno”, llamadas también “oficiales”. Además, al haber un apoyo limitado e irregular de las redes de grupos de solidaridad nacional e internacional, se movilizan los recursos económicos disponibles mediante la producción de maíz, frijol y café, complementado, a veces, con la venta y crianza de ganado vacuno o porcino y el trabajo asalariado ocasional. Sus recursos políticos y culturales (como el trabajo colectivo, la asamblea y los cargos) se vinculan con la identidad social y étnica de los actores comunitarios comprometidos en el proyecto de autonomía de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

En circunstancias difíciles, el proyecto de autonomía zapatista descansa sobre mecanismos endógenos en un marco comunitario y regional de participación democrática. Esto permite una lenta consolidación de formas alternativas de organización de la educación en sus territorios. No obstante, hasta ahora, el conjunto de comunidades zapatistas no ha logrado

reclutar y mantener a los promotores de educación de todas sus aldeas. A los problemas de orden económico y cultural se agrega la falta de jóvenes voluntarios que sepan leer y escribir.

Percibida al mismo tiempo como una necesidad y como una institución impuesta, la escuela ha sido transformada por los pueblos indígenas en un campo de batalla frente al Estado; cuando éstos se organizan en sus territorios, la lucha por la autonomía de la educación es parte fundamental del proyecto de transformación social y democratización, que se concreta en las prácticas colectivas de legislar según usos y costumbres (asamblea comunitaria, sistema de cargos rotativos y revocables, faenas, etc.). Los asuntos normativos de política educativa local reposan en las estructuras comunitarias con poder de decidir y evaluar la orientación del servicio educativo. Con tal de no dejar el sistema escolar en manos de actores gubernamentales y activistas ajenos a sus territorios, a sus intereses y prioridades, la práctica de la autonomía educativa llevada a cabo por los zapatistas consiste en crear, organizar, controlar y solventar los procesos de atención educativa de la manera que elijan y estimen como la más pertinente en relación con consideraciones de orden social y cultural.

El eco internacional que suscita el movimiento zapatista en torno a su proyecto de transformación social y sus prácticas políticas anticapitalistas también incide en la vida cotidiana y la educación en las comunidades rebeldes del sureste de México (Stahler-Sholk, 2007). La ayuda solidaria se constituye en redes transnacionales de apoyo cuyo efecto es esencial para el fortalecimiento de la autonomía en el marco de la estrategia de resistencia ante el Estado y sus subsidios. Educadores, médicos, agrónomos, ingenieros y también comunicadores y artistas prestan de manera específica sus servicios a los proyectos en marcha. En lo que se refiere a las implicaciones de la relación regular y esporádica de colaboración con actores externos a los proyectos de los Marez, destaca su débil intervención en materia de decisión sobre la orientación política y pedagógica de las escuelas. Los agentes externos no llegan a intervenir directamente en las deliberaciones de los concejos autónomos ni en las asambleas de delegados, es decir, los órganos políticos principales en los municipios.

La relación entre autoridades locales y recursos internos y solidarios contrasta con la situación nacional, en la cual el magisterio bilingüe oficial ocupa funciones estratégicas de in-

termediación política y cultural con el Estado (González, 2008). En la medida en que los representantes gubernamentales que controlan la orientación educativa son ajenos al mundo indígena, los contrastes inciden en la apreciación de pertinencia de los contenidos escolares respecto a la identidad social, cultural y política de los pueblos. La autonomía tiende a favorecer la apropiación social de la escuela como estrategia étnica de resistencia, especialmente en dimensiones temporales (horarios, calendario) y espaciales (construcción y ocupación de salones de clase). Se subraya que la orientación de autogestión de la educación formal implica su adaptación a los intereses y a las prioridades de los pueblos. Consideradas propias del patrimonio colectivo de los Marez, estas escuelas alternativas —a veces muy diferentes entre sí— se rigen por la autoridad exclusiva de los actores locales de la región, quienes se protegen de esta manera de toda intromisión externa a sus intereses y necesidades. La constitución en 2003 de las Juntas de Buen Gobierno logra, en cierta medida, responder al problema real del exceso de influencia de miembros de ONG e instancias intermediarias de solidaridad en sus proyectos.

Como modo estratégico de consolidar márgenes de autonomía, la apropiación del tiempo escolar en las escuelas zapatistas (flexibilización del calendario y ritmos escolares) desafía la política de educación indigenista en la medida en que los implicados pueden transformar con pragmatismo los días y horas de apertura de la escuela en función de sus necesidades cotidianas, es decir, de acuerdo con los ritmos de los acontecimientos que marcan los ciclos anuales de la vida campesina, religiosa y política. Sin embargo, por ser autogenerada, esta apropiación social está influida por la relativa interiorización de la cultura escolar y campesina dominante. A imagen de las complejas dinámicas de apropiación y de producción de normas y prácticas de participación política con base en la reinención de los usos y costumbres en el ámbito electoral (Recondo, 2007), las tradiciones de decisión se modifican en el campo educativo indígena, ya que las reglas del juego impuestas por el Estado son transformadas por estrategias locales que reorientan la acción social.

Como estrategia para remplazar al personal docente, la elección directa del promotor de educación mediante prácticas de asamblea y del sistema de cargos contribuye a limitar el proceso de diferenciación social con el cual los profesionistas de la enseñanza se distinguen de los campesinos indígenas

por la especificidad de sus recursos económicos y simbólicos, así como por sus acciones sociales, culturales y políticas. Los promotores zapatistas son, ante todo, jóvenes campesinos bilingües ocupados, muchas veces brevemente, por las funciones de enseñanza comunitaria bajo la vigilancia de las instancias correspondientes y coordinadas en el marco de un proyecto regional de “educación verdadera”.

Una innovación zapatista es la definición de las funciones propias del promotor de educación entre el cargo tradicional y la militancia zapatista. Así, la práctica de la autonomía de gestión municipal de la educación de base limita fuertemente el riesgo del surgimiento de formas de caciquismo cultural en la esfera de poder político local, como se ha documentado en los Altos chiapanecos (Pineda, 1995; Lomelí, 2009). El mandato confiado por la asamblea comunitaria al promotor zapatista es compartir y defender los valores, las normas y aspiraciones de la colectividad a la cual pertenece. Este marco impide al docente comunitario aprovecharse de una posición social relativamente privilegiada para enriquecerse o distinguirse en la sociedad nativa al dominar en las escenas políticas y culturales locales. En la mayoría de los pueblos zapatistas, la asamblea comunitaria delega y controla las funciones asumidas por el promotor mediante un cargo adquirido con base en el reconocimiento de su capacidad, de su prestigio y de su trayectoria. El promotor es nombrado después de un proceso de búsqueda de candidatos potenciales, de la elección y aprobación colectiva. Las deliberaciones ligadas a la delegación de responsabilidades representan una forma de control de su compromiso personal en el proyecto de educación de, por y para cada pueblo indígena.

La acción del educador autónomo no es únicamente legitimada por su disponibilidad y su acción militante en favor de su comunidad de origen, sino que también recibe el reconocimiento de la instancia municipal rebelde para la cual representa una pieza fundamental en su objetivo de consolidar y fortalecer su autonomía política. El arraigo del promotor en la sociedad indígena y campesina y el apego a una misma cultura compartida explica que la marca determinante de los proyectos municipales de escolarización alternativa resida, en gran parte, en la creación del cargo de promotor de educación autónoma. Debido a que el cargo implica una ética docente y militante y el compromiso personal de los promotores, bajo la

supervisión de sus comunidades, es difícilmente mensurable en términos monetarios. Las comunidades los retribuyen no sólo con maíz y trabajo colectivo en sus milpas, sino también simbólicamente con el reconocimiento de su implicación militante a favor del grupo al cual pertenecen. Así, los zapatistas actúan para transformar las relaciones sociales de dominación y su interiorización por medio de la selección y transmisión de conocimientos apropiados en la escuela, por ejemplo, al investigar la memoria local del peonaje y del caciquismo.

Poder, educación indígena y diferencias regionales

El proceso de apropiación social de la escuela obedece a lógicas de ocupación territorial en las cuales entra en juego el control social sobre las actividades comunitarias que se dan en el solar y recinto escolar. La tarea educativa es indisoluble de las formas de ordenamiento del territorio, ya que los sistemas escolares inciden en la integración y en la segregación social y étnica. La discriminación territorial en la oferta educativa pone en tela de juicio los objetivos de integración a un proyecto nacional de sociedad, lo cual hace de las regiones o barrios marginados espacios humanos segregados, donde el Estado no asegura el acceso a una educación oportuna. Es decir, el sistema educativo segrega porque es inexistente o porque no se adapta al medio social.

En varias decenas de comunidades de las Cañadas, la casi totalidad de los niños no recibe educación por diversas razones. Esto se debe, en parte, a la dificultad del Estado (o de la comunidad zapatista) de encontrar a alguien relativamente capaz y dispuesto a enseñar a la niñez en su contexto. En las comunidades no hay vida social integradora alrededor de las actividades escolares: no hay asamblea ni comité de educación, tampoco actos cívicos ni fiestas donde participen los niños con la conducción de los docentes. Más allá del problema del analfabetismo, provocado por la ausencia de servicios educativos aceptables, las desigualdades debidas a la oferta asimétrica de educación tienen repercusiones en el arraigo sociocultural. Por ende, en un mismo territorio puede hablarse de diferentes grados de apropiación de la escuela en diversos lugares, a partir de condiciones y recursos distintos. En los territorios de influencia zapatista, muchas diferencias se deben a la historia educativa de las Cañadas (Rockwell, 2006) y de los

Altos (Lomelí, 2009) en distintos contextos agrarios, religiosos y organizativos.

A esto se agregan las discriminaciones territoriales debidas a las desigualdades frente al acceso a una educación adecuada a la composición social de cada comunidad. El poder comunitario de decidir qué hacer con su educación formal no soluciona la cuestión de la segregación educativa de una localidad a otra. Tal vez el marco autonómico puede acentuarlas, especialmente cuando la escolaridad de los niños no es objeto de una movilización constante de las bases zapatistas y sus aliados adherentes a la Otra Campaña. Esto no contribuye a tejer entre los campesinos indígenas zapatistas una red de vínculo social esencialmente basada en el quehacer político en materia de opción educativa.

En las comunidades donde hay promotores de educación en ejercicio, la potencia identificadora de la escuela rebelde impregna en los sujetos sociales que la construyen un sentimiento de orgullo particular; aunque se reconocen algunos límites o problemas en términos de participación, acceso y calidad educativa desigual en el territorio que ocupan y transforman. Durante sus intervenciones orales en los Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo,³ varios promotores y responsables han aclarado las dificultades que enfrentan en cada región. Esto indica que hay diferencias regionales, pero que cada proyecto municipal depende de procesos locales, es decir, que surgen de las comunidades socialmente distinguibles las unas de las otras. Si bien en la Selva (zona históricamente carente de presencia efectiva del Estado) hubo necesidad de capacitar formalmente desde 1997 a los promotores y formadores indígenas zapatistas con la ayuda solidaria exterior; en la zona de los Altos hubo más colaboración con maestros oficiales, antes de que empezaran a formarse jóvenes generaciones de promotores desde el año 2000, en Oventic.

La escuela y la otra relación de los pueblos con el Estado-nación

La autonomía educativa no se opone al Estado-nación, sino que requiere otra relación con éste. En América Latina, la vi-

³ Tuvieron lugar en Oventic en diciembre de 2006; en Morelia y La Realidad en julio de 2007; el encuentro de mujeres en La Garrucha fue en diciembre de 2007.

sibilidad creciente y la consolidación reciente de algunas experiencias regionales de autonomía (Gabriel y López y Rivas, 2008) contribuyen a disputar al Estado neoliberal e indigenista su capacidad de disponer, sin control popular, de los recursos humanos, técnicos y materiales destinados a las políticas sociales. Otra relación de los pueblos indígenas con el Estado nacional es posible en la medida en que los actores acuerden entre sí los modos de operatividad de las normas que rigen el estatuto institucional de autonomía de las escuelas y las garantías laborales del docente indígena comprometido en el proyecto educativo de su grupo de pertenencia. La autodeterminación educativa transfigura por completo la misión, el funcionamiento y la representación de la escuela. El promotor de educación autónoma no interviene en su relación con las comunidades como si fuera un intermediario privilegiado del Estado. En cambio, actúa como un servidor y un representante de ellas dentro del proyecto político zapatista de democracia comunitaria y radical (Baronnet, 2009). Otorgar un estatuto autonómico a los pueblos indígenas para que conduzcan los asuntos educativos en sus territorios implica la flexibilización de las normas actuales que instituyen los mecanismos de participación y decisión indígena, sin que el Estado y las regiones autónomas se deslinden de las responsabilidades de garantizar una educación pública, gratuita, laica y crítica.

El marco autonómico favorece la participación directa de las autoridades indígenas y de mujeres, jóvenes y mayores de edad en la redefinición y el manejo de la escuela rural en contextos pluriétnicos. Otorgar mayores márgenes de manobra administrativa a sus escuelas comunitarias permite abrir oportunidades para favorecer el acceso integral de los miembros de las familias indígenas a la educación formal. La cobertura universal y la calidad de la oferta pública en sus territorios son retos internacionales para emitir medidas innovadoras de política educativa para la diversidad cultural. Ahora bien, hace falta conocer mejor los cambios y las continuidades sociales que la autonomía en la educación genera en la sociedad indígena chiapaneca, tanto desde la perspectiva de los estudios de género (dominación masculina) como de los efectos en términos generacionales que las estructuras de poder comunal implican en la socialización (Gómez Bonilla, 2009; Hernández *et al.*, 2008; Olivera, 2005). Además de examinar los efectos de la pérdida de sentimiento de pertenencia social y étnica, es útil

indagar en los procesos de reconstitución multidimensional de las identidades de los sujetos que operan y se relacionan en la lucha por el control de la gestión educativa.

Al explorar la relación entre el Estado y las comunidades indígenas desde el campo de las posiciones de los actores educativos, pueden distinguirse los modos dominantes de producción y circulación de conocimientos escolares, a partir de las prácticas de autogobierno educativo local. La cuestión de la pertinencia de la enseñanza en el contexto y la identidad étnica corresponden a lo que entra en juego en las estrategias de poder, las cuales buscan el control sobre la organización de las actividades docentes en el tiempo y el espacio delimitado para la escuela.

Para entender cómo construyen los actores educativos las demandas de autonomía, es preciso conocer sus innovaciones en materia de gestión y elaboración de métodos y planes curriculares. Debido a que proceden de un movimiento social formador de ciudadanías diferenciadas (Harvey, 2007), las experiencias educativas que emanan de la resistencia indígena ilustran cómo la autonomía produce prácticas de “buen gobierno” educativo que buscan, por sí mismas, la manera de administrar la educación de acuerdo con un proyecto político colectivo. La escuela de la comunidad es uno de los escenarios del movimiento social en el que se construyen las prácticas autonómicas del zapatismo chiapaneco.

Desde hace década y media, la rebelión zapatista corresponde a la emergencia de procesos educativos regionales en Chiapas que tienden a ser autónomos respecto al Estado. Estos procesos son generados por grupos de indígenas campesinos organizados como actores políticos, ligados a actores exteriores solidarios comprometidos con los movimientos sociales y las luchas revolucionarias a escala transnacional (Baronnet, 2009; Rovira, 2009). De manera general, los proyectos educativos comunitarios de los pueblos originarios de América Latina se construyen en la lucha por la autonomía política. La autonomía sería así un producto de las condiciones históricas, como una situación de hecho que resulta del compromiso de los actores —productores de sentido— en el campo educativo. Más allá del caso zapatista, es interesante reflexionar sobre cómo esta autonomía de facto puede convertirse en un proyecto colectivo de política pública, transformación social y movilización cultural, con dimensiones de orden local, regional,

nacional e internacional. La política educativa como proyecto de sociedad, vista como dominadora y emancipadora a la vez, se convierte en un instrumento operativo de lucha revolucionaria. Asimismo, la educación rebelde en los Marez no sólo se orienta hacia la transformación social, sino que también es vista como un arma de defensa ante al poder de la oligarquía regional y sus prácticas racistas. La autonomía de las redes de escuelas indígenas implica que el Estado nacional garantice su legalidad al reconocer la competencia de las entidades autónomas para gestionar sus propias políticas educativas. Sin embargo, hasta el momento el Estado neoindigenista no demuestra tener la capacidad, y tal vez tampoco la voluntad, de financiar y respaldar proyectos innovadores que controlen las comunidades que los crean y consolidan.

En las tierras de las comunidades indígenas y campesinas zapatistas, las prácticas de política educativa son producto de la lucha por el control de la selección, formación y evaluación del docente local y de los contenidos y métodos de aprendizaje. A pesar de contextos y discursos contrastantes, se abren espacios de participación en la construcción de políticas locales coordinadas por representantes de las autoridades indígenas. En las Cañadas chiapanecas, las demandas de autonomía educativa, que han surgido por la necesidad colectiva de construir y orientar sus propias escuelas, han desembocado en el remplazo del personal docente no originario y desarraigado por jóvenes indígenas seleccionados y formados en sus territorios por la organización política comunitaria y regional a la cual pertenecen. Las experiencias de administración autónoma de los pueblos indígenas merecen mucha atención, tanto por parte de la sociedad como de los gobiernos locales, regionales y nacionales, en la medida en que sirven para impedir que el derecho al conocimiento contradiga el derecho a la identidad. Estas experiencias demuestran que la construcción de autonomía indígena, en distintos contextos, es un proceso sociológico complejo, históricamente instituido. La autonomía contribuye, en cierta medida, a ampliar la libertad y a facilitar la apropiación social de la escuela como espacio de participación comunitaria en el quehacer político, administrativo y pedagógico.

El filósofo Cornelius Castoriadis (1990:120) se refiere a la política de la autonomía cuyo objetivo es, por un lado, “liberar la creatividad” y “crear la libertad” y, por otro lado, alcanzar la autonomía individual y colectiva, la cual se define también como

“autolimitación”, especialmente en términos de recursos materiales y simbólicos disponibles. El objetivo de la autonomía es, parafraseando a Castoriadis, hacer de cada individuo un “ser capaz de gobernar y ser gobernado”.

En suma, a partir de las experiencias de los campesinos zapatistas de Chiapas se puede conceptualizar la construcción social de políticas de educación indígena en un campo de dominación y resistencia en el cual los actores —con posiciones distintas— se disputan el poder sobre la administración de los procesos ligados a la docencia. Surgidas en medio de conflictos y represiones, las estrategias para la autonomía en la educación constituyen prácticas de políticas regionales endógenas, sui géneris e históricamente situadas. De este modo, se cuestiona la capacidad —y sobre todo la legitimidad— del Estado para intervenir en las decisiones de gestión administrativa y pedagógica. Al participar en las decisiones locales respecto al trabajo docente, alternativo al que ofrece el Estado, las familias campesinas y los tseltales zapatistas de las Cañadas de Ocosingo deciden ocupar los recursos materiales, humanos y simbólicos disponibles. Por ende, el marco autonómico limita la diferenciación social porque reconfigura los recursos y el poder del maestro bilingüe oficial en la política local. Además, produce procesos de apropiación social del espacio y del tiempo dedicado al aprendizaje formal. Así, las lenguas y las culturas indígenas merecen toda la atención de los sujetos portadores de proyectos políticos a escala comunitaria y regional cuando actúan para hacer de la educación una herramienta de construcción de ciudadanía, de identidades y de vínculo social basado en el sentido de dignidad de pertenecer a su colectividad de arraigo.

BIBLIOGRAFÍA

- BARONNET, B. (2009), “Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México”, tesis de doctorado en Sociología, México, El Colegio de México/Instituto de Altos Estudios de América Latina-Universidad de París III, Sorbona Nueva.
- BARTRA, A. y G. OTERO (2008), “Movimientos indígenas y campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en S. Moyo *et al.* (coords.), *Recuperando la*

- tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y Latinoamérica*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- BERTELY, M., J. GASCHÉ y R. PODESTÁ (coords.) (2008), *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Quito, Abya Yala/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CASTORIADIS, C. (1990), *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, París, Seuil.
- CERDA GARCÍA, A. (2006), "Multiculturalismo y políticas públicas: autonomía indígena zapatista en Chiapas, México", tesis de doctorado en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Altos Estudios de América Latina/Universidad de París III, Sorbona Nueva.
- DIETZ, G., G. MENDOZA y S. TÉLLEZ (coords.) (2008), *Multiculturalismo, educación y derechos indígenas en las Américas*, Quito, Abya Yala.
- GABRIEL, L. y G. LÓPEZ y RIVAS (coords.) (2008), *Universo autónomo: propuesta para una nueva democracia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- GÓMEZ BONILLA, A. (2009), "La autonomía zapatista. Un escenario donde surgen posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas", *La Ventana. Revista de estudios de género*, 30, pp. 87-119.
- GÓMEZ LARA, H. (2009), "Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas", tesis de doctorado en Antropología Social, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- GONZÁLEZ APODACA, E. (2008), *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Casa Juan Pablos.
- GUTIÉRREZ NARVÁEZ, R. (2005), "Escuela y zapatismo entre los tsotsiles: entre la asimilación y la resistencia. Análisis de proyectos de educación básica oficiales y autónomos", tesis de maestría en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- HALE, C. (2007), *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala,

- Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- HARVEY, N. (2007), "La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 5 (1), pp. 9-23.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, A., S. PAZ y T. SIERRA (coords.) (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /Porrúa.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, A. (ed.), (2008), *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Nacional Autónoma de México.
- MELENOTTE, S. (2008), "Comment mener une ethnographie au Chiapas? Entre engagements et désengagements sur un terrain fortement politisé. Note de recherche", *Altérités*, 5 (2), pp. 129-142.
- NÚÑEZ PATIÑO, K. (2005), "Socialización infantil en dos comunidades ch'oles. Rupturas y continuidades: escuela oficial y escuela autónoma", tesis de maestría en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- OLIVERA BUSTAMANTE, M. (2005), "Subordination and Rebellion: Indigenous Peasant Women in Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising", *The Journal of Peasant Studies*, 32, pp. 608-628.
- LOMELÍ, A. (2009), *Maestros y poder en los pueblos indios de Los Altos de Chiapas*, México, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas.
- PINEDA, O. (1995), "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", en J. P. Viqueira y M. Ruz (coords.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos/Universidad de Guadalajara, pp. 279-300.
- RECONDO, D. (2007), *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos.

- ROCKWELL, E. (2006), "Historias contrastantes de la apropiación de la escritura en dos pueblos indios: los nahuas de Tlaxcala y los tseltales de Chiapas", en M. Bertely (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 35-68.
- ROVIRA, G. (2009), *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Era.
- STAHLER-SHOLK, R. (2007), "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement", *Latin American Perspectives*, 153, pp. 48-63.
- THWAITES REY, M. (2003), "La autonomía como mito y como posibilidad", *Cuadernos del Sur*, 36, pp. 87-101.



LA AUTONOMÍA ZAPATISTA Y SU SENTIR SOBRE LOS RECURSOS NATURALES. UN ESCENARIO PARA EL SURGIMIENTO DE CIUDADANÍA

*Adriana Gómez Bonilla**

RESUMEN

Se intenta explorar el sentir de los zapatistas respecto a los recursos naturales y sus propuestas para manejarlos derivadas de la autonomía, así como las exigencias relacionadas con el ambiente. En este trabajo se utilizó un enfoque interpretativo; la zona de estudio fue un municipio autónomo zapatista. Los resultados indican reconocimiento del deterioro ambiental. Las exigencias respecto al ambiente son el derecho a decidir y reorganizar su territorio y los recursos naturales que éste posee. Las propuestas se enfocan al establecimiento de acuerdos y a la reflexión sobre el cuidado del ecosistema. Asimismo, algunas acciones son producto de la resistencia zapatista, como prescindir del uso de agroquímicos y rechazar los programas gubernamentales que promueven los cultivos exóticos, como los de palma africana. En conjunto, la autonomía plantea una ciudadanía en la cual mujeres y hombres estén en condiciones de participar en la toma de decisiones relacionadas con el acceso y control de los recursos naturales desde un esquema sustentable y equitativo, sin que ello ponga en riesgo ni la subsistencia de los humanos ni la de los ecosistemas.

INTRODUCCIÓN

Ante una situación poco esperanzadora en términos ambientales, después de observar pocos avances en las cumbres de

* Doctorante en Desarrollo Rural y profesora de Ecología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Copenhague y Cancún respecto a las acciones para enfrentar el cambio climático, surge el cuestionamiento de si el modelo neoliberal de democracia y ciudadanía que rige en la actualidad realmente garantiza la existencia de los ecosistemas y de los humanos. Una opción es tratar de entender lo que proponen algunos movimientos sociales, como el zapatismo, los Sin Tierra o el movimiento indígena en América Latina, no sólo porque plantean propuestas alternativas al neoliberalismo en términos económicos, sino porque sugieren la idea de un mundo distinto, donde es posible una sustentabilidad independiente de los mecanismos reguladores del mercado.

En el caso del zapatismo, una parte de sus bases de apoyo vive en las Cañadas de la Selva Lacandona, zona que alberga importantes ecosistemas que generan beneficios desde la escala local hasta la global. Esto origina que el territorio y sus recursos naturales estén en disputa entre actores sociales que los perciben de forma diferente, lo que influye en los intereses respecto a la Selva Lacandona y su idea de derechos (Cortéz y Paré, 2006).

Las propuestas del zapatismo (y sus efectos) son un tema ampliamente discutido; no obstante, los análisis específicos sobre aspectos ambientales son escasos y no siempre con información directa. Asimismo, después de 17 años del levantamiento zapatista que generó un proceso de autonomía, es importante entender lo que ocurre con las acciones e intereses sobre el ambiente vinculados con dicho proceso, ya que puede significar un camino hacia la sustentabilidad en la zona.

En este trabajo se parte de la siguiente premisa: la autonomía zapatista es un escenario donde se gestan nuevas formas de entender y relacionarse con el ambiente, lo cual trae como exigencia el derecho de decidir cómo manejar los recursos naturales del territorio, e implica la aportación de elementos para construir una nueva forma de ciudadanía. El objetivo es explorar el sentir respecto a los recursos naturales y su condición, las propuestas para manejarlos derivadas del proceso de autonomía zapatista, así como las consecuencias de que los zapatistas estén en resistencia y los proyectos que han surgido.

Para cumplir con los propósitos, se retoman tres conceptos centrales: autonomía, ciudadanía, visiones y sentires respecto a los recursos naturales. La relación entre estos conceptos se basa en que el proceso de construcción de autonomía replantea la visión de los derechos de los pueblos indígenas, al igual que

la relación con el Estado, lo que implica que puedan ejercer la libre determinación y que tengan derechos específicos dentro del Estado nacional (López y Rivas, 2005; Gutiérrez, 2008). Los derechos diferenciados son una forma de ciudadanía que Harvey (2007) denomina pluriétnica, además de los derechos individuales como votar, la libertad de expresión y la pertenencia a una nación, así como a la participación en las decisiones que afectan la vida cotidiana de los pueblos. Algunos movimientos indígenas (directa o indirectamente) han comenzado a luchar no sólo por demandas específicas, sino por la democratización y construcción de una ciudadanía diferenciada en la cual no sólo haya derechos universales y homogenizados, sino en la que también se tomen en cuenta las diferencias culturales (Harvey, 2007).

En este trabajo, ciudadanía se entiende como algo que va más allá del terreno jurídico que otorga derechos a sujetos “pasivos”; más bien es un proceso que implica participación. De igual forma, la ciudadanía se concibe como algo que busca superar la exclusión e incluye aspectos sociales, políticos y económicos (Molyneux, 2008).

Si bien el movimiento zapatista no es estrictamente ecologista, sí puede considerarse como un actor que plantea procesos más equitativos en sentido amplio, así como derechos para decidir cómo manejar el territorio y sus recursos naturales (Leff, 1996). Lo anterior forma parte de un tipo particular de ciudadanía vinculada al reconocimiento de la autonomía. Paralelamente, como plantean Arizpe *et al.* (1994), a partir de las diferencias políticas se conforman determinadas percepciones sobre el ambiente. En el caso de las comunidades zapatistas, el proceso político ha influido en la percepción que define una forma particular de visiones y sentires respecto a los ecosistemas, a su deterioro y a los recursos que generan.

METODOLOGÍA

En esta investigación se utilizó el enfoque interpretativo, que trata de entender las percepciones subjetivas de los individuos y comprender los hechos y explicarlos en el contexto social y cultural en el que ocurren. Los conceptos que tienen las personas acerca de lo que es verdad son más importantes que cualquier realidad objetiva, ya que se parte de que la gente actúa

de acuerdo con lo que cree; por lo tanto, lo que piensan los individuos tendrá consecuencias sobre sus acciones (Lincoln y Guba, 2000).

Debido a la extensión de los municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez), se escogieron ocho comunidades que presentan, de manera general, características comunes a todos ellos. El periodo de campo fue de octubre de 2007 a diciembre de 2008 y se realizaron cinco vistas de dos meses de duración. Las técnicas para obtener los datos fueron la observación participante, 26 entrevistas a profundidad y ocho talleres de grupos focales. En ambos casos participaron mujeres y hombres de diferentes edades, desde jóvenes hasta ancianos. Tanto en las entrevistas como en los talleres se incluyeron preguntas acerca de las ideas entre los zapatistas sobre sustentabilidad, deterioro ambiental, sistemas productivos y la relación entre autonomía y manejo de recursos. ¿Cuáles creían ellos que eran las diferencias en el manejo de recursos naturales respecto a quienes no son zapatistas? ¿Cuáles eran las ideas de derechos acerca del territorio y sus recursos? Por lo general, mientras permanecía en las comunidades, me quedaba en casa de alguna familia zapatista, lo cual me permitió observar algunos aspectos cotidianos que tenían que ver con el manejo de los recursos naturales. Para el análisis se utilizó el programa Atlas-ti 4.2 para datos cualitativos.

EL MUNICIPIO AUTÓNOMO REBELDE ZAPATISTA (MAREZ) RICARDO FLORES MAGÓN

La zona de estudio es el Marez Ricardo Flores Magón, que se localiza en las Cañadas de la Selva Lacandona, en el estado de Chiapas. Incluye alrededor de cien comunidades que oficialmente pertenecen a los municipios de Palenque, Ocosingo y Chilón. Asimismo, junto con otros tres Marez, forman el Caracol de La Garrucha. En cuanto a pertenencia étnica, es mixta, aunque el grupo mayoritario es el tseltal, seguido por el chol, el tzotzil, el mestizo y algunas comunidades mixtas. En cuanto a la posición política, hay poblados donde todos son zapatistas, y otros donde conviven con posiciones que no lo son (Gómez, 2009).

Cuando el gobierno mexicano no cumplió con los Acuerdos de San Andrés y no reconoció que los pueblos indígenas tenían

derecho a la autodeterminación, los zapatistas optaron por la construcción de la autonomía en los “territorios rebeldes” y empezaron por los municipios autónomos. Se nombraron autoridades en diferentes niveles para que se encargaran de cumplir el mandato de las comunidades, con la advertencia de que, de no hacerlo, serían revocados, es decir, tenían que “mandar obedeciendo”. Se promovieron y fortalecieron vínculos entre las comunidades para formar municipios, y entre éstos, para construir unidades más grandes que se llamaron “Aguascalientes” (González Casanova, 2003).

En agosto de 2003 se anunciaría la desaparición de los Aguascalientes para dar paso a los Caracoles, que serían las sedes de las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Estos organismos se crearon para cumplir funciones de coordinación y vigilancia e incluyen la distribución equitativa de los apoyos de grupos solidarios entre las comunidades y municipios autónomos. Al igual que las autoridades de los Marez, las de la JBG trabajan sin recibir sueldo. Cada Marez elige en sus asambleas a sus representantes para las JBG, quienes pueden ser sustituidos si no cumplen con el mandato de las comunidades. Las JBG se forman con uno o dos representantes de cada uno de los Marez que se encuentren en su demarcación y el cargo es rotativo.

En general, para conformar un Marez primero se define el espacio que ocuparán. Quienes se adscriben a éste discuten y aceptan cierta normatividad que permitirá su funcionamiento. Después viene la fase de desconocimiento de las autoridades del “municipio oficial” y el nombramiento de autoridades municipales paralelas: los consejos autónomos, cuyas tareas consisten en impartir justicia, resolver conflictos agrarios, manejar el registro civil, cobrar impuestos, y promover y coordinar acciones que permitan la construcción de la autonomía. Principalmente, se trata de proyectos de salud, educación, comunicación, productivos-agroecológicos y de comercialización, paralelos a los gubernamentales. Otra característica más es que los zapatistas están en “resistencia”, es decir, no reciben nada proveniente de las instancias gubernamentales, no aceptan sus proyectos ni reconocen sus instituciones, como escuelas o clínicas oficiales, y menos su sistema judicial.

El Marez Ricardo Flores Magón es diverso; en algunas comunidades todos son zapatistas, pero en otras no. En estas últimas, constantemente se lleva a cabo una negociación con otras organizaciones políticas, en ocasiones con cierta tensión; sin

embargo, las autoridades autónomas han desarrollado habilidades para negociar. Esto se ha visto favorecido por la falta de solución cabal por parte del Estado de los requerimientos básicos para la subsistencia, como la salud, la educación y la impartición de justicia, entre otros. Así, los zapatistas y sus autoridades autónomas han logrado aceptación entre los que no lo son. Asimismo, las redes familiares contribuyen a la convivencia cotidiana.

Algunos proyectos tienen más presencia en las comunidades, como el de salud, cuyo punto principal son las clínicas autónomas, donde promotores de salud y algún médico atienden enfermedades sencillas que, de no tratarse, pueden complicarse. En las clínicas autónomas no se cobra la consulta y los medicamentos tienen un precio accesible; además, el servicio es para todos, sin importar su posición política.

En cambio, otros proyectos, como el de educación, no tienen el mismo efecto, ya que los niños no zapatistas no dejan la escuela oficial debido a que es un requisito para acceder a los apoyos gubernamentales como el programa Oportunidades. No obstante, a veces los niños que no son zapatistas asisten a la escuela zapatista debido a que el maestro oficial falta mucho o porque los niños no aprenden (Gómez, 2009). Dentro de la escuela zapatista, el currículum se organiza en torno a las demandas zapatistas. Se enseña acerca de los derechos y la autonomía y se incluyen aspectos relacionados con el ambiente; se reflexiona la importancia de los recursos que de éste se derivan, para mantener la resistencia y construir autonomía. Un tema que también se aborda es el rechazo a la utilización de agroquímicos.

La convivencia se complica en los lugares donde el tejido social de las comunidades está totalmente roto y se han formado grupos paramilitares. En algunos casos, los zapatistas deben abandonar sus comunidades para garantizar su seguridad. Normalmente, se van a las “tierras recuperadas” que, por lo general, son terrenos que en algún momento fueron fincas o ranchos ganaderos que los zapatistas tomaron y expropiaron. En estas zonas sólo hay zapatistas, ya que es la condición para acceder a la tierra.

Estos sitios, debido a su historia ambiental o de uso, son tierras con suelos deteriorados, con plagas y deforestados. Se han buscado opciones para regenerar a escala local, aunque el proceso es lento y complicado y los resultados tardan debido,

por un lado, a la falta de recursos económicos y, por otro, a que los zapatistas no tienen mucha experiencia en el tema de la restauración.¹

SENTIR SOBRE LOS RECURSOS NATURALES ENTRE LOS ZAPATISTAS

El sentir sobre los recursos naturales se relaciona con las principales manifestaciones del deterioro ambiental, ya que este último limita el acceso a su explotación. Para los zapatistas, el desgaste se hace evidente en los cambios de clima (precipitación y temperatura), la disminución de los recursos derivados de la montaña y los acahuales,² el deterioro del suelo, el aumento de las plagas y en la introducción de cultivos exóticos.

Los cambios en el clima incluyen la precipitación y la temperatura; sobre estos puntos las explicaciones son contradictorias. Algunas opiniones consideran que hay un aumento en la precipitación en relación con el pasado, mientras que otras consideran que ha disminuido; en ambos casos argumentan sus respuestas a partir de lo que ven cotidianamente. Para quienes ha aumentado la lluvia, mencionan que ahora los ríos llevan más agua. Aquellos que piensan que la precipitación disminuyó, tienen como referencia las sequías que han afectado sus milpas.

En cuanto a la temperatura, tampoco hay un consenso en los pareceres. Algunos consideran que hace más calor y otros que hace más frío que antes. Sin embargo, hay una tercera opinión de quienes piensan que no ha habido ningún cambio. En este punto es importante resaltar la edad de quienes señalan lo anterior, ya que se trata de personas menores de 20 años, a diferencia de quienes consideran que sí hay cambios en la temperatura y que pertenecen a todas las edades. Algunos argumentan que

¹ Es importante no perder de vista que la restauración es un proceso que requiere conocimientos especializados y una inversión económica, lo cual no está al alcance de las comunidades en resistencia zapatista.

² La montaña corresponde a la selva primaria o asociación vegetal con una altura y complejidad estructural que sugieren una antigüedad sin disturbio de, cuando menos, ochenta o cien años. El acahual es una secuencia de vegetaciones reconocidas desde el momento en que se abandona un terreno agrícola o ganadero hasta que termina éste por reconvertirse en una selva madura. Se calcula que este proceso dura entre setenta y cien años (Toledo, 2000).

han sentido diferencias y hacen comparaciones con el pasado, pues relacionan los cambios de clima con la deforestación, ya que estiman que los árboles mantienen “la frescura”.

Entre los recursos que disminuyeron se encuentran aquellos derivados de la vegetación y los animales, para usos medicinales, alimenticios, ornamentales, como combustibles y para la construcción. Actualmente, es necesario ir más lejos a fin de conseguir madera, leña, plantas o animales. Por lo general, los hombres realizan las tareas de recolección y caza y, por lo tanto, son ellos quienes tienen más claridad sobre el estado actual de estos recursos. Tanto mujeres como hombres creen que la pérdida se relaciona con el desmonte de los cerros donde habitan los animales y las plantas; así lo expresa el siguiente testimonio:

No, ya no hay animales ni plantas, ya no hay tantos como más antes, cuando llegamos aquí. Salías aquí cerca y encontrabas animales. Si no andabas con cuidado, se metían a la casa. Pero ahora, para encontrarlos, hay que ir muy lejos. Si quieres plantas para la enfermedad o la comida, ya no muy se encuentran. Ahora, las mujeres casi no van a la montaña, mejor les dicen a los compañeros que ellos vayan por las plantas, luego ellos se ponen de acuerdo con otros y van cazar si hay buen perro, pero ya luego ni así se hallan animales, ya no como antes. Desde que se acabaron las montañas, los animales se fueron (Renata, 2008).

La identificación del deterioro del suelo se detecta por las dificultades para que crezcan los cultivos, ya sea por falta de fertilidad o porque no tienen la profundidad necesaria para sembrar. Otras veces, el problema es que los suelos están muy duros, fracturados y compactados, por lo que no retienen agua. Esto se relaciona también con la falta de árboles, ya que éstos generan hojarasca que sirve como cubierta protectora para que el suelo no se maltrate con el aire, la lluvia o con el paso de la gente. Cuando se preguntó si la falta de fertilidad del suelo se podía solucionar con agroquímicos, el testimonio siguiente responde:

El químico no sirve, sólo nos hace dependientes, es como una droga, cada vez se necesita más y más... Una vez que se agarra, ya no se puede dejar, por eso mejor no usar nada de químicos. Nosotros los autónomos no los usamos, porque eso es una trampa del mal gobierno, además es puro veneno (Lucas, 2007).

Respecto a las plagas, una que genera preocupación es la llamada “gallina ciega”,³ la cual daña los cultivos al ocasionar que se sequen. Por lo tanto, la alimentación de las comunidades zapatistas está en riesgo y las ha obligado a comprar el maíz, lo cual limita su autonomía:

Con la esa gallina ciega se secan las milpas y el problema es que no hay maicito y nosotros de eso vivimos. Si no hay maíz, lo tenemos que comprar, y el que venden es malo, se pudre luego, luego, y tampoco sirve como semilla para sembrarlo, casi no da. Luego ¿de dónde sacamos dinero? Eso no ayuda a la autonomía (Francisco, diciembre 2008).

Para los zapatistas del Marez Ricardo Flores Magón, las plantaciones de palma africana se consideran como otro signo de deterioro ambiental.⁴ Asimismo, comentan que algunos que no son zapatistas y tenían terrenos conservados o acahuals, talaron todos los árboles para sembrar palma africana. A cambio, el gobierno ofreció 800 pesos por cada hectárea de monocultivo. De igual manera, consideran que esta palma daña los suelos, ya que pierden fertilidad porque absorbe mucha agua; además, estos cultivos no crecen si no se utilizan agroquímicos. Otro aspecto negativo que se percibe es el bajo precio al que compran los frutos. El kilo se paga a 50 centavos, y la cosecha es muy pesada, ya que es una planta muy alta y con espinas.

No sirve de nada esa palma, porque tarda mucho en crecer y la pagan bien barato, a 50 centavos el kilo. Eso es proyecto de gobierno junto con el Procede; afectan mucho la tierra y la montaña; luego dicen que son los campesinos y los indígenas los que destruyen la montaña. La palma esa se chupa el agua, y si no se le echa químico, no crece (Pablo, 2008).

Las dependencias gubernamentales presentan los cultivos de palma africana como una alternativa para combatir la pobreza en las comunidades rurales. La promoción de la palma

³ Un coleóptero del género *Phyllophaga*.

⁴ Los monocultivos de palma africana, aunque no es originaria de la Selva Lacandona, se han promovido en el sureste como una opción en lugar de granos básicos y con la idea de crear plantaciones grandes. A partir de los frutos de esta palma se extrae un aceite ampliamente utilizado en la industria.

en Chiapas obedece a factores como altas ganancias, poca mano de obra, no requiere de demasiados insumos y presenta poco riesgo para los empresarios. Por lo general, son los campesinos quienes aportan la tierra y la mano de obra; sin embargo, no controlan el proceso productivo, sólo la extracción del fruto (WRM, 2006). Los zapatistas están conscientes de las consecuencias y de los intereses que están detrás de los monocultivos como el de palma africana, al cual se han opuesto y han reglamentando no aceptarlos.

Propuestas derivadas de la autonomía zapatista

Entre los zapatistas del Marez Ricardo Flores Magón hay preocupación por el deterioro ambiental, por lo que han generado propuestas que buscan la sustentabilidad, ya que los recursos naturales son fundamentales para construir la autonomía. Las alternativas zapatistas básicamente se caracterizan por ser acciones de tipo político más que ecológico o técnico, es decir, no se iniciaron con objetivos ambientales, aunque han tenido consecuencias en ese sentido y han contribuido a construir propuestas sustentables para el manejo de los recursos naturales. Un ejemplo es la resistencia zapatista, que consiste en no recibir nada del gobierno mexicano ni reconocerlo hasta que no cambie el sistema político en el país. Esto es una acción política, aunque tuvo algunas consecuencias ambientales, como dejar de usar agroquímicos.⁵

Las alternativas zapatistas se basan en el consenso y la generación de conciencia sobre el cuidado del ecosistema, así como en los derechos de los pueblos indígenas a decidir cómo manejarlos. Al plantear la idea de derechos ambientales, se empieza a gestar un tipo de ciudadanía.

Entre las propuestas, se encuentran los acuerdos que incluyen el uso adecuado de los recursos naturales, es decir, no extraer más de lo que se necesita, y si el recurso es escaso, no se extrae, sobre todo porque se toma en cuenta que deben conservarse los recursos para las generaciones futuras, como muestra el siguiente testimonio:

Acordamos cuidar la naturaleza, las montañas, las plantas, los animales. No se puede vender nada ni caoba ni animales ni

⁵ Mayor información en el apartado siguiente.

plantas. No pueden cortar los árboles sin permiso de la comisión de agrario. Si hay compañeros que no respeten los acuerdos, hay castigo, tienen que sembrar hasta veinte arbolitos y cuidarlos. También existe el acuerdo con otros municipios. Tampoco se puede cazar por diversión sólo, ni cortar las plantas por maldad, eso no está bien, si no, ¿qué van a conocer nuestros nietos? (Juan, noviembre 2008).

Los acuerdos se llevan a cabo en diferentes ámbitos: entre comunidades, cuando negocian áreas de reserva o de conservación y donde no puede realizarse ningún tipo de actividad ni extractiva ni productiva; en otras áreas se prohíbe la tala, pero sí pueden colectarse plantas. Otro tipo de acuerdo es el municipal, el cual incluye la regulación del desmonte para tierras de cultivo, ya que cuando la población aumenta y las tierras no son suficientes, entonces se busca su reubicación. Aunque los zapatistas evitan el desmonte de la selva, una opción ha sido utilizar "las tierras recuperadas", las cuales, en su mayoría, son zonas que antes de 1994 eran ranchos ganaderos. Esto implica dificultades para la subsistencia de las bases de apoyo debido a las condiciones en que se encuentran estas tierras. A pesar del deterioro, los entrevistados expresaron que la ventaja de estas zonas era la facilidad para lograr acuerdos, pues todos eran zapatistas. En algunos casos, se considera la ganadería como una opción; sin embargo, en este aspecto hay una discusión y contradicciones entre los zapatistas acerca de que si realmente favorece la construcción de autonomía, aunque la práctica de la cría de vacas todavía tiene varios simpatizantes.

En los Caracoles también hay acuerdos para evitar el deterioro ambiental, entre los cuales destacan aquellos relacionados con la prohibición de extraer madera a personas ajenas a las comunidades o a quienes lo hacen con fines comerciales. El argumento principal de este acuerdo es la importancia de cuidar los recursos, ya que no son infinitos. Al respecto, la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha instaló los reglamentos en bardas, donde se señala: "Es acuerdo de la Junta de Buen Gobierno no dar permisos a contratistas para sacar maderas en tablas o rollo".

Otra propuesta es la generación de ideas para el cuidado del ambiente a partir de los proyectos de educación y salud, respecto a la importancia de mantener las costumbres de los pueblos indígenas, aunque sólo de aquellas que ayudan a tener

una vida digna. Al mismo tiempo, los zapatistas consideran importante integrar nuevos elementos aportados por la sociedad civil que puedan ayudar a cuidar los recursos naturales. Por lo tanto, se conforman en conjunto las ideas zapatistas que contribuyen a la organización, facilitan la resistencia y ayudan a la construcción de autonomía, tal como dijo un entrevistado:

En las capacitaciones de educación discutíamos que no había que avergonzarnos de ser indígenas, que hay que escuchar la palabra de los abuelos pa' cuidar a la madre tierra. Pero también usar lo que aprendíamos de otros compañeros, porque el conocimiento lo construimos entre todos, y en eso ayudan un poco los *compas* de la sociedad civil. Luego el *compa* promotor de salud le dice al pueblo que no use Gramoxone (agroquímico) porque eso es veneno porque mata la tierra (Poncho, octubre 2008).

La resistencia y sus consecuencias ambientales

Para las mujeres y los hombres del Marez del estudio, la resistencia se conforma de varias acciones cotidianas. Supone tolerar y, al mismo, rechazar todo aquello que provenga del Estado, el cual no ha cumplido con los Acuerdos de San Andrés. La resistencia es una expresión política que replantea el proyecto de futuro individual para construir un futuro colectivo, implica hacer sacrificios hoy con la esperanza de que el mañana será mejor; sin embargo, no siempre es un proceso armónico, sino más bien contradictorio y hay una negociación constante entre las bases de apoyo zapatistas.

En el escenario de la resistencia, los recursos naturales y las propuestas para manejarlos adquieren relevancia, ya que, al no contar con apoyos gubernamentales que ayuden a la subsistencia, deben construirse alternativas. En este sentido, es necesario aclarar que no todas las propuestas derivadas de la resistencia se centran en la subsistencia, ni tienen que ver con aspectos ambientales; hay algunas acciones que comenzaron como parte de una propuesta política y tuvieron consecuencias ambientales.

Una de estas acciones, que se inició como parte de los actos de resistencia, es el rechazo al uso de agroquímicos proporcionados por dependencias gubernamentales, lo cual ha tenido consecuencias ambientales y en la salud.

Dejar de usar agroquímicos generó la búsqueda de alternativas y cambios en los sistemas de producción, sobre todo en la milpa y en los cafetales. Asimismo, ayudó a crear conciencia del daño que causaban y de que era posible obtener buenas cosechas sin utilizarlos. Se retomaron conocimientos olvidados y se incorporaron ideas nuevas, lo cual permitió combatir algunas plagas, así como el mantenimiento de suelos fértiles. En cuanto a la salud, dejar de usar agroquímicos trajo beneficios, ya que después de algún tiempo se vieron cambios en comparación con los no zapatistas que los usaban, según lo expresa el siguiente testimonio:

El químico hace daño, mucho daño, sólo trae enfermedad, yo lo vi con los priistas, que les duele la suya, su cabeza, luego no pueden comer, porque nada más puro vómito y vómito... hasta los chamaquitos luego se les mueren, porque eso es puro veneno (entrevista con autoridad autónoma, febrero de 2008).

Algunos proyectos derivados de la resistencia y la autonomía

Otras acciones derivadas de la resistencia fueron la formación de colectivos para trabajar huertos con mujeres y un proyecto para comercializar café. Ambas se enfocaron a ayudar a la subsistencia de las comunidades zapatistas; la primera para el autoconsumo de las familias, mientras que la segunda se armó en un proceso más amplio que busca la incorporación a mercados de comercio justo.

Los huertos colectivos con mujeres fueron promovidos desde un proyecto de salud y nutrición que permitió su organización y participación. De igual forma, se convirtió en un espacio de encuentro, donde las mujeres pudieron reflexionar no sólo sobre la alimentación, la sustentabilidad o la autonomía, sino también sobre las relaciones en el seno de la familia y la comunidad. Se empezaron a cuestionar acerca de las tareas asignadas a cada género, ya que ellas, para participar en un proyecto autónomo, necesitaban replantear el trabajo doméstico, el cuidado de los hijos, o incluso lo que está prohibido tradicionalmente para las mujeres: salir de sus comunidades. Es decir, lo público tiene consecuencias en lo privado y viceversa; en algunos casos puede obstaculizar que las mujeres ejerzan plenamente sus derechos y, por lo tanto, limitar su ciudadanía.

El proyecto de comercialización de café está en proceso y busca, a largo plazo, la consolidación de una cooperativa de productos orgánicos y de comercio justo. La idea no es únicamente obtener mayores recursos económicos, sino la forma de hacerlo, ya que si bien implica entrar al mercado, las reglas serían distintas y se generarían relaciones en las que se rompería con la subordinación. Hasta el momento, el proyecto ha funcionado gracias a la compra solidaria de algunos colectivos de Estados Unidos, que pagan mejores precios a los productores. También plantea que las ganancias obtenidas por la venta del producto se integren al municipio autónomo para que se puedan financiar otros proyectos. Es decir, no sólo se beneficia al productor, también quienes no lo son se ven favorecidos cuando se fortalecen los proyectos autónomos de salud o de educación, principalmente. El proceso es lento; sin embargo, abre las posibilidades de fortalecer la autonomía y lograr un cambio en las relaciones comerciales; al mismo tiempo, se convierte en una opción que puede tener consecuencias positivas para el ambiente si se entra en un esquema de producción orgánica.

Un punto más, vinculado con la resistencia, es el rechazo a los proyectos gubernamentales directamente relacionados con aspectos ambientales, como la promoción de cultivos exóticos como los de palma africana, los proyectos ecoturísticos, la delimitación de zonas de conservación definidas por el Estado, las organizaciones conservacionistas y la bioprospección.

CONSIDERACIONES FINALES

Los zapatistas, aun sin el reconocimiento del Estado, han iniciado un proceso de construcción de autonomía en un escenario donde comienzan a gestarse nuevas formas de ciudadanía, que incluyen derechos relacionados con el ambiente y el manejo de los recursos naturales.

El tema ambiental es transversal y fundamental para la autonomía, ya que implica el control del territorio. No existe una demanda zapatista que se llame derecho al ambiente o al manejo de los recursos naturales, pero para alcanzar estos derechos es necesario el cumplimiento de las demás demandas. Asimismo, en el territorio del Marez Ricardo Flores Magón surgen diferentes intereses, algunos encontrados. La propuesta zapatista lucha contra aquella que busca hacer de la Selva Lacandona

un espacio comercializable, en el que los pueblos indígenas no vean representados sus derechos específicos por ser diferentes. Sugerir nuevas formas de manejar el territorio y sus recursos, alternas a las propuestas derivadas del modelo hegemónico, lleva consigo pensar en derechos, demandas y exigencias respecto al ambiente y propone formas distintas de ciudadanía.

Las expresiones de resistencia se relacionan con una forma diferente de entender la naturaleza y los sistemas productivos y comerciales, como es el caso de los cultivos exóticos y la bioprospección. De igual forma, se rechaza la imposición de formas de producción y aprovechamiento de los recursos naturales cuyos modelos llegan armados a las comunidades locales sin posibilidades de modificarlos.

La autonomía no es un proceso terminado, sino en construcción, en el que comienzan a repensar cómo deben ser las relaciones sociedad-naturaleza. A pesar de que falta un gran camino por recorrer, ya se dio el primer paso para imaginar nuevas formas de ciudadanía, que no sólo se centren en el derecho al voto y en un sistema de democracia representativa con pocos resultados concretos en cuanto a temas ambientales. Es necesario modificar estructuras y realizar acciones contundentes para enfrentar algunos aspectos relacionados con el deterioro ambiental, como el cambio climático. Desde la autonomía se plantea una ciudadanía en la que mujeres y hombres se encuentren en condiciones de participar en la toma de decisiones relacionadas con el acceso y el control de los recursos naturales desde un esquema sustentable y equitativo, sin que eso ponga en riesgo la subsistencia de los humanos ni la de los ecosistemas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIZPE, L., F. PAZ y M. VELÁSQUEZ (1993), *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la Selva Lacandona*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- CORTEZ, C. y L. PARÉ (2006), "Conflicting rights, environmental agendas and the challenges of accountability: social mobilisation and protected natural areas in Mexico", en P. Newell y J. Wheeler (eds.), *Rights, resources and the politics of accountability*, Londres, Zed Books.

- GÓMEZ BONILLA, A. (2009), "La autonomía zapatista. Un escenario donde surgen posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas", *La Ventana*, 4 (30), pp. 89-119.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2003), "Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía", *Memoria*, 176, pp. 14-19.
- GUTIÉRREZ CHONG, N. (2008), "Territorios y regiones de autonomía en los resurgimientos étnicos", en N. Gutiérrez (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España y México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés, pp. 335-356.
- HARVEY, N. (2007), "La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 5 (1), pp. 9-23.
- LEFF, E. (1996), "Ambiente y democracia: los nuevos actores del ambientalismo en el medio rural mexicano", en H. Carton de Grammont y H. Tejera (eds.), *La sociedad rural mexicana ante el nuevo milenio*, IV, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, pp. 35-63.
- LÓPEZ y RIVAS, G. (2005), "Introducción. Algunos referentes teóricos", en L. Gabriel y G. López y Rivas (eds.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés.
- LINCOLN, Y. y E. GUBA (2000), "Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences", en N. Denzin y Y. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, California, Sage, pp. 163-188.
- MOLYNEUX, M. (2008), "Reconfigurando la ciudadanía. Perspectivas de la investigación sobre justicia de género en la región de América Latina y el Caribe", en M. Mukhopadhyay y N. Singh (eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, Ottawa/Bogotá, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo/Mayol.
- TOLEDO, V. (2000), *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Quinto Sol.

LA OTRA CAMPAÑA EN LA COSTA DE CHIAPAS: EXPERIENCIAS DE ORGANIZACIÓN AUTÓNOMA

*Dolores Camacho Velázquez**

RESUMEN

La Otra Campaña es una estrategia política lanzada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como una forma de construir un movimiento nacional e internacional contra el neoliberalismo. Está integrado por pequeños movimientos locales y globales. En este marco, surgieron experiencias de organización autónoma en diversas partes del país, específicamente en Chiapas. Algunas de estas formas organizativas no permanecieron, pero otras desarrollan prácticas políticas novedosas que les permiten enfrentarse desde sus territorios, según sus formas, a proyectos gubernamentales que no son aceptados en los ejidos y comunidades. La lucha de los campesinos de Bachajón y Mitzitón, que se oponen a la construcción de la carretera San Cristóbal-Palenque, es un ejemplo de la resistencia organizada que construyen estos pequeños movimientos, y también es uno de los casos más conocidos internacionalmente por su complejidad y por la amplia difusión que tuvo.

También hay experiencias de este tipo en zonas no indígenas del estado, como en la Costa de Chiapas. Ante el llamado zapatista, fue sorprendente observar la cantidad de grupos dispuestos a participar: pescadores y campesinos se acercaron a la Selva, donde se efectuaron las reuniones preparatorias de la

* Investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México (Proimmse-
IIA). Correo electrónico: <doloresc@unam.mx>.

Esta ponencia es resultado del proyecto de investigación “El movimiento zapatista chiapaneco: prácticas políticas hacia una alternativa democrática”, que forma parte de la tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, de la UNAM, en proceso, con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, a través del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico.

Otra Campaña y en las cuales contaron su experiencia en la lucha desde todos los frentes posibles: organizaciones, partidos políticos, gobierno, etcétera.

En el recorrido de la Comisión Sexta, la Costa de Chiapas fue de las primeras regiones visitadas. El encuentro se desarrolló con gran facilidad y entendimiento, a pesar de las diferencias culturales y políticas entre los miembros del EZLN y los pescadores y campesinos. No fue fácil para los costeños comprender las significaciones políticas que contenía una propuesta como la que encierra la Otra Campaña; aun así, aceptaron el reto y están experimentando nuevas formas de resistir, luchar y enfrentar. Es importante conocer y reflexionar sobre esa experiencia, porque es una manera de saber si las luchas por la autonomía en el campo mexicano tienen alguna posibilidad de concretarse en proyectos políticos participativos.

INTRODUCCIÓN

EL EZLN Y LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS

Con el surgimiento público del EZLN en Chiapas muchos grupos de campesinos y de indígenas se organizaron y participaron activamente en movilizaciones y en la construcción de organizaciones amplias, entre las más importantes están el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinos (CEOIC) y la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (Aedepech), con el objeto de luchar conjuntamente por sus derechos.

Durante los primeros meses de 1994 se mantuvieron organizados y luchando por diversas vías. Al aprovechar el espacio político que el EZLN abrió, construyeron diversos frentes; por un lado, para exigir demandas de largo alcance y, por otro, para resolver peticiones inmediatas. Gracias a la difusión que hicieron los medios, tanto nacionales como internacionales, estas organizaciones trascendieron el espacio de lo local y su problemática se conoció fuera del estado y, en algunos casos, del país.

La mayoría de estas organizaciones se mantuvo durante más de un año al lado del zapatismo, se apoyaban y respaldaban mutuamente. Sin embargo, con el desarrollo del proceso de diálogo entre el gobierno y el EZLN¹ y, sobre todo, con la

¹ En mayo de 1995, el EZLN acusó a la Aedepech de traicionar al movimiento indígena y campesino al aceptar crear otra mesa de negociación, pues el

creación de las mesas de negociación por parte del gobierno federal,² donde se atendió a las organizaciones de manera independiente, hubo un proceso de separación entre ambos grupos. Esto se explica, entre otras cosas, porque mediante los acuerdos las organizaciones resolvieron algunas de sus demandas más inmediatas (Camacho, 2007).

Las negociaciones propiciaron también el rompimiento entre las organizaciones, porque en la mesa se disputaron los liderazgos en ellas, así como los recursos. El problema fue que muchos líderes pactaron a espaldas de las bases sociales o, peor aún, hubo quienes no representaban a grupos organizados. Todo ello atomizó el movimiento campesino. Cada organización y grupo tomó un camino diferente y la Aedepech prácticamente desapareció. Sin embargo, en 2001, cuando Pablo Salazar fue elegido gobernador de Chiapas, apoyado por casi todos los partidos de oposición y las organizaciones campesinas del estado, el movimiento llegó a su máximo nivel de desmovilización, y también hubo una separación real entre éste y el EZLN, debido a que muchos líderes creían que el movimiento campesino había alcanzado uno de sus principales objetivos: la obtención del poder estatal.

Los resultados poco favorables para el campo, sin embargo, demostraron a indígenas y campesinos que los acuerdos sólo eran producto de negociaciones cupulares. Aun así, algunas organizaciones —aunque pocas— se revelaron ante los acuerdos entre gobierno y movimiento campesino y fueron reprimidas o se desorganizaron, por lo que al final del sexenio, al debilitarse organizativa y políticamente, dejaron de ser un actor político importante.

Con el lanzamiento de la Otra Campaña, en julio de 2005, y la propuesta de creación de un movimiento amplio que uniera

gobierno federal pretendía debilitar la mesa principal, desarrollada en San Andrés entre sus representantes y el EZLN. Muchos líderes de organizaciones se molestaron por esas acusaciones, otros trataron de explicar al EZLN las razones para participar en la mesa propuesta por el gobierno, la principal: la solución a sus demandas inmediatas sólo podía darlas el gobierno, como solicitudes de tierra, proyectos y otros aspectos que no se estaban discutiendo en San Andrés. Pronto, el EZLN se disculpó y aceptó su error, pero algunos líderes no volvieron a apoyar los diálogos de San Andrés.

² El proceso se denominó Programa de Bienestar Social y Desarrollo Sustentable de Chiapas, coordinado por Dante Delgado Ranauro; los acuerdos más importantes fueron los agrarios.

el zapatismo con los movimientos de resistencia de México y del mundo, nuevamente observamos un proceso de reorganización campesina en función de este proyecto. Es interesante analizar este proceso en la Costa de Chiapas porque es una región muy distante del zapatismo, física y culturalmente, y ahí se desarrollaron acciones no sólo de resistencia, sino con cierto grado de autonomía. Este trabajo intenta describir y explicar algunas razones por las cuales dicha resistencia puede considerarse una experiencia de autonomía novedosa.

LA OTRA CAMPAÑA Y LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS

Después de que el gobierno federal firmara los Acuerdos de San Andrés, y no los respetara, los zapatistas denunciaron y exigieron que se cumplieran. En 2001, la marcha denominada “Del color de la tierra, por la dignidad indígena” fue un gran recorrido que llegó al Distrito Federal con intensas manifestaciones de solidaridad, y fue el último recurso para exigir al Congreso la aplicación de los mencionados Acuerdos. En el caso de Chiapas, fue sorprendente la cantidad de organizaciones que volvieron a demostrar su respaldo al EZLN, a pesar de que estaban en franco proceso de pulverización debido a la pérdida de independencia respecto al gobierno.

Los resultados de esa manifestación no fueron los esperados, y los zapatistas regresaron a su territorio después de una impresionante demostración de capacidad organizativa y de solidaridad. Sin embargo, no consiguieron que el Congreso se sensibilizara y retomara el compromiso asumido en el proceso de diálogo. En consecuencia, los zapatistas se replegaron a su territorio, lo que provocó que se redujeran cada vez más las posibilidades de relacionarse con los movimientos y organizaciones locales. Ese aislamiento tuvo como consecuencia el desarrollo y formación de un movimiento más civil y menos militar dentro de las comunidades zapatistas. Se consolidaron los municipios autónomos y tuvieron tiempo de reflexionar y experimentar formas organizativas para el ejercicio del gobierno y la toma de decisiones, entre otros aspectos importantes.

En julio de 2004 plantearon una propuesta más acabada de organización civil y de formas de gobierno al conformar las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles (Documentos, EZLN, Treceava estela: siete partes).

Durante este proceso, muchas organizaciones y personas de toda la geografía chiapaneca, abandonadas por los partidos políticos, por sus líderes y por los gobiernos locales, intentaron acercarse a las cabeceras regionales zapatistas para buscar algún tipo de apoyo. “Son lo único que queda organizado”, afirmaban unos, pero las JBG respondían, y siguen respondiendo, que no pueden resolver asuntos de regiones donde no tienen el control territorial. La Junta de Buen Gobierno de Oventic dice: “Nosotros no tenemos control en otras regiones, no podemos resolver sus problemas, pero sí podemos apoyarlos para que ellos mismos los resuelvan” (entrevista JBG, Oventic, 1997).

En ese contexto, en julio de 2005 se dio a conocer la Sexta Declaración de la Selva Lacandona que plantea, a grandes rasgos, la posición del EZLN respecto al sistema político mexicano, una crítica a los partidos, incluido el PRD, y un llamado a los movimientos sociales, populares, organizaciones políticas, sociales, campesinas y personas en general, a unirse en un gran movimiento nacional, primero, e internacional después, contra el neoliberalismo. El EZLN nombró una Comisión, denominada Comisión Sexta del EZLN, integrada por Marcos y los comandantes de la CG-CCRI,³ para participar en los encuentros que se programaron.

La estrategia consistió en reunirse con cada grupo mencionado para escucharlos y definir un plan de acción común. Durante agosto y septiembre de 2006 se desarrollaron estos encuentros en la selva, a los cuales asistieron muy pocas organizaciones chiapanecas, debido a la atomización que viven y porque el planteamiento inicial fue que “organizaciones o personas que tuvieran alguna relación formal con partidos políticos” no podían participar, lo que inhibió la asistencia de organizaciones que antes habían participado al lado del movimiento. En esos encuentros, un inmenso grupo de organizaciones y grupos narraron pasajes de lucha —algunos de más de cincuenta años—, ya fuera en la pelea por la tierra; por sus ahorros, como en el caso de los braceros; por espacios políticos, etc. La variedad de movimientos, de formas de lucha y de problemas que abordaba cada uno dificultaba la sistematización de esa gama de experiencias.

³ Comandancia General del Comité Clandestino Revolucionario Indígena.

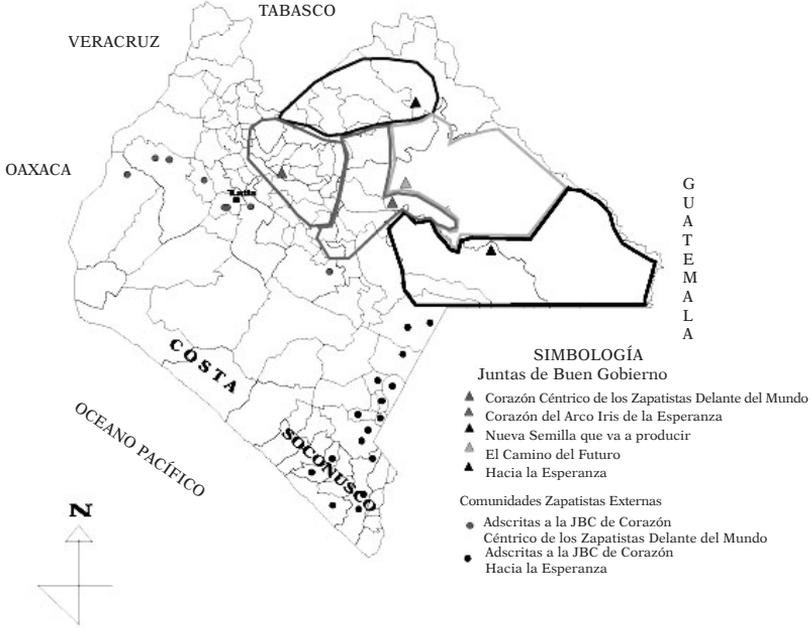
En ese sentido, no podía haber acuerdos, por lo que, en la plenaria realizada en el Caracol de La Garrucha, la propuesta del EZLN fue: "Luchar juntos, pero sin una organización formal, cada quien desde sus territorios y sus formas". Hubo decepción. Algunos esperaban que ahí se tomaran decisiones y se hiciera un plan de lucha, pero no fue así. El EZLN planteó que, como primera estrategia para conocerse más entre sí y abordar problemas comunes, la Comisión Sexta del EZLN hiciera un recorrido por todo el país, para escuchar los problemas que enfrentan los movimientos y organizaciones y compartir experiencias.

En las reuniones de la Selva, el EZLN demostró que se había fortalecido hacia adentro, no sólo por las nuevas formas organizativas que ensayaban al crear las JBG, sino porque el ejército en la Otra Campaña ya no era visible; el EZLN también se fortaleció hacia afuera de su jurisdicción. En el caso de Chiapas, en las visitas a otras regiones, apareció de la nada gran cantidad no sólo de simpatizantes, que los hay por todos lados, sino de grupos con mayor compromiso, como las bases de apoyo, que por habitar espacios en los que el zapatismo no es mayoritario, pasaron inadvertidos. Estos grupos se hicieron visibles en 2005, después de la devastación propiciada por el huracán *Stan* en las regiones de la Costa, Soconusco y Sierra de Chiapas. El EZLN se hizo cargo de enviarles apoyos e, incluso, de construir zonas habitacionales para los damnificados, como sucedió en Huixtla, pero nada había sido tan claro como el recorrido de la Otra Campaña.

Estos grupos se representan como manchas en todo el territorio chiapaneco; los hay en Ocozocoautla, Cintalapa, Villaflores, Arriaga, Tonalá, Huixtla y Tapachula, entre otras poblaciones (véase el mapa anexo).

Por otro lado, en el recorrido de la Comisión Sexta de la Otra Campaña, iniciada a principios de 2006, se observó que pequeñas organizaciones locales y personas que participaron en movimientos populares durante 1994, y algunas que después se desorganizaron, conformaron un movimiento de largo alcance como la única opción organizativa y autónoma en la actualidad. El papel que les corresponde en este tipo de acciones colectivas es totalmente novedoso, por lo que su proceso es complejo. La mayoría de las organizaciones tiene una cultura de estructura jerárquica, y sus demandas, dirigidas al gobierno, exigen recursos, derechos y espacios para la participación política, es decir, son demandas de inclusión, exclusivamente.

MAPA
 JUNTAS DEL BUEN GOBIERNO DEL EZLN
 Y COMUNIDADES ZAPATISTAS EXTERNAS A SU TERRITORIO
 CHIAPAS, MÉXICO, 2009



FUENTE: elaborado con datos de "La Treceava Estela", 2003 y Trabajo de Campo. Dolores Camacho y Arturo Lomelí, 2009.

Aun aquellas que se autodenominan “independientes” tienen una gran dependencia en relación con el partido de Estado —el PRI durante mucho tiempo—, pero la mayoría, al salirse de éste, pasaron de inmediato a formar parte de las bases del PRD, con lo que “independencia” es un concepto limitado. Así pues, el proceso en que ahora pretenden vivir y aprender a ser independientes y autónomos, es complicado.

LA OTRA CAMPAÑA EN LA COSTA DE CHIAPAS

En la reunión preparatoria entre la Comisión Sexta y las organizaciones campesinas —a pesar de que fueron pocas las que

respondieron a la convocatoria—, la exposición de mensajes se extendió hasta las dos de la mañana. En ese contexto en especial, fue sorprendente la presencia de pescadores de la Costa de Chiapas (específicamente del ejido Joaquín Amaro), quienes en la madrugada expusieron su problemática y su deseo de incorporarse a este nuevo proceso organizativo.

Debido al hartazgo de no ser escuchados por ningún tipo de gobierno, manifestaron su inconformidad con todos los partidos políticos, reseñaron cómo habían pasado de uno a otro sin encontrar diferencias entre ellos. En esa búsqueda de espacios para ser oídos, llegaron al zapatismo, aunque sus demandas, según afirmaron, eran de otro tipo: se quejaron de los altos costos del diesel, indispensable para la pesca; de la prohibición de las autoridades para realizar sus actividades y que ellos interpretan como la forma en que el gobierno quiere controlarlos y, sobre todo, describieron el mal trato que reciben de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) cuando le han exigido que revise los cobros excesivos.

En su mensaje dijeron estar cansados de padecer siempre el desdén de la CFE, a la que dejaron de pagar el servicio de luz; cansados del gobierno en todos los niveles y de todos los partidos políticos, incluido el partido que los gobernaba, el PRD. Surgieron muchos comentarios de los participantes, por ejemplo, que no era lugar para plantear una problemática aparentemente sin mucha profundidad, como el pago de la luz, en una reunión en la que se discutía la posibilidad de cambiar el mundo desde las profundidades sociales.

¿Cómo podía concebirse que la Comisión Sexta diera espacio y tiempo para escucharlos? Lo que no se entendió de momento fue comprensible después. El 10 de enero de 2006, cuando dicha comisión, en atención a su presencia y demandas, visitó el ejido Joaquín Amaro, hubo fiesta, pues nadie se esperaba que los tomaran en cuenta. Estos grupos de la Costa eran conocidos por haber realizado manifestaciones contra la CFE, y constituyeron un movimiento que ya tenía historia en los primeros años de construcción del zapatismo, pero no fueron tomados en cuenta porque se consideraban movimientos sin importancia, que sólo buscaban atención para demandas simples e inclusión social. Ramiro, uno de los asistentes a la Selva y a quien visité en su casa en Joaquín Amaro, cuenta por qué tomaron la decisión de acercarse al EZLN y cómo fue la visita de la Comisión Sexta a su pueblo.

No había opción, dice:

Aquí los de Fortín, San Isidro y Joaquín Amaro estamos casi todos con el EZLN porque ya no podemos más, no nos toman en cuenta. El presidente municipal del PRD es lo mismo que los priistas, somos reprimidos y ya nos estamos ahogando en esta situación de pobreza; los peces y camarones ya no dan para todos, porque hay barcos que tienen los permisos y sacan todo rápido. Nosotros, con nuestras lanchitas y mallas, ya no nos queda nada y hasta nos prohíben sacar lo poco que podemos. Además, la CFE nos trae recibos de miles de pesos, si no tenemos nada en la casa, es bien pobre, sólo un refrigerador y una televisión chiquita; en las cabeceras pagan menos (entrevista a Ramiro, Joaquín Amaro, 2007).

Ramiro es un pescador que tardó más de doce horas en llegar a la selva para participar en la reunión. Su satisfacción por haber recibido a la Comisión Sexta del EZLN en su pueblo es perceptible, pero también mostraba impaciencia, su comunidad esperaba algo más; ser parte del EZLN era una idea que se formaron. En otra entrevista colectiva en el mismo poblado, señalaron lo siguiente:

Cuando *el Sub* vino, aquí estaba y le expusimos nuestros problemas y le dijimos que también nos ayudara a sacar a nuestro compañero Horacio Enrique, de la OPEZ (Organización Proletaria Emiliano Zapata), que está en la cárcel por una acusación falsa. Ya tiene muchos años ahí, y está acusado de despojo, delincuencia organizada y ataques a las vías de comunicación. Nosotros ya recurrimos a todos. Pablo Salazar nos prometió que ya lo liberaría y nos mintió, por eso fuimos con los zapatistas a pedirles y por eso vinieron y nos dijeron que hay que juntarnos todos, que sólo así podemos enfrentar al gobierno y al poder. Nosotros le ofrecimos que nos dijeran cómo, y nosotros agarramos las armas. Muchos estamos dispuestos a todo, ya no podemos más, pero Marcos nos dijo: "Aguanten, nosotros no podemos pedirles que nos sigan en ese terreno, no se necesita más ejército, sino más luchadores que den la batalla desde sus comunidades y sus casas. Lo que intentamos en esta etapa es que nos conozcamos y que, cuando alguien de nosotros sea atacado, los otros nos levantemos y luchemos por su libertad y exijamos juntos que se respete a nuestros compañeros, sólo así podremos resolver nuestros problemas". Nos costó entenderlo, pero ya vemos por dónde va la lucha (entrevista colectiva en Joaquín Amaro).

Los pescadores cuentan esto con preocupación, pero con satisfacción por su actuar. A partir de esta visita empezaron a sufrir acoso militar, amenazas de la CFE e, incluso, les retiraron los transformadores y cables de la comunidad porque no pagaban el servicio, además de haber sido intimidados en operativos de búsqueda de armas. Algunos se sienten abandonados por el Subcomandante, porque esperaban que él los aceptara en el EZLN o que les resolviera sus problemas; sin embargo, la mayoría ha ido aprendiendo de qué se trata la Otra Campaña, y que la responsabilidad de resolver los problemas es de cada grupo y comunidad.

Desde entonces, constantemente bloquean la carretera hacia Tapachula por algunas horas con la intención de ser vistos y tomados en cuenta, y se mantienen comunicados con los otros movimientos de la red a través de la página, la cual es el espacio para que los miembros de la Otra Campaña sigan en contacto.

La lucha por la autonomía

En septiembre de 2007, los pescadores decidieron dar mayor formalidad a su organización y crearon el Consejo Autónomo de la Costa de Chiapas, integrado por comunidades de pescadores y el Movimiento Cívico Tonalteco. Esta última organización se formó en 1985 como respuesta a la represión de Patrocinio González Garrido, y también fue simpatizante del EZLN en 1994. Su principal lucha aún es contra la CFE, por lo que se adhirieron a la Red Estatal de Resistencia al Pago de la Luz.

En un comunicado público expusieron las razones de la creación del Consejo Autónomo:

Nosotros somos el Consejo Autónomo Regional de la Zona Costa de Chiapas, una organización social creada el día 13 de septiembre de 2007 con referentes muy trascendentales, como el Frente Cívico Tonalteco, que nos ha servido como ejemplo de lucha y como apoyo moral, político e ideológico, al igual que el EZLN y otras organizaciones sociales que son independientes y autónomas, como lo somos nosotros.

El día 13 de septiembre de 2008, el Frente Cívico Tonalteco convocó a varias comunidades y poblados vecinos a que se formara lo que ahora conocen ustedes como Consejo Autónomo Regional de la Zona Costa de Chiapas, la cual está integrada por las siguientes comunidades:

1. Joaquín Amaro, municipio de Pijijiapan, con antecedentes de lucha y resistencia de más de cuatro años y medio, antes del nacimiento del Consejo Autónomo Regional.
2. El Fortín, municipio de Pijijiapan, con más de dos años y medio de resistencia, antes del nacimiento del Consejo Autónomo Regional.
3. El Carmen, con dos años de resistencia, antes del nacimiento del Consejo Autónomo Regional.
4. San Isidro, con más de tres años en resistencia, antes del nacimiento del Consejo Autónomo Regional.
5. Agua Tendida, integrada hace apenas seis meses al Consejo Autónomo Regional.
6. Los Pinos, municipio de Pijijiapan, integrado al Consejo Autónomo Regional de la Costa hace siete meses.
7. Isla San Marcos, integrada al Consejo Autónomo Regional hace ya cinco meses.
8. Frente Cívico Tonalteco, integrado por varios barrios y colonias, se integra al Consejo Autónomo Regional desde su nacimiento.

El Consejo Autónomo Regional es, desde su nacimiento, una organización autónoma, independiente y autogestiva que no está financiada por nadie, ni tampoco tiene acuerdos con los partidos políticos ni con los gobiernos para llevar a cabo su funcionamiento, sino que es pionera en denunciar las injusticias, las arbitrariedades y en exigir a los tres niveles de gobierno la solución a las demandas de la sociedad. Es autónoma porque su funcionamiento no depende de nadie ni de ningún otro grupo exterior, sino que su estructura, su forma y modo de trabajo es con pleno acuerdo de cada uno de sus integrantes y representantes. Su forma de trabajo es de acuerdo con las experiencias de los años que llevamos en resistencia en contra de los abusos de los malos gobiernos. Es independiente porque no depende de nadie para subsistir, sino sólo de sus miembros activos y de las comunidades adheridas. Es también independiente porque no negocia con el dolor de la gente humilde y sencilla, no claudica, no se vende, no se rinde.

Es autogestiva porque todos sus gastos y subsistencia dependen de la aportación de cada integrante del Consejo Autónomo, mas no de recursos provenientes de otros lados.

¿Con quién estamos adheridos? Somos adherentes a la Otra Campaña del EZLN, y mantenemos un trato de mutuo respeto con organizaciones, grupos, colectivos y ONG, tanto nacionales como internacionales. Pertenece a la Red Estatal de Resistencia Civil, La Voz de nuestro Corazón (Comunicado del 13 de septiembre de 2008).

A partir de su relación con el EZLN, estos ejidos no sólo han mantenido la presión contra la CFE y el gobierno, sino que intentan poner en práctica sus postulados: se declaran autónomos, experimentan formas democráticas para la toma de decisiones y ya no apoyan a partidos políticos. Su visión de lucha se ha ampliado mediante el fortalecimiento de relaciones con organizaciones de la Otra Campaña en todo el territorio nacional para constituir una red nacional que mantiene lazos no sólo solidarios, sino de acción, en caso necesario.

Esa red incluye al EZLN, grupo que ha procurado mantener una relación de iguales con las otras organizaciones. No ha sido fácil, pues el peso del EZLN es muy fuerte y su sola palabra provoca que los otros lo tomen como guía. Aun así, cuando grupos o poblados de zapatistas se encuentran en riesgo por conflictos con grupos de adversarios, o cuando son reprimidos por el gobierno, estas organizaciones se movilizan o manifiestan su respaldo en medios de comunicación, tal como sucedió en los últimos meses de 2009.

El 16 de abril de 2009 fueron detenidos seis miembros de la Otra Campaña del ejido Bachajón, entre los cuales se encontraba Miguel Vázquez, base de apoyo zapatista, acusados todos de delincuencia organizada y ataque a las vías de comunicación; en Mitzitón, el 21 de julio del mismo año, un grupo de campesinos acusados de “polleros” atacó a miembros de la Otra Campaña del ejido, lo que dejó como resultado un muerto y cinco heridos. El grupo agresor se identificó como evangélicos expulsados; sin embargo, el conflicto va más allá de lo meramente religioso, ya que el mismo grupo defiende la construcción de la carretera San Cristóbal-Palenque, que afectará los terrenos de Mitzitón y de otros ejidos y comunidades indígenas.

Lo evidente en los dos casos es que se trata de represión contra los grupos de campesinos adheridos a la Otra Campaña porque se oponen a los planes de desarrollo del gobierno del estado que, en ocasiones, impone sin mediar consulta, como en el caso de la construcción de la carretera mencionada. Estas acciones contra grupos adherentes es considerada por todos los miembros de la Otra Campaña, nacional e internacional, como un ataque a todos. Los miembros de la red usan los medios de comunicación, especialmente internet, para repudiar los hechos violentos en contra de la Otra Campaña. En los casos mencionados, el Frente se ha manifestado en respaldo tanto de sus

compañeros de la Otra Campaña en Mitzitón y Bachajón, como de los zapatistas, y ha exigido al gobierno que aplique la ley y se castigue a los verdaderos responsables de los delitos.

Sus comunicados, difundidos en la red, exigen que se termine con la represión, hostigamiento, persecución y encarcelamiento de opositores al gobierno que pertenecen a la Otra Campaña. Al mismo tiempo, aparecen comunicados en el mismo sentido de otros grupos de la Otra Campaña a lo largo del país, lo cual demuestra un importante grado organizativo y una red de comunicación ágil y útil.

Uno de los objetivos de esta lucha es construir “autonomía”, aun cuando se conoce la dificultad que eso encierra. La idea de autonomía que estos grupos plantean es más limitada que la propuesta por el zapatismo, que cuestiona profundamente las relaciones sociales y culturales. En este caso, se entiende la autonomía como sinónimo de independencia del gobierno, como indica el siguiente comentario: “No nos educan para ser autónomos, sino dependientes de proyectos y ayudas del gobierno, por eso cuesta aprender a ya no depender” (entrevista colectiva en la toma de la carretera Tonalá-Pijijiapan, 2007). Esto es así porque los cambios que plantea cada movimiento u organización van de acuerdo con sus prácticas político-culturales y, en el caso de estos movimientos locales, conseguir la autonomía del sistema político es un avance considerable. En otro trabajo se explicaba de la siguiente manera:

En México, en las décadas de 1970 y 1980, la mayoría de los movimientos sociales y de las organizaciones populares tenían entre sus principales demandas la lucha por la independencia. Después empezaron a hablar de la independencia y la autonomía de manera indiferente, como una de sus principales demandas. Esto lo explicamos por los orígenes de nuestra cultura política. Los mexicanos nos acostumbramos a que en nuestro sistema político sólo existía un partido político con posibilidades reales de llegar al poder. Es decir, un partido de Estado, con un régimen presidencialista donde se desarrollaban prácticas políticas clientelares y formas corporativas de integrar a los sectores excluidos. Por ello es explicable que los movimientos y organizaciones luchan contra este tipo de relaciones. Empiezan a decir “somos organizaciones independientes” y después se consideran “autónomas”, los dos conceptos se usaron como sinónimos y, en algunos casos, se siguen usando. Estas expresiones se referían a independencia del Estado, del sistema político y,

fundamentalmente, del partido de Estado y de todas las organizaciones corporativas del propio Estado; así se explica este concepto en la mayoría de los movimientos y organizaciones (Camacho V., 2009).

En ese sentido, en los diálogos de San Andrés entre el gobierno y el EZLN se desarrolló una amplia discusión sobre el concepto de autonomía, sobre el cual debatieron tanto los teóricos del concepto —López Bárcenas, Díaz Polanco, Esteva, López y Rivas, Hernández y Floriberto Díaz, entre otros— como organizaciones indígenas que tenían muchos años discutiendo al respecto, como la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y los comunales oaxaqueños. Las discusiones superaron, en mucho, las reflexiones existentes hasta el momento, porque se basaron en experiencias de diversas partes del país, con la participación de los actores sociales, en un espacio que por primera vez se consideraba con posibilidades de avanzar hacia la construcción de acuerdos que serían retomados por el Estado.

Uno de los puntos más polémicos fue el espacio en el que se debe legislar la autonomía. Para la ANIPA, la autonomía debe ser regional, porque de esa manera se permite la pluriculturalidad de regiones y se evita el estancamiento en la comunidad, que puede desarrollar condiciones de dominio de los grupos mayoritarios, aunque, para otros, lo pertinente era que el espacio de la autonomía fuera la comunidad, porque es el espacio natural de las relaciones sociales.

Para Hernández, el debate no radica en cuál es el espacio de la autonomía —la comunidad o la región—, no hay oposición a ello, sino en si se considera “la autonomía como proceso ligado a la construcción del sujeto, o la autonomía como régimen preestablecido al que se arriba por decreto” (1997:110). Ésa es la diferencia entre la propuesta que se mantuvo en los acuerdos firmados y en la de la ANIPA, que exigía como punto fundamental la declaración de las escalas de la autonomía.

A pesar de estas y otras discrepancias que tuvieron lugar durante los diálogos, y posteriormente a ellos, no se registró mayor conflicto en las organizaciones participantes ni en el movimiento indígena en general porque, en el fondo, la demanda era la misma, lo cual quedó establecido cuando el EZLN firmó los acuerdos, después de consultas no sólo con sus bases, sino con los diferentes pueblos indios.

Lo que aquí se observa es que el debate entre asesores se dio en el ámbito de las ideas que cada uno traía, lo cual lo fortaleció (Bermejillo, 1995). Los grupos de organizaciones no indígenas no participaron en esa discusión, algunos porque en esos años aún luchaban por la vías tradicionales (los partidos políticos), y otros porque dejaron la discusión para las organizaciones indígenas.

Así pues, son las prácticas políticas y culturales puestas en acción por los zapatistas en los últimos tiempos las que propiciaron que la discusión por la autonomía, con la profundidad con la que la plantean, se generalizara y se empezara a adoptar como discurso y, en algunos casos, como el aquí mencionado, incluso intentarían poner en práctica esas ideas al retomar las condiciones sociopolíticas y culturales de sus comunidades.

Estos grupos discuten nuevas formas de organizarse sin la participación de partidos políticos y gobiernos, aunque, en muchos casos, tienen que recurrir a ellos como el adversario para negociar. Sin embargo, buscan ser autogestivos tanto en la producción como en la distribución de sus productos mediante el intercambio comunitario, y plantean organizarse para resolver problemas de salud y de educación, entre otros proyectos en marcha.

REFLEXIONES FINALES

Ante el panorama desolador del movimiento campesino chiapaneco, estas formas organizativas, que se identifican como parte de la Otra Campaña y que plantean cambios políticos y culturales profundos, son opciones para campesinos y pescadores que ya no encuentran espacios en ninguna institución gubernamental. No obstante, no es fácil modificar los contextos en estas comunidades y organizaciones y, mucho menos, cambiar la cultura política autoritaria, base de las prácticas políticas individuales y colectivas, y tampoco lo es construir la autonomía en contextos aislados y en medio de una constante crisis productiva en el sector agropecuario y pesquero.

¿Cómo construir autonomía en condiciones de dependencia económica? ¿Cómo luchar por ser autónomos en territorios donde el EZLN no tiene el control político? En este entorno, es casi imposible la construcción de territorios autónomos en una región no indígena. Sin embargo, es probable que logren construir procesos autónomos, como independizarse respecto al

gobierno para realizar proyectos como los mencionados, que impliquen un esfuerzo colectivo que propicie cierta autonomía de los proyectos institucionales, con lo cual las comunidades pueden tener libertad de decidir sobre su futuro.

Los actores, conscientes de esas limitaciones, han tenido que enfrentar muchos tropiezos. Los zapatistas del Soconusco, al estar integrados totalmente al movimiento, reciben respaldo y apoyos zapatistas, como se demostró con la ayuda otorgada después del huracán *Stan*, pero las organizaciones de la Otra Campaña sólo recibieron apoyo de otras organizaciones que se solidarizaron con ésta, lo cual implicó que varios pescadores, declarados zapatistas, se fueran como migrantes a Estados Unidos, sin abandonar la lucha, aunque ahora desde lejos, con familias divididas, como en el caso de algunos entrevistados, incluido Ramiro, el más entusiasta asistente a la Selva.

Así pues, considero que la autonomía, en la forma en que el zapatismo la promueve, no es posible en estas regiones chiapanecas, pero sí la autonomía como sinónimo de libertad y democracia, ya que posibilita negociar cambios importantes que permitan la construcción de procesos democráticos, algo por lo que el zapatismo lucha desde sus inicios.

BIBLIOGRAFÍA

- BERMEJILLO, E. *et al.* (1995), "Autonomía: madre de todos los derechos", *Ojarasca*, 45, México, ProMéxico Indígena, pp. 29-62.
- CAMACHO, D. (2008), "Chiapas movilizado: las organizaciones campesinas y el EZLN", en R. Miranda y L. M. Espinoza (eds.), *Chiapas: la paz en la guerra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de la Frontera Sur/Comuna, pp. 65-90.
- (2009), "Los movimientos sociales y la lucha por la autonomía", ponencia presentada en la mesa redonda-taller El proyecto de autonomía hoy, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 12 de marzo de 2009.
- HERNÁNDEZ, Luis (1997), "La autonomía indígena como ideal. Notas a *La rebelión zapatista y la autonomía*, de Héctor Díaz Polanco", *Chiapas*, 5, México, Era, pp. 101-114.

Documentos

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, Subcomandante insurgente Marcos (julio de 2003), "Chiapas: Treceava estela, siete partes", México.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (junio de 2005), "Sexta declaración de la Selva Lacandona", México.

CONSEJO AUTÓNOMO REGIONAL DE LA COSTA DE CHIAPAS, Comunicados, 17 de abril de 2008, 13 de septiembre de 2008, 27 de mayo de 2008.

Entrevistas

Ramiro, ejido Joaquín Amaro, municipio de Pijijiapan, Chiapas (julio de 2007, marzo de 2008).

Pescadores del ejido Joaquín Amaro, municipio de Pijijiapan, Chiapas (julio de 2007).

Junta de Buen Gobierno de Oventic (2007).

Discursos en las reuniones preparativas de la Sexta (agosto-septiembre de 2005).



LA CONSTRUCCIÓN DE LAS AUTONOMÍAS LOCALES: CONSIDERACIONES PARA LA DESCENTRALIZACIÓN

*Jorge Hernández-Díaz**

RESUMEN

En la historia reciente de México, la lucha por la autonomía municipal ha sido una constante. No en vano, hoy en día se reconoce formalmente al municipio como célula básica de la organización administrativa y política de la federación. Sin embargo, lo que sucede en Oaxaca, aunque puede considerarse como un caso con características singulares, es muestra de que el reclamo también es comunitario. Aunque carezcan oficialmente de reconocimiento por razones históricas, políticas, económicas y sociales de la entidad, las localidades se conducen, de facto, en un espacio de organización sociopolítica. Esta situación se ha complicado y trastocado con el reciente proceso de descentralización, ya que la distribución de los recursos provenientes de la federación se ha convertido en motivo de confrontación. La aplicación de políticas municipales, diseñadas desde una perspectiva que desdeña la diversidad municipal, ha desencadenado dos procesos contrapuestos entre las sedes del Ayuntamiento y las localidades submunicipales: en unas se exige mayor participación en los asuntos municipales, y en otras, mayor autonomía. Ejemplos de esta situación son dos casos estudiados recientemente: Santa María Peñoles y Santiago Tlazoyaltepec, ambos municipios con una alta proporción de población hablante de mixteco.

* Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca. Correo electrónico: <jorgehd00@yahoo.com.mx>.

INTRODUCCIÓN

En las comunidades oaxaqueñas se observa un proceso de organización que enfatiza la reafirmación del poder local, el refuerzo de su autonomía, la demanda de reconocimiento jurídico, así como su voluntad de control territorial. Al mismo tiempo, se exige mayor participación en la toma de decisiones en el ámbito municipal, especialmente en cuanto a la distribución de los recursos de la hacienda municipal. En este contexto, han ocurrido encuentros y desencuentros entre las demandas de las autoridades municipales y las de las unidades submunicipales. En Oaxaca, los distintos procedimientos para designar a las autoridades constituyen un ejemplo de convivencia y competencia, en un ámbito geográfico determinado, de distintas formas de organización política que, en algunos casos, corresponden a prácticas sustentadas en principios filosóficos distintos. Coexisten formas consuetudinarias, conocidas como el sistema de usos y costumbres, que predominan para nombrar a las autoridades municipales, y el sistema de competencia de partidos políticos, con el que se eligen los representantes estatales y federales.

Estas normas tienen reconocimiento legal. El 30 de agosto de 1995, el Congreso del estado aprobó la reforma al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPE-O) en lo relativo a la renovación de autoridades municipales por sistemas electorales tradicionales. El objetivo fue otorgar pleno respeto y reconocimiento a los usos y costumbres en el nombramiento de concejales en municipios indígenas. En marzo de 1997 se reformaron asimismo los artículos 25, 29 y 98 de la Constitución política local para hacer más explícito el reconocimiento a los derechos electorales de los pueblos indígenas de Oaxaca. También en septiembre de ese mismo año se hicieron adecuaciones al CIPPE-O, en lo referente al Libro IV: "De la renovación de Ayuntamientos en municipios que electoralmente se rigen por normas de derecho consuetudinario", con el argumento jurídico de dar mayor funcionalidad y claridad al ordenamiento del proceso electoral en estos casos. Lo anterior legitima las distintas formas de organización de 418 municipios que se rigen por el sistema de normas consuetudinarias, a la vez que, de manera indirecta, fortalece la autonomía local.

Respecto a esta particularidad, es necesario tomar en cuenta la condición administrativa oficial de cada una de las unidades

residenciales que forman el municipio y su relación con la sede del Ayuntamiento. Sin conocer esta situación, poco se entenderá de la manera en que se distribuyen los recursos disponibles para el municipio, en especial los que se otorgan por las participaciones federales. La claridad respecto a la división administrativa de los municipios es una condición necesaria para la comprensión de las relaciones que se tejen en estas unidades políticas.

Los 570 municipios que componen esta entidad federativa albergan más de 10 000 localidades, entre las cuales se reconoce oficialmente a las agencias municipales y a las agencias de policía como unidades administrativas¹ con cierta representación dentro de la estructura político-administrativa; muchas otras localidades que carecen de este estatus tratan de conseguirlo. En Oaxaca, históricamente, las comunidades han operado como organizaciones sociopolíticas autónomas; sin embargo, a principios del siglo xx, en la figura del municipio se incorporó a varias localidades con la intención de romper dicha tendencia. Aguirre Beltrán (1991), un teórico del indigenismo, señalaba el establecimiento del municipio libre como uno de los diferentes mecanismos implementados por el Estado mexicano posrevolucionario para conseguir la aculturación de la población indígena. Según la propuesta del indigenismo, la población nativa debería alcanzar los logros reclamados por el movimiento armado, tales como el reparto agrario; la abolición de la hacienda y el sistema de esclavitud encubiertos bajo la forma de peonaje, así como el acceso a la educación, a la salud, a la tierra y al trabajo remunerado, para lo cual era necesario incorporar esos puntos dentro de una política social incluyente y redistributiva. Mediante diversos programas, el indigenismo promovería la castellanización, la alfabetización y el impulso de proyectos de desarrollo social, orientados a lograr la homogeneización de una población que era cultural y

¹ La Ley Municipal del estado de Oaxaca, en su artículo 10, señala que la Agencia Municipal y la Agencia de Policía son categorías administrativas dentro del gobierno municipal. Oficialmente se reconocen 731 agencias municipales y 1 529 agencias de policía (Gobierno del Estado de Oaxaca, 1992). Y aunque la misma ley exige una población de 10 000 y 5 000 habitantes para la primera y segunda categoría, respectivamente, este requisito no se cumple en las condiciones actuales, ya que 47 por ciento de localidades oaxaqueñas tienen menos de 50 habitantes; 97.9 por ciento tiene menos de 2 000, y 99.3 por ciento, menos de 5 000 habitantes.

étnicamente plural. Con esta perspectiva, se promovió la reproducción de la organización municipal entre las localidades o comunidades indígenas.

Hoy en día, los municipios oaxaqueños agrupan varias localidades, y la mayor de ellas, por regla general, es la sede del Ayuntamiento, es decir, la cabecera municipal. Las demás tienen categorías subordinadas, aunque en la práctica las autoridades municipales sólo lo son de la cabecera. El resto de las localidades nombra a sus propias autoridades, que prácticamente operan de la misma manera que las que residen en la cabecera. Esto es, aunque la ley faculta al Ayuntamiento para intervenir en la designación de las autoridades de las agencias municipales y de policía, éstas lo hacen de manera autónoma. En las actuales circunstancias, cuando el municipio se constituye por agencias municipales o de policía (en 151 de los 570 municipios carecen de estas categorías), el ejercicio administrativo puede dar lugar a confrontaciones intercomunitarias. Esta circunstancia ha llevado a la formación de un movimiento que en Oaxaca defiende el derecho de las comunidades a la autonomía, que se entiende como la capacidad de las localidades (unidades submunicipales) de tomar decisiones políticas concernientes a la manutención de la gobernabilidad interna. La autonomía comunitaria se ha conseguido, fundamentalmente, por el ejercicio de prácticas organizativas sintetizadas en la categoría analítica del sistema de cargos (Carrasco, 1961; Greenberg, 1987; Medina, 1995). En este modelo, la comunidad es una organización política y social en la cual, mediante un conjunto de normas conocidas como "la costumbre", reconocidas y compartidas por una colectividad (Stavenhagen, 1990), tiene lugar la reproducción, el soporte y la cohesión social y cultural de una comunidad; en ella se combina el ejercicio de servicios civiles y religiosos para mantener una estructura social jerárquica. No obstante, por la participación directa de los integrantes de las comunidades en las asambleas para decidir sobre los destinos de la localidad y la asignación de los puestos, este sistema ha sido considerado una especie de democracia obligatoria, ya que se espera que todos participen en él, o por lo menos todos los varones (Carrasco, 1961).

En resumen, los elementos que constituyen el sistema de cargos se asocian a la idea de que la comunidad local es la unidad social y política básica de la gente indígena, establecida durante la época colonial, cuando se les obligó a operar

políticamente en el ámbito local. Las “repúblicas de indios” no fueron otra cosa que organizaciones locales consolidadas más tarde, durante la Independencia. Si se toma en cuenta la relevancia numérica de las repúblicas de indios en Oaxaca, puede deducirse la importancia, cuantitativa y cualitativa, de la presencia de formas de organización indígenas vigentes hoy en las comunidades de los municipios de este estado.

Esta práctica (sistema de cargos) no es estática y varía de lugar a lugar; en algunos, una o más características, señaladas en la categoría analítica, están ausentes; en otros, éstas se han perdido, modificado o readaptado, entre otros procesos que pueden rastrearse en cada caso específico, como resultado de las dinámicas internas propias, pero también como parte de la interacción de la localidad y el municipio con ámbitos sociales y políticos más amplios.

Como se verá en los ejemplos que documentan este proceso, las formas de organización interna de los municipios y las localidades subordinadas en las regiones con altas concentraciones de población indígena varían de municipio a municipio. Lo relevante es que la autonomía político-administrativa de las unidades submunicipales mantiene un sistema y una forma de organización similar al de las cabeceras municipales, en algunas con un número de cargos también similar.

Además, a pesar de que la Ley Municipal sólo reconoce al agente municipal o de policía, en las localidades se nombra al alcalde y a los regidores. En las agencias municipales de Oaxaca la forma de designación, el número de cargos y sus nombres tienen una gran diversidad. Por regla general, en las unidades submunicipales se observan las reglas locales, ahora popularizadas como usos y costumbres que, supuestamente, constituyen una característica de los municipios que eligen autoridades por el régimen de normas consuetudinarias en las que, de acuerdo con la legislación electoral, está vetada la participación de los partidos políticos.

Así, a pesar de los esfuerzos de quienes han querido imponer un modelo municipal único, no se ha conseguido la deseada homogeneidad y, por el contrario, al menos involuntariamente, sí contribuyeron o provocaron una reproducción de la diversidad; de ahí la heterogeneidad de formas que hoy tiene la configuración del municipio, y que da lugar a diferentes composiciones de gobiernos locales. Los impulsores del municipio ignoraron que en las comunidades, municipios

y regiones, distintos agentes sociales contribuyen a la manutención o disolución de colectividades y que ahí construyen y recrean sus identidades culturales, generan sus condiciones de reproducción, tejen sus relaciones políticas y sociales y ejercen su autoridad. En espacios locales, independientemente de las posiciones políticas y las discusiones ideológicas, se han mantenido, recreado o elaborado formas de gobierno en las que la unidad comunitaria adquiere gran significación, ya que es ahí donde operan algunos mecanismos de toma de decisiones, formas y procedimientos para administrar la justicia y organizar la vida social y productiva, que dan sustento a una identidad comunitaria.

LA DESCENTRALIZACIÓN MUNICIPAL

Un proceso que ha marcado una influencia muy clara en las últimas décadas en las relaciones entre las localidades de un municipio ha sido la descentralización. En la década de 1980 se inició una serie de reformas políticas y de descentralización mediante la cual el municipio mexicano ganó mayores facultades, especialmente cuando la federación transfirió recursos a la hacienda municipal, pero también nuevas responsabilidades. Las reformas constitucionales al artículo 115, realizadas en 1983, y el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) iniciado en 1989, constituyeron los catalizadores de esta transición.

Aunque en los inicios del Pronasol los recursos públicos se canalizaron al ejercicio directo de los ayuntamientos, su monto y las reglas de operación ponían candados para que se distribuyeran entre todas las poblaciones que integraban el municipio. En 1990 se inició el programa Fondos Municipales de Solidaridad (FMS), cuyas reglas de operación establecían una asignación de hasta 25 por ciento de los recursos a la cabecera municipal y no menos de 75 por ciento al resto de las comunidades. En el caso de que más de 60 por ciento de la población del municipio se concentrara en la cabecera, su porcentaje aumentaba a 40 por ciento. Si bien en la práctica esta normatividad tuvo problemas de ejecución, se contaba con un mecanismo que pretendía proteger los derechos de las comunidades subordinadas.

Sin embargo, a partir de 1995 las reglas cambiaron y la descentralización apuró su paso con el fin de fortalecer los

gobiernos municipales. Este proceso se compone de tres elementos: la aceleración del grado de descentralización en el uso de los fondos; la utilización de fórmulas para distribuir geográficamente los recursos a partir de indicadores de pobreza, y el fortalecimiento de los mecanismos institucionales de negociación y coordinación entre los tres órdenes de gobierno y entre éstos y la sociedad (Del Val, Carrasco y Tarriba, 1997: 71). Con esta perspectiva, durante 1996 y 1997 operó el Fondo de Desarrollo Social Municipal, que permitió destinar mayores recursos al ámbito municipal.

En 1998 se creó el Ramo 33, que transfirió del presupuesto federal a los estados recursos destinados a atender las responsabilidades que la federación les había delegado con anterioridad por la vía de convenios (educación y salud), así como de compromisos que, a partir de las reformas a la Ley de Coordinación Fiscal, asumieron los estados. De igual modo, se incluyeron fondos canalizados a los gobiernos subnacionales para la construcción de infraestructura básica por medio de Convenios de Desarrollo Social. Finalmente, se añadieron recursos para la atención de problemas de seguridad pública, educación tecnológica y de adultos. El Ramo 33 se compone de seis fondos, dos de ellos (II y IV) corresponden directamente a los municipios: el Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento de los Municipios y Demarcaciones Territoriales del Distrito Federal y el Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social en su vertiente municipal, lo que permite mayor libertad a los ayuntamientos en la ejecución de obras y acciones. Es necesario aclarar que los recursos provenientes del Ramo 33 concedidos a los municipios no se ejercen libremente, pues están condicionados a aplicarse en infraestructura básica, educación y salud. Este monto se establece mediante una fórmula que considera las variables de marginación, recaudación de recursos propios y el tamaño de la población, entre otras. A las dos primeras recurren los habitantes de las unidades subnacionales para demandar mayores recursos para el ejercicio propio, o bien, para obtener una participación efectiva en la administración de los fondos municipales. Las nuevas facultades de los ayuntamientos reconocen tácitamente la autonomía municipal, pues autorizan el manejo, administración y aplicación de esos recursos, de tal forma que su distribución queda en manos de los gobiernos locales; sin embargo, en Oaxaca generan nuevas expectativas y avivan los reclamos de la autonomía comunitaria.

LA DINÁMICA AUTONOMISTA EN OAXACA

En este contexto, las relaciones políticas en los municipios oaxaqueños se mueven entre los añejos mecanismos de representación política, como el de comunidad, y las nuevas tendencias de integración municipal generadas especialmente por el proceso de descentralización de los recursos federales. De este modo se manifiestan dos movimientos: uno que tiende a reforzar la autonomía comunitaria, y otro en el que las comunidades reclaman sus derechos como integrantes de las municipalidades.

En el caso oaxaqueño, el establecimiento del municipio como célula básica de los estados federados provocó resistencias, pues se intentó aglutinar comunidades históricamente autónomas en un ámbito formal más amplio, que se constituía no sólo en la circunscripción administrativa, sino que asumía la intermediación política de aquéllas.

El rechazo a esta figura organizativa explica en parte que en Oaxaca haya el mayor número de municipios del país, 570, casi 23 por ciento de los 2 435 del total. En esta entidad del suroeste mexicano, desde la primera Constitución estatal de 1824 se reconoció con las mismas facultades y atribuciones a los ayuntamientos y a las llamadas repúblicas de indios (ambas categorías heredadas de la Colonia), lo que permitió conservar la autonomía de unas y otras. Aunque la denominación se cambió en la Constitución de 1857 por la de municipios y agencias municipales y de policía, en las diversas legislaciones secundarias subsistió este rasgo que, en los hechos, se traducía en ejercicio de autonomía en cada una de las comunidades que integran al municipio (Bailón, 1999; Mendoza, 2001). Por ello, en un gran número de casos, cada núcleo poblacional elige a sus autoridades locales, lo cual explica por qué los ayuntamientos están integrados, generalmente, sólo por personas residentes en la cabecera municipal. En realidad, el Ayuntamiento, en gran parte de los municipios, representa al gobierno de esa localidad, no al del municipio en su totalidad.

Existen estudios que documentan que la persistencia de las autonomías comunitarias constituye un ejercicio de representación real en Oaxaca, ya que para ellas el municipio es sólo el espacio administrativo que cubre una formalidad (Hernández Díaz y Juan Martínez, 2007), y en el que no hay subordinación de las agencias a la cabecera municipal. Además, las comunidades cuentan con un espacio propio, por lo que

la defensa de esa territorialidad, entendida como “la capacidad de desarrollar históricamente un conjunto de funciones que van configurando una tradición, la de una común pertenencia a un territorio y de un sentimiento de comunidad de intereses sobre el territorio” (Carmagnani, 1988:52), también contribuye a la cohesión comunitaria que permite el mantenimiento de la autonomía local. Algunos autores (Martínez, 1995, 2003; Ramos, 2004) señalan que esta característica de Oaxaca deriva, fundamentalmente, del régimen de la tenencia de la tierra, si se considera que la comunidad agraria es la que persiste en estos esquemas de relación. Dicha posición recoge, en primera instancia, la experiencia de la región Sierra Norte de Oaxaca donde, efectivamente, la comunidad agraria se traslapa con las otras divisiones legales ahí existentes. Es pertinente aclarar que la propiedad territorial es importante, aunque no necesariamente en todos los casos.

Aunque una corriente de intelectuales indígenas y académicos señala que las tendencias comunitarias son preponderantes en Oaxaca, lo que se observa en la cotidianidad de los municipios y las localidades que los componen son manifestaciones diferenciadas. Para ejemplificar, parte de las expresiones de este proceso en el que se complementan o se enfrentan las comunidades que integran un municipio, se describirán los casos de dos municipios de Oaxaca colindantes entre sí, Tlazoyaltepec y Santa María Peñoles, con una alta proporción de población hablante de mixteco y cuyas agencias municipales, agencias de policía y rancherías se organizan, cuando pueden hacerlo, para mantener un estatus y una estructura interna semejante a la de la localidad que, por ley, es la sede del Ayuntamiento.

SANTA MARÍA PEÑOLES: UN MUNICIPIO ATOMIZADO

El municipio de Santa María Peñoles pertenece al distrito de ETLA, en los Valles Centrales de Oaxaca, y su población es mayoritariamente hablante de la lengua mixteca. Abarca 28 localidades, en las que se distinguen cuatro núcleos agrarios: Santa María Peñoles, Santa Catarina Estetla, San Pedro Cholula y San Mateo Tepantepec. La primera es la cabecera municipal, mientras que las tres últimas son agencias municipales. Estetla y Tepantepec se componen, a su vez, de rancherías y agencias de policía, mientras que Cholula no se fragmenta en más

territorios; también se reconocen las categorías de ranchería y núcleo rural. La distinción entre éstas no es clara, y en ocasiones, sus pobladores la toman como la misma unidad. Para el Sistema de Integración Territorial (Iter) del INEGI (2008), el municipio cuenta con 37 localidades (véase cuadro 1 en el anexo). Aquí se incluyen algunos barrios, pero éstos no tienen representación alguna para los pobladores del municipio. El asunto se complica al considerar los núcleos agrarios, de los que dependen otras entidades administrativas. En resumen, se presentan de la siguiente manera:

- Santa María Peñoles tiene nueve localidades: una cabecera municipal, una agencia municipal, una agencia de policía y cinco rancherías.
- San Mateo Tepantepec tiene doce localidades: dos agencias municipales, una agencia de policía, dos núcleos rurales y siete rancherías.
- Santa Catarina Estetla tiene seis localidades: una agencia municipal, una agencia de policía y cuatro rancherías.
- San Pedro Cholula tiene una localidad y una agencia municipal.

Formalmente, todas las localidades deberían estar supeditadas a la cabecera municipal, pero no es así. Tenemos el caso, interesante por sus implicaciones administrativas y políticas, de San Mateo Tepantepec, que incluye dos agencias municipales y un mayor número de localidades que aquellas con influencia directa de la cabecera municipal.

La Agencia de Policía Los Sabinos presenta una doble supeditación: la primera es de carácter administrativo respecto a Santa María Peñoles, establecida desde agosto de 1999; la segunda, de naturaleza agraria y de vínculo tradicional, con Santa Catarina Estetla, debido a la continuidad territorial que mantiene con esa agencia, lo que no se observa con Peñoles.

En el caso de la Agencia Municipal de San José Contreras se observa una dependencia agraria respecto a otra agencia municipal, San Mateo Tepantepec, con la que mantiene diferencias que se manifiestan en la negativa, incluso, a sostener reuniones con las autoridades de esta última. Aunque es común pensar que la comunidad se compone de un conjunto de unidades que generalmente poseen autoridades, se delimitan territorialmente y tienen un cuerpo de autoridad, la situación

que se advierte en este municipio muestra que la realidad es mucho más compleja.

En las agencias, la percepción de las autoridades respecto a la cabecera municipal es que obtuvo esa denominación por ser el Ayuntamiento, el centro, la cabeza, el poblado más grande con más habitantes. Actualmente, mediante las reuniones del cabildo o en asambleas, se coordina desde ahí el trabajo con las dependencias de gobierno. Hasta hace algunos años, en las rancherías no había autoridades y cada agencia administraba sus propios recursos, aunque fueran escasos. Ahora, tanto agencias como rancherías están inconformes con la manera en que se distribuyen los recursos económicos, pues consideran que se asignan de manera arbitraria, ya que a unas se les otorga más que a otras. El reconocimiento de esta nueva situación, consecuencia de la descentralización, explica por qué ahora las agencias y las comunidades de Estetla y Cholula consideran a Peñoles como su cabecera, pues es ahí donde se administran los recursos.

Las agencias y rancherías de San Mateo Tepantepec consideran la agencia municipal como “su” cabecera porque es grande, independiente territorialmente y cercana geográficamente. Además, es el centro, el pueblo más grande, y cuenta con primaria, biblioteca, museo, campanarios, centros de educación inicial, canchas, centro de salud, albergue, telesecundaria, templo católico y tienda comunitaria, entre otras instancias que proporcionan servicios y apoyos a las comunidades bajo la influencia de esta agencia municipal. Sin embargo, ya que forman parte de una unidad agraria y cuentan con un comisariado de bienes comunales, se reconoce que la cabecera municipal es Santa María Peñoles porque es donde se otorgan los recursos: ahí se sitúa el palacio municipal, donde despacha el presidente, así como la clínica de la comunidad (unidad médica rural), la escuela telesecundaria, el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Oaxaca (Cecyte), la escuela primaria, el preescolar, los templos católico y evangélico, etcétera.

Tanto la cabecera como las agencias tienen una estructura de cuerpos de autoridad muy semejantes y con funciones parecidas, lo que muestra la manutención o reproducción de la autonomía comunitaria. Algunas veces, la única diferencia entre la cabecera municipal y una agencia es el tamaño de la población y del cuerpo de autoridad. Esto puede apreciarse en

los organigramas de las autoridades de las cabeceras municipales, agencias, o rancherías (véase el anexo 1).

SANTIAGO TLAZOYALTEPEC: UN MUNICIPIO CENTRALIZADO

La organización en Tlazoyaltepec es un ejemplo de centralización opuesto al caso anterior. Al indagar al respecto, las autoridades han destacado que la propiedad de la tierra es comunal. En principio, esta condición ha sido el lazo que une a las personas y también establece responsabilidades para con la localidad, tales como asistir a los tequios y a las asambleas convocadas, en una escala de Asamblea General de Vecinos o Asamblea Local de Vecinos. La primera incluye a las cuatro agencias de policía y a la cabecera de Santiago Tlazoyaltepec para tratar asuntos que atañen a todo el municipio; la segunda se reserva para cada una de las agencias de policía, en la cual participan los pobladores, hombres y mujeres.

La identificación local de la comunidad en las cuatro agencias de policía del municipio de Santiago Tlazoyaltepec, a juicio de las autoridades titulares, tiene que ver con los lazos de vecindad, territorio y responsabilidades comunes. Las autoridades entienden la comunidad como las unidades territoriales que administran en su desempeño como agentes de policía y presidente municipal durante un año. Aunque los habitantes de una localidad identifican de manera inmediata la comunidad con su agencia y las localidades que la conforman, no descartan el lazo y las responsabilidades políticas que los unen con la cabecera municipal de Santiago Tlazoyaltepec, lugar donde los cargos del cabildo tienen una duración de tres años, y los cargos menores, como el de policía, uno. En este caso, las responsabilidades de los habitantes de las agencias son dobles, pues participan en los tequios de la agencia y en los de la cabecera municipal.

Para la gente de este municipio, cinco comunidades son las unidades a las cuales se ha asignado una autoridad, es decir, entidades administrativas. La idea de localidad no es equivalente a la de comunidad. Por ejemplo, los parajes o ranchos son localidades o asentamientos pequeños de 10 a 15 viviendas. El paraje carece de representación política y es la unidad territorial más simple de una comunidad. Aunque haya algún servicio, como sucede en este caso, no se considera comunidad,

a diferencia de Peñoles, donde se denomina comunidades a las localidades con servicios. En Santiago Tlazoyaltepec hay parajes que cuentan con casas de salud administradas por las vecinas del lugar, pues en tales unidades no existen autoridades con reconocimiento formal.

En un taller en el que participaron autoridades de las agencias de policía del municipio de Santiago Tlazoyaltepec, se les solicitó que enlistaran el conjunto de localidades que componían su comunidad. El agente de la comunidad de Tierra Caliente señaló que las localidades que integraban su comunidad eran 11, pero nombró sólo ocho; el Iter lista 18. En el caso de El Portezuelo, el agente mencionó ocho localidades, mientras que el Iter enlista siete. En El Gachupín se reconocen sólo nueve de las 12 localidades que el INEGI ha registrado. En Buenavista se señalaron siete localidades de las siete que oficialmente están declaradas —en este ejemplo, la localidad de Cañada Mano de León no aparece en la lista, pero sí en un mapa hablado que se solicitó en ese taller a las autoridades—. En el caso de Santiago Tlazoyaltepec, de 16 localidades enlistadas por el presidente, el Iter reconoce justamente 16 (véase el cuadro 2 en el anexo).

Al hacer la indagatoria respecto a la localidad considerada de mayor importancia, en todos los casos resultó ser Santiago Tlazoyaltepec. Este ejemplo evidencia que la relación entre la cabecera y las distintas localidades es más estrecha, pues hay vías de acceso en buen estado y carreteras de terracería comunicadas con la carretera principal, que va de Tlazoyaltepec a Jalapa del Valle, así como un equipo de comunicaciones por radio que permite la relación permanente del presidente municipal con los cuatro agentes de policía. La fluidez de estas comunicaciones afianza las relaciones de autoridad entre los titulares de cada unidad administrativa. Además, como disponen de patrullas tanto en la cabecera municipal como en las agencias de policía, las autoridades se desplazan entre uno y otro lugar en un tiempo relativamente corto, comparado con el invertido por gran parte de la población, que se desplaza a pie.

La unidad territorial más pequeña en el municipio de Tlazoyaltepec es el paraje o localidad. Estas unidades son numerosas y no tienen representación oficial alguna; sin embargo, forman entre todas el conjunto de vecinos de las agencias de policía y de la cabecera, por separado. En las cabeceras de comunidad, es decir, los centros de las agencias, se reúnen la mayor parte

de los servicios más importantes en los rubros educativo, de salud, gobierno e incluso deportivo. Generalmente, en el centro se encuentra el edificio de la Agencia de Policía, la escuela primaria y telesecundaria, el bachillerato (sólo en un caso, el Instituto de Estudios de Bachillerato de Oaxaca, IEBO, en Tierra Caliente, Tlazoyaltepec), el centro de salud, la cancha de basquetbol y algún templo, ya sea católico o protestante. En Santiago Tlazoyaltepec, cabecera municipal, se encuentra la iglesia de Santiago Apóstol, que data de 1610; la tienda comunitaria y una escuela primaria con cancha de basquetbol y fútbol pavimentada se ubican cerca del centro, donde se realizan las asambleas de vecinos.

En este municipio, un miembro de la Agencia de Policía puede cumplir cargos locales municipales en la cabecera municipal. Así, una persona perteneciente a la agencia de El Gachupín puede prestar servicio como policía o como presidente municipal en la cabecera; el desempeño de los cargos es indistinto. En el caso de Santiago Tlazoyaltepec, los tequios generales se realizan en la cabecera, donde participa toda la población del municipio; además, los residentes en las agencias también desarrollan su tequio en la propia agencia. Cuando una persona no puede asistir al tequio, puede pagarle a alguien más para que lo supla. Quienes pagan tequios lo hacen en sus lugares de origen y en el municipio. De igual forma, también asisten a dos tipos de asamblea: la de vecinos, que es local (en la agencia), y a la asamblea general de vecinos (en la cabecera municipal). Los cargos pueden cumplirse en cualquiera de las dos jurisdicciones.

ALGUNAS REFLEXIONES

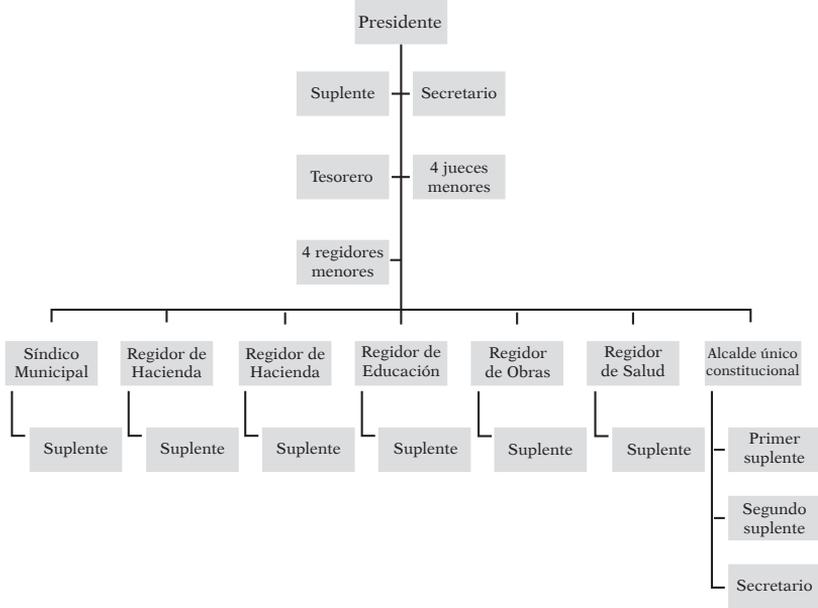
En Oaxaca los reclamos de autonomía local y municipal se traslapan. En algunos municipios la autonomía comunitaria prevalece por encima de la unidad municipal formal; por esa razón, en esta entidad adquieren especial relevancia los reclamos autonómicos que demandan mayores atribuciones a la comunidad para que se definan esquemas puntuales de distribución de recursos. Una premisa básica del proceso de descentralización es que éste debe considerar la heterogeneidad territorial y contemplar medidas para las correcciones en las disparidades territoriales del modelo de desarrollo (Cantero,

2003), lo que no necesariamente ocurre con esta redistribución de funciones, facultades, derechos, recursos y obligaciones que en los últimos años se ha dado entre los tres ámbitos de gobierno en México.

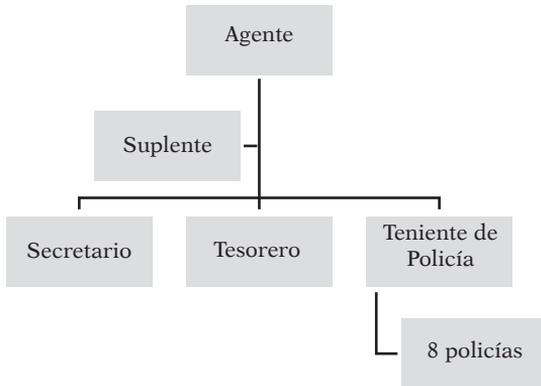
El proceso de descentralización en Oaxaca enfrenta situaciones muy complejas, razón por la cual no se ha logrado crear una adecuada infraestructura institucional para generar políticas que se desarrollen mediante marcos normativos y legales. La mayor debilidad de este proceso es que ha sido concebido desde el centro, con poca participación de los estados y municipios, limitado sólo a transferir recursos sin considerar su efecto y las divergencias regionales (Chávez, 2004: 8). Avanzar en este proceso de descentralización como ejercicio federalista es el reto fundamental para generar las condiciones necesarias y, a la vez, satisfacer las demandas locales. La cuestión primordial es hallar la forma de atender los reclamos de equidad e igualdad de las democracias modernas y, al mismo tiempo, garantizar el reconocimiento de las identidades que tienen su origen en la diversidad organizativa que también demanda reconocimiento oficial.

En Oaxaca, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas ha reconocido a las comunidades como entidades sujetas de derecho público, mientras que la Ley de Coordinación Fiscal señala la necesidad de que la distribución interna de las participaciones federales se realice con base en los mismos criterios que guían el Presupuesto de Egresos de la Federación. En la práctica, no hay forma de operar tales disposiciones, pues sería atentatorio contra la autonomía municipal. Para conseguir este objetivo, se requieren cambios constitucionales con reformas al artículo 115 y al Sistema Nacional de de Coordinación Fiscal, con el fin de que se reconozca a la comunidad como cuarto orden de gobierno. A partir de esto, sería posible fortalecer el proceso de descentralización y crear las condiciones para una efectiva participación ciudadana en la toma de decisiones locales y municipales, pues, de facto, operan como unidades administrativas y políticas autónomas.

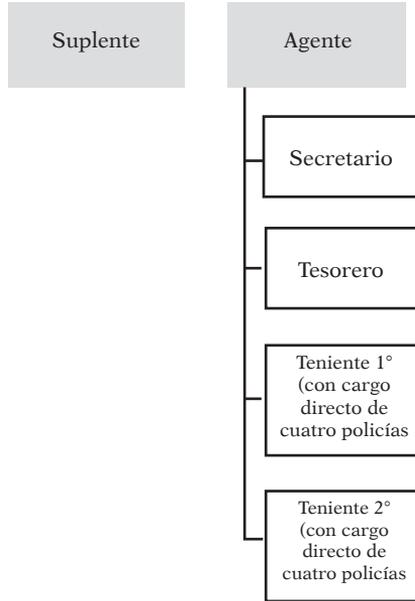
ANEXO
ORGANIGRAMAS
Comunidad de Santiago Tlazoyaltepec



Comunidad de Buenavista, Tlazoyaltepec



Comunidad de El Gachupín, Tlazoyaltepec



CUADRO 1

<i>Localidades</i>	<i>Número de identificación Iter-INEGI</i>	<i>Categoría administrativa</i>
1. Santa María Peñoles	1	Cabecera municipal
1.1. Pie del Cerro Pelón	33	Barrio del centro
1.2. Cerro del Águila	36	Barrio del centro
2. El Duraznal, Peñoles	7	Agencia municipal
3. Río de Manzanita, Peñoles	11	Agencia de Policía Rural
4. El Recibimiento (Buenavista)	10	Agencia de Policía Rural

CUADRO 1 (CONTINUACIÓN)

<i>Localidades</i>	<i>Número de identificación Iter-INEGI</i>	<i>Categoría administrativa</i>
5. Cañada de Hielo, Peñoles	9	Agencia de Policía Rural
6. Río Cacho, Peñoles	12	Agencia de Policía Rural
7. Río Carrizal, Peñoles	8	Núcleo rural
8. Río Contreras, Peñoles	2	Núcleo rural
9. Río Rosario, Peñoles	13	Núcleo rural
1. San Mateo Tepantepec	4	Agencia municipal
1.1. El Mamey, Tepantepec	37	Barrio del Centro
2. San José Contreras, Tepantepec	23	Agencia municipal
3. San Isidro Buenavista Tepantepec	14	Agencia de Policía Rural
4. El Manzanito, Tepantepec	16	Núcleo rural
5. Peña de Letra, Tepantepec	29	Representación Ranchería
6. Tierra caliente, Tepantepec	21	Representación Ranchería
7. El Carrizal, Tepantepec	24	Representación Ranchería
8. Cerro de Águila, Tepantepec	30	Representación Ranchería
9. Mano de León, Tepantepec	27	Representación Ranchería

CUADRO 1 (CONTINUACIÓN)

<i>Localidades</i>	<i>Número de identificación Iter-INEGI</i>	<i>Categoría administrativa</i>
10. Morelos I, Tepantepec	26	Representación Ranchería
11. San Juan Ayllu, Tepantepec	25	Representación Ranchería
12. Llano Verde, Tepantepec	31	Representación Ranchería
13. Cañada de Espina, Tepantepec	35	Representación Ranchería
1. Santa Catarina Estetla	6	Agencia municipal
2. Los Sabinos, Estetla	19	Agencia de Policía Rural
3. Buena Vista Estetla	22	Representación Ranchería
4. Corral de Piedras, Estetla	17	Representación Ranchería
5. Río V, Estetla	3	Representación Ranchería
6. Río Hondo, Estetla	15	Representación Ranchería
7. El Progreso, Estetla	28	Representación Ranchería
1. San Pedro Cholula	5	Agencia municipal

FUENTE: Iter de INEGI e información recolectada en el campo. El Iter registra un total de 63 localidades.

CUADRO 2

<i>Nombre de la localidad</i>	<i>Número de Identificación Iter</i>	<i>Categoría administrativa</i>
1. Santiago Tlazoyaltepec	1	Cabecera municipal
1.1. Loma Corazón	16	Paraje
2. La Unión	12	Paraje
3. La Guacamaya	26	Paraje
4. Loma Mecate	14	Paraje
5. El Ocotál	60	Paraje
6. Loma Redonda	6	Paraje
7. Santa Rita	27	Paraje
8. Río San Juan	28	Paraje
9. Loma Blanca	13	Paraje
10. Loma de Dolor	56	Paraje
11. Río de Chicle	61	Paraje
12. Loma de Zacatón	32	Paraje
13. La Manzanita		Paraje
14. Cañada de Hierba Santa	11	Paraje
15. Loma del Topil	58	Paraje
16. Llano Grande	33	Paraje
1. El Gachupín	3	Agencia de Policía Rural
2. Cerro del Águila	8	Paraje
3. Loma de Cebolla	37	Paraje
4. Loma Delgada	43	Paraje
5. El Zurco	49	Paraje
6. Cañada de Ceniza	10	Paraje
7. Campo de Aviación	47	Paraje
8. Cañada de Hielo	45	Paraje
9. Cañada de Yukcimil	9	Paraje

CUADRO 2 (CONTINUACIÓN)

<i>Nombre de la localidad</i>	<i>Número de Identificación Iter</i>	<i>Categoría administrativa</i>
10. Loma de Yukcimil	59	Paraje
11. Loma de Buena Vista	48	Paraje
12. 4 caminos	54	Paraje
1. El Portezuelo	2	Agencia de Policía Rural
2. El Columpio (El Cerezal)	38	Paraje
3. Loma de Comadreja	40	Paraje
4. Agua Fría	39	Paraje
5. Cañada de Curva	50	Paraje
6. Loma de Manzanita	15	Paraje
7. Río de sol		Paraje
1. Buena Vista	5	Agencia de Policía Rural
2. Loma Honda	46	Paraje
3. Loma Larga	21	Paraje
4. La Lobera	22	Paraje
5. Loma de Ocotal	23	Paraje
6. Loma Cerezal	25	Paraje
7. Cañada Hoja Mano de León	51	Paraje (antes)
1. Tierra Caliente	4	Agencia de Policía Rural
2. Tierra Colorada	35	Paraje
3. Ciénega de Tierra Colorada	41	Paraje
4. Loma de Águila	20	Paraje
5. Loma de Jícara	18	Paraje

CUADRO 2 (FINAL)

<i>Nombre de la localidad</i>	<i>Número de Identificación Iter</i>	<i>Categoría administrativa</i>
6. Loma de Leña	24	Paraje
7. Rancho Anonal	29	Paraje
8. Río de Milpa	30	Paraje
9. Río de Hielo	31	Paraje
10. Ladera de Coco	34	Paraje
11. Mogote de Nido	36	Paraje
12. Cañada de Timbre	42	Paraje
13. La Plazuela	44	Paraje
14. Ciénega de Corral	52	Paraje
15. Loma de Culebrón	55	Paraje
16. Loma las Flores	57	Paraje
17. Loma de Coyote	63	Paraje
18. Puerta tigre		Paraje

FUENTE: Iter de INEGI e información recolectada en el campo. El Iter registra un total de 63 localidades.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, G. (1991 [1953]), *Obra antropológica, IV. Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAILÓN, J. (1999), *Pueblos indios, élites y territorio*, México, El Colegio de México.
- CARMAGNANI, M. (1988), *El regreso de los dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCO, P. (1961), "The civil religious hierarchy in Mesoamerica: Pre-hispanic background and colonial development", *American Anthropologist*, 63, pp. 483-497.
- CHÁVEZ-PRESA, J. (2004), "El reto del desarrollo local", en *Los límites del federalismo. Informe sobre desarrollo humano*,

- México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- DEHOUE, D. (2001), *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Miguel Ángel Porrúa.
- DEL VAL, E., R. CARRASCO y G. TARRIBA (1997), "Descentralización de políticas sociales y desarrollo regional", *Diálogo y debate*, Centro de Estudios para la Reforma del Estado, 4, pp. 61-84.
- FLORES FÉLIX, J. J. (1998), "Historia y poderes locales, la precomposición de los municipios en la Montaña de Guerrero", *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 16.
- GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA (1992), *Catálogo de localidades del estado de Oaxaca*, Oaxaca, Secretaría de Planeación, Dirección de Desarrollo de Sistemas.
- GREENBERG, J. (1987), *Religión y economía entre los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- HERNÁNDEZ, J. (2007), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Siglo XXI.
- , J. MARTÍNEZ y V. LEONEL (2007), *Dilemas de la institución municipal. Una incursión en la experiencia oaxaqueña*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- MARTÍNEZ, J. (2003), *Comunalidad y desarrollo*, México, Centro de Apoyo al Movimiento Popular-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1995), "¿Es la comunidad nuestra identidad?", *Ojarasca*, 42-43, pp.34-38.
- MEDINA, A. (1995), "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades*, 5 (9).
- MENDOZA, E. (2001), *El proceso de municipalización en Oaxaca, 1825-1857*, México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México (mimeo).
- RAMOS, F. (2004), "Cultura y desarrollo comunalitario. Santa María Yavesía", tesis de maestría en Desarrollo Regional, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

STAVENHAGEN, R. (1990), "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en R. Stavenhagen y D. Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

JUSTICIA PENAL INDÍGENA EN UNA COMUNIDAD MAYA DE QUINTANA ROO

*Juana Luisa Ríos Zamudio**

RESUMEN

La justicia indígena en Quintana Roo adquiere tintes institucionales a partir de 1998, cuando entra en vigor la Ley de Justicia Indígena (LJI) del estado y se instauran los primeros cinco juzgados tradicionales. A partir del año 2000, los jueces de la materia inician una ardua labor de documentación de los asuntos que atienden, lo que genera una rica fuente documental de sus experiencias, gracias a la cual es posible conocer y reflexionar acerca de cómo conviven los principios ético-jurídicos de las comunidades mayas y los del derecho positivo. En este trabajo se presentan algunos de los conflictos más frecuentes en el ámbito penal, sucedidos en la comunidad maya macehual de X-Yatil, perteneciente al municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo.

INTRODUCCIÓN

Desde hace tiempo, los pueblos indígenas han tenido entre sus principales demandas el acceso efectivo a la administración de justicia y el reconocimiento de la realidad social, es decir, al pluralismo jurídico, incorporado de manera más o menos reciente a la Constitución federal, y que reconoce la capacidad de dichos pueblos para solucionar sus controversias internas con base en sus sistemas propios de usos y costumbres.

Aquí se aborda de manera particular el caso del denominado “Sistema de justicia indígena de Quintana Roo”, creado por el gobierno de esta entidad y establecido en las comunidades ma-

* Profesora-investigadora de la Universidad del Istmo, adscrita a las licenciaturas en Administración Pública y Derecho.

yas de la zona centro que, pese a ser externo a la organización tradicional de estos grupos, se ha legitimado gracias a la labor de los principales órganos que lo integran, es decir, los jueces tradicionales.

El trabajo se inicia con un recuento del proceso político-social de aprobación de las leyes que dan vida al sistema e incluye un breve análisis del marco legal. Posteriormente se presenta la estructura y funcionamiento del sistema, en el que destaca, por su relevancia, la labor de los jueces tradicionales. En seguida se explican los aspectos generales que acompañan todo proceso ante los jueces mayas para, finalmente, presentar algunos casos representativos del quehacer de esta autoridad en materia penal en la comunidad de X-Yatil. Se parte de los datos contenidos en las actas elaboradas por el juez tradicional de esta comunidad, así como de la información proporcionada en entrevistas por el actual magistrado de Asuntos Indígenas, y de la presentada en diversos foros por algunos jueces tradicionales.

MARCO LEGAL DEL SISTEMA DE JUSTICIA INDÍGENA

El sistema de justicia indígena de Quintana Roo lo integran un conjunto de disposiciones, órganos jurisdiccionales y procedimientos con los que se busca garantizar a los integrantes de las comunidades indígenas un acceso a la justicia sustentado en el respeto a sus usos, costumbres y tradiciones. Su marco legal lo delimita la Constitución federal, la Constitución del estado, la Ley de Justicia Indígena y la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena (LDCOI). A su vez, este marco tiene como respaldo social las demandas de los pueblos indígenas planteadas en dos foros de consulta organizados por el Poder Judicial del estado, así como los compromisos establecidos por el gobierno federal en los Acuerdos de San Andrés y en la firma del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).¹

¹ En otras entidades federativas el reconocimiento de la pluralidad cultural fue, de manera general, el punto de partida para la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas; sin embargo, en Quintana Roo ese reconocimiento no se plasma expresamente en la Constitución, sino que debe derivarse de la interpretación de lo entonces contenido en el artículo 13 constitucional.

La Constitución del estado fue reformada en abril de 1997 en sus numerales 7º, 13 y 99. En los artículos 7º y 99² se estipularon la conciliación y el arbitraje como medios alternativos para la solución de conflictos, así quedaron relacionados con lo establecido en los párrafos cuarto y quinto del artículo 13, en los cuales se plasmaron los principios para la creación de un nuevo sistema de justicia alternativo para las comunidades indígenas de la entidad. Se reconoció su capacidad para solucionar las controversias internas conforme a sus “usos, costumbres y tradiciones”, aunque la costumbre jurídica indígena no se considere como tal, sino con carácter de “usos y costumbres”, con lo que, de hecho, no se acata lo establecido en el Convenio 169, sino que más bien se sujeta a lo sostenido por el artículo 4º de la Constitución federal.

La libertad para que las comunidades indígenas solucionaran sus conflictos internos terminó siendo regulada y tutelada por el Estado mediante el sistema de justicia indígena ubicado dentro del Poder Judicial, lo que suscita severas críticas, pues algunos consideran que la justicia indígena no debe ser tutelada por el Estado, sino que, para ser real, requiere ser autónoma.³

Por nuestra parte, consideramos que entre el sistema indígena y el estatal, el principio de coordinación es el que debe prevalecer, por lo que esa disposición, más que un obstáculo, debe verse como una garantía mediante la cual los pueblos indígenas puedan reclamar al Estado un acceso efectivo a la justicia, entre otros derechos. El respeto a los derechos humanos y al orden jurídico nacional constituye una de las condiciones para la aplicación de los sistemas jurídicos tradicionales indígenas en todos los instrumentos internacionales ratificados por México⁴ y en la propia Constitución federal. Dicha condición ha sido aceptada y exigida por los propios pueblos indígenas en los Acuerdos de San Andrés, en los que el gobierno federal se comprometió a:

² Las disposiciones respecto a la aplicación de medios alternativos de solución de conflictos fueron modificadas en octubre de 2004, por lo que actualmente ya no forman parte del artículo 99, sino del artículo 97 de la Constitución Política del Estado de Quintana Roo.

³ Véase Domingo Barberá (2005:54, 56 y 65) y López Bárcenas (2004:93-94) en cuyos textos se manifiestan de manera directa en contra de la forma en la que se instituyó e implementó el sistema de justicia indígena en Quintana Roo.

⁴ Como se establece también en el Convenio 169 de la OIT en su artículo 8º.

garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado mexicano, con reconocimiento y respeto a especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los derechos humanos. Promoviendo que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos a los pueblos y comunidades indígenas, para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos y que mediante procedimientos simples sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado (Acuerdos de San Andrés, 1996).

En el artículo 13 de la Constitución local se delimitó también el marco de protección al desarrollo, la cultura, los derechos y la organización de las comunidades mayas, y se señala que “la ley [...] garantizará a los miembros de las comunidades indígenas el efectivo acceso a la justicia del Estado”, con lo que se alude al sistema de justicia indígena y a la instauración de mecanismos diversos para hacer efectivo ese derecho.

Estos dos nuevos párrafos del artículo 13 de la Constitución de Quintana Roo dieron lugar a reformas en diversos ordenamientos legales, como el Código Civil, el Código de Procedimientos Penales y la Ley Orgánica del Poder Judicial, entre otros. También fueron la fuente directa de la Ley de Justicia Indígena (LJI) y de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena (LDCOI), las cuales delimitan la competencia, funcionamiento, alcances y límites del sistema de justicia indígena y los órganos a través de los cuales opera.⁵

⁵ En fechas recientes se reformó nuevamente la Constitución de Quintana Roo en materia de pluralismo jurídico para establecer en el artículo 13, apartado A, fracción III, que:

Artículo 13. Se reconoce el derecho de los pueblos y comunidades indígenas establecidos en el territorio del Estado a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: I. [...]

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y de esta Constitución, respetando sus derechos fundamentales, los derechos humanos y la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

EL SISTEMA DE JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO

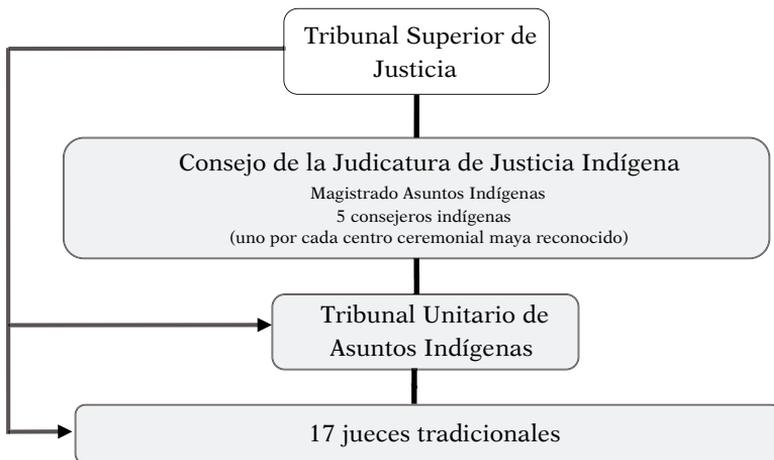
Estructura

De acuerdo con la ley, la jurisdicción indígena debe entenderse como la facultad de conocer de asuntos jurisdiccionales o administrativos conforme a los principios de la costumbre jurídica, en relación con personas pertenecientes a la etnia y respetando siempre sus derechos humanos. Se interpreta, entonces, que la jurisdicción de los jueces tradicionales tiene tres límites:

- a) constriñe sólo a integrantes de las comunidades;
- b) se limita a conflictos sucedidos en el ámbito de la comunidad;
- c) el respeto a los derechos humanos.

Los órganos que integran el sistema son: el Tribunal Superior de Justicia del estado, un Consejo de la Judicatura Indígena, un Tribunal Unitario de Asuntos Indígenas y los juzgados tradicionales. Su estructura jerárquica la hemos representado en el siguiente esquema:

ESQUEMA 1
ESTRUCTURA DEL SISTEMA DE JUSTICIA INDÍGENA (RÍOS, 2005)



El nombramiento de juez tradicional se reserva para miembros de las comunidades donde tendrán jurisdicción; la elección se realiza en asamblea comunitaria —su propio sistema de elección de autoridades— y se exige que sean personas respetables con dominio de la lengua maya, requisito indispensable que asegura el desahogo de las audiencias en la lengua de los involucrados. También se exige que conozcan los usos y costumbres de su comunidad, lo cual ha sido posible asegurar, ya que los nombramientos han recaído en dignatarios mayas activos o retirados, con lo que se prevé una administración de justicia basada en dichos principios. La terna la presenta el Consejo de la Judicatura Maya al Tribunal Superior de Justicia, que emite el nombramiento.

Si bien la figura de los jueces no es propia de la organización tradicional de los mayas de la entidad sino producto de la ley, actualmente tampoco puede afirmarse que sea para ellos una figura ajena. Coincidimos con Sierra (1997:136) en que

las autoridades tradicionales [...] pueden ser revividas o reinventadas y jugar un papel [...] principal en las nuevas relaciones políticas, si en un momento dado esto tiene sentido para el grupo. Lo importante [...] es la legitimidad que tengan las distintas autoridades para tomar decisiones en representación del grupo, más allá de si son o no figuras tradicionales.

Aun cuando Sierra hace esta afirmación respecto a la policía comunitaria de Guerrero, aquí la consideramos igualmente válida para los jueces tradicionales de Quintana Roo, quienes tienen tanto el respaldo legal del estado como el respaldo social de los integrantes de sus comunidades, aunque en realidad sea una figura “no tradicional” introducida desde fuera.

El respaldo social del que gozan los jueces tradicionales proviene en buena medida del respeto con que han asumido su labor. El juez tradicional Gonzalo Canul May (2000:187) asegura: “Para los mayas es importante conocer al juez tradicional que ayuda a todas las personas, en lugar de ir con el Ministerio Público”, pues como jueces y miembros de la comunidad están siempre dispuestos y abiertos a conciliar y resolver cualquier conflicto que sus vecinos presenten. Por ello, puede afirmarse que los jueces tradicionales son una figura con legitimación no sólo legal, sino también social, lo que favorece sensiblemente la función conciliatoria que han venido desarrollando, como lo

corroboraremos más adelante en el análisis de sus constancias de actuación.

La importancia de estas nuevas autoridades se aprecia también en el incremento paulatino de su número, pues cuando se inició el sistema de justicia indígena, en 1998, se nombraron sólo cinco jueces tradicionales. A la fecha se encuentran en funcionamiento 18 juzgados, distribuidos en los cuatro municipios del estado con más población indígena.

El órgano revisor de las resoluciones de los jueces es el Tribunal Unitario de Asuntos Indígenas, ubicado en la cabecera del municipio de Felipe Carillo Puerto, aunque opera en los cuatro municipios con juzgados tradicionales. El magistrado está facultado para revisar las resoluciones emitidas por el juez tradicional en los casos en que alguna de las partes involucradas no esté conforme con lo resuelto. El Tribunal es, pues, una segunda instancia. Los requisitos para cubrir la magistratura son los mismos que se exigen para ser juez tradicional. El actual magistrado de asuntos indígenas, además de ser originario de la zona maya y hablar la lengua, realiza estudios superiores con la finalidad, según sus propias palabras, de prepararse más para desempeñar mejor su labor.

El magistrado, junto con cinco consejeros indígenas (uno por cada centro ceremonial maya), integran el Consejo de la Judicatura de Justicia Indígena, cuyas principales facultades son vigilar la actuación de los jueces y la magistratura. El Consejo es el encargado de capacitar y orientar a los jueces en el desempeño de sus funciones.

A la cabeza del sistema se encuentra el Tribunal Superior de Justicia que, además de nombrar a los jueces tradicionales y al magistrado, tiene como atribuciones proveer y velar por la adecuada impartición de justicia indígena y dotar a estos órganos de los recursos materiales y financieros necesarios para el ejercicio de sus actividades.

Cabe señalar que, ante cualquier asunto en materia penal que revista especial importancia social, el Tribunal Superior puede ejercer la facultad de atracción, es decir, los jueces tradicionales deben abstenerse de resolver la controversia y remitir el asunto al Tribunal para su desahogo.

Los jueces, a instancias del Tribunal Superior de Justicia, han recibido diversos cursos para capacitarse y tomar conciencia del alcance de su labor como conciliadores y autoridades que garantizan a los integrantes de sus comunidades un efectivo

acceso a la justicia y que ayudan a mantener el equilibrio en la colectividad, con lo cual prevalece el orden y el respeto a los derechos humanos.

Competencias de los jueces tradicionales

Cada uno de los órganos que integran el sistema de justicia indígena tiene competencias delimitadas conforme a lo establecido por la Ley de Justicia Indígena. Puesto que los conflictos que se suscitan entre los miembros de las comunidades son de diversa naturaleza, la ley faculta a los jueces tradicionales para que conozcan de asuntos de tipo penal, civil, familiar y administrativo.⁶

En materia civil, los jueces son competentes para entender de contratos, convenios y, en general, de cualquier tipo de obligación civil hasta por un monto de cien salarios mínimos, así como de lo relacionado con actividades agrícolas, ganaderas, avícolas, de caza, pesca o forestales. En materia familiar, pueden celebrar y disolver matrimonios y conocer de asuntos relacionados con la custodia, educación y cuidado de los hijos, incluidas las pensiones alimenticias. Están facultados para intervenir, por iniciativa propia y sin que se les solicite, en asuntos que impliquen violencia intrafamiliar, ya que los derechos y bienes de las mujeres y los niños son tutelados por la legislación de manera especial por la vulnerabilidad de sus titulares.

En materia penal, que aquí se aborda de manera central, los jueces son competentes para conocer de delitos contra el patrimonio, como robo, fraude, abuso de confianza y daños, siempre y cuando el monto no exceda los cien salarios mínimos. También lo son en asuntos de abigeato, pero sólo de ganado menor, es decir, porcino y bovino. Pueden conocer de algunos delitos señalados por el Código Penal como perseguibles por querrela, es decir, a petición del ofendido, entre los que se encuentran los de lesiones (cuando no se consideran graves), amenazas, estupro y los delitos contra el honor, entre otros.

Algunas conductas señaladas merecen pena acumulativa, que implica tanto prisión como multa y, en algunos casos, reparación del daño. Sin embargo, entre las sanciones que pueden

⁶ Obsérvese que en el sistema de justicia indígena, al ser un aparato creado dentro de órganos estatales, su estructura y visión de la administración de justicia obedecen a los principios del derecho positivo, con lo que se desarticula la visión integral que se atribuye a la justicia indígena. No obstante, en las actas se aprecia cómo superan los jueces tradicionales estas deficiencias del sistema.

ser impuestas por los jueces indígenas, la prisión o pena privativa de la libertad no se considera, sino únicamente a manera de arresto, sin exceder de 36 horas.

En delitos calificados como graves, debido al bien jurídico que se tutela y las implicaciones periciales que se requieren para corroborar su comisión, la persecución se ha dejado en manos del Ministerio Público, y la resolución, en las de jueces estatales o federales, según sea el caso. Entre esos delitos se encuentran el homicidio, lesiones graves, secuestro y violación, entre otros.

Los jueces tradicionales también tienen facultades netamente administrativas, como celebrar y disolver matrimonios y fungir como fedatarios públicos en la realización de ciertos hechos. La Ley de Justicia Indígena les da competencia para conocer de faltas administrativas en contra del núcleo familiar, la dignidad de las personas, o en asuntos que afecten la imagen y el buen gobierno de las autoridades locales y tradicionales.

Para los jueces tradicionales la regulación de sus competencias en la legislación debe considerarse más enunciativa que limitativa, pues en sus actas es posible apreciar un razonable número de asuntos en los que intervienen sin estar facultados por la ley. De manera afortunada para los miembros de las comunidades indígenas, los jueces han sabido utilizar esa extralimitación de facultades para conciliar las partes, la mayoría de las veces sin llegar, hasta ahora, a atentar contra sus derechos, como veremos en el apartado referente a la labor en activo de los jueces tradicionales.

ASPECTOS GENERALES DE LOS PROCEDIMIENTOS ANTE LOS JUECES MAYAS

Los procedimientos ante los jueces indígenas gozan de las ventajas de la oralidad y la celeridad, pues se desahogan en audiencia única, en la que se escuchan las posturas de las partes, se permite que expongan lo que a su derecho corresponda, se ventilan las pruebas y se emite una resolución, todo en la propia lengua de los involucrados. En la medida de lo posible, y cuando el caso lo permita, suelen exhortar a las partes a llegar a un acuerdo conciliatorio que, en la mayoría de los casos, sucede. Cuando la conciliación no es posible y las partes así lo consideran conveniente, la controversia se resuelve mediante el arbitraje del juez tradicional, aunque se hace saber a los

involucrados que tienen la opción de acudir con las autoridades estatales si lo desean.

Mediante el análisis de los casos que en materia penal se han ventilado en los cinco juzgados tradicionales de Felipe Carrillo Puerto, es posible identificar que se trata de un grupo con principios y valores ético-jurídicos comunes. Tal afirmación se hace con base en los criterios que parecen servir de plataforma a los jueces para emitir sus resoluciones.

Uno de esos criterios identificables en las actas es el interés por lograr la conciliación de las partes, pues suelen persuadir al acusado de que reconozca su responsabilidad en los hechos que se le imputan, y al ofendido, a su vez, de que acepte las disculpas que se le ofrecen, para tratar así de recuperar el respeto que pudiera existir en su relación. Por esta razón, los jueces tradicionales, en no pocas ocasiones, imponen sanciones de tipo más bien simbólico, como multas mínimas y apercibimientos de no volver a incurrir en la conducta sancionada so pena de arresto.

Otro criterio común entre los jueces tradicionales es procurar la reparación del daño siempre que sea factible, aun cuando el ofendido no la haya solicitado. Debido a que se trata de comunidades con una marcada desventaja económica, los jueces tradicionales pocas veces imponen sanciones pecuniaras, y menos aún se exceden en las multas o sanciones por concepto de reparación del daño.

El arresto es una medida poco utilizada por los jueces y, en la mayoría de los casos, funciona más bien como advertencia, bien para que las partes cumplan con la sanción impuesta, bien para que no reincidan en la conducta que generó el conflicto. Los asuntos en los que se ejecuta el arresto son excepciones dentro de las actas y, en general, corresponden a faltas a la autoridad o a casos de individuos reincidentes en conductas antisociales. La Ley de Justicia Indígena especifica que los jueces sólo utilizarán el arresto como medio de apremio para hacer cumplir sus resoluciones si el sentenciado incurre en desacato (artículos 20 y 21).

Para los mayas de Quintana Roo, la privación de la libertad es un hecho que la comunidad considera como reprochable, por lo que los jueces suelen verlo como una remota, pero factible posibilidad, y hacen uso de ella sólo en los casos extremos.⁷

⁷ Conferencia y entrevista con el magistrado de Asuntos Indígenas y de los jueces tradicionales del 5 de diciembre de 2007.

Además, algunos jueces tradicionales han señalado que, en el fondo, el arresto es una doble pena económica, ya que los integrantes de la comunidad dependen del trabajo diario en el campo, y un día sin trabajar representa un día sin sustento para ellos y sus familias, y puesto que éstas no cometieron la falta, no se les debe sancionar por los errores de alguno de sus integrantes.⁸

LOS DELITOS EN LA COMUNIDAD DE X-YATIL, QUINTANA ROO

La comunidad maya de X-Yatil se ubica en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, localizado en la zona centro del estado, y colinda al norte con el municipio de Solidaridad, al noroeste con el estado de Yucatán, al sur con el municipio de Othón P. Blanco, al oeste con el de José María Morelos, y al este con el mar Caribe. Su superficie es de 13 806 km², aproximadamente 27.2 por ciento del total del estado, lo que lo sitúa en la entidad como el segundo de mayor extensión, sólo después de Othón P. Blanco.⁹

La base económica del municipio está sustentada en el cultivo de chile verde, maíz, piña, tomate, sorgo, frijol, sandía y caña de azúcar, así como en la producción de huevo, miel y cera. En fechas recientes, con apoyos de los gobiernos federal y estatal, se ha introducido otro tipo de actividades, como el turismo alternativo y el cultivo en invernaderos. También se practica la ganadería, aunque de ganado menor, como porcino y ovino, principalmente.

Por su parte, la comunidad indígena de X-Yatil, como muchas otras del municipio, tiene una economía de subsistencia basada en la explotación de la milpa, aunque también se practica la de traspasio mediante la crianza de aves de corral y ganado

⁸ Para ahondar en los puntos aquí citados, puede consultarse la tesis de maestría de la autora de este trabajo, titulada "Pluralismo jurídico y justicia indígena en México. Análisis de la actividad de los jueces tradicionales de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo", desarrollada en el proyecto Derecho indígena maya (2008), Biblioteca Santiago Pacheco Cruz, Universidad de Quintana Roo, Unidad Chetumal. También puede verse un resumen en el artículo "Justicia indígena maya en el sureste de México" (2010), en *Revista de Derecho*, núm. 34, Universidad del Norte, Colombia.

⁹ Datos obtenidos de la página del Gobierno del estado de Quintana Roo, en <www.qroo.gob.mx>.

porcino a baja escala, y el cultivo de hortalizas y árboles frutales. El grupo indígena dominante en este municipio y en la entidad es el maya. X-Yatil cuenta con una población de 854 habitantes, de los cuales más de 97 por ciento es mayaparlatante.¹⁰

A este grupo indígena, descendiente de los mayas *cruzo'ob*, Villa Rojas (1995) lo consideró el más tenaz de la entidad por la forma de defender su autonomía y sus viejos modos de vida. Tal afirmación cobra vigencia por el relativo aislamiento de la mayoría de esas comunidades, donde los caminos que las comunican entre sí y con la cabecera municipal corresponden, en su mayor parte, a terracerías de tránsito complicado, lo que fortalece la capacidad de pervivencia de ciertos rasgos culturales, religiosos, de organización política y familiar y, desde luego, jurídicos.

En efecto, se considera que el desarrollo de los mayas del centro de Quintana Roo ha sido diferente del de los del resto de la península, y su sistema de organización militar interno y su culto a la "cruz parlante" son dos expresiones político-culturales que los identifican y diferencian (Ramírez, 2002). Estos factores obedecen, principalmente, al movimiento armado conocido como Guerra de Castas,¹¹ iniciado en 1847 en el estado de Yucatán, y que se considera concluido en 1901 con la toma de Chan Santa Cruz, capital de los mayas rebeldes, a manos del ejército porfirista que encabezaba el general Bravo. Es en la antigua capital de los mayas donde se ubica la actual cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto, con la que comparte el nombre.

Durante el proceso bélico, la estructura social de los mayas rebeldes se transformó en lo que Villa Rojas denominó una teocracia militar.¹² Desde entonces y hasta la fecha, estas

¹⁰ XII Censo General de Población y Vivienda 2000, disponible en <www.inegi.gob.mx>.

¹¹ Con la Guerra de Castas los indígenas pretendían frenar la explotación tributaria y de tierras de que eran objeto, así como recobrar su autonomía y acabar con los extranjeros de toda la península, que eran, desde luego, todos los que no pertenecían a la etnia (Villa Rojas, 1987:95). Se buscaba también alcanzar ciertas reivindicaciones sociales y económicas, pues la situación de explotación en la que se encontraba este grupo durante la Colonia no cambió con la Independencia, sino que, en algunos aspectos, se intensificó (Rugeley, 1996: X, XIII-XIV).

¹² Que también podríamos denominar gerontocracia, pues los cargos principales recaían en los hombres mayores del grupo, lo que continúa vigente en la elección de los jueces tradicionales.

comunidades se organizan en una compleja estructura social que gira en torno al culto a la cruz parlante.¹³ Este devenir forjó en los descendientes de los mayas cruzo'ob principios ético-jurídicos propios, que si bien se han modificado por diferentes acontecimientos, aún perviven y se refuerzan mediante la actividad de los jueces tradicionales.¹⁴

A continuación se revisarán algunas de las actas elaboradas por el juez tradicional de la comunidad de X-Yatil, en las que se reflejan controversias de carácter penal, entre las que destacan los delitos de robo. Si bien la propia Ley de Justicia Indígena otorga competencias a los jueces para conocer de este delito, se aprecia que los valores ético-jurídicos de respeto a la propiedad ajena están presentes también en las comunidades mayas, pues, indistintamente del bien sustraído, los jueces suelen por lo menos hacer apercibimientos de imponer una sanción más severa si se reincide.

En el primer caso que presentamos,¹⁵ el señor Cruz señala como responsable del robo de un kilo de maíz y una sábana al señor Chan, de quien exige el pago de 50 pesos en reparación de lo sustraído. Como el acusado satisface de manera voluntaria la pretensión del demandante y se compromete a realizar el pago, el juez se abstiene de imponer sanción, fungiendo sólo como conciliador de las partes. En este caso es evidente el espíritu de conciliación que subyace en la actuación de los jueces mayas y en la práctica jurídica indígena, pues se pone de manifiesto que en comunidades tan pequeñas es preferible que las partes limen asperezas y continúen una posible relación de respeto, para evitar, en la medida de lo posible, conflictos mayores que susciten violencia dentro de la comunidad.

En otro caso,¹⁶ la señora Catzin acusa al señor Chan del robo de una bicicleta y solicita la devolución o el pago del bien.

¹³ Actualmente se reconocen cinco centros ceremoniales, ubicados en Tixcacal-Guardia, Chanká-Veracruz, Chumpón, Felipe Carrillo Puerto y Tulum. Cada centro es presidido por un sacerdote maya y resguardado por un grupo con jerarquías de tipo militar, compuesto por sus respectivos comandantes, capitanes, tenientes, sargentos y cabos.

¹⁴ Entre tales acontecimientos están la introducción de la figura del ejido y el establecimiento de autoridades federales, estatales y municipales: comisarios ejidales y delegados municipales, entre otros.

¹⁵ Caso ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 3 de octubre de 2002.

¹⁶ Caso llevado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 3 de septiembre de 2002.

Puesto que el demandado tuvo la posibilidad de devolver el bien que sustrajo, el juez le impuso una multa pecuniaria de 75 pesos, cantidad que resulta más bien un acto simbólico mediante el cual el juez establece que no se tolerarán conductas que atenten contra la estabilidad de la comunidad y los derechos de sus integrantes. También impuso un apercibimiento de arresto al demandado para que no incurriera en la misma conducta ilícita.

Una de las bases principales de los jueces tradicionales para imponer la sanción es la aceptación por parte de los demandados de la conducta que se les imputa, la cual, al parecer, se externa casi siempre de manera espontánea. Sin embargo, una confesión de hechos no puede ser el único criterio para valorar los casos que se presentan, por lo que en las actas se identifican asuntos en los que si bien los inculpados niegan los cargos, los jueces los sancionan y, en algunos casos, con mayor severidad que cuando se cuenta con una confesional.

Ejemplo de lo anterior es el caso¹⁷ del señor y la señora Cach, quienes narran que, mientras se encontraban ausentes, "alguien" se introdujo en su casa para sustraer varias prendas de ropa; señalaron como responsable al señor Catzin, porque rondaba la casa de los ofendidos horas después de sucedidos los hechos. Intervino como testigo de cargo la señora Urich, quien corrobora lo dicho por los quejosos. Aunque el acusado Catzin se asume como no responsable, se le impone el pago de 850 pesos a favor de los ofendidos como reparación del daño, y se le obliga a limpiar la plaza pública por tres días.

Aunque pudiera parecer que la resolución roza lo arbitrario por no contarse con hechos fehacientes de la responsabilidad del inculpado, lo cierto es que, en el momento de resolver una controversia, el juez tradicional no sólo considera lo dicho por las partes, sino que también toma en cuenta otros elementos que no siempre pueden consignarse en un acta, como la honorabilidad que guardan los involucrados dentro de la comunidad. En este caso, quizá, también se valoró el tipo de bien sustraído (ropa interior), no por su valor pecuniario, sino porque, al tratarse de prendas íntimas, se realizaba un ataque al pudor de los quejosos. Se llegó a esta conclusión después de observar cómo, en muchas otras actas, en casos similares, en

¹⁷ Asunto ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Witzil Cimá, el 3 de febrero de 2003.

los cuales lo extraído no era ropa interior, sino artículos de más valor —alhajas, por ejemplo—, la sanción ha sido menor o, incluso, ha bastado con la devolución del bien sustraído. Por la forma en que se describen los hechos, es probable que, de haberse presentado tal asunto ante el Ministerio Público, hubiera quedado sin resolver, y la disputa entre vecinos se habría prolongado.

En un asunto similar, en el que el juez toma como base de su resolución la honorabilidad del acusado, impone un rígido castigo al considerar al inculpado como reincidente.¹⁸ En este expediente se señala al señor Chan como responsable de introducirse en el domicilio del señor Cach y robarle 90 pesos. En este caso, aunque el acusado acepta su responsabilidad, su confesión no tiene efectos benéficos para él (como sí ocurre en otros casos), pues es identificado por el juez como “delincuente reincidente”.

En materia penal, el derecho positivo faculta a las autoridades para que, en caso de reincidencia, se aplique una sanción hasta un tercio más alta de lo que corresponde. En esta ocasión, el juez tradicional optó por imponer al acusado la obligación de restituir la cantidad sustraída, además de una multa que puede considerarse cuantiosa debido a las características de la comunidad (30 salarios mínimos), monto máximo que se puede aplicar según el artículo 21 de la Ley de Justicia Indígena. El juez impuso también deberes de servicio comunitario por tres días y, finalmente, hizo un apercibimiento al reincidente en el sentido de que, si no cumplía con la sanción, se procedería al arresto.

Otro tipo de asuntos más o menos frecuente en las actas de los jueces tradicionales es el delito de allanamiento de morada. En el caso presentado por el señor Reyes,¹⁹ éste denuncia que, al llegar a su casa, él y su esposa sorprendieron adentro al señor May, quien al verlos huyó. El acusado aceptó los hechos, ofreció disculpas y prometió no volver a incurrir en la misma falta. Aunque en derecho positivo el allanamiento de morada constituye un delito cuya sanción acumulativa consiste en prisión y multa, el juez impuso una multa de 150 pesos y

¹⁸ Caso ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 25 de agosto de 2002.

¹⁹ Asunto sustanciado en el Juzgado de Yaxley, ante el juez Eulalio Tun Can, el 20 de octubre de 2001.

el apercibimiento de que, en caso de reincidencia, se impondría el doble del castigo. Se desestimó nuevamente la medida de privación de la libertad como la mejor forma de imponer un castigo y solucionar una controversia.

En otro juicio de allanamiento de morada,²⁰ el señor Pech acudió en estado de ebriedad al domicilio del señor Xiu profiriendo insultos y amenazas, y al ver que no le abrían la puerta, saltó la barda y se introdujo en la casa del ofendido. Aunque en este caso tenemos la concurrencia de los delitos de amenazas y allanamiento de morada, con la intervención del juez las partes llegaron a un acuerdo conciliatorio, en que el demandado ofreció una disculpa al quejoso y la promesa de no volver a incurrir en tales hechos.

De acuerdo con el orden jurídico positivo, el estado de ebriedad en el que se encuentre una persona al realizar hechos considerados delictuosos constituye, en general, una agravante a su conducta. En las actas de los jueces tradicionales, sin embargo, encontramos varios casos en los que los acusados tratan de justificar su conducta con base en el estado “inconveniente” en el que se encontraban al realizarla. Los alegatos recurrentes son: “que no se acuerda de nada porque estaba muy tomado, pero que acepta los hechos que se le atribuyen”, o “que no sabía lo que hacía porque estaba ebrio”, circunstancia que no basta para afirmar que los jueces tradicionales consideren como atenuante que los demandados realicen conductas ilícitas bajo el influjo del alcohol.

Otro asunto en el que el acusado intentó justificar su conducta señalando que se encontraba en estado de ebriedad es el presentado por los esposos Chuc,²¹ quienes acusan al señor Pool de amenazas e insultos, así como de haber roto una bicicleta propiedad de los primeros. El acusado acepta los hechos, pero señala que se encontraba en estado de ebriedad. El juez logra avenir a los involucrados y, en convenio conciliatorio, aceptan las disculpas recíprocas que se ofrecen: el acusado por insultar y los ofendidos por proceder ante la agresión de la misma manera; el acusado se obliga con los quejosos a reponer la bicicleta que destruyó.

²⁰ Asunto ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil, el 10 de junio de 2001.

²¹ Caso desahogado en el Juzgado de X-Yatil ante el juez Juan Bautista Witzil, el 21 de octubre de 2002.

Reviste especial importancia para los mayas mantener una imagen de respeto y buena reputación entre sí porque dichas cualidades se consideran valores sociales muy arraigados dentro del grupo, y no son pocos los casos en los que se acude a los jueces tradicionales para solicitar que uno de sus vecinos “deje de decir cosas sobre él”, como en el siguiente caso,²² concerniente a la pérdida o robo de un anillo del comisario ejidal, hecho que no se reportó ante el juez tradicional, pero que se difundió en la comunidad, lo cual motivó el conflicto. La señora Collí se presentó ante el juez para denunciar que el señor Herrera la había señalado como la responsable del “robo” del anillo. Con la intervención del juez, las partes solucionaron sus controversias en un acuerdo conciliatorio en el cual la ofendida recibió las disculpas del acusado, quien además prometió “no volver a decir cosas sobre ella”. En la narración de los hechos la ofendida se mostró muy sensible e hizo saber al juez tradicional el daño y la afectación que lo dicho por el acusado le causaba en sus relaciones con la comunidad, por lo que, pese a haber realizado un acuerdo conciliatorio, el juez no se mostró benevolente con el responsable y le impuso una severa sanción que consistió en una multa de 350 pesos y tres días de trabajo comunitario.

En otro caso, cuyo asunto de fondo también es un robo,²³ en vista de su desarrollo y lo sostenido por las partes, el juez tradicional se centró en lo dicho por una de ellas contra la otra. Los señores Cach y Catzin denunciaron el robo en su domicilio de varias prendas de ropa, y sospechan de su vecina, la señora Cach. Sin embargo, la acusada negó los hechos y señaló que “sus vecinos la difamaban porque la odian”. El argumento de la acusada inquietó a los demandantes y solicitaron al juez que la demandada “no vuelva a decir que la odiamos, porque no es así”. El comentario resultó tan incómodo para los quejosos que el juez tradicional lo tomó como punto central de la controversia, por lo que exhortó a las partes a no ofenderse y a solucionar sus diferencias con un arreglo conciliatorio, en el cual la demandada se comprometió a no volver a decir tales cosas sobre sus vecinos. El juez los convocó a que cumplieran

²² Caso ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 28 de octubre de 2002.

²³ Ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 6 de junio de 2003.

lo prometido, pero apercibió a la demandada de que de volver a decir que los quejosos la odiaban, debería pagar las ropas robadas.²⁴

En otro caso,²⁵ el señor Mis acusa de agresiones verbales y de calumnias a su vecino José. Como el quejoso presta dinero con intereses, el demandado lo acusa de ser corrupto. En este caso, al atentarse contra la honorabilidad del demandante de manera reiterada y dolosa, el juez impone al acusado 24 horas de arresto y dos días de trabajo comunitario que consisten en limpiar la plaza pública.

Es importante señalar que si bien en el estado de Quintana Roo la difamación y la calumnia no dan lugar a juicios penales, entre los mayas se sigue considerando como una falta grave buscar de manera recurrente e intencionada la deshonra de algún miembro de la comunidad. De ahí la severidad que se observa en las sanciones que los jueces tradicionales imponen a quienes incurren en tales faltas contra sus vecinos.

Aun cuando la mayoría de los casos en que se busca la intervención de los jueces tradicionales podrían considerarse nimios, debe tenerse en cuenta que las características socioeconómicas de las comunidades hacen relevantes hechos que tal vez en otros contextos no lo serían.

Además, se debe reparar en que son comunidades cuyo número de habitantes hace prácticamente obligatoria la interacción social entre todos sus miembros y que cualquier acto que perturbe las normas establecidas por sus integrantes puede fácilmente alterar también a la comunidad toda, por lo que resolver controversias como las aquí descritas tiene repercusiones benéficas no sólo para las partes involucradas, sino también para el grupo social en general.

²⁴ Para saber más sobre la participación de las mujeres en el sistema tradicional de justicia, se recomienda consultar el artículo de Ríos, González y García (2010), "Las mujeres mayas de Quintana Roo en la justicia tradicional", quienes elaboraron interesantes reflexiones en torno a cómo los juzgados tradicionales se han convertido en espacios aprovechados por las mujeres mayas para reivindicar a su favor ciertos derechos, e incluso para reestructurar las relaciones de género en las comunidades.

²⁵ Ventilado en el Juzgado de X-Yatil, ante el juez Juan Bautista Witzil Cimá, el 25 de abril de 2003.

CONSIDERACIONES FINALES

En 2010, el sistema de justicia indígena cumplió 10 años de haber sido instaurado en el estado de Quintana Roo. El camino no ha sido sencillo para ninguno de los actores involucrados en esta nueva forma de solución de conflictos, ni para los sujetos a los que está destinado ni para las autoridades que han contribuido a su implementación y proceso de consolidación.

Desde antes de su creación, las críticas partidistas y académicas no dejaban de subrayar el fracaso que avizoraban, posición que se sostuvo en los primeros años. Con todo, las previsiones que se tomaron para allanar el camino facilitaron sobremanera el establecimiento del sistema. Entre tales medidas destacan las pláticas sostenidas con los miembros de las comunidades para el nombramiento de los jueces tradicionales. Otra disposición acertada consistió en no hacer nombramientos de personas ajenas, sino buscar, desde el primer caso, reservar el cargo para los miembros más respetados de las comunidades.

Por su parte, los jueces tradicionales, como piedra angular del sistema de justicia indígena, han tenido también un papel trascendente en su consolidación, quizá la más importante. En sus constancias de actuación puede apreciarse la significativa y polivalente labor que realizan en sus comunidades, pues no se limitan a desempeñar un papel de juzgador y árbitro, sino que también concilian y restauran la armonía en las relaciones de los miembros del grupo, además de llevar a cabo funciones propiamente administrativas.

Sobresale la forma en que los jueces indígenas castigan ciertas conductas, pues cuando la imposición de sanciones es necesaria, lo primero que procuran es la reparación del daño, en lo posible, aun cuando el ofendido no la haya solicitado, sólo posteriormente buscan imponer una sanción. Las características socioeconómicas y culturales de las comunidades hacen que las conductas que con más frecuencia alteran la armonía del grupo sean ilícitos como robo menor, abuso de confianza, allanamiento de morada, difamaciones y calumnias, así como diversas faltas administrativas, entre las cuales destaca la ingestión de bebidas alcohólicas en la vía pública.

En X-Yatil, la continuidad de la costumbre jurídica indígena es evidente; sin embargo, esos principios normativos no son estáticos, han sufrido cambios producto de la interacción con otros sistemas jurídicos y de las propias transformaciones

de las comunidades, que han demostrado en muchos casos su capacidad de autogestión para solucionar conflictos internos. La dinámica social y normativa de los pueblos indígenas marca la pauta para integrar al grupo nuevas autoridades, tal como ha sucedido con los jueces tradicionales de Quintana Roo, cuya actividad, carisma y respeto por la tradición contribuyen a su legitimación social.

Finalmente, debemos señalar que estamos ante una problemática que espera nuevas propuestas de investigación y que ofrece material inédito que bien vale la pena analizar desde otros enfoques. Deberá considerarse la posibilidad de realizar estudios comparativos entre el sistema de justicia indígena de Quintana Roo y sistemas similares en otros estados de la República. Específicamente, el caso de la justicia maya de Yucatán puede aportar conclusiones relevantes sobre la cosmovisión jurídica de dos subgrupos de la etnia maya, así como la posibilidad de realizar estudios con perspectiva de género que señalen algunas de las ventajas o inconvenientes que atraviesan las mujeres en el momento de solicitar justicia ante estas nuevas autoridades.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBERÁ, E. (2005), "Ejemplos de pluralidad: la legislación en materia indígena en Quintana Roo", en J. E. Ordóñez (comp.), *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, XII Jornadas Lascasianas Internacionales, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CANUL, G. (2002), "La vida cotidiana en el juzgado tradicional del San Juan de Dios", en Manuel Buenrostro (comp.), *¿De derechos para los pueblos... o de fueros para algunos? Memoria*, México, Universidad de Quintana Roo/Instituto Nacional Indigenista.
- VIII LEGISLATURA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE QUINTANA ROO (1997), *Diario de los Debates*, I, primer periodo ordinario del segundo año de ejercicio constitucional, 26 de marzo-22 de mayo de 1997; periodos extraordinarios 18 de junio-6 de agosto de 1997, México.
- (1998), *Diario de los Debates*, I, primer periodo ordinario del tercer año de ejercicio constitucional, 26 de marzo-26 de mayo de 1998; periodos extraordinarios, 25 de junio-19 de agosto de 1998, México.

- LÓPEZ, F. (2002), *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.
- (2004), *Los movimientos indígenas en México*, México, MC/Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.
- RAMÍREZ, L. A. (2002), “Yucatán”, en M. Ruz (coord.), *Los mayas peninsulares*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 28).
- RÍOS, J. (2005), “Análisis cuantitativo de la actividad de los jueces tradicionales en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo”, en *Memorias del VI Seminario Internacional del Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo.
- (2010), “Justicia indígena en el Sureste de México”, en *Revista de Derecho*, 34, Colombia, Universidad del Norte.
- RÍOS, J., J. GONZÁLEZ y O. GARCÍA (2010), “Las mujeres mayas de Quintana Roo en la justicia tradicional”, *Con-Ciencia Política*, 18, México, El Colegio de Veracruz.
- RUGELEY, T. (1996), *Yucatan's Maya peasantry and the origins of the Caste war*, Texas, University of Texas Press.
- SIERRA, M. (1997), “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- VILLA, A. (1987), *Los elegidos de dios*, México, Instituto Nacional Indigenista.



VIVIR LA INTERCULTURALIDAD EN LA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE NAYARIT: DIFERENCIAS ENTRE
EL DECIR Y EL HACER

*Karla Yanin Rivera Flores**

RESUMEN

La experiencia de impulsar una política de equidad educativa en la Universidad Autónoma de Nayarit (UAN), dirigida principalmente a estudiantes indígenas, ha suscitado cuestiones que invitan a la reflexión acerca de este proceso, sus alcances y sus límites. Las instituciones que tratan de incorporar el tema a la discusión se centran, las más de las veces, en la admisión y en la permanencia, pero no se ocupan de las implicaciones que genera la convivencia de grupos que cultural e históricamente no han compartido un espacio educativo. El interés de este trabajo es delinear aspectos a los que habría que atender para alcanzar resultados cualitativamente determinantes en la educación superior. Hablamos no sólo de los estudiantes indígenas, sino de todos los participantes: estudiantes, docentes, administrativos y autoridades. Una discusión de este tipo conduce a la interculturalidad, lo cual sobrepasa el mero discurso que, a veces, responde a lo políticamente correcto; algunas otras, a una solidaridad con buenas intenciones, pero que no comprende la complejidad del asunto.

Ésta es una reflexión sobre lo vivido en la UAN a partir de la implementación de una cuota de ingreso de estudiantes indígenas a la institución en el proceso de selección anual, así como el apoyo que se les otorga para su aprovechamiento académico. Tal reflexión se hace desde la experiencia y posición de la autora, responsable de la Coordinación de Atención a Asuntos Interculturales desde el inicio de su constitución hasta principios del año 2008.

* Colaboradora del cuerpo académico Actores Sociales y Desarrollo Comunitario, adscrito al Área de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Nayarit. Correo electrónico: <kyrf73@hotmail.com>.

Sin llegar a ser un proceso de sistematización de la experiencia en toda regla, de acuerdo con lo planteado por Jara (2006),¹ este trabajo pretende adentrarse “en el reto de producir conocimientos a partir de nuestra inserción concreta y cotidiana en procesos sociales específicos que hacen parte de esta realidad” (Jara, 2006: 38) y se aspira a una interpretación crítica como resultado de un esfuerzo por comprender el sentido de lo vivido tomando distancia al ordenarlo y reconstruirlo (Jara; 2006: 22-23). En este sentido, se traza una línea desde el origen hasta el momento de la fractura. Si bien se iniciaron nuevas etapas que siguen su transcurso hoy día, no es la intención abordarlas, ya que ésa sería una tarea que requiere un proceso de investigación y análisis específico.

INTRODUCCIÓN: UNA POLÍTICA NOVEDOSA

En 2003 coinciden en la Universidad Autónoma de Nayarit (UAN) diversos factores y actores que permitieron atender una demanda, todavía no significativa en cuanto a número,² de la población indígena del estado.

Dos situaciones perfilaron lo que terminó por establecer esta política interna de la institución, que nunca antes se había considerado, y mucho menos discutido.

Por una parte, estudiantes indígenas que cursaban alguna de las licenciaturas de la universidad (sobre todo Derecho) decidieron agruparse para enfrentar los retos que les imponía estar en ambientes donde se sentían extraños. Formaron una asociación civil, que funciona hasta la fecha, denominada Estudiantes Indígenas por México,³ que estableció un diálogo con la Federación de Estudiantes de la UAN (FEUAN), actor en la institución con gran peso político y capacidad de decisión, para que abriera una secretaría dentro de su estructura organizativa que atendiera a los estudiantes indígenas. La Federación vio la oportunidad política y social que se presentaba y

¹ Sobre todo porque se trata de la perspectiva de un actor que recupera lo descrito y abreva en las diversas voces que han formado parte del mosaico de este trabajo, sin ser éstas en conjunto las que realizan el ejercicio.

² De hecho, no hay datos de esta demanda, pero los estudiantes indígenas en esa generación fueron menos de diez.

³ Esta asociación ha recibido mucho apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

negoció con el rector en turno, quien estaba en su último año de administración, para que los estudiantes de origen indígena tuvieran acceso a la institución por medio de un programa especial.

¿Por qué un programa especial? La UAN aplica un examen general de conocimientos para el ingreso desde 2002, en el que los aspirantes deben alcanzar cierta puntuación, acorde con el número de plazas disponibles por carrera. Por supuesto, buena parte de solicitantes queda fuera, por lo cual inician su peregrinar por diferentes instancias —FEUAN, Rectoría, sindicatos de personal docente y administrativo—, que se traduce en presión política y poder para quienes pueden añadir a alguno a la lista de ingreso conocida como Programa de Apoyo Adicional. Con este programa ha ingresado la mayoría de los estudiantes indígenas de la universidad, debido a que muy pocos son aceptados mediante el examen de admisión.⁴

Por otra parte, a partir del contacto que un pequeño grupo de universitarios tuvo con personal del Instituto de Educación de Londres (IEL) y con la maestra Silvia Schmelkes,⁵ se comenzó a trabajar en una propuesta que permitió a la UAN incursionar en el tema de la interculturalidad, en concreto para desarrollar un proyecto educativo en la sierra de Nayarit.

Si bien se inició un diálogo muy importante con estas instancias, a la larga las propuestas no se concretaron en la práctica. Sin embargo, en la universidad al menos se instaló el tema como una línea de interés.

Cabe señalar que esto fue posible gracias a que el secretario académico formaba parte del grupo. Cuando llegó a la Rectoría en 2004, inauguró un discurso oficial que tomó la interculturalidad como bandera distintiva de su mandato, entre otras novedades planteadas en la continuidad que le otorgó a la reforma universitaria.

La reforma es parte de un contexto que propicia que estos esfuerzos separados deriven en una línea de trabajo impulsada desde la administración.

⁴ Estamos hablando de un número menor a la decena en cada promoción.

⁵ Titular en aquellos años de la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe (CEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y especialista en el tema.

EL CONTEXTO

Es importante señalar que en 2003 culminaron diversas acciones que condujeron a la universidad a nuevas formas de trabajo y organización con el inicio de lo que se conoce como la Reforma Universitaria (véase el cuadro 1), la cual plantea un nuevo esquema en el que se pretende que el eje de la formación profesional sea la investigación y la flexibilidad, además de que mejore el acceso a los estudios universitarios de los diversos sectores de la sociedad del estado.

CUADRO 1
PRINCIPALES ELEMENTOS DEL DOCUMENTO
RECTOR DE LA REFORMA

<i>Categoría</i>	<i>Antes de la Reforma</i>	<i>Propuesta con la Reforma</i>
Epistémica	Modelo académico que no corresponde al momento histórico de desarrollo de la ciencia y de las necesidades del entorno económico y social vigentes... En resumen, “modelo napoleónico”.	Trabajar temas humanistas (relacionado con el desarrollo regional) como parte de la formación profesional. No limitar la institución a la misión de ofrecimiento de títulos y grados. Permitir el acceso a una sociedad más y mejor educada.
Investigación	Altos grados de separación entre disciplinas. Desvinculación de la docencia. Desvinculación de la realidad e incapacidad de dar respuesta a necesidades sociales. Esfuerzos individuales.	Modelo basado en consolidación y fortalecimiento de los CA potenciales y existentes. Investigación como núcleo básico del trabajo académico del maestro (vinculación real entre docencia e investigación). Multi, inter y transdisciplinaria. Construcción colectiva del conocimiento. Capacidad de respuesta a necesidades sociales y al desarrollo regional.

CUADRO 1
PRINCIPALES ELEMENTOS DEL DOCUMENTO
(CONTINUACIÓN)

<i>Categoría</i>	<i>Antes de la Reforma</i>	<i>Propuesta con la Reforma</i>
Práctica docente	<p>Marginación de la discusión crítica.</p> <p>Cátedras basadas fundamentalmente en la exposición (abuso de la mnemotecnia).</p>	<p>Maestro que deja de ser simple transmisor de conocimiento.</p> <p>Dotar a estudiantes de disciplina intelectual cimentada en autoaprendizaje.</p> <p>Cuerpos académicos* como "espacio conformado para evitar la práctica didáctica aislada y personalista".</p> <p>Finalidad formativa, se "eliminan" las frustraciones profesionales a que se enfrentan los egresados (capacidad para adaptarse a requerimientos del mercado laboral y solucionar problemáticas concretas del medio donde se desenvuelva).</p>
Modelo curricular	<p>Currícula inflexible e inactual.</p> <p>Planes de estudio rígidos y obsoletos.</p> <p>Programas académicos carentes de mecanismos de autoevaluación.</p> <p>Modelo con grandes limitaciones para enfrentar el desarrollo de la "sociedad del conocimiento".</p>	<p>Estructura curricular flexible (permite la movilidad docente y estudiantil).</p> <p>Sistema de créditos (que garantice flexibilidad de planes).</p> <p>Movilidad académica (vertical y horizontalmente).</p> <p>Multi y transdisciplinariedad.</p> <p>Sistema de evaluación (cuerpos académicos* que garantizan objetividad en evaluación y homogenización de contenidos y criterios de evaluación).</p> <p>Valoración del alumno.</p>

CUADRO 1
PRINCIPALES ELEMENTOS DEL DOCUMENTO (FINAL)

<i>Categoría</i>	<i>Antes de la Reforma</i>	<i>Propuesta con la Reforma</i>
Organización de la estructura académica y administrativa	Organizada en escuelas y facultades. Estructura arcaica y poco funcional. Concentración de las decisiones académicas y administrativas en funcionarios. Decisiones administrativas ajenas a las actividades académicas.	Organización en áreas del conocimiento (ciencias básicas e ingenierías; ciencias biológico-agropecuarias; ciencias de la salud; ciencias sociales y humanidades). CA como célula fundamental del nuevo modelo. Nuevos órganos de gestión académica cuyas decisiones son colegiadas (CA, Consejos de Programa, Consejos de Área, Consejo Coordinador Académico). Decisiones administrativas acordes a necesidades académicas
Cultura laboral	Politización de la academia y polarización interna. Promoción del dogmatismo y el sectarismo. Desorden laboral que provoca ausentismo y complacencia.	

FUENTE: Garrafa *et al.* (2008:3).

En este escenario institucional se insertó el discurso de la interculturalidad como sello universitario en algunos foros públicos. En realidad, es uno de varios distintivos, como la investigación o la internacionalización de la educación. Sin embargo, este discurso favoreció, además de la creación del Programa de Apoyo Adicional, dos acciones de la administración: la firma de un convenio con el municipio de El Nayar y la creación de la Coordinación de Atención a Asuntos Interculturales (CAI), que más adelante abordaremos.

En este contexto, el contacto con el IEL y la CEIB permitió conocer los esfuerzos que se realizaban en el tema de la acción

afirmativa y la equidad educativa en el país desde 2001 por parte de la Fundación Ford y de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES). Me refiero al Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIIIES), que basa su acción en la formación de Unidades de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas, espacio en el que se concreta el programa en esas dos vertientes. Es decir, desde la perspectiva de la acción afirmativa se implementan políticas de carácter diferenciado para favorecer a personas o colectivos que son o han sido discriminados, o que se encuentran en una situación de desventaja (García, 1999), con el fin de alcanzar planos de equidad educativa mediante una política de las instituciones que amplía la atención a grupos “marginales” desde un plano social y cultural, a partir del reconocimiento de que no cuentan con las mismas condiciones de acceso a la educación formal. Estas condiciones abarcan el ámbito económico (desigualdades), el rezago educativo (calidad, porcentaje de la población que accede) y la posibilidad de expresar la diferencia cultural (combatir los procesos de aculturación).

En estos momentos se cuenta ya con 17 Unidades de Apoyo Académico en igual número de instituciones educativas, una de las cuales es la UAN desde 2006.

LA INTERCULTURALIDAD COMO LÍNEA DE TRABAJO EN LA UNIVERSIDAD

Convenio con el municipio de El Nayar

Durante el primer año de ejercicio del rector (2004-2010) se firmó un convenio con El Nayar, municipio serrano con población mayoritariamente indígena. No es un asunto menor, pues en este convenio se pusieron a la vista de todos las cuestiones de la equidad educativa y se trataron por primera vez como problema social. Sin embargo, a pesar de expresar públicamente la voluntad universitaria de atender a la población indígena, desde lo institucional no se concretaron mayores compromisos que se tradujeran en apoyos específicos, como becas, cuotas de ingreso, etcétera.⁶

⁶ Cabe mencionar que sí se han dado este tipo de apoyos; el punto es que se otorgan por voluntad política. Dentro de la normatividad institucional no hay ningún señalamiento al respecto.

La Coordinación de Asuntos Interculturales

En 2005, el rector creó la Coordinación de Atención a Asuntos Interculturales (CAI), que tiene el encargo de desarrollar la línea de trabajo de interculturalidad en la institución. En un primer momento, esta instancia dependió de Rectoría con la intención de asegurar el respaldo necesario para su labor; ya que, como veremos, no fue bien recibida en general por la comunidad universitaria.

Los proyectos que se desarrollaron fueron:

- Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas y para la Equidad Educativa

Ese mismo año, la Coordinación presentó a concurso en la ANUIES un proyecto llamado Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas que, al ser aprobado, se instaló en el Área de Ciencias Sociales y Humanidades (ACSH) en 2006.

Es sintomático que la Unidad y la CAI se ubicaran en el recién inaugurado edificio de CSH, ya que esta área encabezaba los esfuerzos por traducir en la práctica los supuestos fundamentales del documento rector de la Reforma.

La Unidad es un espacio físico en el que los estudiantes indígenas tienen acceso a una computadora, a cierta bibliografía —especializada en cuestiones interculturales—, a impresiones y copias, siempre y cuando haya condiciones adecuadas. La Unidad los apoya para hacer gestiones administrativas (examen de ingreso, becas, diversa documentación, etc.) y académicas (asesorías, tutorías, cursos de nivelación y de desarrollo humano, etc.), pero de ninguna manera otorga apoyos financieros.

- Red de Estudios Interculturales (REI)
de la Región Centro-Occidente (RCO) de la ANUIES

En 2006 se presentó la propuesta a la Coordinación de la Región Centro-Occidente (RCO) de la ANUIES de formar una Red de Estudios Interculturales (REI). Una vez aceptada, arrancó ese mismo año, y la UAN fue la encargada de ella.

El proyecto es significativo para la universidad porque representa la primera coordinación de red que se alcanza en la región. Sin embargo, la intención se ha diluido debido a que son pocas las instituciones que comparten el interés por la

cuestión de la equidad educativa. Buena parte de los esfuerzos se enfocaron a la migración de la población de la región a Estados Unidos, por tratarse de un tema que afecta a todos.

En términos generales, gracias a estos proyectos estaban dadas las condiciones para realizar un trabajo cuyo gran desafío era el impulso de un perfil intercultural en la universidad, o por lo menos eso se suponía desde la visión de la administración.

RECEPCIÓN DE LA POLÍTICA: CUANDO LA EQUIDAD SE ENTIENDE COMO DESIGUALDAD

En cuanto a la propuesta referida y los proyectos mencionados, lo más tangible fue el apoyo a los estudiantes indígenas, que aporta más elementos para analizar la propuesta que la UAN ha intentado concretar con buenas intenciones, pero con falta de compromiso institucional para llevar a cabo cambios fundamentales.

En el día a día se hacen evidentes muchas cuestiones que, en primera instancia, se dan por sentadas o ni siquiera se consideran. Respecto a la equidad, solemos asumir posiciones “políticamente correctas”. En el discurso y en lo público estamos de acuerdo en dar oportunidades educativas, pero en la convivencia diaria en las aulas, en los pasillos y en las estancias estudiantiles, la realidad es otra. Cuando un alumno que tuvo que cumplir con requisitos académicos para ingresar se sienta al lado de un estudiante indígena que, a diferencia de él, está ahí sólo por ser indígena, aquellas posturas se pierden, o cuando menos se cuestionan. El docente y el administrativo tampoco entienden por qué habrían de tratar de manera distinta —cuando no preferencialmente— a un estudiante indígena, si, como comentaba una maestra, “al tratarlos a todos igual, soy justa”.

El recibimiento por parte de los diversos actores universitarios ha tenido múltiples facetas. En varios espacios se ha manifestado la inconformidad de estudiantes, funcionarios y docentes respecto a crear un gueto para los indígenas. Sin embargo, tampoco hay propuestas para abordarlo de otro modo, de hecho, ni siquiera para abordarlo. Pareciera que la opinión, en general, es que no hacen falta acciones específicas sobre el asunto, basta con “no hacer diferencias”, entre los estudiantes para garantizar la igualdad. No obstante, como señalan Flores-Crespo y Barrón (2006: 27), “no es posible valorar las distintas

culturas si algunas de ellas se encuentran de entrada en una posición desventajosa o si una cultura considera que no merece la pena coexistir con otra visión del mundo”.

Conforme las actitudes se endurecían, en un esfuerzo por tratar de ampliar la perspectiva y el universo de atención de la Unidad, se modificó el nombre a Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas y para la Equidad Educativa (Unaei). Sin embargo, los recursos y la posición administrativa con que se cuenta apenas pueden atender a una parte de la comunidad indígena de la UAN, y no es suficiente para incluir a otros grupos en condiciones de desventaja en los planes de acceso a la formación profesional.

Se abrió la caja de Pandora, ya que no hay un acuerdo generalizado respecto a estas acciones que apoyan a un grupo social. Si bien no siempre se externa por considerarse “incorrecto”, sí se plantea en espacios menos públicos o masivos la atención específica a otros grupos. Se reclama que se quiera atender particularmente a unos, y otros no se involucran, no se relacionan ni participan en actividades que pudieran construir los puentes de comunicación con otras formas de ver y estar en el mundo.

En este contexto de políticas de equidad educativa, cabe destacar argumentos nodales poco abordados por quienes las impulsan, como la construcción de contenidos curriculares; las repercusiones culturales, sociales y políticas generadas por esta educación en los grupos favorecidos, así como la recepción de las políticas de equidad y sus consecuencias en el resto de la comunidad educativa.

Las mismas instancias que han apoyado las políticas de equidad específicamente dirigidas a la población indígena han tenido que dar un giro al tratar de incluir a otros sectores marginados de los procesos de “desarrollo”. ¿Por qué? Aun cuando me gustaría afirmar que se debe a que se amplían los criterios del universo de atención en la búsqueda de mayor equidad, la verdad es que en las instituciones surgió una presión de inconformidad respecto al apoyo a los estudiantes indígenas por parte de otros estudiantes y de los profesores. Se trata de una situación a la que la UAN no es ajena.

Después de estos años de experiencia, queda claro que no basta con que los estudiantes indígenas accedan a las aulas universitarias. Una vez que están ahí, ¿qué hacer con las situaciones problemáticas que surgen, por estigmas, prejuicios

y racismo, debido sobre todo a que ponemos en un mismo espacio social a sujetos que históricamente no han convivido? Están, además, los procesos que los mismos indígenas viven al encontrarse fuera de su círculo familiar y cultural: de adaptación, de sobrevivencia en un medio extraño, de comunicación permanente en una lengua diferente a la materna, de comprensión de una lógica y visión del mundo distintos, de resolver las problemáticas que les atañen desde la distancia de la teoría, de papeles masculinos y femeninos diferentes y, sobre todo, de un medio que cuestiona los apoyos y las oportunidades que reciben por considerar que provocan una situación de desigualdad respecto al resto de los estudiantes al contar con “privilegios”.

De esta manera, si bien las políticas de equidad educativa abren las puertas a estudiantes que de otra forma no podrían estar en las aulas de estudios superiores, no se producen necesariamente las transformaciones elementales tanto de sentido de justicia social como de conocimiento y reconocimiento del “otro” entre los diversos grupos sociales, ajenos los unos a los otros. Además, en el caso de Nayarit, esta política no se presentó acompañada de un trabajo de vinculación con las comunidades de origen que permitiera repercusiones positivas en ellas. No se trata sólo de que los estudiantes regresen o no a sus comunidades —aspecto muy importante de por sí—, sino de que las instituciones se comprometan a trabajar para conocer, difundir y apoyar las soluciones de las problemáticas que presentan.

Una tarea clave y esencial para llevar la discusión a otro plano es reconocer el enorme potencial de conocimiento, historia y valores culturales que puede aportar el mundo indígena al mundo académico y a la sociedad en general.⁷ Los estudiantes indígenas no ingresan a estudios superiores sólo para que “se les forme”, sino que todos los sujetos involucrados —profesores, estudiantes en general, funcionarios— deberíamos aspirar a un aprendizaje más completo, en el que el profesionista pueda tener nuevas lecturas críticas de la realidad al comunicarse con otras culturas.

⁷ “A través de un proceso gradual y accidentado de descolonización cognitiva y académica, tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales y humanas, producto de la tradición occidental logocéntrica, binaria y a menudo también monoepistémica, han concebido la diversidad biológica y cultural, respectivamente, primero como un ‘problema’ y obstáculo a vencer, luego como un ‘recurso’ a explotar y finalmente como un ‘derecho’ a reconocer y respetar” (Dietz y Mendoza; 2008:5).

Sin los elementos señalados, probablemente se haría más daño que beneficio a los grupos sociales apoyados, y se perdería la valiosa oportunidad de construir una relación diferente, humilde y equitativa con ellos, así como el reconocimiento de ser sujetos diversos con iguales valores que aportar.

LA INTERCULTURALIDAD COMO ASPIRACIÓN

Donde la equidad educativa se agota, la interculturalidad se revela en toda su importancia, aunque cabe resaltar que

cualquier esfuerzo encaminado a la interculturalidad necesariamente comienza por disminuir o atenuar las inequidades inherentes a la dominación de una cultura sobre otra y por propiciar un reconocimiento por parte de las mismas culturas y por parte de la sociedad dominante para que de ese reconocimiento crezca el respeto mutuo y la posibilidad de convivencia (Flores-Crespo y Barrón; 2006:27).

Es decir, las acciones para la equidad son necesarias, ya que hacen visibles a “los invisibles”, pero son insuficientes. Se requieren otras líneas de trabajo que trastocuen la convivencia y la percepción que se tiene de otras culturas.

Si bien la definición de interculturalidad está en análisis permanente, para los fines de este trabajo sigo la que propone Rodrigo (1999), que entiende por multiculturalismo una posición ideológica que propugna por la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático y virtual, mientras que la interculturalidad se refiere a las relaciones que se establecen entre éstas.

La interculturalidad es una aspiración a conocernos y entendernos, en la que se entretujan redes sociales que acepten y compartan valores culturales, formas de conocimiento, miradas coincidentes y divergentes. Si lográramos concretar algo de esta aspiración en los programas y las aulas universitarias, las universidades convencionales⁸ se pondrían “al servicio de los proyectos de futuro de los pueblos y de las regiones en las que trabajan” (Schmelkes: 2007).

⁸ Schmelkes define las universidades convencionales como aquellas que no tienen un planteamiento intercultural en su modelo educativo (2007).

El problema del derecho a la educación se establece más allá de los límites de las políticas institucionales con visiones distintas a las tradicionales —de surgimiento difícil—, y llega al ámbito de las relaciones más permanentes que establecemos con los demás. El problema concierne a lo que somos y asumimos ser al relacionarnos con el otro. Se trata de un asunto sumamente delicado respecto al cual Charles Posner señaló: “el problema de la interculturalidad es el racismo personal que tenemos, pero que no reconocemos”.⁹

El trabajo que se requiere desde las instituciones para lograr este cambio relacional y la posibilidad de enriquecimiento mutuo, no puede llevarse a cabo de persona a persona. Probablemente sería una labor eficiente, pero imposible de terminar para ver resultados palpables. Es necesario abordarlo desde la perspectiva de un proceso social en el que diversos grupos, con visiones e intereses distintos, establezcan formas de comunicación y convivencia, pero para negociarlas entre sí deberán tomar en cuenta que los capitales sociales, las condiciones históricas y coyunturales son disímiles.

En este contexto, la universidad pública se convierte en protagonista, ya que es un espacio idóneo para estos procesos, con todas las complicaciones que conllevan, porque ahí se pueden discutir y, sobre todo, se propicia la vinculación e interacción con esas otras realidades. Finalmente, la universidad estaría cumpliendo realmente con la función social para la que fue creada.

Ante este reto, ¿cuál es el papel que en verdad ha asumido la Universidad Autónoma de Nayarit?

EL DISCURSO OFICIAL

Es importante analizar los giros y orientaciones que el discurso oficial reproduce y que se traducen en acciones administrativas, fruto de las limitaciones y condiciones que ha encontrado el proyecto.

El 28 de septiembre de 2004, el comunicado oficial de la universidad reportaba la firma del acuerdo con el municipio de El Nayar en el cual se señala:

⁹ Comentario suscitado en las discusiones de trabajo, en el marco de la conformación de la CAI de la UAN.

El rector de la UAN comentó que las sociedades han estado constituidas siempre por diversas culturas. Añadió que en el antiguo territorio mexicano había muchas etnias, al igual que en la actualidad. “Y no sólo hablamos de los pueblos originarios, es decir, nuestra sociedad implica polietnicidad que, a su vez, indica multiculturalidad”. Destacó que en Nayarit seguimos contando con etnias y que la misma presión que han hecho, a la par con otros grupos sociales solidarios, obliga a ver con ojos nuevos estos procesos, además de reconocer la diversidad y su derecho a existir. Explicó que esto se traduce como el paso a la multiculturalidad, y el gran paso a dar es la interculturalidad, que llevaría a la transculturalidad, que implica ya empatía (UAN, Comunicado 710).

A finales de ese año, en una reunión de trabajo, la cabeza de la nueva administración —según el Comunicado 765— declaraba que la interculturalidad sería considerada como parte de la misión y visión de la universidad, además de que se buscaría capacitar a los docentes para que se cubrieran temas afines en el tronco básico universitario y programas de estudio de todas las carreras, lo cual brindaría un nuevo factor de identidad a la comunidad universitaria respecto a otras instituciones de educación superior del país.

En 2005 se defendió la política de inclusión de estudiantes indígenas como no discriminatoria e, incluso, se hablaba de la posibilidad de la acreditación de su cultura como parte de los créditos universitarios (comunicados 924 y 926).

Esta tónica no cambió en los años posteriores, cuando menos en el discurso que se establece en los actos relacionados con la CAI y los proyectos que supervisa.

A pesar de eso, poco se traduce en respaldo para que la CAI logre tan ambiciosos propósitos. Las diversas resistencias en los ámbitos estudiantiles y docentes también aparecieron en el ámbito administrativo y de los funcionarios. Así, la administración central paulatinamente dejó las decisiones y algunos apoyos directos a los estudiantes indígenas en manos de un actor política y financieramente fuerte: la FEUAN.

En octubre de 2007, en el marco del Primer Encuentro Regional de Estudiantes Indígenas, organizado por la Federación y sin participación de la CAI, se enfatizó que los programas que promocionaban los estudios de alumnos indígenas se transformarían en espacios permanentes (comunicado 2050).

A pesar de ello, no se tomó ninguna medida al respecto, no se procuró la construcción institucional ni legal de esa

permanencia. Pareció, más bien, que el hecho de abrir las puertas a un grupo social, marginado históricamente, trajo presiones que no hubo disposición para afrontar.

A partir de los últimos meses de ese mismo año, Rectoría tomó la decisión de que los diversos proyectos de la CAI respondieran ante diferentes instancias de la UAN. De esta manera, la Coordinación dejó de sostener una relación directa con el rector y pasó a depender del área de Ciencias Sociales y Humanidades. Todo lo relacionado administrativamente con la Unidad de Apoyo se trató con la Secretaría de Rectoría, debido sobre todo al compromiso ante la ANUIES y la Fundación Ford. Asimismo, la Red de Estudios Interculturales reportaba administrativamente al representante institucional ante la ANUIES.

Un aspecto fundamental de este giro, en la práctica, es que la administración moderó la política de ingreso para el ciclo 2008-2009; por primera vez se condicionó a los estudiantes indígenas que ingresaron mediante el programa adicional a no reprobado ninguna materia en el ciclo escolar para evitar ser dados de baja.¹⁰ La gravedad estriba en que la medida no se acompañó de una estrategia de seguimiento académico ni de acompañamiento formativo.¹¹

Para el proceso de selección del ciclo 2009-2010 se decidió que no habría programa de apoyo adicional para estudiantes indígenas y que ingresarían los que alcanzaran el puntaje necesario en las carreras. Como alternativa, la CAI procuró dar un curso de preparación. Sin embargo, ni siquiera se generó la información necesaria sobre los solicitantes de origen indígena para reunirlos antes del examen, y la expectativa de la Coordinación fue muy baja para estudiantes de nuevo ingreso.

¹⁰ Medida que aparentemente trata de subsanar la afectación en los índices de reprobación, deserción de la universidad e inequidad de condiciones en las que ingresan los estudiantes indígenas. Estos puntos no se consideran en la base de datos general hasta pasado este periodo.

¹¹ De hecho, las universidades interculturales tampoco seleccionan a sus estudiantes con criterios académicos, aunque el primer año de formación básica atiende el desarrollo de habilidades para su formación, para el cual toma como referente la situación en la que llega el estudiante indígena. La UAN también cuenta con un tronco básico; sin embargo, se atienden necesidades de formación detectadas para el estudiante promedio. Tan sólo el hecho de que el español no sea la lengua materna de aproximadamente 70 por ciento (CAI, 2007) de los estudiantes indígenas inscritos, debería propiciar una estrategia comunicativa intercultural en las aulas.

“SE HACE CAMINO AL ANDAR...”

La gran línea de trabajo de la CAI —y su tarea más urgente— es impulsar un perfil intercultural en la institución. El problema es que nunca se ha definido lo que esto significa. La Coordinación ha orientado sus esfuerzos para sostener la Unidad y la REI; sin embargo, ante el poco interés de las diversas instancias administrativas y académicas de la universidad, construir un proyecto para la transformación institucional de un espacio educativo convencional en uno intercultural rebasa cualquier expectativa que el discurso pueda generar al respecto. Un espacio como éste implica un gran compromiso para generar un modelo educativo distinto que todavía, a ciencia cierta, no se sabe en qué debería consistir,¹² pero que, por experiencia, tanto en cuestiones de equidad educativa como de las instituciones denominadas interculturales, se trata de revolucionar ámbitos estructurales y formativos mediante un amplio apoyo de todos los sectores, lo cual se traduce en acuerdos de grupos políticos dentro de la institución. Si no hay siquiera un primer acuerdo sobre la cuestión equitativa, la interculturalidad se perfila como algo lejano.

Más allá de los esquemas en la estructura administrativa, y a pesar de sus limitaciones funcionales, es innegable que la implementación de estas acciones ha planteado una situación social y cultural antes casi inexistente en la universidad. Hoy los jóvenes indígenas —alrededor de doscientos— son parte de una nueva problemática y otras formas de convivencia.

Vale la pena preguntarse si la tarea de la interculturalidad en la institución puede llevarse a cabo a pesar de las condiciones adversas, y su aparente recrudecimiento, en las que se han desarrollado estos esfuerzos por ampliar las posibilidades educativas de los grupos indígenas del estado.

Me atrevo a responder que debe hacerse el intento de llevar a cabo la tarea de la interculturalidad. Si bien estamos, como la mayoría en este tema, en una etapa en la que apenas se intenta plantear las preguntas correctas más que las respuestas, los caminos que se han abierto son una gran oportunidad para

¹² Las universidades interculturales, orientadas sobre todo a la atención de jóvenes indígenas, discuten constantemente acerca del modelo que deberían adoptar, según se constató en la reunión realizada en 2007 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

que la educación formal desempeñe un papel determinante, quizás el que siempre se ha esperado, en la construcción de una sociedad que permita que las diferencias la enriquezcan y la justicia social sea menos una utopía y más una realidad.

Hay mucho que rescatar de esos primeros pasos en la UAN, aunque en la realidad cotidiana es sumamente complejo concretar avances. Lo cierto es que en las instalaciones universitarias ya se encuentran 206 estudiantes indígenas, pertenecientes a 15 pueblos originarios y 10 estados de la República (CAI, 2009).

Esto ha suscitado hechos y acontecimientos que antes no encontrábamos en la institución:

- a) Se ha despertado un interés entre la comunidad universitaria y las comunidades indígenas, gracias al cual cada año se registra un promedio de 60 aspirantes.
- b) Actualmente hay al menos un par de proyectos de investigación relacionados con la comunicación intercultural.¹³
- c) Hay un curso para la enseñanza del huichol y un diplomado sobre cultura y lengua huichola que próximamente formará parte del programa académico de Turismo.
- d) En el área de la salud —y no en la de sociales y humanidades, como se esperaba—, están en proceso de implementación algunos talleres de comunicación intercultural para dar herramientas a los egresados que realicen su servicio social en zonas y con grupos marginales.

Aun con opiniones encontradas, los estudiantes indígenas conviven en el espacio universitario con otros estudiantes indígenas y no indígenas, con profesores y personal administrativo, lo que ha propiciado que el panorama de la UAN se haya ampliado.

Como oportunidad es algo valioso, pero implica que los espacios académicos asuman la responsabilidad que desde lo administrativo no se cumplió. Aunque el reto es grande, sería imperdonable que las condiciones actuales, con sus limitaciones, se perdieran para convertirse en un esfuerzo anecdótico.

Lo más importante para que este proceso sea trascendente, en el sentido de trastocar la situación de inequidad de origen, es que la propia institución genere líneas de trabajo e investigación que incidan en las políticas y en la vida institucional, con

¹³ Coordinados por el doctor Saúl Santos, lingüista.

repercusiones sociales profundas por medio de la formación profesional.

Dos premisas son fundamentales: la primera es que el esfuerzo de la equidad educativa es necesario, pero insuficiente para alterar la situación que le da origen; la segunda es la inminente necesidad de incorporar la perspectiva de la interculturalidad, no sólo para reforzar las políticas de equidad, sino porque la incorporación de un perfil intercultural en las instituciones tradicionales daría una mejor respuesta a las necesidades que busca subsanar.

Algunos puntos que no podrían quedar fuera de una propuesta de investigación y de trabajo en la institución, de la cual formo parte, y que permitirían influir en sus políticas y acciones concretas son:

- a) *Discusión teórico-conceptual.* Es necesario propiciar espacios de discusión que permitan sistematizar los significados y construir categorías para establecer un referente común que incluya la realidad desde la cual se habla. El aspecto esencial es que debe ser parte de una estrategia de formación académica en el tema de la interculturalidad que, en la actualidad, fuera del interés particular de algunos académicos a escala grupal, no existe.
- b) *Trabajo de sensibilización.* Este aspecto, que debe ser permanente y cada vez más profundo, es algo difícil de sostener, ya que se requiere del apoyo institucional en sus diferentes estratos. Abrir las puertas a los grupos minoritarios y no trabajar el aspecto de derecho, de sentido de justicia social y de enriquecimiento cultural, es destinar dichas políticas al fracaso a largo plazo. Las acciones pueden ser tan sencillas como crear espacios de expresión para los diversos grupos.
- c) *Vínculo académico con sus comunidades.* Que los integrantes de esos grupos no pierdan el contacto con sus lugares de origen es tan fundamental que, de hecho, las políticas de equidad de los organismos financiadores condicionan el trabajo en este sentido. Se requiere, no obstante, de una política más activa de parte de la comunidad académica y de servicios de la institución. La posibilidad de que los estudiantes, en general, se acerquen, conozcan y se relacionen con otras realidades sociales, involucradas con la propia, genera un cambio en la visión de la sociedad en la que están insertos.

- d) *Incorporar otras formas de aprender y otros conocimientos a los programas académicos.* Se ha planteado ya la importancia de reconocer el enorme potencial de conocimiento, historia y valores culturales de estos grupos de atención. Hay investigaciones “sobre” estos grupos, pero podría establecerse una relación de la que podamos aprender cómo aprenden, cómo construyen conocimiento y cómo se educan, para enriquecer los cuerpos teóricos y metodológicos de los diversos programas académicos. Claro está, la relación que se establezca no debe ser ocasional y sí muy clara en sus objetivos, respetuosa del mundo al que se asoma, beneficiosa para ambas partes y coherente con el sentido de justicia social.
- e) *Trabajar en las historias colectivas de todos.* Los grupos, minoritarios o no, debemos reconocernos como sujetos históricos y así podremos entender que somos diferentes y que “la verdad” y la historia se construyen desde una perspectiva condicionada. Si nos hacemos conscientes del punto de vista desde el que observamos el mundo, entenderemos que hay otras visiones y otros derechos.
- f) *Trabajo organizativo de formación de cuadros y equipos de trabajo entre los estudiantes indígenas y otros grupos minoritarios.* Los espacios que se otorgan y se ganan deben ser defendidos por los sujetos colectivos afectados. Como se expuso, nada garantiza ni la continuidad ni la permanencia de las políticas de equidad educativa. Una estrategia formativa que identifica a las universidades interculturales es el trabajo académico para la solución de la problemática que les atañe directamente, es decir, la de sus comunidades. De esta manera se crea un vínculo de grandes potencialidades entre comunidades y la institución educativa, al que sería difícil dar marcha atrás.
- g) *Diagnóstico situacional de los estudiantes indígenas en la institución.* Se cuenta con información de ingreso, deserción y calificaciones, pero no de los motivos puntuales de estos fenómenos, por lo que se requiere un seguimiento no sólo cuantitativo sino cualitativo de los estudiantes. La identificación de causas, relaciones, espacios y momentos en los que se dan, ayudarán a determinar acciones para disponer de elementos sobre los cuales trabajar en un mejor entendimiento de los ámbitos en los que este proceso relacional ocurre.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTELLANOS, A. R. (2005), *Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior. Memoria de experiencias (2001-2005)*, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior/ Fundación Ford.
- COORDINACIÓN DE ATENCIÓN A ASUNTOS INTERCULTURALES (CAI) (2009), *Informe estadístico 2008-2009 del Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas*, Nayarit, Universidad Autónoma de Nayarit.
- DIETZ, G. y R. G. MENDOZA (2008), “Prólogo”, *Revista Trace, Educación Superior ante los Pueblos Indígenas*, VI (53), junio, pp. 5-21.
- FLORES-CRESPO P. y J. C. BARRÓN (2006), *El Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas: ¿nivelador académico o impulsor de la interculturalidad?*, México, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (Biblioteca de la Educación Superior. Serie Investigaciones).
- GARCÍA, J. (1999), “El principio de igualdad y las políticas de acción afirmativa. Algunos problemas de la dogmática jurídica y el derecho europeo”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 2, en <<http://www.uv.es/CEFD/2/garcia.html>> [consulta: agosto de 2008].
- GARRAFA, O., M. REAL, J. MADERA y K. Y. RIVERA (2008), “Darle rostro a la reforma de la UAN: la investigación en el aula”, ponencia presentada en el Octavo Congreso Internacional: Retos y Expectativas de la Universidad, Universidad y Política Educativa. Ser, Hacer y Deber Ser, Nuevo Vallarta, Nayarit, 1-4 de octubre.
- JARA H., O. (2006), *Para sistematizar experiencias*, 2ª ed., Guadalajara, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario.
- RODRIGO A., M. (1999), *La comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.
- SCHMELKES, S. (2007), *La interculturalización de las universidades convencionales*, conferencia, Aula Magna del Área de Ciencias Sociales y Humanidades, Tepic, mayo.
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NAYARIT (UAN), Comunicados de la Universidad Autónoma de Nayarit: 710; 765; 924; 926, en <<http://medios.uan.edu.mx/comunicados/comunicadosentrada.php?2748>> [consulta: mayo de 2009].

EL PROYECTO ÉTNICO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MICHOACÁN (1940-1950)

*A mi buen amigo Hermilo Alonzo,
quien sin temor a la crítica
me permitió asomarme al sentimiento
de su pueblo purhépecha*

*Jesús Solís Cruz**

RESUMEN

Entre las décadas de 1940 y 1950 en Michoacán, la Iglesia católica impulsó un proyecto social que tuvo el propósito, entre otros, de revalorar prácticas y símbolos compartidos en las comunidades purhépechas para situarlos como rasgos de identidad y cultura de los entonces denominados *tarascos*. El proyecto eclesial, implementado en el contexto de afirmación institucional del Estado mexicano y en la posguerra cristera, tuvo fases de gran aceptación antes de verse opacado por otros planes (oficiales y disidentes) también de orientación indigenista. No obstante, el proyecto eclesial sentó las bases de la revaloración cultural purhépecha contemporánea; ésta es la tesis que se plantea a partir de hallazgos documentales y de la revisión teórico-monográfica.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo examinar el proyecto social promovido por la Iglesia católica en el estado de Michoacán que tuvo como propósito revalorar la cultura que en ese momento identificaban como *tarasca*. A partir de algunos hallazgos documentales y etnográficos, describo el carácter étnico de la política católica en un periodo que abarca, principalmente, las décadas de 1940 y 1950.

* Profesor de tiempo completo en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach); miembro del cuerpo académico Política, Diferencia y Fronteras. Correo electrónico: <soliscruz@colmich.edu>.

El argumento central de esta investigación es que la iniciativa social católica, desde finales del siglo XIX en México, en su orientación magisterial y asistencialista de los “naturales”, sentó las bases de lo que más tarde se habría de conceptualizar como diferencia cultural. En el caso michoacano, la noción de sujetos indios o la “purhepechidad” vigente deriva, en buena medida, de la labor pastoral que un sector de sacerdotes, desde la década de 1940, apoyados por autoridades eclesiales, impulsó a propósito del reconocimiento de sí mismos como indios. Cabe apuntar que, en su etapa inicial, el apostolado eclesial indio se situó a contracorriente de la acción indigenista institucional; no obstante, hubo de confluir en la misma política gubernamental y en las expresiones críticas surgidas de ella.

El argumento ahora puede caracterizarse como preliminar; para ampliarlo se requerirá profundizar en la etnografía histórica y documental. Pese a ello, no quiero dejar de proponer la necesidad de evaluar, en los estudios sobre etnicidad en Michoacán, la incidencia del activismo social católico en la formación de significados y prácticas étnicas.

La misión indianista efectuada por los religiosos católicos y la relación con la política indigenista oficial y su derivación crítica, emergió en un periodo inmediato al conflicto religioso que se registró en México en las décadas de 1920 y 1930. En esta línea, destaca que la revaloración que los religiosos realizaron de la indianidad purhépecha se situó en el marco del reacomodo de competencias institucionales producto del proceso de formación del Estado.

Partiendo de esta consideración, antes de desarrollar mi tesis central dedicaré un apartado a tratar el tema de la política social católica y el contexto del conflicto religioso. El tratamiento de ambos temas no sólo ayudará a dimensionar el conflicto Iglesia-Estado, sino que aportará elementos para entender que lo que se hallaba en disputa eran las “masas” y la capacidad de crear categorizaciones colectivas. Desde la visión religiosa era una “batalla por las almas”, desde la perspectiva estatal significaba librar una lucha por la moral pública y cívica. No es casual que la pugna se desarrollara en dos planos: la constitución de organizaciones y la formación de conciencias (Plancarte, 1993: 29-34). Aquí está el origen de la percepción gubernamental de que instituciones como la Iglesia representaban amenazas reales al proyecto de recreación del orden político y social. En esa medida, no fue fortuito que

la Iglesia fuera relegada del poder y del control que tenía sobre el ordenamiento (simbolización) de la vida social y cultural.

Luego de abordar la política social eclesial y mostrar los hallazgos etnográficos y documentales que sustentan el argumento central de este trabajo, en otro apartado consigno la emergencia del movimiento social rural en Michoacán, con el propósito de sugerir la interconexión con el movimiento indígena contemporáneo y el trabajo pastoral social de la Iglesia católica de las décadas de 1940 y 1950. Concluyo con una síntesis analítica, en la que, desde una lectura actual, se llama la atención sobre rutas y líneas de indagación que contribuirían a una mayor comprensión del movimiento étnico michoacano.

OTRAS ANOTACIONES: EL CONTEXTO IDEOLÓGICO

Clifford Geertz ha señalado que la modernización política tiende más a reanimar los *sentimientos primordiales* que a aquietarlos o subordinarlos. Por sentimiento o apego primordial entiende aquel que procede de los “hechos dados de la existencia social”: la contigüidad inmediata y las relaciones de parentesco principalmente. Pero también de hechos que suponen compartir comunidad religiosa, lengua y ciertas prácticas sociales. A diferencia de los gobiernos coloniales o los aristocráticos, que se caracterizan por mantenerse distanciados de las sociedades que gobiernan y actúan sobre ellas de manera arbitraria, desigual y asistemática, los de los nuevos estados son cercanos a sus gobernados y operan sobre ellos de manera “progresivamente más amplia, intencional y continua”; por lo regular son populares y atentos a las necesidades del pueblo. De tal manera, apunta Geertz, que es el proceso mismo de formación del Estado moderno lo que estimula los apegos o sentimientos primordiales, en tanto introduce “nuevas y valiosas metas por las cuales luchar y una temible y nueva fuerza contra la cual pugnar” (Geertz, 2000: 219-261).

La anterior premisa mueve a reflexionar críticamente sobre la aseveración, común a muchos estudios recientes sobre etnicidad y multiculturalismo, de que los estados nacionales son hostiles a los actuales reclamos de reconocimiento de derechos culturales, a los sentimientos primordiales.

En el caso mexicano, acriticamente se afirma que con la formación del Estado nacional, la diversidad cultural de los

pueblos fue borrada y sometida en aras de “la cultura” nacional. Señalamientos de este tipo dejan escaso margen a la acción reflexiva de los actores sociales.

Contrario a esta percepción, sostengo aquí que pese a la aspiración homogeneizadora del Estado nacional mexicano, la asunción de los marcos identitarios colectivos y de los proyectos de Estado, en general, ha sido irregular, reflexiva y cambiante, debido a los mismos actores. Esta característica, más que una anomalía o incapacidad del Estado para producir la sociedad nacional proyectada, es una constante del proceso irregular de formación del propio Estado.

Con lo anterior busco señalar que, como asociación de dominio de tipo institucional (Weber, 1981), el Estado se constituye a partir de la negociación y confrontación con otras formaciones políticas y modos de representación y mediación en la sociedad (Becker, 1987; Zárate, 1999a; Joseph y Nugent, 2002; Escalona, 2005; Guerra, 2008).

Así, en México, a pesar de los reiterados intentos que desde los gobiernos decimonónicos se han hecho para remontar las lealtades y vínculos regionales y locales con el objeto de generar sentimientos y formas de adscripción política ligadas a la comunidad nacional, éstas han persistido.

La histórica ausencia de un Estado fuerte, proveedor de un igualmente enérgico sentimiento nacionalista, permitió que instituciones locales, como las formas de gobierno indígena, las cofradías y demás organizaciones de tipo parroquial, continuaran definiendo los sentidos culturales y sociales hasta bien entrado el siglo xx. La Iglesia católica desempeñó una importante posición rectoral en aquella fase al definir, si no sentidos de adscripción tan amplios, al menos los de tipo regional. Gonzalo Aguirre Beltrán, de hecho, sostenía que este parroquialismo conducía a un marcado etnocentrismo, en detrimento, se entiende, de la identidad nacional.¹

Los gobiernos posrevolucionarios en México, enfrentados a esta realidad y apurados por la creación de una nación a la altura de las más avanzadas, crearon un ideario nacionalista que, desde la lógica del poder y el control político, buscó subordinar e institucionalizar las antiguas formas de asociación

¹ Para una reflexión amplia en torno a la producción de identidades colectivas relacionada con la religión y sobre el proyecto académico y social de Aguirre Beltrán, véase el trabajo de De la Peña (2004).

y fuentes de identidad. Para la fase posrevolucionaria, esta idea generó prácticas que mediante la acción institucional buscaron crear el México mestizo. Estas prácticas institucionales, intentos además de legitimación política, que han buscado crear una identidad colectiva nacional se resumen en la producción de un prototipo nacional: “el mexicano”. Racialmente mejorado y sintetizado, espiritualmente proclive a las luces de la modernidad, propietario de sí y de sus bienes, etc., “el mexicano” vino a establecerse como rasgo de distinción dentro de la pluralidad cultural del país. Como contraste se utilizó la imagen del indio o la vida rural sumida en la ignorancia, el atraso y la podredumbre moral.

Sin embargo, la fundación del ser nacional no se reducía exclusivamente a un ideal identitario, sino que se conjugó con la primordial necesidad de formación de la sociedad y el Estado moderno bajo el principio de gobernancia y control de “estados dentro del Estado” (Lameiras, 1999: 22). Un asunto, pues, de legitimación política y centralización del gobierno ante la diversidad.

Así, la política institucional que se planteó la uniformidad y la integración de la sociedad nacional, estuvo guiada no sólo por principios de gobernancia, sino por otros de afirmación de las diferencias raciales guiadas, a la vez, por preceptos de civilidad y modernidad. Todo esto decantó en una tarea de Estado que, por un lado, intentó la recreación cultural, y por el otro, la transformación social de los pueblos originarios.

Oficialmente, en 1936, durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas, se fundó el Departamento de Asuntos Indígenas; a partir de entonces se dio inicio a la acción indigenista institucional.

En Paracho, Michoacán, por ejemplo, en ese mismo año se instaló el internado indígena. Tres años más tarde se establecieron, en la misma cabecera municipal, las oficinas del Proyecto Tarasco. Uno de los propósitos fundamentales era modernizar las localidades indígenas mediante la escolarización. Pero también devinieron en espacios de educación política. Fue el caso del ya mencionado internado, “cuna cardenista” de muchos líderes indígenas purhépechas contemporáneos (Vázquez 1992a).

Con suficiencia y de mejor manera se ha documentado y discutido la evolución de la política oficial en materia indígena, ahora sólo reitero que surgió articulada con el discurso

nacionalista modernizador, con orientación integracionista y que en ciertas fases tuvo propósitos corporativistas (Medina, 2007). No es desproporcionado afirmar que se planteó, también, como contrahegemónica al predominio que la Iglesia tenía en la ordenación y regulación de la vida pública.

LA POLÍTICA SOCIAL CATÓLICA Y EL CONFLICTO RELIGIOSO

A finales del siglo XIX, en el contexto del renovado impulso del movimiento socialista en Europa, el papa León XIII puso en marcha una novedosa estrategia de acercamiento a la sociedad en la que se planteaba el interés en los problemas sociales. Como lo plantea Ceballos (1983), esta preocupación plasmada y publicada en 1891 en la encíclica *Rerum Novarum* marcaría el paso de un tipo de catolicismo inactivo y apolítico a otro de carácter moralizador, activista y comprometido con el ofrecimiento de soluciones a los problemas sociales de su tiempo.

En México, la influencia de la encíclica comenzó a percibirse con mayor fuerza a principios del siglo XX. Después de un proceso de asimilación doctrinaria, se llevó a cabo el primer Congreso Católico en Puebla, en el año de 1903, en el que el asunto central fue el sindicalismo católico. Le siguió el celebrado en Morelia en 1904 sobre la asistencia económica y cultural a los grupos obreros, el alcoholismo, y por primera vez se abordó el tema de la promoción del indio. Los acuerdos más importantes en esa línea fueron: la fundación de escuelas elementales para indígenas en cada diócesis, reproduciendo la experiencia del colegio Vasco de Quiroga fundado en Erongarícuaro por el arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva; la formación de abogados capaces de orientar a los pueblos indígenas; igualmente, acordaron efectuar campaña entre los indios con la finalidad de desterrar el alcoholismo (Díaz, 2003: 118-119). Dos años más tarde se celebró otro Congreso Católico en Guadalajara, en el que el tema central fue la justicia social y las obligaciones de los patrones hacia sus trabajadores; por el mismo tenor anduvo el realizado en Oaxaca en 1909. Se efectuaron en este marco tres congresos agrícolas, dos en Tulancingo, en 1904 y 1905, y uno en Zamora en 1906 (Meyer, 1980; Ceballos 1983; Sánchez 1992). Todas esas acciones marcarían el comienzo en México de la acción y pensamiento social católico o catolicismo social.

Al cobijo de la *Rerum Novarum* y con la aprobación y promoción de las autoridades eclesiásticas, se fomentaron grupos católicos de auxilio mutuo, cajas de ahorro, círculos de católicos obreros y sindicatos. En Michoacán la actividad social católica era particularmente activa, sobre todo en el impulso a la educación y la formación de asociaciones. Antes de que los gobiernos instauraran escuelas públicas en las pequeñas localidades, los curas lo habían hecho. Por ejemplo, en las parroquias de Coeneo, Tiríndaro y Zacapu, desde principios del siglo xx se registró la creación de escuelas católicas. Aunque algunas tuvieron vidas muy breves, otras tuvieron, a partir de la década de 1940, una mayor difusión (entrevista con el presbítero Efrén Cervantes, Arquidiócesis de Morelia, mayo de 2006).² Muchas de ellas, como la que de Tiríndaro, fueron sostenidas por hacendados. En suma, en 1905 había 135 escuelas católicas en la Arquidiócesis de Morelia (Díaz, 2003: 131-134).

En el plano meramente político, en el estado de Michoacán se estableció un centro regional del Partido Católico Nacional desde el cual se promocionaban derechos de ciudadanía y se alertaba a sus seguidores de los peligros del socialismo, manifiesto en los movimientos revolucionarios que ocurrían por esos años en la entidad y en otras partes de la república (Ceballos, 1983 y Sánchez, 1992).

En la etapa posrevolucionaria en México estas iniciativas religiosas fueron confrontadas con las de los gobiernos nacionales y sus agentes. El Estado posrevolucionario, concebido como proveedor de valores y de ideas de la deseable sociedad mexicana, visto incluso como encarnación de la misma sociedad, no podía admitir la presencia de instituciones como la Iglesia encargándose de la labor de sociabilidad y transmisión de valores. En este contexto se inició la confrontación política con la Iglesia hacia la segunda década del siglo xx. Aunque transcurrió respecto a temas que antaño habían ocupado a seglares y preladados católicos: sindicalismo obrero, desarrollo y organización

² La información de la parroquia de Tiríndaro, ubicada en la Ciénega de Zacapu, se encuentra en "Carpeta Mecanoscrito Padilla 4", documento digitalizado proveniente del Archivo de Notarías de la Parroquia de Tiríndaro (en adelante ANPT-versión digital). La clasificación y digitalización de los documentos estuvo a cargo del autor y de Hermilo Alonzo Téllez, y se compilaron con el título de Archivo de Notarías de la Parroquia de Tiríndaro. Copias digitales de este corpus documental se encuentran en la Biblioteca Pública de Tiríndaro.

rural, libertades políticas y educación; éste último hubo de situarse como la más importante arena de disputa.

En ese contexto, el momento de mayor tirantez interinstitucional lo marcó el conocido “Grito de Guadalajara” del presidente Plutarco Elías Calles en 1934, en el que expresaba que a la Revolución le pertenecían las conciencias de la juventud y de la niñez y, por lo tanto, el gobierno nacional debía apropiárselas sacando al enemigo (la clerecía y los conservadores) del espacio donde se las apropiaban: la educación (Plancarte, 1993: 32). Si bien se pueden recuperar elementos de mayor relevancia que proporcionan una perspectiva clara sobre la ofensiva gubernamental contra la educación religiosa, me parece simbólicamente representativa la manera en que fueron nombradas las campañas educativas y de capacitación laboral que el gobierno efectuó en aquella etapa: “Misiones culturales”, en una clara analogía con el lenguaje teológico. El misticismo del que se hallaban impregnados los agentes misioneros civiles estaba en competencia, sin duda, con el espíritu de sus pares religiosos.

Por otro lado, la rebelión cristera, manifiesta de manera irregular desde principios de 1920 en el occidente y el Bajío mexicano, había tenido para el momento del Grito de Guadalajara una tregua en junio de 1929. Esta revuelta, guiada por principios defensivos de la fe y de los valores que otorgaban sentido a la vida cotidiana de los alzados, fue una respuesta violenta que expuso la carencia de legitimidad del Estado pos-revolucionario (Becker, 1987).

Aunque institucionalmente ocurrieron los conocidos “arreglos de 1929”, encaminados a lograr la convivencia pacífica y la continuidad de la labor de la Iglesia, durante 1930 siguieron registrándose brotes violentos. Para la siguiente década, en la etapa final del gobierno del general Lázaro Cárdenas y en el comienzo del de Manuel Ávila Camacho, hubo una atenuación del discurso anticlerical y un giro en materia social gubernamental que permitió un relativo acercamiento a la visión de la Iglesia (Plancarte, 1993: 63-115). Éste es el trasfondo de la renovada marcha que emprendieron los religiosos por instaurar un orden social cristiano y una justicia social con orientación eclesial.

EL CATALICISMO SOCIAL Y SU VERTIENTE INDIANISTA.
LA PRONACIÓN PURHÉPECHA

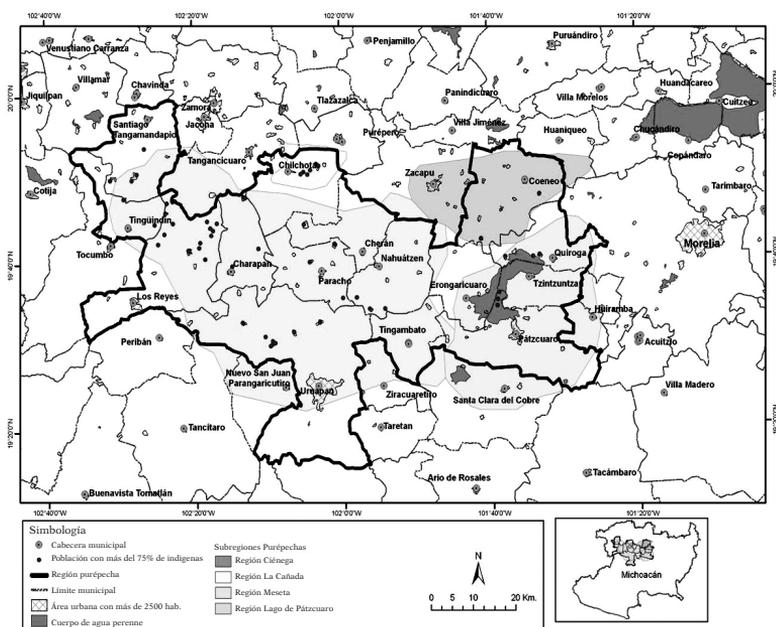
El trabajo evangelizador para encauzar la recomposición de la sociedad católica nacional requirió del apoyo de asociaciones de tipo laico. Acción Católica, organización de ese estilo, fundada en 1929, se convirtió en vocera de los intereses de las autoridades religiosas, al tiempo que funcionó como una red nacional que transmitía las directrices de los preladados a las asociaciones locales. Con la sectorización de la asociación, la Iglesia intentó asegurar su presencia institucional en espacios que eran incluso marcadamente anticlericales.

Apoyados en estas sociedades, un grupo de sacerdotes michoacanos implementó, en la década de 1940, un trabajo pastoral comprometido con la instrucción y revaloración de los sujetos indios. En tiempos recientes, los religiosos han intelectualizado esa labor y la han identificado como deudora del legado espiritual y humanista del primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga. Aunque a continuación me ocuparé de aquella, debo decir que se inscribió en un ambiente en el que los valores laicos arraigaban cada vez más en la sociedad mexicana. De igual forma, en este punto quiero subrayar que percibo un vínculo directo entre las acciones que los clérigos efectuaron en la década de 1940 en Michoacán y la revaloración cultural y la política étnica manifiestas en las agrupaciones y movilizaciones sociales regionales de finales de la década de 1980 y de principios de la de 1990.

En términos geográfico-espaciales, resulta evidente esta relación. Como antes he apuntado, se requiere una mayor profundidad documental y etnográfica. No obstante, los pocos datos con que cuento remiten a una coincidencia entre la geografía políticamente activa en la que se ha desarrollado de manera importante y reciente el reclamo de reconocimiento de derechos étnicos y el espacio en que efectuaron su labor misionera y social los religiosos: Nahuatzen, Pichátaro, Santa Fe de la Laguna, Charapan, Ihuatzio, San Juan Nuevo, Cherán, Cucuchucho, San Jerónimo, Cuanajo, Santa Ana, San Andrés, Pamatácuaro, Pátzcuaro, Paracho y Tiríndaro.³

³ Sobre el origen de los sacerdotes y el espacio en que realizaron labor catequística, véase el libro *Comisión de Historia del 450 aniversario de la Diócesis de Morelia*, editado por el Arzobispado de Morelia en 1986. Para formarse una

MAPA. LA REGIÓN PURÉPECHA



FUENTE: INEGI

Límites municipales del marco geoestadístico municipal. Región Purépecha del CENSO de 2000. Andrew Roth y Topografía de las cartas 1:250,000

Elaboración: IV y Jacaranda Jasso Martínez - Ejecución: Marco Antonio Hernández El Colegio de Michoacán, A.C. / Marzo 2007.

Tomado de Jasso (2008). En el mapa se ilustran las subregiones en que tiene influencia el actual movimiento indígena. Nótese que en la región Ciénega, Lago de Pátzcuaro y en parte de la Meseta, fue donde los religiosos impulsaron la pastoral indianista de las décadas de 1940 y 1950.

Veamos el proyecto indianista eclesiástico. Algunos sacerdotes con ascendencia indígena, pertenecientes a las Diócesis de Morelia y Zamora, emprendieron una importante labor de promoción y rescate de “la cultura y costumbre tarascas” a través de la escolarización y enseñanza católica en la década de 1940.⁴

idea de la coincidencia entre la geografía donde ocurrió la labor de los religiosos que revaloró la cultura purhépecha y la que actualmente se distingue por las reivindicaciones de derechos étnicos, consúltese el mapa.

⁴ Es bastante probable que estos sacerdotes hayan sido educados, como todos los de origen mexicano formados entre 1935 y 1950, en el Seminario de Santa María, en Montezuma, Nuevo México, debido a la vigencia y aplicación

La creación de “escuelas de primeras letras” fue uno de los primeros pasos que dieron estos religiosos en Michoacán para reinsertarse en las localidades indígenas de las que eran originarios o que conocían por compartir su origen étnico.

Hoy reconocen como impulsor de aquella iniciativa al padre Adolfo Soriano, originario de la comunidad indígena de Pichátaro. Fue, se dice, incansable promotor de catequistas, de la formación de maestras para enseñanza en escuelas particulares y de grupos corales. La integración del grupo de catequistas indígenas, apoyo importante del cura Soriano, se debió a las misiones que las madres guadalupanas realizaron en la región del lago de Pátzcuaro. El padre Soriano, luego de un periodo de preparación en la ciudad de Querétaro, se llevó a las catequistas indígenas a Pátzcuaro. Ahí las consagró y nombró, en diciembre de 1939, como María Inmaculada de la Salud.

El cura llegó a integrar un grupo de 40 catequistas y con ellas atendió 12 escuelas en las que enseñaron, desde 1940, además de las primeras letras, el catecismo. Como resultado de la enseñanza en aquellas escuelas contabilizaron tiempo después once sacerdotes, dos religiosas, varios maestros y “muchos buenos padres de familia”. Con su equipo pastoral, el padre Soriano logró instalar además un internado en Zacuapio, península del lago de Pátzcuaro, una casa albergue en Quiroga que recibía niños de ambos sexos que deseaban continuar sus estudios, y fundaron un periódico con propósitos catequísticos llamado *La Voz de Tata Vasco*. Como parte de esa misma propuesta, aunque no es posible saber si de manera coordinada, se registró en esos mismos años la decisión del cura Julio Avilés de instalar en Morelia un internado que recibía a jóvenes purhépechas que llegaban a aquella ciudad a realizar sus estudios superiores.⁵

Aun cuando es un tanto difícil seguir de manera puntual el desarrollo del proyecto, se tienen noticias de que, para finales

de los preceptos legales anticlericales. Los maestros de este seminario eran jesuitas comprometidos con el catolicismo social, ello explicaría la sensibilidad de los sacerdotes purhépechas respecto a la política social católica y el énfasis en la educación. Información obtenida en entrevista con el presbítero Efrén Cervantes, Arquidiócesis de Morelia, Morelia, mayo de 2006.

⁵ La información anterior proviene fundamentalmente del libro que he citado antes y que con motivo del 450 aniversario del obispado de Michoacán se elaboró: *Comisión de Historia del 450 Aniversario de la Diócesis de Morelia*, Arzobispado de Morelia, 1986. Los datos referidos pueden consultarse en las páginas: 299-300.

de 1940, en Michoacán había integrado lo que se denominaba “Comisión Diocesana Pro-Tarascos”. Sus miembros sostuvieron, en junio de 1948, una reunión extraordinaria en Pátzcuaro (curiosamente cuna del indigenismo oficial integracionista), a la que asistieron, además del abad Rafael Méndez, el canónigo Efrén Urincho y el presbítero Juan Navarro (asistente general de la Acción Católica), más de una veintena de curas de igual número de pueblos, entre los que se contaron: Santa Fe de la Laguna, Tzinzuntzan, San Jerónimo Purenchecuario, Cherán, Paracho, Coeneo, Tiríndaro, Tarecuato y Chilchota (ANPT-versión digital, “Conclusiones reunión pro-tarascos”).⁶

En las conclusiones derivadas de aquella reunión se planteó sostener el contacto con el Consejo de Asistentes de la Acción Católica, informándole de actividades y movimientos. Se propuso, además, seguir las orientaciones de la Acción Católica. Signaron el compromiso de colaborar en el periódico *La Voz de Tata Vasco* y de enviar, si las circunstancias les eran favorables, a un joven para instruirse en asuntos agrícolas a la dirección que la Acción Católica tenía en ese ramo. De manera aún más precisa, señalaron el propósito de trabajar en el fomento de “la cultura y costumbres de los tarascos”, misma que concebían como contenida y definida por la lengua, pues agregaron: “Sin excluir el castellano, pero sí despertando interés y estimación por su lengua nativa”. Señalaron en ese sentido la loable labor de fundar una Academia de la Lengua Tarasca, más debía quedar a cargo de iniciativas privadas. Pero, sobre todo, se fijaron como meta trabajar para ayudar “el instinto y formación de naturales” (ANPT-versión digital, *idem*).

La continuidad de este proceso en términos generales es difícil de documentar, no obstante, con base en la correspondencia de uno de los curas participantes en el mismo, se puede seguir el desarrollo del proyecto. Se trata de José Padilla, párroco de Tiríndaro.

Medio año después de que se realizaron las mencionadas conclusiones, en diciembre de 1948 el padre Padilla recibió un citatorio para la novena reunión de la Comisión Pro-Tarascos. A decir de los puntos a tratar, una de las preocupaciones latentes era la definición de la formación de los jóvenes tarascos

⁶ Deliberadamente he nombrado estos pueblos para hacer notar la presencia de estos curas en las cuatro regiones que el actual movimiento étnico michoacano considera conforman la Nación Purihépcha, consúltese mapa adjunto.

en el concierto de sus “tradiciones”; se preguntaban en primer término: “en qué consiste en concreto la formación de nuestros jóvenes tarascos, según sus tradiciones naturales”. En esta misma ocasión reclamaron artículos para el periódico *Tata Vasco*, datos para una conferencia Pro-Tarascos en el seminario de Morelia y solicitaron que fueran presentadas por escrito las correcciones de los estatutos que regirían a aquella Comisión (ANPT-versión digital, “Citatorio”).

Existen vacíos documentales o fragmentación de la información sobre el tema, debido, entre otras razones, a que durante un lapso considerable de tiempo los miembros de la Comisión no se reunieron.

Sin embargo, apoyándome en los documentos localizados, me permito asegurar que los trabajos por el apostolado indígena continuaron en el ámbito diocesano. De nueva cuenta, la correspondencia del párroco de Tiríndaro es de suma utilidad en este sentido.

En 1955 le comunicaron al padre José Padilla, desde la Secretaría del Arzobispado de Morelia, que había en aquella ciudad un Colegio Pro-Tarascas, donde se formaba a jóvenes de lengua tarasca y se les instruía en religión y demás “conocimientos útiles”, por un pago mensual de 40 pesos. Se hacía saber de la necesaria asistencia de alumnas para conseguir el sostenimiento del colegio. Al mismo tiempo, se interrogaba al cura sobre la utilidad de la obra y la disposición de algunas jóvenes para acudir (ANPT-versión digital, “Secretaría del Arzobispado de Morelia, comunicación”).

En su respuesta, el cura Padilla dijo que aquella le parecía una obra de suma utilidad para otros pueblos que se hallaban más “aislados material y moralmente” y que se habían empeñado en conservar la lengua y “costumbres tarascos”. En particular para Tiríndaro, dijo, el proyecto resultaba de poco provecho, pues algunas jóvenes juzgaban “quizá erróneamente, haber progresado al abandonar dichas costumbres” y habían perdido el interés en hablar el tarasco, con lo que se creó un complejo de inferioridad respecto de “las tradicionalistas”. Por lo mismo, consideraba poco probable que alguna fuera a estudiar a aquel colegio, y señaló que de las que hubiesen podido hacerlo, seis se encontraban becadas en la Técnica Industrial de Morelia, un número igual en la Escuela Normal de Tiripetío, dos más, que no tenían los medios para pagarse los estudios, en una escuela de Jalisco, y las que podían pagar

estaban desde hacía algunos años con las religiosas Josefinas y Trinitarias en Pátzcuaro y en Morelia (ANPT-versión digital, "Respuesta al Arzobispado sobre Colegio Pro-tarasca").

La contestación del cura resulta interesante por ilustrativa del gradual avance y aceptación de la educación laica, del proyecto integracionista y de la política indigenista gubernamental en aquellos pueblos por esos años. Era el momento de mayor auge del indigenismo de integración.

El proyecto indianista católico de las décadas de 1940 y 1950 en Michoacán comenzó a disminuir sus acciones y a ser desplazado por otros con pretensiones más "revolucionarias". Me refiero al proyecto gubernamental y al eclesiástico posteriores a la década de 1960. El primero comenzó en este periodo a alentar una perspectiva crítica del paradigma integracionista que lo había regido e incorporó la consideración de la pluralidad cultural; de igual modo integró demandas y discursos de los actores indios, formados en la disidencia política y muchos de ellos herederos del mensaje pastoral católico de revaloración india. El segundo proyecto (el eclesiástico) implementó una pastoral social más activa y comprometida con las soluciones a los problemas sociales de los pobres, que en el caso mexicano y centroamericano resultan ser los indígenas.

El derrotero que en México siguió la política indianista tanto gubernamental como eclesiástica después de 1960 es menos lineal. Hubo confluencias y colaboraciones entre instituciones gubernamentales y eclesiásticas, así como distanciamientos muy marcados. El caso del Congreso Indígena celebrado en Chiapas en 1974 es paradigmático en ese sentido, y lo es todavía más por las derivaciones disidentes (de la institución religiosa y de la estatal) que generó, aliento a la vez de novedosos procesos políticos (Morales, 1995: 305-340).

La pastoral social católica dirigida a los indígenas que se implementó en México después de la década de 1960 opacó las iniciativas que le habían antecedido, como la michoacana de las décadas de 1940 y 1950. El destacado protagonismo de la pastoral católica en su nueva vertiente indianista se debió, en parte, a la beligerancia de su discurso, a la promoción de la defensa de los derechos sociales y a la cercanía ideológica de sus impulsores con los movimientos sociales de izquierda, preocupados por el destino de las empobrecidas masas.

Quizá debido a esto, los trabajos académicos que analizan la etnicidad y la imbricación con proyectos religiosos institucio-

nales también enfatizan lo acontecido después de la década de 1960, en detrimento del examen de iniciativas como la que he mencionando, ocurrida en Michoacán.⁷

EL CONTINENTE INDIANO CONTEMPORÁNEO

El orgullo étnico en Michoacán en su expresión masiva no arraigó en el movimiento social que se desarrolló en el campo en la década de 1970. Sobre todo, parece alejado de la protesta pública catalogada como independiente de los gobiernos nacionales y de todo medio institucional. Sucede así, por ejemplo, en el caso de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), emblemática organización social de tipo rural y referente histórico obligado de los actuales movimientos sociales disidentes michoacanos. Constituida formalmente en 1979, en el programa de lucha y discursivo de la UCEZ no figuró la categoría de indígena. En cambio, se sobrevaloró la de campesino. Fue en torno a esta categoría y a su programa de movilización y demandas encaminado al activismo político y a la recuperación de tierras, como la unión logró aglutinar a más de ochenta comunidades y ejidos michoacanos (véase Zárata, 1999a).

Por el contrario, la difusión constante y masiva de los sentimientos étnicos, utilizados incluso como instrumentos para la movilización social, llegó por mediación de asociaciones y formas de representación social caracterizadas por algunos académicos como oficiales: la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC) y los Consejos Supremos (Vázquez, 1992a).

En la década de 1980 es posible percibir el repunte del discurso étnico entre organizaciones autoidentificadas como

⁷ Después del alzamiento zapatista en Chiapas este tipo de trabajos fue común. No obstante, hay otros muy valiosos que exploran la pastoral católica y su relación con los pueblos indígenas de México desde una perspectiva crítica e histórica más profunda. Para una visión histórica amplia sobre la participación de la Iglesia católica en la vida social de México, véase Plancarte (1992). Sobre el papel de la Iglesia católica en los movimientos populares y reivindicativos posteriores a la década de 1960, véase, del mismo autor y trabajo, los capítulos V al VIII. En el mismo sentido, véase el trabajo de Muro (1994). Dos obras recientes e ilustrativas de la relación de los proyectos eclesiales con la etnicidad, que tienen como marco el caso de Chiapas, son: Morales (2005); y Estrada (2007). En Michoacán se siguen extrañando análisis de este tipo.

indias. Y fue en este periodo cuando comenzaron a emerger organizaciones que reclamaron, además de la adscripción de indígena, la identificación como independientes al gobierno. Incluso este tipo de organizaciones amplió sus vínculos y fue así como, en marzo de 1981, se realizó el Segundo Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe en Cheranástico, y en 1983 se constituyó la organización Camino del Pueblo (Xanaru Ireteri).

Aún cuando estas organizaciones acudían a la autoadscripción indígena, en sus programas de acción predominaban demandas de carácter agrario y asistencialista. Les ocupaban sobre todo la resolución de los problemas agrarios inter e intracomunitarios, al igual que la reactivación y modernización de la producción del campo. La condición cultural, cuando aparecía, estaba condicionada por un discurso proletario. Por ejemplo, entre las demandas políticas de Xanaru Ireteri se planteaban: “el rescate y proletarización de la cultura purhépecha” (Máximo, 2003: 583).

En aquel momento, la representatividad y la claridad del programa en los reclamos culturales todavía eran limitadas.

En 1983 se inició la que, desde la perspectiva de Eduardo Zárate (1999b), puede ser considerada la propuesta étnica más acabada de las organizaciones de corte cultural en Michoacán: la fiesta del Año Nuevo purhépecha.

En 1991 se realizó el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas de Michoacán en Cherán, en el que se constituyó el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM). En diciembre del mismo año, el Frente emitió el Decreto de la Nación Purhépecha, que fue ratificado en el Segundo Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán, celebrado en Tarecuato en 1994.

En 1993 el FICIM se fragmentó en dos corrientes: “radicales y tranquilos”, y ante la continua división y surgimiento de nuevas organizaciones, se integró la Organización Nación Purhépecha promovida por la ANPIBAC y otros profesionistas purhépechas (Máximo, 2003). Es justo aquí donde se localiza el origen inmediato del movimiento indígena michoacano contemporáneo.

Antes de concluir este apartado, es pertinente hacer una acotación metodológica. La reconstrucción del proceso de re-indianización y su análisis resultan incompletos si no se examinan en el marco de la historia social y política regional.

Aunque tal empresa sería tema para otro trabajo, quiero enunciar por lo menos tres hechos sociales generales, trascendentes en el *revival* étnico michoacano: el primero tiene que ver con la emergencia de una economía asentada en la explotación forestal que propició un discurso de autenticación étnica para acceder a la tierra y a los bosques (véase Vázquez, 1992b); el segundo, con los cambios en la cultura política regional, concretamente con el neocardenismo de finales de la década de 1980 que derivó en la conformación del Partido de la Revolución Democrática y en una arena política más compleja, regida por reglas y valores de la democracia electoral; y el tercer hecho, íntimamente relacionado con la política eclesial indianista que menciono aquí, se asocia con la formación de una amplia capa de profesionales indígenas gestores de una conciencia política cifrada en la diferencia cultural.

CONCLUSIONES

Volviendo al catolicismo y a su línea pastoral orientada a la revaloración cultural, considero importante hacer los siguientes señalamientos.

La labor magisterial y la pastoral proindianista que inició un sector de sacerdotes en la década de 1940 y continuó al menos hasta finales de 1950, parecen no haber incidido en el actual reavivamiento del orgullo étnico michoacano. Tanto en el discurso como en los temas que las organizaciones indígenas manejan, la iniciativa religiosa parece estar ausente. Esta ausencia se presenta incluso en los análisis y discursos académicos recientes que tratan acerca del movimiento indígena michoacano. La ausencia en este último sentido se explica también por la carencia de una historia social que muestre la transformación de las sociedades indígenas. Se requieren análisis que, como he señalado, no sean únicamente enunciativos o descriptivos del reciente indianismo devenido movimiento social en Michoacán, sino que además sean críticos y explicativos de las condiciones sociales, los proyectos ideológicos y los procesos políticos dominantes en que se ha venido desarrollando este movimiento. En este trabajo, con base en los escasos hallazgos etnográficos y documentales presentados, he buscado llamar la atención sobre la necesidad de realizar investigaciones en esta última línea.

Así, bajo una mirada atenta se puede observar que la propuesta eclesial de la década de 1940, en la que no hubo una consecuente implementación, no en sus aspectos digamos, formales: fundación de escuelas o impartición de doctrina religiosa en alguna de las existentes que influyera en los maestros, se tradujo en una magnífica promoción del rescate de las fiestas religiosas y de las “santas tradiciones”, arrinconadas otrora por el ambiente anticlerical.

A partir de lo anterior sobrevino un reavivamiento de sentimientos colectivos con arraigos comunitarios muy fuertes. Resurgieron formas organizativas y representaciones de tipo civil que se entrelazaron con las religiosas y se reactivaron usos culturales e implementaron actividades culturales que tuvieron como eje las festividades de los santos.

Todo este proceso dio origen a la reinención de un fuerte sentido de comunidad y de reificación del nativismo en diversas localidades michoacanas. Es interesante notar que esos relocalizados sentimientos étnicos y renovados usos culturales forman hoy parte de las escenificaciones del *ser purhépecha*.

En este sentido me parece que la iniciativa católica de los años cuarenta y cincuenta resulta importante; no sólo se adelantó a la crítica que en las décadas de 1960 y 1970 se lanzaría desde la academia antropológica a la política indigenista impulsada por el Estado nacional, sino que se situó como relevante en tanto proporcionó nuevos referentes políticos y sociales.

Aun en tiempos recientes se pueden localizar modestos esfuerzos que han contribuido al fortalecimiento del orgullo étnico en Michoacán. En la Ciénega de Zacapu, por ejemplo, encontramos la labor que entre las décadas de 1960 y 1980 realizó Agustín García Alcaraz, cura y antropólogo, quien no sólo se preocupó por el rescate de la cultura, sino por la vigorización del *ser purhépecha* como sujeto político. Tal es el caso también del actual párroco de Nahuatzen, Francisco Martínez, quien desde hace varias décadas ha puesto a disposición de los pueblos de la Meseta sus conocimientos en hidráulica e hidrología, al tiempo que ha contribuido a reavivar el sentido de adscripción comunal entre los purhépechas.

Por último, hay que señalar que, aunque aquí se mostró el proyecto y la influencia que el catolicismo social y un sector de religiosos tuvo en la redefinición de la indianidad en Michoacán, no se puede dejar de mencionar que en tiempos

recientes han sido importantes también las redes de relaciones que los miembros de organizaciones de tipo étnico han establecido fuera de sus marcos regionales que, por un lado, los han fortalecido en sus reclamos culturales y, por otro, los han ayudado a ampliar sus referentes discursivos. Pienso concretamente en vínculos con organismos no gubernamentales internacionales orientados a la defensa de derechos ambientales y humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKER, M. (1987), "Black and White and Color: Cardenismo and the Search for a Campesino Ideology", *Comparative Studies in Society and History*, 29 (3), julio, Cambridge University Press, pp. 453-465.
- CEBALLOS RAMÍREZ, M. (1983), "La encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)", *Historia Mexicana*, vol. XXXIII, 1, El Colegio de México, julio-septiembre.
- Comisión de Historia del 450 aniversario de la Diócesis de Morelia (1986), México, Arzobispado de Morelia.
- DE LA PEÑA, G. (2004), "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, XXV (100), otoño, México, El Colegio de Michoacán, pp. 21-71.
- DÍAZ PATIÑO, G. (2003), "El catolicismo social en la Arquidiócesis de Morelia, Michoacán (1897-1913)", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 38, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, julio-diciembre, México, pp. 97-134
- ESCALONA VICTORIA, J. L. (2005), "Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos. Revista de Investigación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, 3 (III-2), San Cristóbal de Las Casas, México, pp. 70-91.
- ESTRADA SAAVEDRA, M. (2007), *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México.
- GUERRA MANZO, E. (2008), "The Resistance of the Marginalised: Catholics in Eastern Michoacan and the Mexican State,

- 1920-1940", *Journal of Latin American Studies* 40, Cambridge University Press, pp. 109-133.
- GEERTZ, C. (2000), *La interpretación de las culturas*, 10a. reimp., Barcelona, Gedisa.
- JASSO MARTÍNEZ, I. J. (2008), "Los movimientos indígenas, un marco para el análisis de las construcciones identitarias. Los casos de Organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del Pueblo Mixe (Oaxaca)", tesis de doctorado, México, Centro de Estudios Rurales-El Colegio de Michoacán.
- JOSEPH, G. M. y D. NUGENT (comps.) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era.
- LAMEIRAS OLVERA, J. (1999), "Una identidad mexicana decimonónica en la literatura novelística", en J. E. Zárate (ed.), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 19-33.
- MÁXIMO CORTÉS, R. (2003), "Orígenes y proyecto de Nación P'urhépecha", en C. Paredes Martínez y M. Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, II, México, El Colegio de Michoacán/INAH/CIESAS/UMSNH, pp. 581-589.
- MEDINA H., A. (2007), "Los ciclos del indigenismo en México: la política indigenista del siglo xx", en M. Tarrío García, S. Comboni Salinas y R. Diego Quintana (coords.), *Mundialización y diversidad cultural. Territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano*, México, UAM-X, pp. 113-132.
- MEYER, J. (1980), *La cristiada*, t. 2, México, Siglo XXI.
- MORALES BERMÚDEZ, J. (1995), "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *América Indígena*, LV (1-2), enero-junio, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 305-340.
- (2005), *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*, México, Casa Juan Pablos/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.
- MURO, V. G. (1994), *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México, Red Nacional de Investigación Urbana/El Colegio de Michoacán.
- PLANCARTE, R. (1993), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE/El Colegio Mexiquense.

- SÁNCHEZ R., M. (1992), "Los católicos. Un grupo de poder en la política michoacana (1910-1924)", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 51, México, El Colegio de Michoacán, verano.
- VÁZQUEZ LEÓN, L. (1992a), "Etnia y poder en Michoacán", en J. Tapia Santamaría, *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 199-246.
- _____ (1992b), *Ser indio otra vez. La purhepechización de los tarascos serranos*, México, Conaculta.
- WEBER, M. (1981), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 5a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, J. E. (ed.) (1999a), *Bajo el signo del Estado*, México, El Colegio de Michoacán.
- _____ (1999b), "La reconstrucción de la nación purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México", en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 245-267.



LOS ROSTROS FEMENINOS DE LA LUCHA
POR TIERRA Y LIBERTAD
LAS MUJERES DEL FRENTE DE PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA

*Mariana Robles Rendón**
*Sergio Grajales Ventura***

La verdadera dimensión de este problema es la dimensión colectiva: es a escala de las masas, únicas en poder realizar una sociedad nueva, que se debe examinar el nacimiento de nuevas motivaciones y nuevas actitudes capaces de llevar a su desenlace un proyecto revolucionario.

Cornelius Castoriadis,
La institución imaginaria de la sociedad.

RESUMEN

La lucha emprendida por los integrantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) en 2001 y 2002, en contra de la construcción del nuevo aeropuerto de la ciudad de México en sus tierras, constituye una victoria histórica que hace evidente lo que un pueblo organizado puede hacer frente a los designios de los malos gobiernos y el gran capital. Después de la represión que a manera de venganza siniestra se cernió sobre los atenuados en mayo de 2006, hoy el FPDT sigue en pie y ha logrado la liberación de todos sus presos políticos. A pesar de que las mujeres del FPDT han estado presentes siempre de manera aguerrida y constante, en la etapa del proceso organizativo y la lucha posterior a la represión han desempeñado un papel central. El objetivo de este trabajo es mostrar algunas formas de lucha y resistencia cotidiana de estas mujeres incansables aglutinadas en torno a esta organización política, con el fin de resaltar cómo

* Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, y estudiante en el Doctorado en Desarrollo Rural, UAM-X. Correo electrónico: <marianarobles79@hotmail.com>.

** Estudiante en el Doctorado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: <sergrave@hotmail.com>.

la lucha adquiere sentido para ellas y cómo incide en la construcción de otras formas de mirarse a sí mismas, de ser mujeres y de luchar —como lo hiciera Zapata— por Tierra y Libertad.

ANTECEDENTES: LA LUCHA POR TIERRA Y LIBERTAD EN ATENCO

A pesar de ser un pueblo prehispánico que formó parte del poderío del Rey poeta Nezahualcóyotl, Atenco salta a la escena nacional a partir de 2001, a raíz del conjunto de decretos expropiatorios expedidos por Vicente Fox, entonces presidente de la República, en los cuales se notificaba a los atenguenses que alrededor de 5 000 hectáreas de sus tierras les serían arrebatadas por concepto de utilidad pública para construir en ellas el nuevo aeropuerto de la ciudad de México (NACM). Ante este proyecto que se anunciaba como la gran obra del mandato foxista, los atenguenses respondieron de inmediato y formaron un grupo de más de 500 campesinos e iniciaron la protesta el mismo día en que se anunció la expropiación. Se armaron de sus herramientas de trabajo, principalmente machetes (que se convertirían desde ese día y hasta hoy en símbolo de su lucha), y bloquearon la carretera Lechería- Texcoco y anunciaron que defenderían sus tierras al grito de: “Zapata vive, la lucha sigue”.

Pese a los intentos gubernamentales de desprestigiar el movimiento mediante una dura campaña mediática, buena parte de la sociedad civil y de otras organizaciones apoyaron y respaldaron la lucha de los atenguenses y, durante los meses siguientes, las protestas y movilizaciones continuaron, siempre exigiendo la cancelación del decreto y del proyecto.

A partir de los primeros días de noviembre de 2001, a la par de la movilización social, el FDPT empezó la batalla jurídica en contra del decreto expropiatorio y depositó la defensa legal en manos del abogado Ignacio Burgoa Orihuela, que el 30 de noviembre logró que el juez concediera la primera suspensión temporal del decreto expropiatorio en San Miguel Tocuila, uno de los pueblos pertenecientes al municipio de Atenco.

Finalmente, después de meses de movilizaciones y enfrentamientos violentos con las fuerzas policiacas, así como de lucha en el campo jurídico, el 1 de agosto de 2002 las autoridades federales anunciaron la cancelación del proyecto del aeropuerto en Texcoco y la abrogación del decreto expropiatorio, misma

que se oficializó con su publicación en el *Diario Oficial de la Federación* el 5 de agosto del mismo año.

A partir de la lucha contra el proyecto del aeropuerto, los miembros del FPDT mantuvieron viva la movilización y la resistencia, se solidarizaron con otros movimientos sociales en todo el país, entre ellos el sostenido por floricultores del Estado de México que comerciaban sus productos en el centro de Texcoco y que, tras violentos intentos de desalojo por parte del gobierno municipal, se negaban a ser reubicados.¹ En este ambiente de tensión y enfrentamiento se llegó a la violenta jornada del 3 de mayo de 2006 en Texcoco, cuando elementos policiacos municipales y estatales desalojaron con uso excesivo de fuerza pública a los comerciantes de flores. En apoyo a los floricultores también se encontraban allí algunos miembros del FPDT, entre ellos Ignacio del Valle, Felipe Álvarez, Héctor Galindo, considerados por los atenquenses como líderes morales del Frente.

Esa misma tarde en Texcoco, alrededor de 500 policías antimotines aprehendieron con lujo de violencia a 28 de los productores y miembros del FPDT que llevaban casi 10 horas atrincherados en una casa cercana al mercado de la ciudad. Entre ellos estaban Ignacio del Valle, Héctor Galindo y Felipe Álvarez. Los tres líderes del FPDT fueron reclusos en el penal de máxima seguridad de La Palma, Estado de México.

Al día siguiente, el 4 de mayo, la Policía Municipal del Estado de México y la Policía Federal Preventiva ingresaron a San Salvador Atenco. Oficialmente, el operativo tenía como objeto rescatar a los policías que se encontraban retenidos en el auditorio Emiliano Zapata, así como retirar el bloqueo de la carretera Texcoco-Lechería que llevaba, aproximadamente, 20 horas. En un par de horas el pueblo estuvo completamente bajo control de la policía. Se produjeron cientos de detenciones

¹ El viernes 21 de abril, los floricultores, acompañados por el FPDT, solicitaron sostener un diálogo público con Nazario Gutiérrez, entonces presidente municipal de Texcoco, para llegar a un acuerdo que pusiera fin a los violentos operativos de desalojo que habían sufrido en las últimas semanas. A pesar de que las autoridades municipales negaron este hecho, múltiples testimonios recogidos por organismos de derechos humanos (Centro Miguel Agustín Pro y la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos) y un video que se difunde libremente muestran cómo los floricultores y el gobierno municipal acordaron verbalmente que los productores podrían instalarse junto al mercado Belisario Domínguez para vender sus flores los días 3 de mayo (Día de la Santa Cruz) y 10 de mayo (Día de la Madre) de 4 a 11 de la mañana.

indiscriminadas: los policías entraban a las casas y sacaban a la gente de sus camas, otros eran detenidos y golpeados mientras caminaban por la calle, algunos más mientras intentaban huir o esconderse. Durante todo el día Atenco estuvo cercado y ocupado por los cuerpos policiacos.

Más de 200 personas, entre las cuales había nueve menores de edad y cinco extranjeros, fueron detenidas el 4 de mayo con extrema violencia. La cantidad de elementos policiacos era totalmente desproporcionada en relación con la cantidad de pobladores y simpatizantes involucrados en el conflicto del día anterior; por cada detenido había por lo menos 20 policías. Hombres, mujeres, ancianos y menores de edad fueron golpeados por igual; las mujeres, además, fueron agredidas sexualmente.

Actualmente, gracias a la movilización política y a la estrategia jurídica emprendida, se ha logrado la liberación de todos los presos políticos, incluidos Héctor Galindo y Felipe Álvarez, sobre quienes pesaba una condena de 67 años y seis meses, y de Ignacio del Valle, que enfrentaba una condena de 112 años de prisión, los tres reclusos hasta abril de 2010 en el penal de máxima seguridad del Altiplano, en el Estado de México. Vale la pena señalar que la liberación y absolución de los presos políticos de Atenco estuvo mediada por el reconocimiento que hiciera la Suprema Corte de Justicia de la Nación de que el FPDT es un movimiento social con gran legitimidad regional y que las 12 personas que continuaban presas a casi cuatro años de la represión habían sido criminalizadas por su forma de pensar y por pertenecer o simpatizar con una organización política.

A pesar de esta importante victoria, la brutal represión de mayo de 2006 en San Salvador Atenco dejó en sus pobladores, y en particular en los integrantes del FPDT, huellas imborrables; desde las cicatrices y las afectaciones en los cuerpos a causa de los golpes hasta los efectos emocionales y psicológicos —como el miedo— que inciden en los sujetos y sus posibilidades organizativas y de acción colectiva.

Ante la violencia, la importancia de lo colectivo

Desde el punto de vista psicosocial, el recurso principal de la violencia política es la promoción de un sentimiento de inseguridad, la propagación del terror. Estos sentimientos no carecen de sustento, corresponden fielmente a un ambiente real

y objetivo en el cual los sujetos tienen que desenvolverse. Sin embargo, a este recurso se suma una mentira institucionalizada que construye una verdad oficial en la que el sujeto de la represión es negado al ser negada la realidad en la que se construye su experiencia. Con ello, el sujeto queda en total indefensión. Un ejemplo claro de esto fueron las persistentes declaraciones de altos funcionarios, difundidas en todos los medios de comunicación, que acusaban de “mentirosas” a las mujeres que declararon haber sido víctimas de violación y abuso sexual por parte de elementos policíacos el 4 de mayo de 2006.

Así, la violencia política siempre constituye una forma de negación de la realidad, hecho que introduce una doble fractura en el sujeto víctima de la represión: la primera, por la experiencia vivida de una situación límite que atenta contra sus derechos y su calidad de sujeto libre; la segunda, por la negación institucionalizada de la realidad, en la que el sujeto desaparece como tal junto con los males que se le infligieron.

La violencia política tiene como uno de sus objetivos paralizar al sujeto e inhibir en él la construcción de una identidad que incluya una posición política revolucionaria —o simplemente opuesta al sistema imperante— como un horizonte de vida. Los sujetos se ven agredidos directamente en su condición de sujetos políticos, lo que para muchos constituye un eje fundamental que articula su proyecto de vida. Por lo tanto, consideramos que el proceso elaborativo de la violencia política debe desembocar en la posibilidad de que los sujetos puedan optar por recuperar este eje articulador que hasta antes de la represión constituía un elemento central en sus relaciones con los otros y con el mundo (Martín Baró, 2003).

De este modo, se hace necesario pensar en la construcción de dispositivos que apunten a una socioterapia, que hagan posible la reconstrucción social de la vida de los sujetos y las comunidades desgarradas por la represión. Se parte de la idea de que la comunidad, y en particular el colectivo, es un lugar privilegiado donde el sujeto aprehende los objetos de la realidad y los transforma, es decir, efectúa un aprendizaje operativo en el que los sujetos se modifican a sí mismos al entrar en un interjuego dialéctico con el mundo (Pichón-Riviére, 1996). Allí, los grupos y colectivos permiten integrar al aprendizaje individual las experiencias compartidas por los otros, lográndose con ello una “fuerza operativa colectiva, instrumento de transformación del hombre y del medio” (Pichón-Riviére,

1996:157). Es decir, la resolución colectiva de situaciones problemáticas que se traduzcan en planificaciones concretas y proyectos compartidos.

Quizá por la herencia comunitaria ancestral que se reproduce cotidianamente en los pueblos del municipio de Atenco y por las enseñanzas de la lucha por la tierra, los hombres y mujeres del FPDT son conscientes de la importancia del colectivo, de mantenerse juntos, de contarse sus historias como recurso necesario para seguir en movimiento y sobreponerse, todos los días, al miedo y al dolor que ha dejado la represión:

Pues hemos cambiado mucho, mucho; pues por ese valor que nos ha dado defender lo que es de nosotros y ver que los compañeros también defienden, entonces eso nos orilla a ser valientes; hay veces que tenemos un poquito de miedo pero decimos: “vamos todos a seguir y vamos a seguir porque nos quieren quitar lo que es nuestro” (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

Consideramos que la importancia de la colectividad no sólo radica en que constituye un elemento fundamental en el proceso de subjetivación, sino que, además, es en ese espacio intersubjetivo donde los sujetos despliegan su *potencia creadora* (Castoriadis, 2002:94). Impulsar esta capacidad en los sujetos para articularse con otros en pro de la transformación de sus condiciones de vida, que son injustas y opresivas, es evidentemente una tarea que tendría que trabajarse en todos los espacios de la vida cotidiana, promoviendo procesos de acción y reflexión allí donde los vínculos dan cuenta y expresan la capacidad de los sujetos para construirse a sí mismos, al tiempo que transforman su realidad.

LAS FORMAS DE LUCHA DE LAS MUJERES DEL FPDT: LAS VALENTINAS MODERNAS

La leyenda de la Valentina no se había tocado hasta cuando empieza el movimiento del Frente de Pueblos, y la lucha por la tierra empieza a ser más fuerte con la mujer. Hay quien dice: “¿No se acuerdan? Valentina vivía aquí atrás, a la altura de la casa del papá de Nacho, atrás de la Presidencia, una mujer revolucionaria”. Ya lo estaban

asumiendo [...] que nosotras éramos las Valentinas modernas.

Hortensia Ramos, originaria de San Cristóbal Nexquipayac, municipio de Atenco.²

Cual *Valentinas modernas*, las mujeres del FPDT son guerreras de muchas batallas. Algunas se dirimen en los espacios más íntimos de los sujetos, aquellos en los cuales se ven obligados a detenerse, a pensar en lo que por cotidiano ya no se piensa, y encontrar ahí un espacio para la recreación del mundo.

Consideramos que las prácticas y los espacios van tomando dimensiones distintas y se presentan como el escenario donde se construyen otras significaciones sobre las mujeres. Estas significaciones expresan las luchas cotidianas de las mujeres y emergen de éstas, son construidas por ellas desde el hogar hasta los espacios públicos de participación política como integrantes de un movimiento social que las necesita de mucha formas y que ellas han construido tal y como es, y que ahora, sobre todo después de la represión, no pueden abandonar.

Estos espacios y las prácticas que en ellos se construyen, hacen que los compañeros de lucha vayan transformándose, abriendo la posibilidad de construir nuevas significaciones en torno a las mujeres. Atendemos aquí a una resignificación de los sujetos y las prácticas, la construcción de otros imaginarios que, en tanto acto de creación, reconstruyen la realidad y a los sujetos. Para Castoriadis: “Existe la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser” (Castoriadis, 2002:95).

Esta resignificación se expresa en el sentido que las prácticas tienen para hombres y mujeres; una expresión de ello puede ser que los compañeros del FPDT reconocen en ellas cierta autoridad que hace que algunos se acerquen a ayudarlas en la preparación de los alimentos, dispuestos a ponerse *bajo sus órdenes*. Doble subversión ésta de los cánones de género establecidos. Por ello creemos que, como afirma Reygadas, los imaginarios hacen posible dilucidar “el conjunto de significaciones

² En entrevista realizada por Damián Camacho, noviembre de 2006 (Camacho, 2008).

sociales que permite y hace presente algo que no es, pero que, en tanto futuro deseable, es, y da sentido al discurso, a la acción y a las prácticas sociales, a la vez que permite definir estrategias y las relaciones” (Reygadas, 1998:65).

El trabajo en el campo

El trabajo en el campo constituye una de las formas de lucha de las mujeres. A pesar de que no todas trabajaban en el campo antes de los decretos expropiatorios de 2001, buena parte de ellas ha vuelto o ha empezado a trabajar la tierra, desde el pequeño huerto de traspatio hasta las parcelas de algún miembro de la familia:

Bastante cambió nuestra vida desde el decreto, bastante cambió, porque antes no sabíamos muchas cosas [...] yo era mujer de hogar, no salía de la casa [...] pero entonces a partir de esto, pues aprendimos a estar más en el campo [...] y ahora decimos que no porque seamos mujeres vamos a estar sólo ahí, en la casa, también trabajamos en el campo, porque de la tierra nos sostenemos, y aquí andamos en el maicito, haciendo limpieza para que se logre la cosecha, y pues por eso mismo defendemos, con más razón y fuerza defendemos, porque de aquí comemos y nos mantenemos, de todo lo que se logra en nuestra tierra (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Con la defensa de la tierra frente al proyecto aeroportuario, el trabajo en el campo y la identidad campesina adquieren un sentido distinto, se revaloriza a partir de la posibilidad de perderla y se refuerza el vínculo con ella como la madre que da sustento:

Bueno, yo tenía mi patio todo de cemento, y ya nomás un pedazo porque todo le repartimos a los hijos y quedó puro cemento, pero le rompí un pedazo, un tramo grande, y yo decía: “¡Ay, está lastimando mi tierra este cemento!”, y planté unas plantas y ahora tienen un olor esas plantas iriquísimo!, y es cuando más me llama la atención defender mi tierra, porque de ahí lo tenemos todo, porque de ahí comemos (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómec, municipio de Atenco, 2009).

Para otras, aunque no se dediquen al trabajo campesino, se reforzó una conciencia del valor de la tierra que les hizo situarse

frente a la lucha de manera distinta. Ahora la defensa de la tierra implicaba la defensa de algo que les daba identidad, cohesión. A pesar de no dedicarse al trabajo en el campo de manera directa, se reconocen como parte de esa tierra, como producto del trabajo que sus padres y sus abuelos han dejado en ella. Se reconocen con una identidad campesina que no habían descubierto y que les hace mirar su pueblo, su historia e incluso a sus padres y abuelos de manera distinta:

Hay una parte que a mí me hace como que regresar a mi pueblo y acercarme más a mi papá y hacerle preguntas como de niña: “¿Por qué defender la tierra?” —porque, pues, yo me alejé un tiempo del pueblo—, “¿por qué defender la tierra?” Mi papá me decía: “Porque es nuestra madre”. “¿Y por qué es nuestra madre?” “Porque ella nos da de comer desde que estamos en el vientre de nuestras mamás, ellas comen de ahí [...] Después crecemos y morimos y nos compactamos con la tierra y, como dicen en la iglesia: Polvo eres y en polvo te convertirás, y te compactas con la tierra, eres parte de ella”. Y yo dije: ¡Uy, pues qué sabio es mi papá! Muchas cosas que yo me acercaba a mi papá a preguntar, muchas pláticas que yo escuchaba muy comunes con personas mayores, que yo, siendo de origen campesino [...] no tenía, había perdido porque tomé otro rumbo (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2009).

La defensa de la tierra también significa defender lo que les corresponde por herencia a los niños, sean sus hijos o no, la tierra debe pertenecer a las generaciones futuras. Asimismo, representa la defensa de una herencia cultural en la que las mujeres tienen un papel fundamental. Ellas, hermanadas con la tierra, alimentan a sus hijos con los productos del trabajo campesino. Aparecen juntas —mujeres y tierra— como sostén de la vida, de la tradición alimentaria, de una identidad campesina fuertemente marcada:

viendo a mi madrecita cómo nos alimentaba con esas tortillas, con esos quintoniles, de romeritos, de tantas cosas que da el campo, pues mi convicción es ahora que, efectivamente, mi cuerpo tiene otra madre, y mi madre carnal a través de la que nací pues fue mi madrecita X, pero la tierra, la que me da los alimentos, pues para mí es mi otra madre, mi madrecita tierra, es mi otra madre porque, efectivamente, sin ella, sin su cultivo, sin su fruto, sin su energía, sin sus líquidos vitales tan magníficos, sin sus plantas, pues no tendríamos vida, ¿verdad? Entonces, para

nosotros, es tan importante ver la tierra, cuidarla y defenderla (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Esta tierra cargada de significados y afectos en la que se reproduce la vida con todo lo que ella implica —desde lo más material hasta los elementos simbólicos que de lo material emergen para darle sentido y dirección a la existencia—, aparece para las atenquenses como el único pedazo del mundo que les pertenece, como el espacio de vida posible que con los decretos del 22 de octubre les sería arrebatado. Así, la lucha por la tierra es, en sentido profundo, una lucha a muerte por recuperar el derecho a la vida:

El significado de la lucha que seguimos dando es seguir con la vida, seguir viviendo, decir aquí estamos, no nos acabaron, y mi familia y yo estamos de pie y vamos a continuar; es para que nuestros hijos sigan viviendo, algún día ellos tendrán que ver por sus hijos, ésa es nuestra trayectoria de vida, esto es el significado de nuestra lucha. La lucha se hará siempre, para la sobrevivencia de mi pueblo, de los hijos de mi pueblo [...]Que tengamos un espacio donde los pequeños tengan un espacio para tener su casa, para armar su vida (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2009).

La comida y los significados de cocinar

Uno de los espacios donde se materializa la resistencia y la lucha de las mujeres es en la cocina. Puede ser la de la casa de alguna de ellas como la de la casa ejidal. También lo es aquella cocina improvisada afuera de la misma casa ejidal o en cualquier calle o plaza donde termine la marcha o empiece el mitin, el plantón. Armadas con hornillas, comales, ollas, anafres y máquinas para hacer tortilla, montan una cocina provisional donde se requiera.

Hacen tortillas, sopes, tlacoyos, chilaquiles, salsa, café; alimentos que comparten con los miembros del FPDT al igual que con los compañeros de organizaciones solidarias o, simplemente, con la gente que va pasando, a la que no conocen, pero que está igual de hambrienta y cansada:

Pues así participo yo, estando con ellos en las reuniones, estando con ellos en un apoyo con una persona, haciéndoles de comer,

porque mi delirio es darles de comer [...] En primera porque hay que comer, y en segunda porque de todos modos yo utilizo todo lo que se siembra aquí, yo utilizo todo. En este tiempo que sembré mis verduritas, pues traigo mis calabacitas, traigo mis habas, cuando hay elotes, pues los elotes, maíz; traigo maíz para hacerles tortillas, gorditas, tortitas, sopes, todo eso. Entonces, pues lo importante para mí es que coman ustedes bien y comer de lo mismo que nos da la tierra (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

En la cocina se despliega un saber y el dominio de una tradición fuertemente vinculada a la tierra que alimenta. Podríamos preguntarnos: ¿qué tiene de *revolucionario* que las mujeres del FPDT reproduzcan el rol de género impuesto socialmente al asumir la labor de cocinar para los demás? ¿Cómo puede considerarse *un acto de resistencia* hacer el arroz, o los quintoniles en salsa verde o echar tortilla? Porque cocinar para el esposo y los hijos no es lo mismo que cocinar para los compañeros y con las compañeras frente a la SCJN, o en un plantón frente a un penal. Transitar al espacio político con sus ollas y su cubeta de masa implica que en su propia casa no hay ni olla ni masa ni esposa cocinando. También porque esos alimentos, ellas lo saben, no sólo son el sustento material, primario y fundamental de la resistencia, sino que además se convierten en lazo, en vínculo solidario con otras organizaciones, en muestra de gratitud y fraternidad.

Es también el espacio donde muchas encuentran que sus saberes son valorados, que es importante saber preparar la salsa y el ahuate, qué consistencia exacta necesita la masa si harán tortillas o sopes. Estos saberes, considerados tradicionalmente como “su deber de mujeres”, en el espacio de la lucha política aparecen como una forma más de participar, de colaborar, de incidir en que el acto político salga bien, en que la gente se acerque al mitin o a la marcha, en que nadie se olvide de que luchar por la tierra es luchar también por la riqueza cultural y culinaria de la región, esos platillos diversos con los que se llenaba de aromas la cocina donde crecieron:

Me gusta mucho participar en las marchas y en los mítines, pero más más me gusta en la cocina, porque les platico a las compañeras que escriben, que vocean y hablan por micrófono y todo, que las admiro mucho porque, yo no sé, parece que están leyendo un libro y ellas están hablando, pero así, sin equivocar-

se; entonces luego me dicen las compañeras: “Ay, doña, ya no le ayudamos en la comida”, y digo: “No, no, no, ustedes tienen otro trabajo, tienen otras cosas que hacer que yo no puedo hacer, yo puedo hacer la comida para que ustedes coman bien y se alimenten”. Porque tenemos derecho todos de comer, trabajar y comer, entonces, más me apegó a la cocina, ésa es mi participación y así yo ayudo a la lucha (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

HALLAZGOS Y APRENDIZAJES

Las mujeres del FPDT han tomado también las calles, las plazas y los pueblos de otras maneras. La movilización, en tanto acción colectiva, las transforma en portavoces de una lucha a la que siempre han pertenecido, pero que especialmente a partir de 2006 tiene más claramente rostro y voz de mujer. Estas mujeres se metamorfosean, pasan de cocineras que con actitud maternal reparten los alimentos, a ser implacables guerreras con machete al aire gritando más fuerte que nadie: “¡Zapata vive, la lucha sigue!” Las necesidades de la lucha las construyen como otras mujeres, que sin perder su identidad campesina, rural, atenuense, permiten la emergencia de otras formas de ser ellas y la capacidad para defender, aun dentro del Frente, los espacios ganados:

Cuando yo regresé de la cárcel, mi esposo me decía: “Yo pensé que ibas a regresar cabizbaja, triste, cansada, y que te encerrarías en tu casa y ya, entenderías que debes de hacer tus actividades”. Y a mí me molestó mucho que me dijera eso, pero dentro de lo fuerte que a mí me molestó eso, que le digo: “Pues si crees que el gobierno y tú pueden hacer que yo me rinda, pues fíjate que no, ahora llego con más coraje, ahora vamos a defender nuestros derechos, ahora hay que aprender muchas cosas más y ahora vamos por los derechos de la mujer, porque no nos van a callar de esa forma, violándonos o encarcelándonos. ¡No! ¡Ya basta!” (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Después de la represión parecen resurgir mujeres con una mayor conciencia de que son sujetos con derechos, derechos que hay que exigir en todos los espacios. La violencia de la represión, tanto como la violencia social cotidiana, inviste de

nuevas fuerzas a algunas mujeres y hace posible que la indignación y el coraje vayan convirtiéndose en formas concretas de defender sus espacios, sus derechos, sus decisiones.

Las viejas formas de ser mujer van dando paso a otros modos de entender que los patrones durante tanto tiempo respetados y asumidos también forman parte de un sistema opresivo ante el cual se hace cada vez más urgente rebelarse. Esa rebelión necesaria se expresa en la lucha por la tierra, pero también de manera muy íntima en la vida de las mujeres.

Nosotros teníamos aquí en, esta comunidad, así como que el estereotipo de una ama de casa que se dedicaba al cuidado de los hijos, trabajando fuera o no, pero nunca llegamos a pensar que íbamos a participar en esta defensa, nunca nos cruzó por la mente, entonces es circunstancial nuestra formación política, circunstancial y de repente muy brusco el cambio, pero entendemos que es necesario hacerlo (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Yo nunca salía de mi casa, madre de familia, pues del mandado a la casa y así viceversa [...] Como que se rebela uno contra todo el sistema, contra este gobierno, y dices: Pues basta [...] Y así es como que se empieza uno a transformar, a rebelar. Y de ahí ya nada ni nadie me puede detener (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Se reconocen y son reconocidas por sus familias como sujetos que pueden protestar si algo no les gusta, que pueden decidir irse o quedarse, hacer o no hacer lo que les piden. Esto provoca una transformación radical en las formas de ser mujer; la lucha política y su discurso se extiende a otros espacios y sus vínculos con el mundo:

Sí, he cambiado mucho, porque mis mismos hijos me dicen: "Mamá, antes eras diferente, tranquila, ahora ya no, ahora te enojas, dices, hablas; antes no, antes ni hablabas, ni chistabas". Sí —les digo—, ahora yo soy diferente, ¿por qué? Porque ahora el que me la hace, me la paga. Y sí, yo he cambiado mucho, precisamente tengo un hijo que no lo veo seguido, entonces, cuando lo voy a ver me dice: "¡Ay, mamá! ¿Tú dónde andas? Te busco y nunca estás en tu casa". ¡Ay, hijo! —le digo—, pues tengo mis cosas que hacer. Me dice: "¿Por qué no pones un negocio?" Pues porque no tengo necesidad, hijo, yo voy a salir a donde yo quiera, precisamente ahorita ya me voy. Y me dicen: "¡Ay, vieja,

contigo ya no se puede!” (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

Tanto en la familia como con los compañeros de lucha, las mujeres integrantes del FPDT son reconocidas por su valor, por el tiempo y la dedicación que aportan a la lucha y por el lugar tan importante que han ocupado en la defensa de la tierra, y más recientemente de los presos y perseguidos políticos:

Las mujeres han sido la parte fundamental en la lucha porque son las que primero se enfrentan. No nos podíamos echar los hombres para atrás cuando ellas iban por delante. Siempre lo hemos sabido. En mi familia quien manda no es mi papá, es mi mamá. En la mayoría de las familias es así. Es matriarcado. No sé a qué se deba, pero sí es matriarcado acá [...] A partir de la lucha las valoramos más, siempre ellas son el ejemplo a seguir. A pesar de sus hijos, se dan tiempo para la lucha (integrante del FPDT, originario de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Ha cambiado la forma de verlas, nosotros las admiramos [...] luego son más aguerridas las mujeres, tienen mucha fuerza, yo las admiro, porque en el caso de mi esposa, por decir, en la defensa de la tierra siempre estuvo participando y se les admira porque se ve su valor, porque uno puede decir que ellas sirven de motivación para seguir adelante (integrante del FPDT, originario de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

Así, las mujeres transitan por los diferentes espacios de la lucha, haciendo todo lo necesario, desde la cocina y los alimentos hasta las negociaciones cara a cara con los representantes de los gobiernos. Esta flexibilidad les permite estar en todas partes, hecho que le imprime al FPDT un carácter particular y que hace que ellas sean cada vez más conscientes de la importancia de su participación y las cosas que han logrado en todos los espacios por los que circulan:

y dimos un cambio muy grande, pero además el cambio más importante es que hemos aprendido a construir, a decir que nosotras somos parte muy importante para llevar un movimiento, y lo están demostrando aquí las compañeras desde el momento que decimos: “A ver, compañera, hay que hacer un aviso”, y siempre hay una que lo hace muy bien, y así es con todas las cosas (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

las mujeres siempre hemos estado en todo y hemos sido una parte esencial en todo, puesto que siempre estamos en la organización, en la cocina, en la cuestión administrativa, en la cuestión económica, en recaudar fondos, en redacción, en voceos, en buscar la forma de tener apoyo para carteles, para necesidades de viáticos, en todo estamos nosotras (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

Así, ellas se construyen a sí mismas como mujeres con muchos rostros. La experiencia de vencer al gobierno y derrotar el proyecto del NACM, y posteriormente la manera en que han logrado reponerse y sobrellevar la experiencia de la represión les permite ver su capacidad para construir y hacer cosas que no estaban y que nunca habían hecho. Para algunas, participar en la lucha también significó un aprendizaje político que hizo posible que comprendieran lo que ocurría en su país y que su lucha tenía un impacto más allá de ellas y de Atenco. Una joven atenguense nos relata cómo ha vivido personalmente este proceso de aprendizaje:

Nunca supe qué significaba la lucha y cuán grande era haber echado abajo el decreto expropiatorio. Cuando fui creciendo empecé a comprender que la organización abarca problemas locales y externos, como la educación [...] Desde ese entonces la lucha me dio fortaleza, cultura, comprendí los procesos electorales, por qué me decían que no valía la pena votar. Me di cuenta de la lucha por el poder, lo que hacen las instituciones con nosotros. Yo hice exámenes a la universidad y me rechazaron. Me deprimí mucho porque me hicieron sentir que no podía, que era burra. Hubo un momento en que me lo creí. Pero por estar en el Frente pude captar que ése no era mi problema, que yo no era burra, que no era mi culpa. Entendí que no había matrícula suficiente y que al gobierno no le interesa la educación, que los jóvenes estudiemos. Me sirvió mucho que los compañeros del FPDT me dijeran que no me preocupara. Me dijeron que lo que Nacho hacía era apoyar a los jóvenes, que los exámenes eran una trampa (integrante del FPDT, originaria de San Francisco Acuexcómac, municipio de Atenco, 2009).

Finalmente, van descubriendo aspectos de sí mismas que no conocían. Este proceso las lleva a reconocer que hay cosas que, aunque parezcan muy difíciles de cambiar, pueden ser de otra manera. La experiencia de la lucha política les ha dejado ese aprendizaje profundo que, en algunos sentidos, trasladan

a otros espacios de la vida, parecen de pronto conscientes de que no por ser difícil, es imposible: “Es un proceso, porque pues como que no es tan fácil, pero tampoco es muy difícil, ¿no?” (integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, municipio de Atenco, 2008).

¿OTRAS FORMAS DE SER MUJER EN ATENCO?

A partir de estos testimonios, creemos que las formas de resistencia que instrumentan los sujetos sociales colectivos construyen realidades y significaciones distintas que se traducen en otras formas de entender el mundo y su acción en él, creando también identificaciones e identidades que no estaban o carecían de fuerza para algunos sujetos.

Con estas reflexiones no queremos decir que las mujeres en Atenco se hayan transformado radicalmente a partir de la lucha de 2001, ni que todas sus relaciones sean diametralmente distintas. Sin embargo, nos parece importante puntualizar que, a partir de los testimonios y las experiencias a las que hemos tenido acceso, podemos hablar de un cambio gradual e importante en las formas en que las mujeres del FPDT son vistas, tanto por sus familias como por sus compañeros de lucha.

Estos testimonios nos muestran algunos aspectos en los que se expresa y hace visible la constitución de otras formas de subjetividad en Atenco. Coincidimos con Michel Foucault, cuando afirma que el sujeto como tal es un efecto del poder, es decir, la forma que éste adquiere, el tipo de subjetividad que se construye, es inseparable del lugar que ocupa en determinadas relaciones de poder (Foucault, 1999). Así, creemos que la situación de conflicto social, político y material ha obligado a los sujetos en Atenco —insistimos, en particular a las mujeres— a reconstruirse en función del lugar que han decidido ocupar frente al poder. Las prácticas concretas y las formas de participación que han asumido nos muestran también la capacidad de los sujetos para construirse a sí mismos al tiempo que construyen el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMACHO, D. (2008), “Atenco arma su historia”, tesis de maestría en Desarrollo Rural, México, UAM-X.

- CASTORIADIS, C. (1993), "El imaginario social", en E. Colombo (comp.), *El imaginario social*, Montevideo, Nordan-Comunidad.
- _____ (2002), *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto, VI)*, México, FCE.
- FOUCAULT, M. (1999), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, t. I, 26ª ed., México, Siglo XXI.
- KORDON, D. y L. EDELMAN (coords.) (2005), *Efectos psicológicos y psicosociales de la represión política y la impunidad. De la dictadura a la actualidad*, Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo.
- PICHÓN-RIVIÉRE, E. (1996), *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- MARTÍN-BARÓ, I. (1998), *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta.
- _____ (2003), *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta.
- ZEMELMAN, H. y G. VALENCIA (1990), "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis", *Acta Sociológica. Nuevos sujetos sociales*, III (2), mayo-agosto, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, pp. 89-104.



ESBOZO HISTÓRICO DE LA COORDINADORA DE ORGANIZACIONES CAMPESINAS E INDÍGENAS DE LA HUASTECA POTOSINA

*Miguel Ángel Sámano Rentería**

RESUMEN

La historia de la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP), con sede en la cabecera municipal de Xilitla, San Luis Potosí, tiene que ver con las cooperativas fundadas por las comunidades eclesiales de base y la Teología de la Liberación. En los años setenta y ochenta se convirtió en una organización que buscaba alternativas de producción, aunque no encontró un camino para su consolidación. En los años noventa, con la llegada de dos dirigentes ligados al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y a otras organizaciones campesinas de carácter nacional, se impulsó una asociación político productiva que aglutinaba una serie de organizaciones de base, como la organización de mujeres, la cooperativa cafetalera la Flor del Café y un par de uniones de ejidos. Su característica es que sus bases están conformadas por campesinos indígenas nahuas que, en 1993, decidieron organizarse en una coordinadora de organizaciones regionales que abarcó los municipios de Xilitla, Axtla de Terrazas y Aquismón.

La COCIHP ha permanecido en la región con altibajos. Actualmente se puede considerar que está en una etapa de reflujo o de franca retirada del escenario político productivo. La coordinadora ha perdido fuerza; el desgaste de sus cuadros ha sido evidente, a tal grado que podemos decir que se cansaron de luchar. Sin embargo, algunos focos organizativos continúan, como la cooperativa comedor de las mujeres la Flor del Café, o la de los

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología Rural y la Maestría en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo, coordinador del Programa de Investigación Pistrades-Ciismer. Miembro de AMER y Alasru. Correo electrónico: <misamano@hotmail.com>.

productores cafetaleros, que empaican y venden su propio café, llamada Café Teenek, aunque sus productores son nahuas.

Las probabilidades de que se reactive la coordinadora son bajas, a menos que lleguen nuevos actores con otras ideas y métodos de trabajo que entusiasmen a la gente para reorganizarse y levantarse, y así enfrentar las políticas que han implementado los gobiernos panistas, en las que el apoyo a los productores y a las organizaciones se da de manera tangencial, sobre todo a través de políticas de desarrollo social más que rural.

INTRODUCCIÓN

La Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP) es una de las organizaciones que destacó por su presencia en esa zona a principios de los años noventa. La COCIHP tuvo influencia en varios municipios de la región Huasteca centro-Sierra, entre ellos, Xilitla, Aquismón, Tancanhuitz, Axtla de Terrazas y Coxcatlán. De acuerdo con la altitud o los pisos ecológicos, la Huasteca centro-Sierra se divide en baja, media y alta; y es posible afirmar que esta organización ha tenido presencia en las tres: con comunidades productoras de caña en la parte baja, de naranja en la parte baja y media, y con productores de café en la parte media y alta.

Una de las características de la COCIHP es que sus integrantes son productores indígenas y mestizos; además, no sólo es una organización de tipo productivo, sino también de corte político, que defiende los intereses de sus agremiados. Aunque se le ubica como de oposición, no tiene filiación partidista; sin embargo, muchos de sus miembros militan o simpatizan con el PRD. La COCIHP ha adquirido presencia en la escena política de la Huasteca y se convirtió en un sujeto y actor social, así como en un interlocutor de los productores, principalmente cafetaleros, en la década de 1990.

La COCIHP tiene antecedentes que la hacen una asociación peculiar, pero al mismo tiempo tiene coincidencias con otras organizaciones campesinas e indígenas productoras de café, como la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) o la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni) de Oaxaca, guardando todas las proporciones debidas y los correspondientes escenarios regionales en los cuales se han desarrollado. Algo importante que se debe

mencionar es que la COCIHP es miembro de la Coordinación Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOO), con presencia nacional y una marca propia de café, el Café Teenek, con sede en Xilitla, San Luis Postosí.

En el presente trabajo recurrimos a la historia oral con el fin de reconstruir algunos pasajes del desarrollo de la COCIHP. Para ello, en los años 2001 y 2002 se realizaron entrevistas a algunos de sus dirigentes y asesores; asimismo, se tuvo acceso a las transcripciones de las entrevistas hechas en 1998 a los encargados de la COCIHP y a miembros de la Sociedad Cooperativa Agropecuaria La Igualdad de Xilitla (SCAIX) por la investigadora Elizabeth S. Gewurtz. Nosotros nos encargamos de hacer una cronología de los hechos para exponerlos en forma lógica, además de darles una redacción adecuada para su lectura.

Uno de los puntos que nos interesa esclarecer son los orígenes de la organización. ¿Por qué, cuándo y quiénes constituyeron la COCIHP? La idea era ver el proceso de organización en el ámbito regional que tenía la Coordinadora a principios del siglo XXI con base en la experiencia generada en varios años de existencia. Finalmente, hacemos una interpretación del proceso de organización regional y llegamos a algunas conclusiones. Para presentar la información histórica adoptamos la técnica narrativa en pasado, a manera de relato.

LOS ORÍGENES: LA ORGANIZACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS NAHUAS DEL MUNICIPIO DE XILITLA

Martín Hernández fue uno de los jóvenes indígenas que participaba en 1976 como catequista en la parroquia de Xilitla. Un sacerdote quería fundar con los muchachos y muchachas catequistas una escuela de artes y oficios para que aprendieran carpintería, pero los caciques se opusieron, y el proyecto no se pudo realizar y, tiempo después, trasladaron al padre a otra parroquia. Sin embargo, los catequistas se siguieron reuniendo y Martín fue el encargado de catequizar a personas adultas y matrimonios.

Después, el maestro Jorge empezó a platicar con los catequistas de los problemas que enfrentaban las comunidades y les habló de la necesidad de organizarse. Martín se encargó de reunir un grupo de 12 de ellos para participar en un curso de capacitación en México que duraría 12 días. Fue un encuentro

nacional de catequistas que estaban trabajando en diferentes estados con organizaciones productivas, como sociedades de solidaridad social y cooperativas. El curso lo tomaron en las instalaciones del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami), organización eclesiástica, que protege y ayuda a gente indígena. A su regreso, los catequistas se reunieron con el maestro y un seminarista, y surgió la idea de formar una sociedad de solidaridad social para comprar productos de consumo más baratos, ya que los que les vendían en la tienda eran muy caros.

La madre Candelaria, una religiosa carmelita, fue la que empezó a despertar la conciencia de la gente de algunas comunidades del municipio de Xilitla a fines de los años setenta (entre 1977 y 1978). Otras religiosas carmelitas se fueron incorporando a la labor social iniciada por ella y empezaron a comprar maíz a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) para venderlo en las comunidades a un precio menor al de los intermediarios que lo vendían en la cabecera municipal de Xilitla.

En 1981 se iniciaron las pláticas en la parroquia de Xilitla para impulsar las cooperativas en las comunidades. Entre 1981 y 1982 comenzó un intento para conformar una cooperativa de consumo, pero el INI detuvo el proceso de legalización, tal vez por temor a perder su influencia en las comunidades serranas. Sin embargo, las cooperativas empezaron a funcionar, aun sin papeles, en comunidades como Puerto Encinal, Chichimixtla, Tlaletla, Petatillo y El Naranjal.

Por esos tiempos, la Teología de la Liberación se había volcado hacia las zonas rurales, las más pobres y marginadas, para hacer proselitismo a través del Evangelio y buscar la liberación de los hombres y mujeres en el sentido económico, social e, incluso, político. La presencia del partido gobernante a finales de la década de 1970 y principios de 1980 era determinante en las comunidades indígenas y campesinas de la Huasteca, con la excepción de la Huasteca potosina norte, donde tenía presencia el Campamento Tierra y Libertad. Otro problema que las religiosas atacaron de frente fue el alcoholismo, y le explicaban a la gente de las comunidades la necesidad de organizarse y conocer sus derechos. Este proceso de concientización duró entre dos y tres años, hasta que se lograron establecer las cooperativas. Al parecer, las religiosas querían revivir el espíritu de los primeros cristianos de combinar la religión para

organizarse mediante el asentamiento de comunidades eclesiales de base.

Las primeras cooperativas de consumo fueron las de Puerto Encinal y Chichimixtla, aunque en esta última se hicieron malos manejos y, al poco tiempo, se tuvo que cerrar.

Para fundar las cooperativas cada uno de los socios aportó entre 10 y 20 pesos, de acuerdo con Abraham Terán, con el fin de reunir el capital inicial para comprar mercancías; además se crearon las comisiones para atender las tiendas.

La parroquia de Xilitla, junto con las religiosas carmelitas que realizaban labores en las comunidades y formaban catequistas, impulsaron la organización y contribuyeron a la apertura de las tiendas cooperativas.

La represión no se hizo esperar: al poco tiempo, los caciques empezaron a hablar mal de las religiosas y de las cooperativas e intentaron encarcelar a sus dirigentes por considerar que estaban malaconsejando a la gente de las comunidades.

Fue hasta 1984 cuando se pudo continuar con la legalización de la cooperativa, con el apoyo del Centro Coordinador Indigenista del INI de Tancanhuitz de Santos. Un ingeniero del INI fue a visitar la cooperativa de Tlaetla, donde los comuneros le solicitaron un préstamo. El ingeniero les dijo que investigaría las posibilidades y, finalmente, les consiguió un crédito de 180 000 pesos. Para los comuneros era mucho dinero; el préstamo lo recibieron 600 socios que ya se habían organizado en torno a lo que llamaban "cooperativa". Para 1985 y 1986, cuando se formalizó la constitución de la cooperativa, se establecieron reuniones formales mensuales y bimensuales.

Durante este periodo de consolidación, entre 1986 y 1987, fue determinante la asesoría del padre Mario, que hizo labor de concientización en las comunidades y consiguió una camioneta en el Cenami para apoyar a las cooperativas en la compra y traslado de mercancías.

Los caciques no estuvieron de acuerdo con la labor que estaba llevando a cabo el padre Mario, y al igual que con el otro padre y las madres carmelitas, empezaron a hablar mal de él y pidieron que lo cambiaran. Pasado un tiempo, el padre Mario se tuvo que ir a otra parroquia y la camioneta se devolvió al Cenami. Sin vehículo, el transporte de las mercancías se dificultó. El proceso de organización que había sido impulsado por el padre Mario para apoyar la cooperativa logró agrupar las pequeñas cooperativas de consumo existentes en las diferentes

comunidades y organizar la Sociedad Cooperativa Agropecuaria La Igualdad de Xilitla (SCAIX), que permitió la comercialización de productos agrícolas y se constituyó de manera formal posteriormente.

LA SOCIEDAD COOPERATIVA AGRÍCOLA LA IGUALDAD DE XILITLA (SCAIX), BASE DE LA COCIHP

En 1988 algunos miembros de la cooperativa fueron a buscar apoyo a la ciudad de México y contactaron al ingeniero Rogel del Rosal y a la licenciada Rosa Esther Peña, del Partido Mexicano Socialista (PMS), quienes en 1989 los apoyaron para su legalización. En aquel entonces estaba integrada por unos 200 socios de 15 comunidades de Xilitla. Así se constituyó formalmente en una asamblea general de socios afiliados a la organización. La asamblea se realizó el 20 de noviembre de 1989 y, poco después, en el invierno de ese mismo año, cayó una helada que afectó los cafetales del municipio de Xilitla y de todo el país. En 1990 la cooperativa gestionó los apoyos gubernamentales estatales y federales, con el fin de implementar un programa para las comunidades afectadas por la helada.

También en 1989, al mismo tiempo que la helada, por decreto presidencial se acababa con el Instituto Mexicano del Café (Inmecafe), el cual tenía una infraestructura muy amplia para la compra y comercialización del café en todo el país, además de atender al sector social de cafeticultores. Al desaparecer esta instancia se dejó de comprar café, y los productores no sabían qué hacer ni a quién vender y desconocían los precios del café. Ante esta situación los productores tuvieron que organizarse de manera autónoma y así surgió la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC), para ocupar el espacio que dejaba el Instituto Mexicano del Café.

En 1990, algunos de los socios de la SCAIX asistieron a las asambleas realizadas en Veracruz, por lo que fueron considerados como miembros fundadores de la CNOC. Se inició así una lucha conjunta por las demandas de los productores cafetaleros de diferentes estados de la república, y se logró presionar al gobierno federal para implementar un programa emergente que contrarrestara los efectos de la helada. Además se obtuvo un financiamiento de 150 000 pesos por medio del INI, para que la cooperativa pudiera acopiar y comercializar el café.

La CNOC es una organización nacional de pequeños productores cafetaleros que, mediante la fuerza de las organizaciones que la constituyen, puede gestionar con el gobierno federal políticas para el sector cafetalero. Así fue como se consiguió la implementación de programas de apoyo que se tradujeron en recursos económicos.

En 1990, la CNOC consiguió un apoyo de 700 pesos por productor, como apoyo directo por la pérdida del valor del café a raíz de la helada, y por el drástico descenso de los precios internacionales. Al ser la mayoría de los productores nacionales indígenas (60 por ciento), el presidente Carlos Salinas de Gortari decidió que el programa emergente de café lo manejara el INI, por lo que se le conoció como Programa INI-Café. Los recursos para el programa salieron del Fidecafe, fideicomiso de ahorro de los cafetaleros.

Un aspecto importante fue que la SCAIX, a finales de 1990, solicitó apoyo a la organización no gubernamental Servicio, Desarrollo y Paz, A.C. (Sedepac), para consolidar la cooperativa, razón por la cual algunos miembros de esta institución visitaron la zona. Se iniciaron algunas actividades, como los cursos de capacitación para promotores comunitarios, comenzaron los trabajos en una parcela-escuela, así como la organización con las mujeres. Así nació la Unión de Mujeres de Xilitla.

La capacitación proporcionada por Sedepac sirvió mucho a la cooperativa, y entre 1990 y 1991 se impulsaron algunos proyectos con el apoyo del Fondo Nacional de Empresas en Solidaridad (Fonaes). La SCAIX solicitó recursos para sus tiendas cooperativas de consumo, que en ese entonces ya eran 15, y también para continuar con la parcela-escuela. A través de Sedepac se consiguieron otros apoyos con la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), recientemente creada.

Con la experiencia adquirida por la cooperativa para obtener apoyo para el café, el número de miembros aumentó a 500 socios. Sin embargo, se cometieron errores en la comercialización, ya que la cooperativa compró café a precios justos a los productores, pero como lo vendieron a un precio inferior al que pagaron, perdieron dinero, no pudieron recuperar los 150 000 pesos y no entregaron utilidades a los productores.

Durante la primera etapa de comercialización cafetalera por parte de la SCAIX surgieron otras organizaciones cafetaleras, que integrarían después la COCIHP, como Cuna del Café de Xilitla; la Unión de Ejidos Adolfo López Mateos, que había

sido de filiación priista, del municipio de Coxcatlán; la Unión de Pueblos Teenek del municipio de Aquismón, y la Sociedad Cooperativa Unidad El Petatillo, de Xilitla. En este proceso de organización ayudaron los asesores Rosa Esther y Rogel.

El programa INI-Café apoyó a tres organizaciones cafetaleras de la región: SCAIX, Cuna del Café y la Unión de Ejidos Adolfo López Mateos, y con los recursos obtenidos se respaldó a la Unión de Pueblos Teenek, de Aquismón.

En 1993, la cooperativa y las organizaciones cafetaleras se percataron de la necesidad de comercializar juntas para ayudarse. Se empezó a hablar de formar una coordinadora regional de organizaciones de la Huasteca. Se hicieron algunas reuniones y se invitó a otros productores de naranja y de piloncillo.

En ese tiempo tuvo lugar un proceso interno de democratización en dos uniones de ejidos que habían sido priistas, la 20 de Octubre, de Axtla de Terrazas, y la Adolfo López Mateos, de Coxcatlán. Los miembros de las comunidades eligieron a sus representantes, se cambiaron las directivas y se dio un acercamiento con la SCAIX, que tenía su oficina en Tlaletla, en el municipio de Xilitla.

En 1992, cuando se compró el terreno, surgió en Tlaletla la parcela-escuela, y entre 1993 y 1994 se empezó a producir y vender algunas hortalizas. En 1995 se acabó el financiamiento y fue difícil seguir con los trabajos en la parcela. Para 1996 se dejó de producir debido a una sequía prolongada en la Huasteca; todos los pozos se secaron y los productores no contaron con agua para riego.

En 1997 se laboró poco en la parcela, sólo se hicieron actividades de mantenimiento y se sembraron algunos cultivos, pero ya no produjeron todas las camas que se tenían preparadas.

Entre 1996 y 1997 se construyó un salón para capacitación con los recursos que les proporcionó el municipio de Ro, Italia, a través del Servicio Civil Internacional, con el cual tiene relaciones Sedepac.

En 1997, Sedepac consiguió recursos de un organismo norteamericano llamado FAICA para financiar el proyecto de producción de hortalizas familiares, y se continuó con los trabajos de la parcela-escuela, donde se dieron cursos de capacitación, entre ellos uno de medicina natural, a productores y a mujeres.

La capacidad de organización de la SCAIX se debe a la conciencia y unidad de sus miembros, ya que se mantuvo la comunicación constante. La labor de concientización de las religiosas

carmelitas y del padre Mario fue muy profunda, según Rosa Esther, lo que les dio formación, cohesión e identidad a los miembros de la SCAIX, a diferencia de otras organizaciones, como Cuna del Café, Unidad El Petatillo y la Unión de Ejidos Adolfo López Mateos.

Un caso de cohesión y de ayuda mutua fue el de la Unión de Pueblos Teenek, que mantenía lazos fuertes de identidad a través de la cultura que compartían, la cual implicaba ser teenek. En dicha unión existían relaciones comunitarias de solidaridad y los acuerdos se cumplían. La identidad cultural es un factor importante para mantener la unidad de las comunidades, así como la acción y la organización colectivas.

Otro proceso que dio origen a la COCIHP fue el movimiento social ocurrido en la región a mediados de 1993, cuando el huracán *Gert* provocó destrozos en varias comunidades, afectando los cafetales y las casas de los comuneros de Xilitla.

A finales de ese año, según Rosa Esther, varias comunidades organizadas se dieron cuenta de que la Presidencia municipal había reportado varias obras como terminadas.

Los comuneros se pusieron a investigar y encontraron que sí hubo los recursos económicos para hacer estas obras, pero nunca se construyeron. Entonces se dio una movilización muy fuerte en el ámbito municipal en contra de la corrupción y se exigió una auditoría al Ayuntamiento para que el dinero llegara realmente a las comunidades y se hicieran las obras.

En noviembre de 1993 la gente de las comunidades decidió hacer un plantón frente a la Presidencia municipal de Xilitla. El 1 de enero de 1994 se produjo el levantamiento zapatista en Chiapas; entonces la prensa local trató de vincular el movimiento de los comuneros de Xilitla con el de Chiapas, y se acusó a asesores y dirigentes de ser zapatistas.

Con el apoyo de organizaciones no gubernamentales que luchan por los derechos humanos nacional e internacionalmente, se logró desmentir que el movimiento era zapatista y armado, al demostrar que era civil y pacifista. Finalmente, en enero de 1994 se logró resolver el conflicto mediante la destitución del presidente municipal, el tesorero y el secretario del Ayuntamiento. En su lugar quedó un presidente interino y se pidió que se investigara el fraude y se enviaran los recursos a las comunidades. Así fue como se logró que se completaran algunas obras, como escuelas y rampas de pavimento de caminos, aunque no todas las supuestamente realizadas se concluyeron. En las movilizaciones

ciones participaron los miembros de la SCAIX y la Unión de Mujeres de Xilitla, lo que también dio impulso al surgimiento de la COCIHP como organización social regional.

LA COCIHP Y LA COMERCIALIZACIÓN DEL CAFÉ:
UNA NUEVA ETAPA DE ORGANIZACIÓN Y MOVILIZACIÓN

La Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP), según Rogel del Rosal, tuvo como objetivo coordinar las diferentes organizaciones presentes en los municipios, después de un proceso de organización de base que dio como resultado la creación de nuevas organizaciones.

En ella se agruparon la SCAIX la Unión de Mujeres de Xilitla, fundada en 1990; la Unión de Pueblos Teenek, que se constituyó en diciembre de 1992, en Aquismón; la Unión de Ejidos Adolfo López Mateos, que era priista, en Coxcatlán; la Sociedad Cooperativa de Defensa Campesina y la Unión de Mujeres de Poytzen, en Tancanhuitz. El 2 de julio de 1994 se realizó un congreso con estas organizaciones en el que se constituyó la COCIHP como asociación civil. En ese tiempo, la COCIHP tenía relación con comunidades de Huehuetlán y Axtla que, sin embargo, no se integraron a la coordinadora.

Después de constituida la COCIHP, se hicieron gestiones para comercializar, ante el INI, café; ante el Fondo Nacional de Apoyo para las Empresas de solidaridad (Fonaes), naranja y piloncillo, y ante diversas ONG, para respaldar proyectos productivos de las uniones de mujeres. Al mismo tiempo se realizaron acciones con el fin de conseguir mejor infraestructura para facilitar la labor de cafetaleros y naranjeros.

Las uniones de mujeres obtuvieron financiamiento para cultivar plantas medicinales y establecer molinos de nixtamal, panaderías y tiendas de consumo, además de tomar cursos de capacitación en derechos humanos y derechos de las mujeres. Con esto se pretendía un desarrollo integral mediante actividades diversificadas.

Sin embargo, desde un principio hubo problemas para compatibilizar la organización comunitaria con la organización productiva, debido a problemas políticos, por una parte, y a la falta de atención a los aspectos culturales, como tradiciones y costumbres comunitarias, por otra.

Posteriormente, a petición de las organizaciones cafetaleras de la Coordinadora, llegó un asesor de la CNOC, Gaspar Betanzos, para apoyar la comercialización del café. En ese tiempo se firmó un acuerdo con la Coordinadora Estatal de Productores de Oaxaca (CEPCO), miembro de la CNOC, para buscar mercados donde venderlo. Parte del café de Xilitla se exportó a través de la Coordinadora de Oaxaca, y otra se vendió en Veracruz. A finales de 1994 hubo buenos precios y la COCIHP obtuvo utilidades y las repartió entre los productores.

En aquel tiempo algunos productores vendieron parte de su producto a la COCIHP y parte al acaparador, mientras que otros lo vendieron únicamente al segundo, pues no tenían confianza en la nueva organización. Para el siguiente ciclo, entre 1995 y 1996, quienes vendieron su café a la COCIHP, no se vieron defraudados. Finalmente, en 1996 se logró registrar formalmente a la Coordinadora como asociación civil.

En 1994, con apoyo de la embajada de Canadá, a través de Sedepac, se instaló un tostador y un molino de café. En ese año se registró la marca Café Teenek para comercializar café tostado y molido. A este proyecto se integraron algunos jóvenes de las comunidades, pero como los ingresos eran pocos y no se les pudo pagar un salario fijo, únicamente se quedó un muchacho de la comunidad de Agua Puerca. En ese tiempo, Sedepac ayudó a la COCIHP a establecer relaciones con el movimiento Campesino a Campesino, y algunos productores de la Coordinadora fueron a Nicaragua, Honduras y Guatemala para conocer otras experiencias productivas.

En 1996, la COCIHP vendió la cosecha de café a un industrial de Veracruz que al final no les pagó el producto entregado. Aunque se buscó un abogado y se demandó al defraudador, no fue posible recuperar el dinero, por lo que no hubo utilidades para los cafetaleros. Fonaes dio cierta cantidad para la comercialización del café y esto alivió un poco la situación. Se pagaron las utilidades a los productores para que no perdieran la confianza en la organización, pero las cafetaleras integradas en la Coordinadora perdieron el capital que habían reunido hasta entonces.

Para la cosecha 1996-1997 se acordó no pagar utilidades a los productores cafetaleros, sino un sobreprecio; para la de 1997-1998, se pagaría un precio superior al que pagaban los acaparadores, pero en diciembre de 1997 se presentó nuevamente una helada y no se pudo exportar café, lo que provocó

que algunos socios desertaran de la organización. En marzo de 1998 empezaron a bajar los precios del café, debido a la recuperación de la producción cafetalera en Brasil, y la COCIHP inició un proyecto de café orgánico.

Una alternativa que se buscó —y que ha dado resultado desde entonces—, fue comercializar directamente el café ya tostado y molido. Entonces se planteó la necesidad de mejorar la calidad y buscar mercados en San Luis Potosí. Para ello se requería capacitar a los productores y conseguir una marca registrada, ya que la COCIHP, al ser una asociación civil, no podía obtenerla. El café se vendió a través de la SCAIX, que también distribuyó el café de las otras organizaciones de la Coordinadora. Así se consiguió registrar la marca Café Teenek, que es un café procesado por la COCIHP. También se consideró registrar una comercializadora que se encargaría exclusivamente de la venta de café, con el nombre de Comercializadora Agropecuaria Indígena de la Huasteca, cuyos miembros serían las propias organizaciones de la Coordinadora.

En 1996, se hizo una movilización para que se diera apoyo a los naranjeros y se logró obtener un recurso a través del Programa de Empleo Temporal. En el sector de la producción de piloncillo se hicieron algunos proyectos de comercialización. En la movilización impulsada por la COCIHP se tomaron carreteras y se usaron otros medios de presión, como mítines y manifestaciones.

En 1997 a raíz de la movilización fue apresado y encarcelado durante un mes Rogel del Rosal, asesor de la COCIHP, y además existían órdenes de aprehensión contra 27 miembros, pero, otra vez mediante movilizaciones, se logró liberar al asesor y anular, por el momento, las órdenes de aprehensión.

Lo que podemos observar en el proceso de consolidación de la COCIHP, es que se combinaron la organización con la movilización política y esto sirvió de experiencia para otras acciones de la coordinadora.

Para 1998, la COCIHP incluía organizaciones de productores de piloncillo, de naranja y de café, y un par de uniones de mujeres. La organización de los cafetaleros fue la que más se desarrolló y fueron los que más experiencia de comercialización adquirieron. Los grupos de mujeres trabajaron con hortalizas, molinos de nixtamal, panaderías, granjas de pollos, además de capacitarse en nutrición y en derechos de la mujer, como los reproductivos y de maternidad sin riesgos. Esto sirvió para que las mujeres tomaran conciencia y participaran con más entusiasmo

en el proceso de organización, así como de emancipación, para caminar su propio rumbo dentro de la COCIHP.

LA COCIHP EN PROCESO DE REORGANIZACIÓN EN EL NIVEL REGIONAL

Para el año 2002, la COCIHP era una organización de tercer nivel que operaba como asociación civil con sede en la cabecera municipal de Xilitla, San Luis Potosí, integrada por 11 asociaciones de segundo nivel: 1) Sociedad Cooperativa La Igualdad de Xilitla; 2) Unión de Mujeres de Xilitla; 3) Sociedad de Solidaridad Social Cuna del Café, de Xilitla; 4) Sociedad Cooperativa El Petatillo; 5) Unión de Ejidos 20 de Octubre; 6) Organización de Mujeres Citlali, de Axtla de Terrazas; 7) Sociedad Cooperativa Defensa Campesina; 8) Unión de Mujeres de Puytzen, de Tancanhuitz de Santos; 9) Organización de Mujeres Matepoxtli, de Matlapa; 10) Sociedad de Solidaridad Social Unión de Pueblos Teenek, de Aquismón, y 11) Unión de Ejidos Adolfo López Mateos, de Coxcatlán.

De estas organizaciones, las primeras cuatro ya estaban consolidadas, y las otras siete en proceso de lograrlo. Su influencia abarcaba cuatro municipios de la región Centro-Sierra de la Huasteca potosina. Los miembros eran productores y mujeres indígenas, en su mayoría nahuas y en menor cantidad teenek, además de campesinos y mujeres mestizas, quienes se incluían en los tres principales sectores agrícolas de producción de la región: el café, la naranja y el piloncillo. Cada organización tenía su representante en la mesa directiva, integrada por un presidente, un secretario, un tesorero y un consejo de vigilancia; además, la Coordinadora contaba con dos asesores para la organización y dos técnicos agropecuarios encargados de los proyectos productivos.

En 2002 varias organizaciones de la COCIHP se encontraban en reestructuración, como la Unión de Mujeres Citlali y la Unión de Ejidos 20 de Octubre, ambas del municipio de Axtla de Terrazas. La Unión de Ejidos Adolfo López Mateos de Coxcatlán, al igual que la Unión de Mujeres de Xilitla, por su parte, estaban gestionando la legalización de sus figuras asociativas que, en el caso de las mujeres, se trataba de una triple S (Sociedad de Solidaridad Social). Con las otras organizaciones, la directiva de la COCIHP mantenía un contacto esporádico, debido

a que no había dirigentes que se pudieran desplazar a todos los lugares y propiciar un proceso organizativo constante. Cada grupo tiene su propia historia y dinámica. En este esbozo es imposible hablar de ello, pero en general esto explica, en parte, los problemas estructurales que enfrenta actualmente la Coordinadora.

En 1999 la COCIHP recibió del Fondo Interamericano de Desarrollo un financiamiento por tres años para el “fortalecimiento de la economía indígena campesina y sus organizaciones”. Este recurso le permitió seguir apoyando la comercialización de café, naranja y piloncillo, así como los programas de los grupos de mujeres, como los de hortalizas orgánicas, granjas de pollos, molinos de nixtamal, hornos de pan, estufas y letrinas ecológicas. Además, el proyecto incluyó la formación y capacitación de seis promotores para la producción de café orgánico, que dio buenos resultados, pues ya se tenía una precertificación, y para el año 2002 se intentaba obtener la certificación de producción de café orgánico.

La COCIHP formó parte, al igual que la Alianza de Productores Campesinos de la Huasteca y de los Fondos Regionales, del Consejo de Desarrollo Sustentable de la Huasteca Potosina, que se mantuvo hasta 2001, hasta su desaparición a principios de 2002.

La COCIHP tenía relaciones con otras organizaciones campesinas e indígenas, e incluso políticas, de la Huasteca potosina, como el Frente Cívico Potosino (FCP) que tiene su sede en Tamazunchale; el Movimiento Huasteco Democrático (MHD), con sede en ciudad Valles, y con el Parlamento Indígena del Estado, que tenía su sede en Tanlajas. La COCIHP les propuso a éstas y a otras organizaciones formar un frente para exigir atención a sus diversas demandas, pero sólo se dieron acercamientos sin que llegara a concretarse en una de organización política más amplia.

LA EXPERIENCIA DE LA COCIHP COMO ORGANIZACIÓN REGIONAL

La conformación de la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP) estableció una diferencia respecto de la organización impulsada en un inicio por las comunidades eclesiales de base. Fueron los

catequistas quienes levantaron la organización y despertaron la conciencia de los miembros de las comunidades, quienes se convencieron de la necesidad de asociación. Sobre este principio pudo surgir un nuevo tipo de organización que coordinara a las diferentes organizaciones de productores y creara una organización superior.

La influencia de los asesores externos en el proceso ha sido determinante: la formación de los catequistas y la asesoría de los padres y las madres de la parroquia de Xilitla fueron fundamentales; después, con la llegada de consultores de un partido político, se tuvo una perspectiva más amplia y ya no se limitó solamente a la cuestión productiva, sino que se amplió a la acción política como herramienta necesaria para conseguir recursos, y mediante la cual se reconociera a las organizaciones gremiales de la COCIHP como sujetos sociales y de interlocución con las autoridades.

La presencia de la COCIHP en la región permitió el rompimiento del cacicazgo tradicional, aunque se tuvieron los de otro tipo, por ejemplo, el político. La COCIHP logró que los recursos de los programas gubernamentales llegaran a las comunidades de sus organizaciones gremiales, y también se convirtió en interlocutor de las asociaciones locales con las instituciones y otras organizaciones de la región. Pero había muchos obstáculos en el camino para lograr el desarrollo mediante la acción colectiva: los caciques y el poder político fue uno de ellos; otro, el mercado y la caída de los precios de los productos agrícolas debido a la política neoliberal implementada por el gobierno mexicano desde hace 20 años. El TLCAN afectó al sector agropecuario mexicano, en especial a las comunidades indígenas y de productores que han resentido estos efectos.

La organización y la acción colectiva permitieron a los campesinos e indígenas de la COCIHP sobrevivir y mejorar su calidad de vida al atreverse a defender sus derechos. En este aspecto podemos afirmar que fue positiva la acción de la COCIHP, también se consiguieron recursos financieros para apoyar la comercialización que, de otra manera, no se hubieran obtenido. La organización y la coordinación de las acciones fueron fundamentales en la consolidación de la Coordinadora.

ALGUNAS CONCLUSIONES

La presencia de la COCIHP en la región Centro-Sierra de la Huasteca potosina permitió el surgimiento de una organización regional gremial y económica y, a su vez, la constitución de una red social de organizaciones, ya que trascendió el ámbito y el mercado local, como en el caso del café cuando se integró a la CNOC. La COCIHP buscó alternativas y estrategias para impulsar el desarrollo rural integral mediante la formulación de proyectos regionales de trascendencia. Esto muestra que la experiencia de la COCIHP transitó por la autogestión como una táctica de organización autónoma propia.

La problemática actual de la Huasteca, como en otras regiones del país, es la pobreza. Se deben hacer propuestas para impulsar un desarrollo integral de la región que atiendan el problema de la tierra, la vivienda, la producción, la salud, la educación, el empleo y la conservación de los recursos.

Los problemas políticos en la zona frenan los proyectos de desarrollo integral que involucran a los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) y a cada una de las dependencias que atienden al sector rural. Por eso, el papel que puedan desempeñar las organizaciones de productores es importante para reorientar las políticas y la aplicación de los recursos para el desarrollo.

La COCIHP ha tenido diversos tropiezos; actualmente requiere fortalecerse y atender los problemas de sus organizaciones de base, entre ellos el de la propia organización como un proceso constante y el impulso de proyectos estratégicos que permitan dinamizar las asociaciones que integran la Coordinadora, en lo referente a la producción, comercialización y aprovechamiento de los recursos naturales, así como el mejoramiento de la producción de autoconsumo.

La COCIHP tiene problemas de entropía, cansancio y debilitamiento, debido tal vez a que no hay formación ni capacitación sistemática para los dirigentes y cuadros medios, ya que todo se da en la práctica: en las asambleas o en la resolución de las demandas y acciones que se realizan. Además, faltan recursos económicos para que los dirigentes y representantes se desplacen para realizar gestiones ante diferentes dependencias. Tampoco hay la infraestructura necesaria para comunicarse con las diferentes organizaciones de base que la integran, pues

en la práctica algunas han abandonado la Coordinadora y se encuentran en situación de inmovilidad.

Al reflexionar sobre la experiencia histórica de la organización, es necesario analizar los problemas de desarticulación de quienes integran la COCIHP; uno de ellos es la falta de conciencia de algunos miembros acerca de las ventajas de pertenecer a una coordinadora. Sin embargo, los que sí están plenamente conscientes le dan fuerza a sus acciones y a su organización.

Hace falta también integrar las formas de organización tradicional (incluso religiosa) con las de producción, ya que aparentemente hay un divorcio que ha causado que se confunda la organización política con la autogestiva, necesaria para que sobreviva cualquier intento de organización de productores agrícolas. Es muy importante la conciencia política dentro de una organización democrática de productores porque, a fin de cuentas, se está luchando contra la injusticia social; pero no se debe perder el objetivo de lograr la autogestión para alcanzar el desarrollo propio de las comunidades y organizaciones de base que integran, todavía, la Coordinadora.

BIBLIOGRAFÍA

- GEWURZ, E. S., entrevistas realizadas con dirigentes de la COCIHP sobre los antecedentes de la organización, 1998.
- SÁMANO, M. Á., entrevistas con Abraham Terán y Teófilo Hernández, ex presidente y presidente de la COCIHP, respectivamente, y con Rosa Esther Peña y Rogel del Rosal, asesores de la COCIHP, realizadas en 2001 y 2002.
- _____ y Julio BACA DEL MORAL, "La acción colectiva de la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina para el desarrollo sustentable", ponencia presentada en el Coloquio Internacional "Desarrollo sustentable, participación comunitaria y conservación de la biodiversidad en México y América Latina", realizado del 7 al 9 de noviembre de 2001, en la UASLP, México.



EL MERCADO AGROPECUARIO COMO ESTRATEGIA
DE REPRODUCCIÓN SOCIAL EN EL CAMPO MEXICANO.
DE CÓMO LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS
HAN ENFRENTADO LAS POLÍTICAS NEOLIBERALES

*Blanca Olivia Acuña Rodarte**

RESUMEN

Hacia finales de la década de 1960, México comenzó a perder autosuficiencia alimentaria. Producto de un proceso de descapitalización y de su consecuente crisis, la agricultura campesina inició paulatinamente un camino de pérdida de funcionalidad para el modelo de acumulación hasta entonces impulsado. Frente a la crisis económica de 1980, el Estado decidió promover políticas neoliberales que ahondaron los problemas en el campo. Sin lugar a duda, uno de los efectos más importantes fue la pérdida de la autosuficiencia y de la soberanía alimentaria, pues hoy en día más de 40 por ciento de nuestros alimentos son importados.

En los mercados agroalimentarios la ausencia del Estado desencadenó la acción de múltiples intermediarios que se beneficiaron del vacío institucional. De la mano de esta situación prosperaron también procesos autogestivos para el control de cosechas y la comercialización directa, a través de organizaciones campesinas que no sólo han resistido los embates neoliberales, sino que han generado alternativas productivas, comerciales, financieras y de relación con el Estado.

En ese contexto, organizaciones de productores medios de granos básicos de varios estados del país han desarrollado procesos para intervenir, competir y apropiarse de los mercados agropecuarios, mediante diversos mecanismos que les han permitido desplazar, no sin grandes dificultades, a los intermediarios locales y regionales. Es en ese sentido que los mercados se han convertido en espacio de disputa, un instrumento de lucha para los campesinos productores de alimentos en México.

* Profesora-investigadora de la UAM-Xochimilco. Correo electrónico: <oliacu@yahoo.com>.

INTRODUCCIÓN: LA PÉRDIDA DE LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

Uno de los principales efectos de la política neoliberal en el campo ha sido, sin duda, la pérdida de la autosuficiencia alimentaria. Durante varias décadas nuestro país impulsó una política alimentaria de autosuficiencia basada en los precios de garantía y la canalización de múltiples subsidios al sector. Estas condiciones se transformaron radicalmente a partir de 1982, cuando el modelo de desarrollo dio paso a políticas de corte neoliberal que modificaron la política de apoyo estatal en el campo mexicano.

Si bien la producción autosuficiente de alimentos comenzó a perderse desde finales de 1960, fecha en que inició la crisis agrícola, se hizo evidente en la década de 1980 en que el ascenso de las importaciones de alimentos se incrementó drásticamente para colocar a México en los siguientes años en una franca dependencia alimentaria.

En 1988, por ejemplo, nuestro país ya importaba casi siete millones de toneladas de granos básicos (maíz, frijol, trigo, arroz, sorgo, soya y cebada); para 1995 las compras ascendieron a más de 8.5 millones de toneladas de alimentos, y tan sólo cinco años después llegaron a más de 18 millones de toneladas, es decir, en un quinquenio la dependencia del exterior aumentó más del doble.

Como se observa en el cuadro 1, de 1994 a abril de 2009, el comercio exterior agroalimentario acumulado ha tenido un saldo negativo de casi 47 000 millones de dólares (Suárez y Polanco, 2009).

CUADRO 1
BALANZA COMERCIAL AGROALIMENTARIA,* 1993-2008
(MILES DE DÓLARES)

<i>Año</i>	<i>Exportaciones</i>	<i>Importaciones</i>	<i>Saldo</i>
1993	4 067 014	6 259 898	-2 192 884
1994	4 601 128	7 607 881	-3 006 753
1995	6 796 901	5 487 073	1 309 828
1996	6 899 529	8 163 664	-1 264 135
1997	7 617 886	8 284 757	-666 871
1998	7 875 182	9 491 264	-1 616 082

CUADRO 1
BALANZA COMERCIAL AGROALIMENTARIA (FINAL)

<i>Año</i>	<i>Exportaciones</i>	<i>Importaciones</i>	<i>Saldo</i>
1999	8 128 410	9 983 184	-1 854 774
2000	8 913 008	11 495 103	-2 582 095
2001	8 646 260	12 604 092	-3 957,832
2002	8 719 043	13 176 621	-4 457 578
2003	9 639 089	14 062 142	-4 423 053
2004	10 792 689	15 635 529	-4 842 840
2005	12 191 876	16 413 861	-4 221 985
2006	14 120 869	17 820 418	-3 699 549
2007	15 218 190	20 805 346	-5 587 156
2008	16 560 129	23 615 420	-7 055 291
2009 (abril)	5 639 004	5 699 633	-60 584

FUENTE: ANEC, con datos de Banco de México.

* Incluye agricultura, ganadería, pesca y apicultura, más alimentos, bebidas y tabaco.

De las políticas neoliberales con efecto negativo en el campo, sin lugar a duda la apertura comercial ha sido la de mayor repercusión en la pérdida de la autosuficiencia alimentaria. Según datos del Banco de México y de la propia Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), de 1994 a 2007 los aranceles no cobrados por importaciones de maíz fuera de cuota correspondieron a más de 3 800 millones de dólares. Es decir, aunque formalmente el maíz se liberaría en el año 15 del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), es decir, en 2008, prácticamente un año después de la entrada en vigor de éste, el mercado de maíz se liberó no sólo por aranceles no cobrados, sino porque las importaciones fuera de cuota representaron más de 42 por ciento de las compras totales.

Como se observa en el cuadro 2, mientras el consumo de maíz casi se triplicó en 20 años, la producción nacional sólo se duplicó,¹ lo que obligó a subsanar el déficit con importaciones,

¹ Según estimaciones del INEGI, tan sólo en 2010 la producción nacional cayó 16 por ciento.

mismas que se incrementaron significativamente a partir de la entrada en vigor del Tratado.

CUADRO 2
COMPORTAMIENTO DE LA PRODUCCIÓN, COMERCIALIZACIÓN
Y CONSUMO NACIONAL APARENTE DE MAÍZ GRANOS (1988-2009)

	<i>Producción</i>	<i>Importación</i>		<i>Consumo nacional aparente</i>
	<i>Toneladas (miles)</i>	<i>Toneladas (miles)</i>	<i>Dólares</i>	<i>Toneladas (miles)</i>
1989	10 952.85	3 649.22	478 576.00	14 602.07
1990	14 635.44	4 104.42	554 000.00	18 739.86
1991	14 251.50	1 421.71	178 967.00	15 673.21
1992	16 929.34	1 305.67	184 104.00	18 235.01
1993	18 125.26	210.64	69 727.00	18 335.91
1994	18 235.83	2 263.25	369 528.00	20 499.08
1995	18 352.86	2 661.45	402 033.00	21 014.30
1996	18 023.63	5 844.00	n.p.	23 867.63
1997	17 656.26	2 500.78	379 525.00	20 157.03
1998	18 454.71	5 331.07	624 134.00	23 785.79
1999	17 706.38	5 650.22	617 754.15	23 356.60
2000	17 556.91	5 478.70	653 934.02	23 035.60
2001	20 134.31	7 001.44	667 549.23	27 135.75
2002	19 297.75	7 460.42	766 221.93	26 758.17
2003	20 701.42	8 409.78	898 330.68	29 111.20
2004	21 667.03	7 742.62	888 763.59	29 409.65
2005	19 529.93	8 437.79	831 345.05	27 967.72
2006	21 893.21	10 735.03	n.p.	32 628.24
2007	23 512.75	10 767.51	n.p.	34 280.26
2008	24 410.28	8 886.62	n.p.	33 296.90
2009	20 142.82	7 207.69	n.p.	27 350.51

FUENTE: elaboración propia con datos de Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera-Sagarpa.

Esta situación se agravó a partir de 2007, cuando los alimentos, y la tortilla especialmente, entraron en una escalada de precios derivada de la escasez mundial.²

La crisis de los dos últimos años evidenció no sólo la incapacidad del gobierno federal para enfrentar la escasez de alimentos, sino el fracaso del modelo de las ventajas comparativas que suponía precios bajos de los alimentos para la población.³

LA CRISIS DE LA TORTILLA

Una de las principales expresiones de la crisis alimentaria en México se dio a principios de 2007 con la crisis de la tortilla. Para ese entonces, México ya importaba cerca de 40 por ciento de sus alimentos. Las principales empresas agroindustriales habían establecido un sistema bien armado de compras en el exterior que permitía deprimir en el mercado nacional los precios para acceder a cosechas a precios competitivos. Este mecanismo operaba según la lógica de asegurar el abasto de alimentos, independientemente de su procedencia.⁴

Sin embargo, las cosas cambiarían radicalmente unos meses después de la llegada de Calderón a la Presidencia, ya que los precios de los principales granos se incrementaron significativamente. Según el propio Banco Mundial, de finales de 2006 a principios de 2008 el precio de los alimentos en general se incrementó en casi 50 por ciento.⁵

² En los últimos 10 años las importaciones de maíz se incrementaron 143 por ciento, mientras que las de trigo lo hicieron en 112 por ciento. Las de soya, por su parte, crecieron 69 por ciento (*La Jornada*, 6 de enero de 2011).

³ Dos hechos lo hacen evidente: el mayor incremento de la inflación del sector alimenticio (389 por ciento) en 13 años de TLCAN, frente a un incremento de 357 por ciento en el índice nacional de precios al consumidor. Por otro lado, el precio de la tortilla ha aumentado, en el mismo periodo, 733 por ciento, mientras que los precios reales pagados al productor son negativos (González y Macías, 2007).

⁴ En ese sentido, hay que señalar que la FAO ha establecido un indicador, el Índice de seguridad alimentaria, que mide el grado de dependencia en alimentos, definido a partir de naciones en las que las importaciones de alimentos absorben una cuarta parte o más de los ingresos por exportaciones totales. A partir de este indicador, el gobierno federal considera que nuestro país tiene 94 por ciento de seguridad alimentaria; sin embargo, este concepto parte de asegurar los alimentos sin importar su procedencia.

⁵ Habría que señalar que el problema no es nuevo, pues el precio de la tortilla pasó de 1.85 pesos el kilo en 2001 a 5.50 en 2007, de ahí a 8 pesos un año

Esa situación se manifestó en nuestro país particularmente con los incrementos desmedidos de la tortilla. Frente al problema de legitimidad que generó la crisis de la tortilla, el 18 de enero de 2007 el Ejecutivo decidió firmar en Los Pinos el Acuerdo para Estabilizar el Precio de la Tortilla, entre el gobierno federal, organismos campesinos y del sector molinero,⁶ así como con grandes empresas del sector de alimentos en México. La representatividad campesina quedó en manos de la Confederación Nacional Campesina.

Detrás del acuerdo comenzó a dibujarse la estrecha vinculación entre la élite gobernante y las empresas oligopólicas del país. El acuerdo desnudaba una política de alianzas con el sector privado, que además, lejos de pactar la reversión de los precios, legitimó el alza al establecer como precio concertado el de 8.50 pesos el kilogramo de tortilla y 5 pesos el de harina de maíz. En el marco de esta alianza, el secretario de la Sagarpa recomendó “acudir a las tiendas de autoservicio y supermercados, donde la tortilla se vende por debajo de los seis pesos el kilo” (*La Jornada*, 17 de mayo de 2008).

La crisis de la tortilla era sólo la punta del iceberg, pues meses más tarde comenzó a expresarse claramente la crisis con el incremento y desabasto de alimentos. Si bien se manifestó mundialmente como consecuencia del alza en los precios del petróleo, el creciente uso de biocombustibles, el clima adverso y el aumento en los mercados de futuro, las condiciones internas del mercado agroalimentario en nuestro país agravaron la situación.

EL MERCADO NACIONAL DE GRANOS Y SU INJERENCIA EN LA CRISIS ALIMENTARIA

Si bien las condiciones del mercado internacional de granos y el control que ejercen los grandes grupos transnacionales han incidido de manera particular en la escasez de alimentos y en los incrementos de los precios, también hay condiciones

después, para llegar en 2010 a 9.50 pesos por kilo. Esto indica que en 10 años los precios se incrementaron en más de 500 por ciento.

⁶ El sector molinero sólo comprometía a 5 000 de las 65 000 tortillerías del país, por lo que, en términos generales, el Acuerdo carecía de representatividad.

específicas del mercado nacional que no sólo tuvieron un papel decisivo en el agravamiento de esta crisis, sino que hoy en día continúan determinando un escenario adverso tanto para los productores de granos básicos en el país como para los consumidores finales.

La batalla por los mercados alimentarios, la búsqueda de mejores precios para las cosechas campesinas —que muchas veces no se expresa con claridad en el ámbito nacional—, se vive cotidianamente en lo local y lo regional, y los intermediarios, menores y mayores, emprenden estrategias para deprimir los precios de los granos más allá de las referencias internacionales, lo que genera condiciones de “competitividad” que rebasan las capacidades de los campesinos organizados para construir mercados más justos y equitativos. Ésta es una lucha sin cuartel, sin concesiones, y las ventajas de las grandes empresas se han dado con la anuencia, cobijo y apoyo gubernamental.

Esto se hizo evidente en la crisis de la tortilla, pues al calor del segundo pacto para estabilizar el precio de este alimento, se canalizaron 2 000 millones de subsidios públicos a no más de 20 grandes empresas harineras, comercializadoras y del sector pecuario por “hacer el favor” de comprar la cosecha de maíz de Sinaloa, sin ningún compromiso a cambio para bajar los precios del maíz, la harina de maíz, las tortillas o los productos de origen animal. El recurso público se entregó vía un programa de Sagarpa y Aserca, que subsidió en proporciones de 40 a 80 por ciento los fletes del maíz a diferentes destinos, y cubrió 50 por ciento de las prima de cobertura de precios (Suárez, 2007).

Otra medida frente a la crisis fue aumentar al doble las cuotas de importación del maíz, es decir, el acceso de hasta 13 millones de toneladas del exterior que llegarían entre los meses de febrero y marzo (García y Keleman, 2007). La medida respondía nuevamente a los intereses de empresas agrupadas en el Consejo Nacional Agropecuario, las cuales exigieron un aumento del cupo de importación a 2 850 000 toneladas de maíz para consumo de aves, cerdos y ganado, lo que les permitiría, en teoría, frenar los aumentos de otros básicos como el huevo y la carne (*La Jornada*, 19 de enero de 2007).

El fracaso del primer pacto evidenció que el problema de fondo no se encontraba sólo en el aumento de los precios internacionales, sino que había causas estructurales, como la especulación

en el mercado interno, el aumento en los precios de los insumos de la cadena maíz-tortilla y el manejo del abasto nacional con una visión neoliberal (García y Keleman, 2007). Incluso el gobernador del Banco de México, Guillermo Ortiz, mostró preocupación por los efectos inflacionarios del incremento del precio de la tortilla y llamó a “combatir enérgicamente a los especuladores” como una acción urgente para “garantizar la estabilidad macroeconómica”.⁷

De esta manera, la crisis alimentaria dejaba ver un nuevo rostro: el de los consorcios agroalimentarios nacionales. Visto así, no es suficiente explicar la crisis con causas externas, ésta se agrava y adquiere sus especificidades en los ámbitos local y regional. Además de empresas como Maseca,⁸ Bimbo, Bachoco⁹ o Minsa,¹⁰ hay otras que, en el ámbito regional, concentran, acaparan y controlan los precios de los granos. Según esta lógica, en los mercados locales y regionales operan empresas como Altex, filial de Bimbo que compra las cosechas de los productores de trigo; los productores de sorgo se enfrentan no sólo a Bachoco, sino a Malta Texo, que también adquiere el grano en condiciones ventajosas. En otras regiones opera la empresa sonoreNSE Grupo Mazón,¹¹ que adquiere las cosechas de los principales granos; el Grupo Viz,¹² que tiene una importante injerencia en el mercado del sorgo y del maíz de algunas

⁷ Según consignó la prensa el 12 de enero de 2007, el gobernador del Banco de México, Guillermo Ortiz, declaró en un seminario en el ITAM que los aumentos en los precios de la tortilla y del azúcar obedecían a acciones de especuladores y acaparadores, así como a un mercado poco competitivo. *El Universal* citó a Ortiz en el sentido de que “los incrementos son injustificables y pidió a las autoridades competentes tomar cartas en el asunto” (*El Universal*, 12 de enero de 2007).

⁸ Maseca controla alrededor de 70 por ciento del mercado de harina de maíz, con una capacidad manufacturera de 2.3 millones de toneladas.

⁹ En 2005, esta empresa controlaba más de 30 por ciento de la producción nacional de pollo. Cuenta con más de 400 plantas productoras de pollo, huevo y alimento balanceado.

¹⁰ Esta empresa comparte con Maseca y Agroinsa el mercado de harina de maíz. Cuenta con ocho plantas en México y dos en Estados Unidos.

¹¹ El Grupo Mazón se encuentra vinculado a negocios agropecuarios, bienes raíces y tiendas departamentales. Uno de sus socios, Jorge Mazón, fue presidente del Consejo Nacional Agropecuario.

¹² Esta empresa es propietaria de las marcas Sukarne y Mezquite. Es una importante productora de carne en canal y en caja, carne de pollo y puerco, y comercializadora de pescados y mariscos.

regiones; en Puebla y Oaxaca opera el Grupo Romero,¹³ importante comprador de maíz y sorgo; en Jalisco y Nayarit se encuentra industrias Melder,¹⁴ que no sólo compra las cosechas de maíz y sorgo de campesinos en la región, sino que es un importante comercializador de semillas híbridas y alimentos balanceados; en Chihuahua la disputa por el mercado amarillo es con la empresa Lala a través de comercializadores locales; en Chiapas, por ejemplo, los productores de maíz no sólo enfrentan a Maseca, Minsa y Sumasa,¹⁵ sino al propio gobierno que, a través de Diconsa, malbarata las cosechas del grano. Es decir, el rostro de las empresas es multifacético y en cada región adquiere mecanismos únicos para arrebatar los excedentes campesinos.

En este sentido, una de las principales estrategias de estos consorcios agroalimentarios se sustenta en la capacidad económica y de infraestructura que les permite controlar las importaciones y distribución nacional de granos. En los mercados locales y regionales los intermediarios vinculan a las empresas con productores, generalmente desorganizados o con poca infraestructura, para comprar las cosechas. El mecanismo para abaratar la producción de granos casi siempre es la presión que ejercen al adquirir grandes volúmenes y prolongar la compra. Empresas como Bimbo, Maseca y Minsa colocan sus centros de acopio y distribución cercanos a las zonas de grandes productores, “despreciando” las cosechas de los pequeños campesinos, quienes ante las presiones del mercado terminan muchas veces por abaratar su producción.

Con diferentes esquemas, estas empresas generan condiciones de mercado adversas para los productores nacionales que, en un marco de liberalización comercial, enfrentan una

¹³ Esta empresa avícola y porcícola, encabezada por Socorro Romero, cuenta actualmente con más de 17 millones de ponedoras en la región de Tehuacán, Puebla, y ha iniciado contratos con productores de sorgo en Oaxaca para la producción de carne de cerdo. El Grupo Romero es dueño de la marca de huevo El Calvario.

¹⁴ Industrial Melder es propiedad de Francisco Mayorga Castañeda, director de Aserca y posteriormente secretario de Agricultura en el sexenio de Vicente Fox.

¹⁵ Suministros de maíz del Mayab es una empresa que opera en el sureste, especialmente en los estados de Tabasco, Chiapas, Campeche y Yucatán. Según datos de Sagarpa-Aserca, la empresa fue beneficiada con más de 16 millones de pesos del erario público entre 2005 y 2007 por concepto de apoyos de cabotaje y flete terrestre de maíz blanco de Sinaloa.

competencia desleal con estas corporaciones, a veces de manera organizada y luchando por la continuidad de la actividad campesina productora de alimentos y de la soberanía alimentaria.¹⁶

Es importante insistir en que esto es posible debido a los múltiples apoyos que reciben de los diferentes niveles de gobierno, que van desde autorizaciones para exportar maíz blanco a Estados Unidos, Centro y Sudamérica para abastecer sus plantas de harina;¹⁷ pasando por el desvío de cosechas del grano para uso de forrajes en empresas pecuarias de Sonora, Sinaloa y Jalisco; indiferencia ante el monopolio de empresas como Maseca, que concentra 80 por ciento del mercado de harina de maíz o de empresas como Cargill México, que dominan la comercialización y las importaciones de granos; subsidios disfrazados para favorecer importaciones en plena cosecha nacional, hasta aumento de cuotas de importación como medidas para “enfrentar” la crisis alimentaria, así como apoyos para financiar los incrementos en el costo de los combustibles por parte de Aserca, entre otros.

En los últimos meses de 2009, estos mecanismos de apoyo gubernamental fueron más evidentes tras el desorden en el mercado de sorgo, maíz y trigo. Productores de varias regiones del país almacenaron miles de toneladas de estos granos pues se negaban a malbaratar sus cosechas, ya que no sólo las comercializadoras privadas pusieron en operación prácticas anticompetitivas y especulativas que castigaban los precios de los productores,¹⁸ sino que el propio gobierno favoreció a

¹⁶ En 1996 se llevó a cabo, en el marco de la Cumbre Mundial de la Alimentación, el Foro Nacional por la Soberanía Alimentaria, organizado por diversas organizaciones sociales. En esa reunión se definió la soberanía alimentaria como la libertad, la capacidad y el derecho de comunidades, regiones y naciones a decidir las estrategias productivas, de abasto, comercialización y consumo de alimentos. Para ejercer esta soberanía se requiere de autonomía política y económica, de suficientes reservas nacionales e internacionales y del libre acceso a ellas. El concepto de soberanía resulta más adecuado y completo que el de seguridad alimentaria promovido por la FAO, el cual se adecua indistintamente a estrategias de autosuficiencia y de ventajas comparativas de mercado, lo que fomenta la dependencia de un mercado internacional de granos (Suárez, 2008).

¹⁷ Frente a las primeras señales de la crisis alimentaria que se avizoraba, la Secretaría de Economía autorizó, a mediados de 2006, la exportación de 1.5 millones de toneladas de maíz blanco.

¹⁸ Durante junio de 2009, productores de 12 estados del país realizaron diversas manifestaciones, ya que tenían almacenadas más de 150 000 toneladas de maíz y trigo que no encontraban salida frente a la ínfima oferta de las

muchas de estas empresas¹⁹ mediante la asignación de fondos emergentes para almacenaje de granos y oleaginosas aprobados por la Cámara de Diputados, originalmente destinados a pequeños y medianos productores (*La Jornada*, 17 de junio de 2009).

Hay que señalar, además, que de la mano de su capacidad económica y de los múltiples apoyos gubernamentales, se encuentra el factor político, pues varios socios de dichas empresas están estrechamente vinculados con el poder político en México.²⁰

Así las cosas, los productores nacionales, los organizados y los dispersos, se enfrentan a condiciones desleales del mercado, dominado por grandes consorcios que entrelazan su poder económico con prebendas gubernamentales y privilegios políticos que permiten reforzar su dominio y acrecentar sus negocios. ¿Cuáles son las estrategias que los campesinos excedentarios han impulsado para disputar el mercado agroalimentario a estas empresas y con ello impulsar la lucha por la soberanía alimentaria?

LOS CAMPESINOS EXCEDENTARIOS DE GRANOS Y LA LUCHA POR LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

La funcionalidad de la agricultura en el modelo de sustitución de importaciones fue de la mano de estructuras organizativas corporativas afiliadas en ese momento al Partido Revolucionario

comercializadoras privadas. En el caso del maíz, el precio internacional se ubicaba en 3 200 pesos la tonelada, mientras que la oferta de las empresas era de 2 450; el trigo se pagaba en el mercado internacional a 3 250 pesos, y las empresas ofrecían 2 650 (*La Jornada*, 9 de junio de 2009).

¹⁹ En el estado de Tamaulipas, empresas comercializadoras como Merco Grey, Granero, San Juan e Impulsora Mexicana de Productos Agrícolas, contribuyeron al desorden del mercado de sorgo al incumplir contratos de compra-venta y especular con el grano (*La Jornada*, 17 de junio de 2009).

²⁰ Eduardo Bours Castelo, por ejemplo, dueño mayoritario de Bachoco, fue negociador y representante del sector privado en el TLCAN, presidente del Consejo Coordinador Empresarial y actualmente gobernador del estado de Sonora; Jesús Vizcarra Calderón, socio mayoritario de Grupo Viz, fue diputado federal en la LIX Legislatura, presidente del CNA y actualmente presidente municipal de Culiacán; Socorro Romero, lideresa del Grupo Romero en Puebla, ha tenido, durante décadas, un papel decisivo en la imposición de candidatos priistas en la región.

Institucional (PRI), pero la crisis y las transformaciones en materia de política agropecuaria tuvieron importantes efectos en los procesos de organización campesina. La representación social tradicional comenzó a resquebrajarse debido al autoritarismo, la corrupción, la concentración del poder y a una clara incapacidad para resolver las demandas de sus bases (Carton de Grammont, 1995).

Nuevas formas de organización campesina, acordes con el contexto que el libre mercado y el abandono estatal exigían, comenzaron a construirse. Estas experiencias confluyeron también en una estrategia de segmentación de productores en la que los campesinos pobres quedaron excluidos de las políticas de fomento a la producción, que se limitaron a los productores rentables o con potencial productivo. Carton de Grammont (1995) planteó que, ante el nuevo escenario, la unidad familiar y el ejido ya no serían las únicas bases de organización campesina, y se dio paso a estructuras organizativas descentralizadas, variadas en su composición social, ya fuera por rama de producción o por problemas.²¹ Desde la perspectiva oficial, 50 por ciento de los productores no contaba con capacidad productiva; 35 por ciento tenía potencial y sólo 15 por ciento podía competir en el mercado abierto (Carton de Grammont y Tejera, 1996).

En el caso de los campesinos excedentarios, es decir, de aquellos que no sólo producen para autoconsumo sino que colocan en el mercado nacional un importante margen de su producción, la lucha por la soberanía alimentaria podría ubicarse en dos sentidos: por una parte, una clara persistencia de su actividad agrícola en el marco de la búsqueda de mejores condiciones del mercado; y por otra, la ruta que los coloca en el ámbito de la movilización social para revertir las políticas neoliberales.

Los campesinos excedentarios siempre han estado ligados al mercado; sin embargo, las condiciones de éste se han transformado significativamente en el marco de la liberalización comercial y la privatización de entidades estatales. Mientras en los años sesenta y setenta los productores de granos básicos

²¹ Otros trabajos de este y otros autores que plantean la diversidad de las organizaciones campesinas surgidas al calor del neoliberalismo pueden encontrarse en *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, IIS-UNAM, 2002.

comercializaban buena parte de sus cosechas a través del sistema Conasupo, hoy en día el libre mercado se caracteriza por estar muy segmentado, pero simultáneamente concentrado. Se estima que del total de la oferta de granos, 65 por ciento lo acaparan empresas comercializadoras, que van desde firmas trasnacionales hasta “bodegueros” locales que aparecen como “prestadores de servicios”, pero que en la práctica operan como pequeños y medianos “coyotes” al servicio de las grandes empresas;²² el resto de las cosechas se vende a través de organizaciones campesinas.²³ El mercado agroalimentario se caracteriza, entonces, por un gran número de compradores liderados²⁴ por unas cuantas empresas nacionales y trasnacionales, frente a una oferta altamente desorganizada.

Esta situación ha provocado un evidente deterioro de las condiciones de vida de los productores de granos. Para enfrentarla, el gobierno ha considerado como estrategia impulsar la agricultura por contrato y canalizar los subsidios a través de los compradores. Sin embargo, las importaciones masivas de cereales por parte de las empresas privadas,²⁵ incluso en época de

²² En los últimos ciclos en la región del Bajío se calcula que las empresas trasnacionales comercializan alrededor de 20 por ciento de los granos; las nacionales, 25 por ciento; mientras que las locales y regionales concentran otro 20 por ciento.

²³ Entrevista con Ismael Flores, director de Siacomex-ANEC, 22 julio de 2009.

²⁴ En esta complejidad del mercado alimentario local y regional, si bien los compradores locales aparecen desligados de las firmas nacionales como Bachoco, Bimbo o Maseca, o de empresas como Cargill, ADM y Bunge, lo cierto es que éstas son las que manipulan el mercado mediante la determinación de precios, al “enviar” señales al resto de los compradores. Estas empresas no cuentan con mucha infraestructura, no arriesgan. Por un lado, rentan bodegas, pero sobre todo operan con compradores locales, quienes les ofrecen servicios de acopio, almacenamiento y procesamiento de granos y que, según entrevista con Ismael Flores, le hacen el trabajo sucio a los grandes consumidores. De este modo, tanto los productores desorganizados como los propios comercializadores a pequeña escala están sometidos a las reglas del mercado que imponen las grandes empresas. Se considera que, en el caso del Bajío, las que realmente determinan el precio del maíz blanco son Maseca, Minsa y Cargill.

²⁵ A partir de entrevistas, Cristina Steffen documentó cómo los consorcios agroalimentarios de todas las escalas han tenido una mayor incidencia en la determinación de precios, sobre todo mediante las importaciones. Bimbo importa la mayor parte de su trigo; Maseca, 30 por ciento del maíz que vuelve harina; Gamesa disminuyó sus compras nacionales al incrementar las importaciones; Tablex procesa al año 112 000 toneladas de importación; Bachoco,

plenas cosechas nacionales, han provocado la saturación de los mercados y el desplome de los precios internos (Steffen, 2003).

Enfrentarse a las nuevas condiciones del mercado resulta, pues, sumamente complicado, de tal suerte que el intento de construir alternativas viables ha obligado a desplegar una constante y creativa renovación organizativa, empresarial y política.

En esta dinámica, la movilización social de los campesinos excedentarios ha tenido la claridad de colocarse en la revisión de las políticas neoliberales, es decir, no basta disputar continuamente los mercados regionales, sino que resulta obligado proyectar la lucha hacia un nuevo marco regulatorio por parte del Estado. En este sentido se ubican, precisamente, las demandas centrales de lo que fue el movimiento El Campo no Aguanta Más (ECNAM) y de lo que hoy en día es la campaña Sin Maíz no hay País.²⁶

La discusión por la seguridad y la soberanía alimentaria comenzó a cobrar vida significativamente desde agosto de 1996, dos años después de la entrada en vigor del TLCAN y de sus primeros efectos en los productores excedentarios, pero es sobre todo en 2003 cuando logró colocarse en la agenda nacional con las primeras movilizaciones del ECNAM, cuya principal base social fueron sin duda los campesinos medios de este país, productores excedentarios de granos básicos y algunos pequeños exportadores de café, pimienta y miel, entre otros.

No es casual. En 2003 se cumplían casi diez años de apertura comercial, y los campesinos que históricamente han producido para el mercado, comenzaron a resentir más claramente sus efectos. Podríamos decir que ECNAM surgió y se consolidó al calor de los primeros signos de la crisis alimentaria.

En este terreno, las manifestaciones más importantes del movimiento campesino nacional en los últimos años también

que compraba cerca de 200 000 toneladas de sorgo al año en el Bajío, recortó drásticamente sus adquisiciones a 30 000 en el ciclo 2000-2001 (Steffen, 2003).

²⁶ La lucha por la soberanía alimentaria ha sido una exigencia del movimiento campesino mexicano al menos desde 1995, recuperada en 2003 por el ECNAM y consolidada por la campaña Sin Maíz no Hay País desde 2007. La estrategia ha tenido importantes avances y el tema ha sido colocado en el debate no sólo por los evidentes saldos negativos de la política neoliberal, sino ante todo porque la agricultura mundial entró en una nueva fase de precios altos y porque la hambruna sigue avanzando (*La Jornada del Campo*, 13 de mayo de 2008).

han reivindicado de manera sobresaliente el tema alimentario. En 2007, por ejemplo, en el contexto de las movilizaciones de enero de ese año y como producto de la llamada Declaración del Zócalo, se elaboró una propuesta por la soberanía alimentaria, en la que se planteaba, entre otras cosas, un

programa emergente de impulso a la producción y productividad sustentable de maíz y frijol (y de una canasta alimentaria básica) bajo los principios de soberanía alimentaria y constitución de una reserva estratégica de maíz blanco que impida los fenómenos de especulación; renegociación del capítulo agropecuario del TLCAN, exclusión del maíz blanco y el frijol, y combate a los oligopolios y la especulación en el sector agroalimentario. (*La Jornada*, 1 de febrero de 2007)

En junio del mismo año se lanzó oficialmente otra iniciativa en torno a la lucha por la soberanía alimentaria: la Campaña Nacional en Defensa de la Soberanía Alimentaria y por la Reactivación del Campo “Sin maíz no hay País y sin Frijol tampoco. ¡Pon a México en tu boca!”, impulsada por organizaciones del Consejo Nacional de Organizaciones Campesinas (Conoc), ANPAB-Barzón, Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), Alianza Mexicana por la Autodeterminación de los Pueblos (AMAP), Grupo de Estudios Ambientales (GEA), Greenpeace, Comercio Justo México, Instituto Maya, Oxfam y más de 300 organizaciones, intelectuales, artistas, científicos y ciudadanos en general (*La Jornada del Campo*, 12 de febrero de 2008). A partir de ahí, múltiples, vigorosas y creativas manifestaciones han caracterizado esta lucha por el derecho a la alimentación.²⁷

Estas manifestaciones sociales han adquirido un carácter nacional y han tenido gran trascendencia en tanto han incorporado a otros sectores de la sociedad; sin embargo, la lucha cotidiana por la soberanía alimentaria está en realidad en las localidades y regiones en las que los productores organizados enfrentan día a día a las empresas agroalimentarias ya mencionadas.

²⁷ La campaña busca reunir un millón de firmas de apoyo que serán enviadas al Congreso y al gobierno federal para exigir que se vigilen las importaciones y exportaciones de maíz y frijol; prohibir la siembra de maíz transgénico en México; aprobar el Derecho Constitucional a la Alimentación y la Ley de Planeación para la Soberanía y Seguridad Agroalimentaria y Nutricional por la Cámara de Senadores y promover que el maíz mexicano y las expresiones culturales que implica se inscriban en la lista de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, por la UNESCO.

Las estrategias de reproducción social²⁸ de los productores de granos básicos organizados son múltiples. Frente a la inminencia de desaparecer, muchos campesinos excedentarios de granos decidieron organizarse y disputar el mercado, por lo que esta lucha se convirtió en su única opción de sobrevivencia. A partir del trabajo colectivo, han logrado compactar la oferta de granos y buscado mejores precios; crearon instrumentos financieros para anticipar el pago de sus socios; impulsaron políticas de subsidios para apoyar la comercialización y desarrollaron diferentes mecanismos para dar valor agregado a sus cosechas.

En principio, una parte de estos campesinos organizados han tenido que construir mercados alternativos a los esquemas dominantes de comercialización que los han llevado a vender sus cosechas a Diconsa y a la industria de la masa y la tortilla, sector que, al estar desorganizado y disperso, resulta una opción frente a los grandes consumidores²⁹ y a quienes se ofrece el maíz con cierto valor agregado (almacenamiento, envasado, conservación, encostalado, cribado o transportación). En esta fase de la disputa por los mercados agroalimentarios, estos canales de comercialización resultan una opción no sólo porque se encuentran fuera del grupo de consumidores tradicionales, sino porque mediante la organización pueden ofertar un producto y servicios adecuados a las necesidades de estos consumidores.³⁰ La apuesta a futuro, sin embargo, es construir mercados alternativos solidarios que permitan intercambiar la producción campesina con zonas de consumo también campesinas.

La estrategia principal es lo que las organizaciones llaman “administración campesina de la oferta” o “reordenamiento del

²⁸ Muchos autores han discutido este concepto, entre ellos, Canclini, Oliveira y Salles, Margulis y el propio Bourdieu. Recuperando parte de esa discusión, planteo como estrategias de reproducción social aquellas prácticas sociales, económicas, culturales y políticas que cotidianamente renuevan los diferentes sujetos sociales en aras de la sobrevivencia y el mejoramiento de la calidad de vida.

²⁹ Se calcula que la industria de la masa y la tortilla cuenta con 45 000-60 000 establecimientos en el país que procesan cerca de tres millones de toneladas de maíz al año. Este sector carece de infraestructura; tiene una demanda constante semanal y, generalmente, requiere de un maíz muy cribado, afeitado y a la puerta de su molino, condiciones que se convierten en oportunidades para los productores organizados.

³⁰ Entrevista con Ismael Flores, director de Siacomex-ANEC, 22 julio de 2009.

mercado”, y es un mecanismo de intervención que se expresa en diferentes modalidades en las distintas regiones y cultivos, pues otra característica del mercado agroalimentario es que opera diferenciadamente en las zonas productoras y con dinámicas distintas según el cultivo, e incluso por ciclo productivo, de manera que tendríamos que hablar, en principio, de mercados regionales y de una lucha de los campesinos excedentarios que se ubica en tiempo, en el ciclo primavera-verano, ya que en este periodo se concentran los productores temporaleros.³¹

Esta administración campesina de la oferta, es decir, un mayor control de la oferta y ordenamiento de la misma, está sustentada en tres condiciones mínimas desarrolladas en los últimos años por muchas organizaciones: organización empresarial campesina, capacidad financiera y de administración de riesgos, así como infraestructura y equipo. Si bien los intermediarios cuentan también con muchos de estos elementos, la diferencia es que la organización campesina cumple una función social en las regiones, no sólo porque equilibra las fuerzas en el mercado de granos, sino porque las mejores condiciones de precio mejoran tanto el ingreso familiar como la vida comunitaria. De esta forma, aunque todos, intermediarios y productores organizados, entran al juego del mercado, la diferencia radica en que las organizaciones, además de establecer mecanismos más democráticos en la toma de decisiones y en operaciones comerciales, buscan, a través de diversos mecanismos, sobrepuestos que son redistribuidos entre los socios o canalizados por la vía de los proyectos sociales. Mientras la lógica de cualquier intermediario es comprar barato y vender caro, las llamadas “empresas campesinas”³² operan según el criterio de vender a precios competitivos al consumidor, con el mejor precio al productor.³³

³¹ La complejidad del mercado y de las estrategias para enfrentarlo está asociada a que la producción de granos básicos se concentra en un corto periodo, mientras que la demanda es constante, de manera que hay que “administrar” las cosechas lo mejor posible porque de ello dependen mejores condiciones de comercialización.

³² El concepto de empresa campesina los ha llevado a construir nuevos liderazgos, a necesitar de continua capacitación, a incorporar nuevas tecnologías y a recurrir a un nuevo lenguaje empresarial sostenido en beneficios sociales.

³³ Entrevista con Ismael Flores, director de Siacomex-ANEC, 22 julio de 2009.

Hay que señalar que la diferenciación de mercados agroalimentarios, ante el desarrollo desigual de las organizaciones de campesinos excedentarios, ha generado también logros distintos en los mercados regionales. En el caso de productores agrupados en la Asociación Nacional de Exportadores de Cereales (ANEC), en los últimos ciclos se ha logrado acopiar y comercializar cerca de 50 por ciento del volumen de maíz de Nayarit; en Campeche, aun con las deficiencias de los procesos en el estado, también han vendido 50 por ciento de este grano, y en Tamaulipas ya controlan 20 por ciento del sorgo.

Para estos campesinos, enfrentar las nuevas condiciones del mercado ha significado transformar su cultura organizativa, sus prácticas sociales y su relación con el Estado. Ya no basta exigir la asignación de recursos públicos, intervenir en la discusión de las reglas de operación de los programas de gobierno o participar en los distintos comités estatales, aunque esto por sí mismo ya marca una nueva forma de hacer política y una relación diferente con el Estado; el hecho es que, en la práctica, en el terreno concreto, la lucha también está en la disputa por los mercados agroalimentarios.

Esto parece una gran contradicción, una ironía del destino, pues lo que aquí se plantea es que, para enfrentar el neoliberalismo, los campesinos deben “entrarle” al mercado, es decir, competir. Pero, como planteaba un analista en torno de los pequeños granjeros de Estados Unidos, “si en esta pelea van a prevalecer los valores sociales de la gente, se debe comenzar por defender el espacio del mercado contra el poder de colusión de los monopolios emergentes” (Greider, 2001).

Planteamos, pues, que para resistir al neoliberalismo y enfrentar la crisis alimentaria, los campesinos excedentarios están utilizando como instrumento el propio mercado, pero con la alternativa de que éste sea equitativo y justo. ¿Contradictorio? Como lo plantea De Souza, de lo que se trata es de construir opciones económicas concretas, graduales, viables en el contexto del dominio del capitalismo, pero fundadas en principios no capitalistas.

La acción social desde este plano genera, en el terreno concreto, alternativas no sólo de resistencia sino aquellas que modifican realmente las condiciones para “hacer” mercado. Sin embargo, estas experiencias tienen que articularse con otros tipos de resistencia y transformación y, en ese aspecto, la movilización social que generó el ECNAM y la campaña Sin Maíz

no hay País, adquieren sentido en la lucha por la soberanía alimentaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ASOCIACIÓN NACIONAL DE EMPRESAS COMERCIALIZADORAS DE PRODUCTORES DEL CAMPO (2009), *Base estadística de ANEC*, México.
- CARTON DE GRAMMONT, H. (1995), "Nuevos actores y formas de representación social en el campo", en J. F. Prud'homme (coord.), *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdés/ILET.
- y H. TEJERA GAONA (1996), "Los actores y la política social: acciones y resultados", en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, IV, México, UAZ/UNAM/INAH/Plaza y Valdés.
- SOUSA, B. y C. RODRÍGUEZ (2006), "Para ampliar el canon de la producción", en vv.aa., *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, Caracas, Ministerio de la Economía Popular/Gobierno Bolivariano.
- GARCÍA RAÑO, H. y A. KELEMAN (2007), *La crisis del maíz y la tortilla en México: ¿modelo o coyuntura?*, México, Colmex/ANEC.
- GONZÁLEZ CHÁVEZ, H. y A. MACÍAS MACÍAS (2007), "Vulnerabilidad alimentaria y política agroalimentaria en México", *Revista Desacatos*, 25, México, CIESAS.
- GRIEDER, W. (2001), "La rebelión de los granjeros", *La Jornada*, 14 de enero de 2001.
- STEFFEN, C. (2003), "Las nuevas políticas para la comercialización de granos y sus efectos en los ejidatarios de Guanajuato", en Diego, Couturier y Concheiro, *Políticas públicas para el desarrollo rural*, México, UAM-X.
- SUÁREZ CARRERA, V. (2007), "El tortillazo de Calderón o la crisis de los precios de la tortilla: dependencia, monopolios e inseguridad agroalimentaria en México", *Revista Territorios*, 2, Guatemala.
- (2008), "Políticas públicas para la agricultura mexicana con base en el consenso y la certidumbre: el caso de la Ley de Planeación para la Soberanía y la Seguridad Agroalimentaria y Nutricional", tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Chapingo.
- e Iván POLANCO (2009), "Datos duros y tupidos. La importación de alimentos en tiempos del TLCAN", *La Jornada del Campo*, 20, suplemento, México.

Hemerografía

- La Jornada*, 12 de enero de 2007.
La Jornada, 19 de enero de 2007.
La Jornada, 17 de mayo de 2008.
La Jornada, 6 de junio de 2009.
La Jornada, 17 de junio de 2009.
La Jornada, 6 de enero de 2011.
La Jornada del Campo, suplemento, 12 de febrero de 2008.
La Jornada del Campo, suplemento, 13 de mayo de 2008.
El Universal, 12 de enero de 2007.

LA ECONOMÍA SOLIDARIA EN MÉXICO:
ENTRE LAS LIMITACIONES CONCEPTUALES
Y LA DESARTICULACIÓN PRÁCTICA

*Boris Marañón-Pimentel**

RESUMEN

Tras reflexionar acerca de las características y alcances de las iniciativas colectivas solidarias de sectores populares en México, se observa que los planteamientos predominantes que tratan de explicar e impulsar las prácticas económicas solidarias realizadas por trabajadores marginales se basan en la separación de la ciencia social liberal, propia del eurocentrismo, entre economía y política, y dejan fuera la discusión del problema del poder y del Estado como institución que no responde a intereses universales sino a unos muy específicos y que es garante de la explotación y la dominación. Este modo de analizar el problema podría explicar el énfasis en la propuesta de construir “otra economía” (solidaria, social, popular), haciendo hincapié en la trama económica alternativa, pero se obvia la discusión respecto de la sociedad alternativa y, dentro de ella, del problema del poder, del Estado y del tipo de institucionalidad que requeriría un orden social basado en la reciprocidad.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se plantea que los enfoques predominantes que tratan de explicar e impulsar las prácticas económicas solidarias realizadas por trabajadores marginales se basan en la separación de la ciencia social liberal, propia del eurocentrismo, entre economía y política, y dejan fuera de consideración

* Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas, IIE-UNAM. Correo electrónico: <bolin88@servidor.unam.mx>.

la discusión del problema del poder y del Estado como una institución que no responde a intereses universales sino específicos y que es garante de la explotación y dominación.¹ Esta manera de analizar el tema explicaría la razón de la insistencia en construir “otra economía” (solidaria, social, popular), destacando la trama económica alternativa, pero dejando de lado la discusión sobre una sociedad alternativa y, dentro de ella, la del problema del poder, del Estado y del tipo de institucionalidad que requeriría un orden social basado en la reciprocidad. Para mejor ilustrar los avances y limitaciones del impulso a la economía solidaria en México, se hace una apretada revisión de la experiencia brasileña, debido a que en ésta hay una conjunción de esfuerzos desde lo económico, lo social y lo político que trata de impulsar un proyecto alternativo al capitalismo.²

El documento está estructurado en tres partes. En la primera se plantea que el análisis de la economía solidaria en América Latina se apoya en una mirada eurocéntrica que separa los aspectos económicos de los problemas de la política y el poder y se esbozan algunas características del caso brasileño debido a su importancia social, económica y política en el impulso a la economía solidaria. En la segunda parte se analiza la experiencia mexicana en contraste con la brasileña; además, se discute la inexistencia de criterios básicos y variables e indicadores definidos que permitan examinar las experiencias; en ese sentido, se subraya la necesidad de un abordaje teórico metodológico más preciso. Finalmente, se sugieren algunas conclusiones.

EUROCENTRISMO Y ENFOQUES SOBRE LAS EXPERIENCIAS POPULARES DE TRABAJO E INGRESO

El estudio de la economía solidaria (ES) es complicado no sólo por la complejidad del tema, sino también por los enfoques desde los cuales se trata de caracterizarla y potenciarla como una propuesta alternativa al capitalismo. Quijano (2007 y 2008)

¹ Al respecto véase Borón (2006) y Oliver (2005).

² En este sentido, hay una diferencia importante entre economía popular y economía solidaria, pues la primera alude a las organizaciones económicas populares de trabajo e ingreso orientadas a la sobrevivencia, mientras que la segunda se refiere a las organizaciones económicas populares que, además de tratar de resolver los problemas de sobrevivencia, proponen la búsqueda de una sociedad alternativa.

sostiene que lo anterior se debe a que dichos enfoques, con sus particularidades, están impregnados de una visión economicista, modernizadora y unilineal del curso de la historia que, por un lado, establece la importancia de lo económico en la transformación social y, por otro, no considera la heterogeneidad estructural propia de la historia de las sociedades latinoamericanas y la crítica del patrón de poder actual.

De manera opuesta, desde la perspectiva de la decolonialidad es posible acercarse al estudio de la realidad social a partir del compromiso con los intereses históricos de los sectores populares en la búsqueda de una sociedad buena y justa, y de la necesidad de considerar la realidad social como un entramado de relaciones de explotación, dominación y conflicto respecto a los ámbitos sociales fundamentales de la existencia social, entre ellos, el trabajo.

Para la perspectiva de la decolonialidad:³ *a)* la realidad social y su transformación son resultado de las acciones de hombres y mujeres, mismos que producen la historia; *b)* la sociedad, en tanto totalidad social, es una estructura heterogénea, contradictoria y discontinua, ordenada y jerarquizada a partir de ciertos elementos y de ciertas relaciones de poder, y *c)* toda sociedad, como construcción social, es histórica y pasajera. De este modo, el enfoque de la decolonialidad se distancia del eurocentrismo en la medida en que esta perspectiva de conocimiento separa la realidad social en ámbitos no relacionados entre sí, como economía y política; naturaliza los problemas sociales; plantea una visión homogeneizadora, unilineal y dualista del devenir histórico desde —y hacia— el espejo de Europa,⁴ en tanto expresión acabada y única de

³ La decolonialidad implica tratar de superar la situación de colonialidad. La colonialidad del poder consiste en un patrón de poder capitalista que articula tanto una estructura de explotación como una estructura de dominación basada en la clasificación social básica y universal de la población mundial según el criterio de raza. La división del globo en regiones identificadas, primero, según su lugar en la colonialidad del poder —blancos/europeos, dominantes, y los de color, dominados—; segundo, según su lugar en la estructura mundial del capitalismo —centros imperiales y regiones dependientes—; y, tercero, en torno de Europa como sede del control central sobre el conjunto de esa estructura mundial de poder. Asimismo, la colonialidad del poder incluye el eurocentrismo como perspectiva dominante de intersubjetividad y de conocimiento. Para mayor detalle, véase Quijano (2007 y 2008).

⁴ No hay en realidad un movimiento de la sociedad evolutivo (de un modo de producción a otro, en el sentido progresivo de la historia), dual (de lo

modernidad, de manera que se niega a los “otros” como iguales y como sujetos epistémicos (Lander, 2000; Quijano, 1998, 2000, 2007 y 2008; Grosfoguel, s/f; Escobar, 2005; Walsh, 2008, y Florez-Florez, 2007).⁵

Economía popular y economía solidaria

En América Latina, a partir de la crisis estructural del capitalismo en la década de 1970 y de la aplicación de las políticas macroeconómicas sintetizadas en el Consenso de Washington, se ha registrado la merma de empleos estables, un alarmante crecimiento del subempleo y el desempleo, la expansión de la pobreza y la pérdida de ciudadanía. Ante estos problemas estructurales de empleo e ingresos, considerables segmentos de trabajadores se han organizado siguiendo distintos esquemas para lograr su sobrevivencia. Han emprendido actividades económicas que pueden estar o no regidas por criterios de mercado, a partir del impulso a diversos tipos de organizaciones en las que están presentes la solidaridad y la cooperación. De modo sintético se podrían agrupar dichas tendencias en dos denominaciones básicas: economía popular y economía solidaria, cuyos sujetos centrales son las personas organizadas en unidades económicas colectivas y con distinto grado de inserción en el mercado.

La economía popular está conformada por “organizaciones económicas populares” (OEP), es decir, formas asociativas (talleres productivos, organizaciones para la preparación de alimentos, entre otras) que tenderían a una conciencia de solidaridad, de grupo, y que se orientarían a satisfacer las necesidades

tradicional a lo moderno), ni de lo heterogéneo a lo homogéneo; sino una articulación jerarquizada de relaciones de control del trabajo bajo la hegemonía del capital (Quijano, 2007).

⁵ La ciencia positiva sirve de sustento teórico también a una versión del marxismo, el materialismo histórico, caracterizado por su eurocentrismo, pues: *a)* plantea una visión evolucionista de modos de producción (primitivo, sociedad sin clases, sociedad esclavista, feudal, capitalista, socialista y comunista) a partir de la experiencia parroquial europea; *b)* niega las especificidades históricas, culturales y sociales de las sociedades “otras” y obvia sus prácticas de vida; *c)* sostiene que las únicas fuentes de transformación social están en las relaciones de producción capitalistas, en sus fuerzas productivas y su sujeto histórico, el proletariado, ya que todo lo demás (otras culturas, otras relaciones sociales de producción) desaparecería por la inexorable dinámica progresiva de la historia (Lander, 2000).

integrales colectivas y no las de la acumulación de capital, ya que la distribución de excedentes sería mínima y se destinaría a la subsistencia y la valoración del trabajo, de acuerdo con Razeto (1984, 1990). Coraggio (1992, 2004) trata de precisar el ámbito de la economía solidaria al sostener que se basa esencialmente en unidades domésticas cuyo recurso fundamental es el trabajo familiar, una racionalidad no capitalista, y como objetivo básico, la reproducción ampliada de la vida.

La economía popular incluye, además, otros recursos, entre ellos, activos fijos (vivienda/local de habitación, producción o venta, instrumentos e instalaciones, artefactos de consumo, etc.) e intangibles (conocimientos técnicos, etc.) que se han ido acumulando como valores de uso, mientras que el concepto de economía solidaria tiene como base la idea de participación, en contraposición al individualismo predominante en la sociedad capitalista, y representa una vía para que las personas obtengan mayor autonomía en lo que concierne a las áreas cruciales de trabajo y ciudadanía. La cooperativa sería la forma representativa de esta propuesta autogestionaria (Singer, 2002 y 2006).

Quijano (1998, 2002 y 2008) sostiene que la economía popular se organiza en torno a tres ejes fundamentales: reciprocidad (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo), igualdad social y comunidad (estructura colectiva y democrática de autoridad), y que en las organizaciones populares hay una tensión entre patrones de reciprocidad y patrones de mercado en la asignación de los recursos. El autor plantea, asimismo, que en las cooperativas, como expresión de la economía solidaria, esta tensión también está presente, pero en este caso las reglas del mercado y las relaciones salariales desempeñan un papel más relevante, en tanto la reciprocidad opera fuera de las relaciones laborales debido a una decisión consciente de los socios.

Contrariamente, en muchas ciudades latinoamericanas, dentro del heterogéneo mundo de las denominadas “organizaciones económicas populares”, es la materialidad de las relaciones sociales en sí mismas la que requiere de la solidaridad de sus miembros, incluso sobre su conciencia política formal y su ética social (Quijano, 2007). Por último, los seguidores de la economía solidaria y popular pueden compartir o no una agenda política e ideológica y perseguir la transformación social. En la economía solidaria hay un planteamiento político explícito, en tanto que en la popular no tiene que ser así.

Ambas propuestas tienen en común que se basan en la cooperación y la solidaridad, pero se diferencian en los ejes de cohesión social, en su racionalidad económica, así como en su posición ideológico-política.

Primero, en el caso de la economía popular, de modo consciente o inconsciente, la reciprocidad sería, a partir de las necesidades cotidianas de sus integrantes, el cemento social; en tanto que en la economía solidaria la reciprocidad es algo externo al mundo de la producción, consciente. En segundo lugar, la racionalidad económica de la economía popular sería no capitalista, mientras en la solidaria el patrón mercantil tendría mayor peso, ya que las cooperativas deben generar excedentes a partir de su participación en el mercado y luego redistribuirlos. Finalmente, en términos ideológico-políticos, las diferencias estarían en que la economía popular puede tener o no un proyecto político de transformación, mientras que esto es manifiesto entre los integrantes de la economía solidaria.

Sin embargo, un análisis más atento puede mostrar diferencias sustantivas entre ambos enfoques, que se explicarían por la manera en que tratan de interrogar, caracterizar y potenciar las iniciativas económicas de los sectores populares, es decir, de los sectores marginales de las sociedades latinoamericanas. En este sentido, la propuesta de economía solidaria que ha tomado preponderancia en Brasil muestra una clara base eurocéntrica en el modo en que analiza las iniciativas populares, aspecto que se evidencia en los planteamientos de Paul Singer (2002, 2006), su más destacado exponente, en el apartado siguiente, ya que es ilustrativo de la forma en que, desde lo económico, se concibe el tránsito a otra sociedad basada en la solidaridad.⁶

⁶ Si bien hay otros destacados intelectuales, entre ellos Euclides Mance y Marcos Arruda, que han desarrollado notables planteamientos sobre economía solidaria, Singer, por su trayectoria intelectual y política, así como por estar al frente de la Secretaría Nacional de Economía Solidaria en Brasil desde 2003, es el representante de esta visión que se viene impulsando desde la esfera gubernamental y que enfatiza lo económico en el cambio social. Con sus diferencias, tanto Mance (2002 y 2004) como Arruda (2003), centran sus propuestas de cambio en los aspectos económicos basados en la solidaridad, la cooperación y la autogestión.

La economía solidaria en Brasil: la visión de Singer

Según Singer (2002), en Brasil la economía solidaria sustentada en las cooperativas o asociaciones de carácter autogestionario registra un proceso de reinención a partir de los años setenta que se encuentra estrechamente relacionado con las crisis de las décadas perdidas de los ochenta y noventa, que significaron la desindustrialización del país, la pérdida masiva de empleos y el crecimiento de la exclusión social.

Esta alternativa ha sido impulsada por tres actores: Cáritas, el Movimiento de los Sin Tierra (MST) y los trabajadores que impulsan la recuperación de fábricas.

Desde la década de 1980, Cáritas —ligada a la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil— financió millares de pequeños proyectos, denominados Proyectos Alternativos Comunitarios (PAC), destinados sobre todo a pobladores pobres de las metrópolis urbanas y zonas rurales con el fin de generar trabajo y renta de forma asociativa, de modo que un segmento se transformó en economía solidaria con resultados económicos diversos. Un segundo impulso se registró con las acciones del MST, que promovió la organización de cooperativas de producción para la explotación de las tierras expropiadas a los latifundios improductivos. El tercer envión se registró gracias a las empresas autogestionadas de cooperativas formadas por los propios trabajadores, a partir de empresas en quiebra, básicamente del sector industrial, cuando se profundizó, en los noventa, la bancarrota de empresas a consecuencia de la apertura económica (Singer, 2002). Esta última vertiente alcanzó una fuerte visibilidad, sobre todo en centros urbanos importantes, entre ellos São Paulo, pues supuso largos procesos de lucha y la construcción de una alianza social con la participación de movimientos de pobladores, sindicalistas, académicos universitarios y militantes de partidos de izquierda.

Así, fueron surgiendo diversas instituciones de apoyo a la economía solidaria, especialmente para la formación y consolidación de cooperativas, entre ellas la Asociación Nacional de Trabajadores de Empresas de Autogestión y de Participación Accionaria (Anteag); las Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (TCP) insertadas en universidades y la Fundación Unitrabajo.

En el plano institucional, algunos estados, entre ellos Río Grande del Sur, promovieron desde los inicios de los noventa

la economía solidaria, y en 2003 se creó, en el ámbito federal, la Secretaría de Economía Solidaria dentro del Ministerio del Trabajo y Empleo. La Secretaría tiene como finalidad apoyar iniciativas: *a)* productivas, de generación de trabajo e ingreso, *b)* de organización popular, fortaleciendo el asociativismo y el cooperativismo local, *c)* de capacitación profesional, *d)* de crédito, *e)* incubadoras de emprendimientos, *f)* programas familiar y agrícola, y *g)* otros programas con poblaciones en alto grado de riesgo (SES, 2005).

Respecto al efecto económico de la propuesta solidaria, Singer sostiene que hasta ahora la economía solidaria, fortalecida por la difusión del nuevo cooperativismo en el mundo —y en Brasil—, tiene un carácter intersticial, con algunas excepciones, donde ha logrado constituirse en una economía regional, como en los casos de Mondragón (España), Emilia Romana (Italia), Quebec (Canadá), Gran Buenos Aires (Argentina) y el Grameen Bank (India). El nuevo cooperativismo se caracterizaría por el retorno a los principios, el gran valor atribuido a la democracia y a la igualdad dentro de los emprendimientos, la insistencia en la autogestión y el rechazo al trabajo asalariado.

¿De qué modo la economía solidaria puede convertirse en un modo de producción alternativo al capitalismo? En este aspecto, Singer plantea dos formas: *a)* el aislamiento y *b)* la disputa. En la primera perspectiva, asociada al *consumo solidario*,⁷ se tendería a constituir un todo autosuficiente, protegido de la competencia de las empresas capitalistas por una demanda ideológicamente motivada —consumo solidario— que daría preferencia a bienes y servicios producidos por empresas solidarias, aunque se presentarían dos problemas: por un lado, un mercado restringido a los consumidores ideológicamente comprometidos y, por el otro, la ineficiencia económica. Lo primero estaría determinado por la distancia de los mercados y por precios mayores de los bienes y servicios solidarios en relación con la oferta capitalista. Lo segundo se relaciona con que los mercados solidarios son reducidos, como sucede con los proyectos productivos apoyados por la Iglesia en Brasil, que tienen problemas para expandirse y elevar su productividad hasta alcanzar la productividad media de las empresas capitalistas.

⁷ Singer se refiere a la propuesta de Mance sobre redes de producción y consumo solidario. Al respecto, véase Mance (2002 y 2004).

Así, la propuesta de consumo solidario es inconveniente, pues al proteger a las pequeñas unidades de producción solidaria, el consumo solidario les ahorra la necesidad de actualizarse tecnológicamente, lo que hace que se acomoden en una situación de inferioridad en la que se estacionan. Por el contrario, la segunda perspectiva significa tratar de ganar las preferencias de los consumidores no solidarios con las reglas del mercado, compitiendo en calidad y precios con los empresarios capitalistas y abasteciendo las necesidades de los consumidores no solidarios que mantienen patrones de demanda de bienes y servicios moldeados por la sociedad de consumo. Ésta es, para Singer, la vía alternativa, en la que la cooperativa debe ser económicamente eficiente y después solidaria: la cooperativa con racionalidad empresarial capitalista (beneficio-coste), pero que se basa en la autogestión y en el reparto equitativo de excedentes (Singer, 2002).

Esta apretada síntesis del pensamiento de Singer sobre la economía solidaria muestra algunas características que pueden ser asimiladas al pensamiento eurocéntrico: *a)* la economía como eje básico y determinante de la organización de un nuevo modo de producción a partir del control de los medios de producción, *b)* la cooperativa como opción organizativa central debido a su capacidad para producir de manera eficiente y competir de igual a igual con empresas capitalistas,⁸ *c)* la cooperativa y sus trabajadores serían los agentes históricos llamados a conducir a los sectores populares hacia una nueva sociedad, produciendo con tecnologías complejas y asumiendo que son neutras social y políticamente.⁹ De estos planteamientos se desprenden dos líneas de discusión. Por un lado, los aspectos referidos a la política y al poder no son tratados de manera concreta. Singer afirma que ya no es posible plantearse el esquema de la “toma del poder” porque esa estrategia fracasó, como lo demostraron las experiencias fallidas del socialismo burocrático en Europa del Este y en la ex Unión Soviética. Sin embargo, no dice cómo la economía solidaria se extendería no sólo a toda la economía brasileña, sino al conjunto de la sociedad, es decir, cuál sería la vía para redistribuir

⁸ Una interesante discusión respecto a si la eficiencia económica empresarial es un criterio aplicable a las unidades de producción basadas en la solidaridad puede verse en Martins Parra (2002).

⁹ Al respecto, véase el trabajo de Novaes (2003).

tanto la riqueza como el poder en un sentido favorable a la expansión de la solidaridad. ¿Cuál sería, entonces, la institucionalidad política que coadyuvaría a la “solidarización” de la economía? ¿Es posible construir una alianza social dentro de los límites institucionales de estados que crecientemente se van desnacionalizando y perdiendo representatividad respecto de los sectores populares?

Por otro lado, siguiendo a Sarria (2008), en Brasil la diferenciación entre economía popular (dimensión económica de la solidaridad) y economía solidaria (el planteamiento político de transformación social) tendría un matiz adicional en relación con los sujetos sociales del cambio, pues la economía solidaria englobaría al sector social cooperativo que operaría según reglas de eficiencia y sería capaz de competir, basándose en la autogestión y la cooperación, con las empresas capitalistas en calidad y precios, mientras que la economía popular estaría reservada para los sectores populares marginales del campo y la ciudad que operan en escala pequeña, con mercados cautivos (“solidarios”) y reducida eficiencia.

Estos segmentos sociales que no se agrupan económicamente en forma de cooperativas ni tienen criterios de eficiencia en el sentido de la economía convencional, no tendrían un lugar protagónico en el proceso de construcción de la economía solidaria y de una sociedad poscapitalista¹⁰.

Finalmente, la visión que promueve la economía solidaria es economicista, pues plantea que la economía obedece a una racionalidad propia; la economía solidaria se diferenciaría por la propiedad de los medios de producción y por la forma de gestión y de distribución de la riqueza producida. La empresa autogestionaria tendría las características atribuibles a la empresa capitalista: racionalidad, eficiencia, generadora de excedente, incorporadora del progreso técnico.

¹⁰ Sarria (2008) critica la visión de la economía solidaria basada en la autogestión, cooperación y eficiencia por su dualismo y evolucionismo, porque no toma en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad brasileña y considera que el agente histórico básico es el trabajador cooperativo, dejando sin lugar a la economía popular, con su propia racionalidad y como expresión de la heterogeneidad estructural de la sociedad. Más bien, la economía popular es percibida como no racional, en el sentido de la economía convencional, y debe ser apoyada para lograr su integración al sistema económico. Finalmente, la economía popular no es considerada como capaz de contribuir al cambio social.

Así es posible plantear que la manera de explorar las prácticas económicas de los sectores populares está teñida de una visión eurocéntrica que separa lo económico de lo político. Por esta razón se habla de la construcción de otra economía, alternativa al capitalismo, pero no de otra sociedad basada en la reciprocidad, y no se hace referencia a las interrelaciones entre economía y política.

Al mismo tiempo, en el caso de Brasil, el enfoque dominante evidencia una aproximación científica evolucionista y dualista que considera el cooperativismo autogestionario como la vía para construir una sociedad socialista a partir de la organización de los trabajadores en cooperativas, mismas que necesariamente deben competir de modo eficiente y rentable en los mercados con las empresas capitalistas. Este enfoque no reconoce ni otorga mayor significación a los otros sectores sociales populares como sujetos de una posible acción emancipadora, ya que no considera la heterogeneidad estructural de nuestras sociedades, a los otros sujetos, otros temas, otras modalidades organizativas ni otras vías.

Si bien la experiencia brasileña de economía solidaria destaca por un desarrollo notable en las dimensiones económicas, sociales y políticas, entre otros aspectos, existe un entramado social e institucional notable.¹¹ No obstante, el impulso de

¹¹ Los principales actores son Cáritas, que actúa en la defensa y promoción de los derechos humanos y en el desarrollo sostenible solidario, así como en la creación de organizaciones solidarias; Red Universitaria de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCP); Red Unitrabalho; Red Universitaria Nacional; Asociación Nacional de Trabajadores en Empresas de Autogestión (Anteag); Agencia de Desarrollo Solidario de la Central Única de Trabajadores (ADS/CUT); Central de Cooperativas y Emprendimientos Solidarios-Universidad Solidaria-Unisol; Cooperativa Central de Crédito y Economía Solidaria-Ecosol; Organización de Cooperativas de Brasil (OCB); Foro Brasileño de Economía Solidaria; Secretaría Nacional de Economía Solidaria (Senaes) y el Consejo Nacional de Economía Solidaria, creado como órgano consultivo y propositivo para la interlocución del gobierno y la sociedad civil con el fin de favorecer la economía solidaria. Se encuentra, además, la Conferencia Nacional de Economía Solidaria (Conaes), encargada de proponer directrices para la realización de acciones en beneficio de la ES en las estructuras del gobierno federal, y de acompañar la ejecución de dichas acciones en el ámbito nacional. El Consejo está compuesto por representantes del gobierno, de los emprendimientos de ES y por instituciones no gubernamentales de fomento y asesoría. Sobre la historia y principales vertientes de la emergencia de la economía solidaria en Brasil véase Sarria (2008), Singer (2007; 2002; 2004), Goerck (2009), Pereira y Bacic (2009); Bacic, Bandeón y Almeida (2003).

la economía solidaria en Brasil presenta ciertas limitaciones que se refieren, según la Conaes (2010), a la escasez de recursos financieros y humanos, lo que obedecería al poco avance registrado en la institucionalización política y jurídica de la economía solidaria y de las políticas públicas para su fortalecimiento, ya que no se han aprobado las leyes de Economía Solidaria, de Finanzas Solidarias ni la nueva legislación del Cooperativismo que apoye a las cooperativas auténticas.

Estas dificultades se explican en el contexto general de las relaciones entre Estado y sociedad en que se impulsan las políticas de economía solidaria, ya que las pautas de asignación de recursos continúan con una orientación neoliberal y las políticas sociales siguen teniendo como fundamento el “combate” a la pobreza, lo que las inscribe en una orientación compensatoria, ya que están insertas en el marco de programas de transferencia monetaria condicionada¹² y no se advierte el paso hacia políticas redistributivas (ingreso, riqueza, tierra) que apoyen el desarrollo general de las experiencias.

Así pues, las dificultades para impulsar la economía solidaria de modo masivo y significativo se remiten a la dimensión de la política y del poder, pues es necesario incorporar al análisis que existe una estructura estatal privatizada que sectores empresariales internacionales controlan y que no tienen interés en promover o aceptar políticas que incidan en la redistribución del ingreso y en un fortalecimiento de los derechos básicos de los trabajadores.

Al mismo tiempo, la ES se enfrenta a un sistema de toma de decisiones de carácter representativo, donde la correlación de fuerzas en el Poder Legislativo no es favorable a la aprobación de iniciativas que impulsen la promoción de la economía solidaria. Esto explica que las propuestas legales para lograr la institucionalización de la ES no hayan sido aprobadas hasta ahora. Desde esta perspectiva, Mendonça (2007) plantea:

la primera lección de la experiencia brasileña, que es la más dura e importante que nuestro movimiento tiene en Brasil, es reconocer la contradicción que existe cuando se plantea una política de economía solidaria que supone innovación y experimentación, en el marco de un Estado que no fue organizado para promover a nuestro pueblo.

¹² Véase al respecto Pereira y Bacic, 2009; Goerck, 2009; Bacic, Bandeón y Almeida, 2003.

Como se ha insistido en las primeras secciones de este trabajo, es necesario desarrollar el análisis político de la economía solidaria. En la perspectiva de estudio de los tres sectores: economía privada, pública y solidaria, se propone una transferencia de recursos de la economía privada y la pública a la solidaria, para que ésta pueda ser potenciada, crezca y posibilite el aumento del bienestar de la población involucrada. Esta transferencia requiere de una institucionalidad política que permita tal redistribución de ingresos que, con certeza, será conflictiva. Se requiere, por lo tanto, de la democratización del Estado y de la economía, y la organización de los sectores que protagonizan y promueven la economía solidaria.

En este sentido, Mendonça (2007), al considerar la cultura presidencialista del país, sostiene que si bien es importante tener una estructura en el Estado nacional para distribuir y desarrollar políticas sectoriales de economía solidaria en los estados y municipios, es fundamental que, junto con el espacio estatal conquistado, se mantenga al movimiento organizado, en un proceso permanente de presión y negociación, donde quede claro el papel del gobierno y del movimiento social (Mendonça, 2007).¹³

LA ECONOMÍA SOLIDARIA EN MÉXICO

Antes de abordar la discusión de esta problemática en México desde una perspectiva sociopolítica, es conveniente advertir que se nutre de múltiples vertientes, entre las que destacan el cooperativismo (Rojas, 2006; Domínguez, 2007) y la parte eclesial de la teología de la liberación (Villarreal, 1996).¹⁴ Ambas abrevan en una larga historia de asociativismo en el país que está reconocida constitucionalmente con el nombre

¹³ Otro tema de reflexión se refiere a la forma en que se analizan las experiencias populares de trabajo e ingreso, pues se aprecia, en el caso brasileño, una imprecisión respecto al abordaje teórico-metodológico que permitirá caracterizarlas como cualitativamente diferentes a las capitalistas. Esto alude al análisis desde las relaciones sociales y se desarrollará al discutir el caso mexicano.

¹⁴ En esta orientación es indispensable mencionar el trabajo del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CNAMI), Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI) y el Centro de Desarrollo Agropecuario (Cedesa).

de Sector Social e incluye ejidos, comunidades campesinas y cooperativas. Las dos pretenden la construcción de otra economía, basada en la cooperación y la solidaridad, y desarrollan un importante trabajo organizativo en sectores populares. Sin embargo, sus fuentes son diferentes.

Por un lado, el enfoque cooperativo recupera los principios de autogestión, cooperación y solidaridad de este movimiento internacional y propone la pertinencia de dicha modalidad organizativa como alternativa de desarrollo económico y social, teniendo en cuenta la notable presencia del cooperativismo en la economía nacional a partir de la década de 1990. Hace una revisión crítica de la relación clientelar y corporativa con el Estado y de la corrupción en que un elevado número de cooperativas se vio involucrado, lo que no debe impedir reconocer la existencia de otras que han seguido fieles a sus principios fundacionales y que pueden tomarse como fuente de inspiración para impulsar el crecimiento de la economía solidaria (Rojas, 2006 y Domínguez, 2007).

Por el otro lado, la corriente asociada a la teología de la liberación subraya el compromiso preferencial con los pobres y su objetivo de apoyarlos en la búsqueda de su emancipación, al desarrollar un importante y generoso trabajo, principalmente en zonas rurales e indígenas del país, en las que en la época prehispánica se practicaba una economía comunitaria y recíproca, donde se recurría al trueque, la ayuda mutua, el trabajo colectivo y, en general, a la idea del “nosotros” por encima del individuo, y la búsqueda del bienestar y no de la ganancia.

Desde esta perspectiva, la economía

es la administración de la casa. Hablar de la economía de los pueblos indios supone que el pueblo es el sujeto de la administración. Es decir, que el pueblo tiene, de hecho, la capacidad de decidir en su casa. El pueblo cuida de la creación para la vida del propio pueblo. Este cuidado Dios se lo encomienda. Es decir, en la creación el pueblo cumple el designio de Dios. La tierra es lugar teológico. Por lo tanto, los hombres y mujeres deben vivir en una relación comunitaria y recíproca, que establece una relación integral, es decir, que abarca todos los aspectos de la vida del pueblo. (Villarreal, 1996: 121)

El espacio colectivo más importante en el que confluyen los sujetos que impulsan la economía solidaria en México es Ecosol, que agrupa a un significativo número de redes y organizaciones

que desarrollan actividades económicas de producción, comercialización, así como algunas que impulsan el dinero comunitario y el trueque. Surgió en 2003, y dos años más tarde sus integrantes acordaron una Carta Compromiso en la que fijaron sus ejes de actividad fundamental: *a)* identidad, conciencia y educación: ética y valores medulares; *b)* producción, comercialización y consumo organizados en red; *c)* finanzas, crédito, dinero convencional y alternativo; y *d)* sinergias en pro de una mesoeconomía solidaria, que integre todas las ramas de la actividad económica.

Para Ecosol la economía no es pura materia ni solamente un conjunto de mecanismos automáticos, sino que depende de la conciencia y la libertad responsable de los seres humanos. La economía condiciona el desarrollo cultural del hombre y es campo privilegiado para la realización de grandes valores éticos e importantes contribuciones sociales, como la solidaridad, el amor al prójimo y la justicia, así como el reforzamiento de la integración social, el aumento de la autoestima colectiva, la generación de capital social y el logro del umbral de ciudadanía. Por lo tanto, no puede tener otro fin que no sea la realización del ser humano, sujeto y destinatario de la economía, mediante la satisfacción ordenada de las necesidades humanas. De ahí la importancia de reencontrar en todo momento el sentido original de la palabra “economía”, que no es otro que una vida digna para todos en la “casa común” que es el planeta Tierra.

La economía solidaria, según Ecosol, se expresa a través de redes de colaboración e intercambio de valores que comprometen moralmente a unas personas con otras, y a diferencia de la economía capitalista, basada en la explotación del trabajo asalariado, parte de la abundancia y no de la escasez. Se trata, por lo tanto, de una economía de la vida y por la vida, y no para la generación de ganancias.

En correspondencia con lo anterior, la apuesta de la economía solidaria está en su capacidad para permear a la sociedad en su conjunto con valores trascendentes que den prioridad a la relación humana y al vínculo solidario y afectivo entre las personas y no a la relación material o cosificada.

De acuerdo con Ecosol, la economía solidaria como praxis siempre ha existido en el país, evidente en las economías comunitarias indígenas, los trabajos colectivos en bien de la comunidad, como el tequio, la mano vuelta, el trueque, la faena, etc.; no obstante, estas prácticas se han modificado y transformado

en el último siglo, a partir de los cambios económicos y políticos registrados en el país, entre ellos, la Revolución mexicana, el reparto agrario, la industrialización y el crecimiento hacia fuera.

El caudal histórico de la economía comunitaria sirvió a la reforma agraria de modelo para crear los ejidos como estructura básica del desarrollo rural comunal y se estableció todo un sistema de apoyo (comisariados ejidales, Banrural, Confederación Nacional Campesina, etc.). Asimismo, de manera paralela se impulsó el cooperativismo y las federaciones de cajas de ahorro. Sin embargo, este despliegue asociativo sufrió el descrédito debido al manejo vertical, corporativo y clientelar al que las cooperativas estuvieron sometidas durante las sucesivas administraciones priistas.

Además de las comunidades indígenas y del Estado, otros dos impulsores del trabajo asociativo, colectivo, distante de la política partidaria, son la Iglesia católica y las organizaciones no gubernamentales (ONG). La primera, desde la década de 1950, a través de la pastoral social y los secretariados sociales, impulsó pequeños proyectos productivos asociativos, como cooperativas, trabajo común organizado, y también bajo el formato de cajas de ahorro. Las segundas, alejadas de lo gubernamental, como impulsoras de proyectos económicos y sociales alternativos de desarrollo sustentable que aplican los métodos de educación popular según el enfoque de Freire.¹⁵ En los años noventa, este conjunto cada vez más grande se autodenominó como organizaciones de la sociedad civil (osc).

Respecto a los sujetos de la economía solidaria, Ecosol señala que ésta cobija a una amplia gama de figuras organizativas, entre ellas los talleres familiares, trabajadores por cuenta propia, micronegocios, cajas de ahorro, cooperativas, sociedades financieras de objeto limitado (Sofol), sociedades civiles, sociedades de solidaridad social, ejidos, sociedades de producción limitada, personas físicas con actividad empresarial, empresas sociales, etc., todas con el denominador común de regirse bajo los principios básicos de la economía solidaria: abundancia en contraposición a escasez, renovación continua

¹⁵ Se trata de un enfoque educativo alternativo dirigido hacia la promoción del cambio social a través de la educación de los grupos populares, que son potencialmente capaces de actuar como agentes conscientes del proceso de cambio social.

y consciente de las palabras y conceptos, asociacionismo, trabajo en redes, incorporación de valores culturales locales, consumo y producción responsables (equitativo), mecanismos propios de intercambio (moneda social y sistemas de trueque), consumo y producción sustentables, democracia económica, política y social, y globalización humanamente integradora (Ecosol, 2006; Villareal, Monroy y Vietmeier, 2008).

De acuerdo con Ecosol, la economía solidaria se caracterizaría por: *a)* no ser exclusivamente para los pobres, *b)* no perseguir el lucro, aunque plantea la revisión de esta idea al sostener que las empresas solidarias deben tener viabilidad económico-financiera, ya que el problema no está en sus rendimientos económicos, sino en la distribución equitativa que se haga del excedente económico, *c)* tener un perfil económico-tecnológico innovador, de modo que no sólo sean de pequeña escala en tamaño de socios, capacidad productiva y que operen con tecnologías y en sectores considerados tradicionales, sino que también, sin perder su perfil de economía solidaria, se conviertan o emerjan como organizaciones con éxito económico, alto valor añadido y uso de tecnología de punta, *d)* la capacidad de aprender de la cultura empresarial la disciplina, productividad, competitividad, profesionalismo, dedicación y la calidad del producto, en tanto practicantes de la responsabilidad social empresarial.

El planteamiento de los académicos y promotores interesados en esta problemática se centra también en lo económico. En el libro *De la economía popular a la economía de solidaridad. Itinerario de una búsqueda estratégica y metodológica para otro mundo posible*, coordinado por Cadena Barquín (2005), en el que colaboran destacados protagonistas mexicanos de la economía solidaria,¹⁶ se plantean importantes reflexiones sobre esta problemática y tienen dos elementos comunes. En primer lugar, el énfasis en el neoliberalismo y sus adversas consecuencias sociales y ambientales como detonantes de las organizaciones de economía solidaria, de modo que ésta emerge en el contexto social y político del periodo neoliberal del capitalismo que se desarrolla en los países latinoamericanos, en el caso mexicano a partir de 1982 de manera específica. Por lo tanto, parecería que la crítica se sitúa en el neoliberalismo y no en el capitalismo como tal, en su esencia social y ambientalmente

¹⁶ Vietmeier, Domínguez, Santana, Lopezllera y Collin, entre otros.

depredadora, en su incapacidad estructural, desde el periodo de industrialización por sustitución de importaciones, de generar empleo en cantidad y calidad suficientes y, en segundo término, la economía solidaria en tanto paradigma de una nueva socialidad, es decir, una nueva forma económica que articule al sujeto y a la naturaleza de forma distinta a la que caracteriza al capitalismo. El paso hacia esa sociedad alternativa se basaría en un cambio de actitud, en reconocer al otro como igual, desde las prácticas económicas solidarias, sin que se aborde de manera explícita el problema de la política y el poder.

*La discusión teórico-metodológica*¹⁷

En México, el debate sobre la caracterización de las experiencias de economía solidaria es incipiente.¹⁸ Es importante señalar que este tema ha recibido escasa atención desde el mundo académico, ya que, en general, se plantea una discusión de carácter normativo sobre lo que la economía solidaria “debería ser”, pero no hay investigaciones sobre lo “que es” en las prácticas sociales cotidianas, como tampoco hay una definición respecto de los elementos que caracterizarían dichas experiencias en su *negación del capitalismo*, más allá del autorreconocimiento propio o del discurso de la solidaridad. De este modo, el abordaje cualitativo también es muy diverso, razón por la cual se plantea la utilización de ciertos criterios centrales que hablarían de las relaciones sociales, es decir, de la articulación de la reciprocidad, la comunidad-autoridad colectiva, la igualdad y la relación sociedad-naturaleza, al concebir a las organizaciones en una permanente tensión para reproducirse entre patrones de reciprocidad y de mercado. Luego se incorporarían criterios complementarios, entre ellos la organización interna, la relación con el Estado, la relación con el mercado, apoyos externos, relación con otras experiencias solidarias (intercambios físicos, capacitación, financiamiento, asesoría, articulación de demandas), origen desde arriba o desde abajo.

¹⁷ La discusión sobre aspectos teórico-metodológicos de la economía solidaria, especialmente en relación con una definición operativa, variables e indicadores para su estudio en experiencias concretas, la lleva a cabo el autor de la ponencia en un proyecto colectivo de investigación en el IIEC-UNAM, México. Véase Marañón (2009).

¹⁸ La conformación de Ecosol propicia un debate abierto sobre los aspectos planteados, entre otros. La juventud de esta agrupación indica el escaso tratamiento teórico-metodológico que se ha dado al tema de la economía solidaria.

Si bien las unidades económicas tienen relaciones diversas con el mercado, “el aspecto que las distinguiría como unidades de actividad económica solidaria es que no se proponen la obtención de beneficios desigualmente distribuidos entre los miembros” (Quijano, 1998: 134). En este sentido, lo central, aunque no lo único, para caracterizar a dichas organizaciones económicas populares, es el estudio de las relaciones sociales en su interior, que expresen una nueva racionalidad de vida a partir del reconocimiento del otro.

Se constata, además, una fragmentación entre los grupos académicos y los activistas o promotores y líderes sociales, lo que ha dificultado una discusión teórica y metodológica enriquecedora para conocer, de modo aproximado, el universo cuantitativo implicado y la sistematización de las experiencias. Sin embargo, se puede decir que hay un conjunto significativo de organizaciones que practica la solidaridad y la cooperación, pero que, con excepciones, en general atraviesan dificultades económicas, financieras y organizativas, y apenas empiezan a tratar de estructurar, no sin dificultades, cadenas de solidaridad hacia delante y hacia atrás (López, 2008).

La reflexión sobre la experiencia mexicana en contraste con la brasileña muestra que ambas, al analizar las iniciativas económicas de trabajo e ingreso, enfatizan la dimensión económica de la transformación basada en la solidaridad, pero sólo tocan de manera marginal el problema fundamental de la política y el poder. En este sentido, la emancipación es vista como un problema basado sólo en la explotación y se deja de lado el problema de la dominación en la esfera de la política y del poder. Prima, pues, la idea de que a partir de los cambios en la economía vendrán las transformaciones políticas y sociales.

Asimismo, una diferencia entre ambos países es que en México se reconoce la participación de diversos sujetos que no se circunscriben exclusivamente a la cooperativa, como en la visión predominante brasileña. Otra diferencia respecto a Brasil, es que en México está muy difundida la noción del sector social de la economía con base jurídica, referida al sector asociativo, que no sólo está integrado históricamente por las cooperativas, sino también por comunidades agrarias y otras variantes, entre las que destacan las sociedades de solidaridad social. De acuerdo con Rojas (2006), se trata de un sector social y económico que desempeña un papel relevante, aunque subordinado, en la economía nacional. Se calcula que el sector social

de la economía abarca, potencialmente, alrededor de 47 000 empresas asociativas que aglutinan a cerca de ocho millones de socios que representan 18 por ciento de la población económicamente activa del país, calculada en 43.4 millones de personas.

Sin embargo, esta noción es muy imprecisa y se tiende a hacerla equivalente a otros conceptos, como economía popular, economía solidaria, economía del tercer sector, entre otros, sin ninguna crítica o discusión conceptual que hable de prácticas que busquen la autogestión, la democracia interna, la solidaridad, la reciprocidad, el bienestar más que la acumulación y la ganancia.

Lo social estaría dado por el carácter asociativo formal, bajo alguna modalidad jurídica y ciertos principios éticos, pero sin tener en cuenta, por un lado, el tipo de relaciones sociales dentro de las organizaciones y, por el otro, sus objetivos concretos, y si tienen un planteamiento de transformación social, de construcción de “otra economía”, de otra sociedad (Rojas, 2006). No obstante, el carácter solidario de las cooperativas, mas allá de su estructura jurídica, debería determinarse a partir de la tensión entre los patrones de reciprocidad y de mercado, como se señaló arriba. Esto es parte del estado de la investigación en México, pues se trata de asuntos que están en discusión y, por lo tanto, el movimiento de la economía solidaria en el país es un espacio en construcción.

CONCLUSIONES

El estudio de las prácticas económicas de sectores marginalizados en América Latina tiene una base científica eurocéntrica que separa la economía de la política y no cuestiona el problema del poder. Esto explica por qué, al tratar de plantear una sociedad alternativa a partir de los sectores populares, se enfatiza la trama económica sin reflexionar no sólo respecto a los problemas de explotación, sino también de dominación y del carácter clasista del poder en el capitalismo. Esta situación se repite en la versión marxista denominada *materialismo histórico*, misma que se basa en una concepción evolucionista y dualista del proceso histórico, como ocurre con las ciencias sociales liberales.

En México, la economía solidaria se entiende como la búsqueda de otra economía, alternativa, y en ella se incluye tanto a los sujetos que provienen del cooperativismo como de la labor

pastoral de la Iglesia católica, a diferencia de lo que ocurre en Brasil, donde se destaca el papel de las cooperativas con un desempeño eficiente.

Debido a la extrema juventud de las instituciones de reflexión y promoción, como es el caso de Ecosol, el debate teórico respecto de la llamada economía solidaria es aún incipiente, de modo que tampoco se han desarrollado propuestas teórico-metodológicas para el análisis de las experiencias, ya que no se han definido las características centrales de lo que serían las economías populares solidarias, las variables básicas y cómo se cristalizarían los indicadores.

En esta medida, los términos “economía popular” y “economía solidaria” se refieren a prácticas varias, entendidas de diversas maneras, de modo que no se puede identificar con precisión lo solidario. Es necesario discutir la pertinencia de denominar “economía” a estas iniciativas orientadas a la búsqueda de la transformación social a partir de la solidaridad, puesto que tal término restringe sus alcances políticos.

Las iniciativas populares contribuyen, sin embargo, a que los trabajadores logren su sobrevivencia y, en otros casos, a que vivan dignamente. Estos resultados tienen en su base otra racionalidad que busca el bienestar a través de la reciprocidad, la solidaridad, la gestión colectiva de los recursos y una actitud de inconformidad o negación respecto de las reglas de mercado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRUDA, M. (2003), “Socioeconomía solidaria”, en Antonio David Catán (org.), *A outra economia*, Veraz, São Paulo.
- BACIC, M., N. BANDEÓN y C. ALMEIDA (2003), “Empreendedorismo x Cooperativismo: Um estudo de caso das cooperativas incubadas pela Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares/Unicamp”, en *Anais do III Encontro de Pesquisa em Administracao e Contabilidade-EPAC*, São Paulo, Fundação Alvares Penteado-FEAP.
- BORÓN, A. (2006), “Teoría política marxista o teoría marxista de la política”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso.
- CONAES (2010), “Pelo direito de produzir e viver en cooperação de maneira sustentável (Documento base para etapas

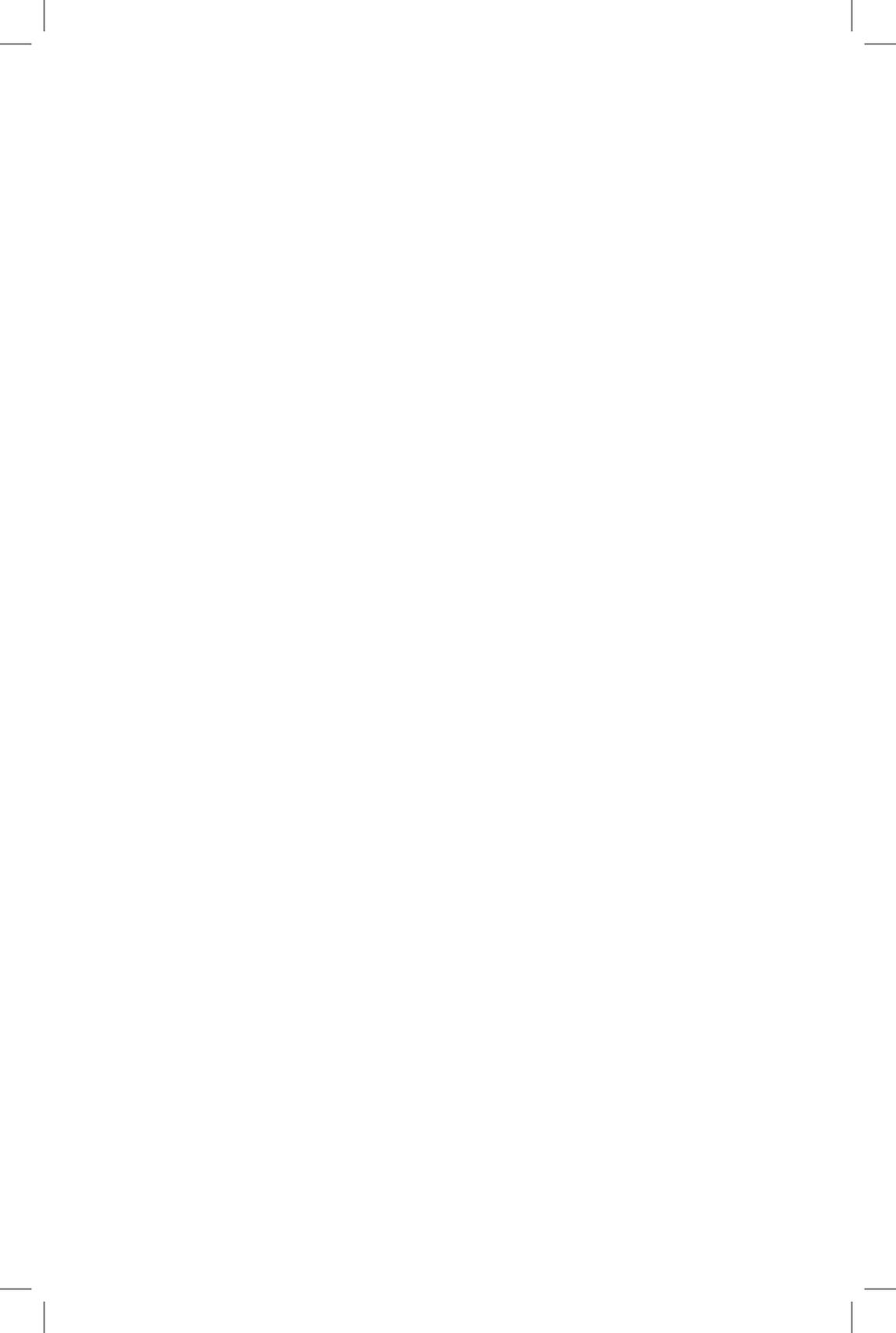
- preparatorias), II Conferencia Nacional de Economía Solidaria, en <www.fbes.org> [consulta: marzo de 2010].
- CORAGGIO, J. L. (2004). "Economía del trabajo", en Antonio Cattani (comp.), *La otra economía*, Buenos Aires, UNGS-Altamira/Fundación OSDE.
- _____ (1992), "Del sector informal a la economía popular: un paso estratégico para el planteamiento de alternativas populares de desarrollo social", ponencias del Instituto Fronesis, Quito, núm. 1, en <www.fronesis.org>, pp.1-16.
- ECOSOL (2006), "Carta compromiso. Espacio de Economía Solidaria", México (inédito).
- ESCOBAR, A. (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- FLOREZ-FLOREZ, J. (2007), "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales. Las claves analíticas del proyecto colonialidad/modernidad", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- GOERCK, C. (2009), *Programa de Economía Solidaria em Desenvolvimento: sua contribuição para a viabilidade das experiências coletivas de geração de trabalho e renda no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Faculdade de Serviço Social/Programa de Pos-Graduação-Doutorado em Serviço Social, en <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2338>.
- GROSFOGUEL, R. (s/f), "Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", en <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/ramon_grosfoguel_descolonizando_paradigmas_economia_transmodernidad.pdf>.
- LANDER, E. (2000), "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LÓPEZ, D. (2008), "Percepciones sociales sobre la economía solidaria en México. Entrevistas a promotores y líderes sociales", Instituto de Investigaciones Económicas (inédito).

- MANCE, E. A. (2002), "Cadenas productivas solidarias", Curitiba, IFIL, en <<http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/cadeiaprodutiva-es.pdf>>.
- (2004), "Consumo solidario", en A. D. Cattani (org.), *La otra economía*, Buenos Aires, Fundación OSDE/Altamira/UNGS.
- MARAÑÓN, B. (2009), "Algunas aproximaciones teórico-metodológicas a las prácticas de economía solidaria", XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 31 de agosto-4 de septiembre.
- (2007), "La cooperativa agroindustrial Pascual en México: posibilidades y límites de la economía social", 1st International Research Conference on the Social Economy, Ciriec, Victoria, Canadá, 22-25 de octubre.
- MARTINS, P. E. Z. (2002), "Liberdade e necessidade: empresas de trabalhadores autogeridas e a construção socio-política da economia", tesis de maestría en Sociología, Universidad de São Paulo-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- MARTÍNEZ, J. y J.J. ROJAS (2003), *Contribución al análisis del panorama del sector cooperativo mexicano*, México, Universidad Autónoma Chapingo.
- MENDONÇA, H. (2007), "Lecciones y desafíos en la implementación de políticas públicas de economía solidaria en Brasil", en *Lima + 10. Concertando agendas para promover la economía solidaria. Memoria del Taller de Desarrollo Institucional de Ripess Latinoamérica y del Simposio Latinoamericano de Economía Solidaria*, Lima, GRESP, 28-30 de noviembre.
- MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO (2009), *Relatório de avaliação do plano plurianual 2008-2011*, Brasília, MTE.
- NOVAES, E. (2005), "Para além da apropriação dos meios de produção? O processo de adequação sócio-técnica em fábricas recuperadas", tesis de maestría en Política Científica e Tecnológica, São Paulo, Instituto de Geociencias-Universidade Estadual de Campinas.
- OLIVER, L. (2005), "Presupuestos conceptuales", en Teresa Castro, Massimo Modenessi y Lucio Oliver (coords.), *Poder y política en América Latina*, Cuadernos del Cela, Serie Comentarios Bibliográficos, 3, FCPYS/CELA/UNAM.
- PEREIRA, L. y M. BACIC (2009), "Economía social e programas de emancipação por meio de empreendimentos económicos

- sociais no Brasil: avanços e dificuldades atuais”, *Revista Alcance*, 16 (3), Univali, pp. 339-357.
- QUIJANO, A. (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul-CEIS.
- (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- (2007), “¿Sistemas alternativos de producción?”, en José Luis Coraggio (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento-Altamira.
- (2008), “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, 2, <http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf>.
- RAZETO, L. (1990), “Economía popular de solidaridad. Santiago de Chile: Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile”, Programa de Economía del Trabajo (PET).
- (1984), *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago, PET.
- ROJAS, J.J. (2006), “Análisis del panorama asociativo presente en el llamado sector social de la economía mexicana”, Universidad Autónoma Chapingo (inédito).
- SARRIA I., A. M. (2008), “Economía solidaria, acción colectiva y espacio público en el sur de Brasil”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Université Catholique de Louvain-Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, en <http://edoc.bib.ucl.ac.be:81/ETD-db/collection/available/BelnUcetd-06182008-161315/unrestricted/TESIS_INTERNET_SARRIA_ICAZA.pdf>.
- SECRETARIA DE ECONOMÍA SOLIDARIA, “Economía solidaria”, Brasil, Ministerio de Trabalho e Emprego, en <<http://www.mte.gov.br/geral/publicacoes.asp?viewarea=ecosolidaria>> [consulta: febrero de 2009].
- SINGER, P. (2006), “The rebirth of Solidarity Economy in Brazil”, en Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres/Nueva York, Verso, pp. xvii-lxii.
- (2007), “Economía solidaria, un modo de producción y distribución”, en José Luis Coraggio (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*,

Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento/Altamira.

- _____ (2004), "A economia solidaria no governo federal", IPEA, *Mercado de Trabalho*, 24, agosto, en <<http://www.docstoc.com/docs/22420866/A-ECONOMIA-SOLID%C3%81RIA-NO-GOVERNO-FEDERAL>>.
- _____ (2002), *Introdução a economia solidaria*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- SOUSA S., B. y G. C. RODRÍGUEZ (2006), "Expanding the Economic Canon and Searching for Alternatives to Neoliberal Globalization", en Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres/Nueva York, Verso, pp. xvii-lxii.
- VILLARREAL, A., M. MONROY y A. VIETMEIER (2008), "Visiones de una economía responsable, plural y solidaria. Estudio sobre el caso de México" (inédito).
- VILLARREAL, A. (1996), "Economía y desarrollo alternativo", en Paulino Montejo y Xuaco Arnaiz (comps.), *Los pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo: pastoral indígena*, Quito, Abya-Yala.
- WALSH, C. (2008), *El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana*, Cochabamba, Cuatro Intermedio.



EL COOPERATIVISMO EN TACÁMBARO, MICHOACÁN:
TENSIONES ENTRE EFICIENCIA ECONÓMICA E IGUALDAD
EN LA GESTIÓN INTERNA*

*Dania López Córdova***

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar el cooperativismo en Tacámbaro, Michoacán, desde la perspectiva de la economía popular y solidaria. Actualmente son tres las experiencias vigentes: la cooperativa de venta en común Cupanda, la de ahorro y crédito 11 de Abril y la de consumo Mi Casa, que enfrentan los problemas típicos de las cooperativas: eficiencia económica e igualdad en la gestión interna, ya que se enmarcan en el llamado cooperativismo tradicional. Más allá de la tensión, lo que resulta relevante es el balance: establecer si predominan los patrones de mercado o los de reciprocidad/solidaridad.

El documento se divide en seis partes: 1) se define la economía solidaria y las diferencias con la economía popular; asimismo, se despliegan los desarrollos en torno a las contradicciones inherentes a las cooperativas, considerando las empresas recuperadas en Argentina y las empresas autogestivas en Brasil; 2) se contextualiza el desarrollo del cooperativismo en México, enfatizando los aspectos legales; 3) breve semblanza del cooperativismo en Tacámbaro; 4) logros y dificultades de las cooperativas; 5) balance de sus contradicciones, y finalmente, 6) conclusiones. La información concreta de las cooperativas se obtuvo de fuentes bibliográficas, pero además se realizaron entrevistas a sus directivos durante julio de 2008.

* Los resultados de esta investigación son parte de las reflexiones realizadas en el marco del proyecto PAPIIT: "Emprendimientos productivos populares ¿una alternativa de empleo e ingresos ante la crisis de la sociedad salarial", IIE-UNAM.

** Estudiante de la maestría de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Correo electrónico: <danialopez.cordova@gmail.com>.

EL PAPEL DE LAS COOPERATIVAS EN LA ECONOMÍA SOLIDARIA

Aquí se incluye un apartado donde se desarrolla brevemente cómo se estudian las experiencias de economía solidaria y algunos elementos que la caracterizan y la diferencian de la economía popular. Asimismo, en un segundo subapartado, se presentan las contradicciones identificadas en las cooperativas a partir de las experiencias en Argentina y Brasil, y las posibilidades de este tipo de organizaciones de perfilarse como actor central en el movimiento de economía solidaria.

LA ECONOMÍA SOLIDARIA Y LA ECONOMÍA POPULAR

La economía solidaria es un fenómeno económico y social que está adquiriendo creciente importancia y mayor visibilidad social y política en América Latina. La crisis de la sociedad salarial,¹ agudizada por el uso intensivo de tecnologías ahorradoras de mano de obra (Sarria y Tiriba, 2005) y el debilitamiento del papel del Estado, apunta a la necesidad de buscar formas alternativas de organización del trabajo y de autonomía de los trabajadores, en un contexto de desempleo, pérdida de derechos laborales y sociales y declive del movimiento sindical.

Asimismo, más allá de su dimensión económica, ante la configuración de lo que muchos han llamado “crisis civilizatoria”, la economía solidaria se perfila como una forma alternativa de satisfacer necesidades de convivencia entre los seres humanos, de relacionarse con la naturaleza, así como una forma de reproducción ampliada de la vida (Hinkelammert y Mora, 2008), donde el ser humano sea la referencia básica. Como señalan De Sousa y Rodríguez Garavito (2006), las experiencias de economía solidaria son semilleros en los que se requiere utilizar una noción amplia de economía y desarrollo, que va

¹ La sociedad salarial se caracteriza por el disfrute de un empleo de tiempo completo y de duración indeterminada, con protecciones legales y buenas remuneraciones, en la que el ingreso era el dispositivo clave y conformaba la dimensión social de la ciudadanía (Nun, 2001). Autores como Gorz y Dahrenndorf empezaron a plantear la problemática del “fin del trabajo”, en tanto que Nun señala: “Lo que se halla en juego en este caso es la idea del fin del trabajo asalariado, estable y bien remunerado, como perspectiva real y alcanzable por una parte de la mano de obra disponible”.

más allá del crecimiento económico, para incluir elementos sociopolíticos fundamentales, como la participación democrática, la sostenibilidad ambiental, la equidad de género, racial y étnica, y la solidaridad transnacional.

La economía solidaria se caracteriza por un universo contradictorio y plural de experiencias (Sarria, 2002), que refleja una multiplicidad de espacios y formas, tanto en lo que se refiere a aspectos formales (tamaño, estructura, condición jurídica, etc.) como cualitativos (niveles de solidaridad, democracia, dinamismo, de autogestión, proyecto político, dinámica externa, etc.). Asimismo, los esfuerzos de enfoques teórico-metodológicos para su análisis son contrastantes y, en muchos casos, motivo de debate. Una de las distinciones principales es la que se establece entre la economía solidaria y la economía popular.

Ambas tienen en común la organización de los trabajadores en unidades económicas colectivas, con distintos grados de inserción y vinculación en el mercado; sin embargo, hay entre ellas una diferencia fundamental: los participantes de la economía popular no siempre persiguen una agenda política e ideológica ni sostienen puntos de vista que favorezcan la transformación social.

En relación con las cooperativas, hay un debate en torno a si estas organizaciones son parte o no de la economía solidaria, porque si bien el cooperativismo inicialmente enarbolaba un proyecto político de transformación social, en la práctica muchas cooperativas se rigen en buena medida por reglas mercantiles y salariales, y tratan de crecer y expandirse. Este debate no ha sido resuelto, pero autores como Quijano (2006) señalan que no debería desestimarse el potencial de las cooperativas como parte de un propuesta de transformación social, lo que presupone considerar cómo resuelven estas organizaciones la tensión entre eficiencia económica y gestión democrática o, en términos más amplios, entre relaciones de mercado y de reciprocidad/solidaridad. En el siguiente apartado se detalla la tensión o las tendencias contradictorias que surgen en las cooperativas.

LA TENSIÓN ENTRE EFICIENCIA ECONÓMICA
Y GESTIÓN DEMOCRÁTICA EN LAS COOPERATIVAS²

El debate sobre el cooperativismo del siglo XIX dividía a aquellos que consideraban sus posibilidades revolucionarias y los que acreditaban su carácter reformista. A finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, el debate retorna en un contexto de desempleo, pérdida de derechos sociales y debilitamiento del movimiento sindical.

El cooperativismo, junto con otras formas asociativas, ha ido recuperando su propuesta de una sociedad más igualitaria y socialista; sin embargo, siguen siendo cuestionables sus posibilidades efectivas, ya que se tiene la percepción de que las cooperativas son un tipo de empresa capitalista, en el que el trabajo autogestionario es funcional por la flexibilidad que posibilita el uso de la fuerza de trabajo al permitir la reducción de costos e incrementar la competitividad de las empresas (Lima, 2003).

Diversos estudios de caso han mostrado que tendencias contradictorias aparecen como una dificultad central de las cooperativas: por un lado, están aquellas que incorporan formas cooperativas y autogestionarias de organización del proceso de trabajo, mas su viabilidad económica es precaria; por el otro, están las que logran ser competitivas, pero sacrificando la gestión democrática de la misma.

En la mayoría de los casos, las cooperativas buscan compatibilizar las dos tendencias y manifiestan preocupaciones en ambos sentidos (Gaiger, 1999): tratan de mantenerse en el mercado y, al mismo tiempo, construir un nuevo orden micro y macrosocial, caracterizado por la autogestión, la supresión de la división del trabajo capitalista y una distribución social e igualitaria del excedente (Dos Santos y Rodríguez Garavito, 2006; Lima, 2003; García *et al*, 2006).

La difusión registrada por la modalidad cooperativa como forma organizativa y jurídica básica ha generado un gran optimismo sobre sus potencialidades como eje central de la economía solidaria y de una propuesta sistémica alternativa, pero esta orientación ha recibido también diversas críticas, y se señala que el análisis de las cooperativas y su relación con la

² Maraón (2007) realiza una interesante discusión sobre este problema a partir del análisis de las experiencias argentina y brasileña, considerando el caso de la cooperativa Pascual en México.

economía solidaria se realiza a partir de: *a)* una aproximación normativa de lo que debería ser la “autogestión”, idealizando las prácticas concretas; *b)* la adhesión conceptual a la idea de una posible autonomía de dichas prácticas de las relaciones capitalistas dominantes; *c)* la abstracción de la diversidad entre cooperativas según sus formas de gestión y sus prácticas concretas, más allá de su existencia jurídica formal, ya que pueden ser burocráticas, antidemocráticas e individualistas (Ghibaudi, 2004; Lima, 2003; citados en Marañón, 2007).

A esto se suma, por un lado, la polémica respecto a si, dada su orientación mercantil, las cooperativas deben ser o no incluidas dentro de la simiente de la economía solidaria y, por el otro, si se deberán considerar cooperativas que contraten trabajadores asalariados, punto que viola el principio fundamental de “todo trabajador es socio y todo socio es trabajador”, y las aleja del principio de igualdad.

En las cooperativas pueden registrarse desigualdades de carácter político, técnico y económico. Las desigualdades políticas se relacionan con el peso atribuido por los cooperativistas a la palabra y opinión de cada uno como poder de persuasión y convencimiento que cada cooperador posee ante los demás. Esta modalidad de desigualdad puede manifestarse entre *a)* consejeros y socios, es decir, entre cooperativistas; *b)* por cargos y funciones, división política del trabajo; y *c)* entre fundadores y novatos.

El Consejo Administrativo, como representante de los intereses mayoritarios de los socios, pasa a convertirse en el representante de los intereses del mercado frente a los trabajadores de la cooperativa, lo que invierte y desnaturaliza la lógica cooperativista.

Las desigualdades técnicas se ubican alrededor de las diferencias en el trabajo concreto que cada socio realiza y de cómo los diferentes trabajos son entendidos, reproducidos o modificados por la cooperativa, por ejemplo: *a)* entre “piso” de fábrica y escritorio; *b)* planeamiento y ejecución. Finalmente, se encuentran las desigualdades económicas, originadas en la desigualdad del aporte de “capital” y en la diferencia de remuneraciones.

En ese sentido, Ghibaudi (2004) realizó un estudio comparativo entre las empresas “recuperadas” argentinas y las “autogeridas” brasileñas, consideradas como expresiones de un nuevo cooperativismo, del cual Marañón (2007) realiza

una síntesis muy precisa. En relación con las formas de organización del trabajo, se aprecia que: *a)* al impulsar el proyecto autogestionario, los trabajadores no tienen opciones y prácticamente se ven obligados a aceptar el modelo cooperativo, mismo que hasta ese momento les es desconocido en sus principios y funcionamiento; *b)* en Argentina se igualan los salarios, mientras que en Brasil, en general, se va introduciendo una diferenciación salarial, considerando la capacidad financiera de la empresas y los tabuladores del mercado de trabajo; *c)* se mantiene la división jerárquica del trabajo y la línea de montaje tradicionales, aunque en algunos casos se modifica; *d)* se produce una marcada segmentación laboral entre socios y asalariados en cuanto a pagos, prestaciones y capacidad de decisión; *e)* hay una baja escolaridad promedio y se registra una baja motivación, así como la persistencia de la “cultura del asalariado”; *f)* hay incomprensión del trabajo cooperativo en relación con el esfuerzo individual y la disciplina, se reintroducen premios y castigos tradicionales; *g)* se registran conflictos entre antiguos y nuevos cooperativistas por percepciones distintas de la cooperativa (los segundos no participaron en la lucha fundacional), al considerar los criterios para aceptar a nuevos socios, remuneraciones, distribución del excedente y democracia interna.

En cuanto a los aspectos técnico-económicos, se destacan problemas de obsolescencia tecnológica, operación con maquinaria simple, escasez de financiamiento institucional y capital de trabajo, dificultades para la adquisición de materia prima y producción destinada principalmente al mercado interno, con marca propia o de terceros. Por último, es notoria la debilidad o inexistencia de una economía de red entre cooperativas, para el suministro y compra de insumos, la ampliación del mercado y la obtención de financiamiento y asesoría técnica.

Lima (2003) sostiene que las cooperativas tienen un ciclo de vida que las lleva a la degeneración de sus principios básicos por la erosión gradual de la democracia interna, por la contratación de gerentes y trabajo asalariado, lo que las convierte en empresas capitalistas. No obstante, como Quijano (2006) sostiene, no se debe descartar el potencial de las cooperativas como parte de una propuesta alternativa, ya que son instituciones que organizan a una gran cantidad de individuos.

En ese sentido, Domínguez (2005) identifica a la cooperativa como puntera del proceso de construcción de la economía

solidaria, porque: *a)* su desarrollo se basa en seis principios universalmente aceptados, y dos más específicos para México; *b)* pertenece a un movimiento internacional; *c)* a pesar de sus altas y sus bajas, existen experiencias exitosas en 100 países del mundo en diversos giros; *d)* cuentan con cuadros dirigentes que son parte del patrimonio de las organizaciones; *e)* tienen leyes que norman su operación en la mayoría de los países; y *f)* poseen valores de trabajo colectivo, solidaridad, cooperación y ayuda mutua.

En los siguientes apartados se contrastan estas ideas con las experiencias cooperativas de Tacámbaro. Primero se presenta un esbozo general del cooperativismo en México, con énfasis en los aspectos legales. Más adelante se realiza un balance del cooperativismo en la región, considerando los elementos de tensión que enfrentan estas organizaciones.

EL COOPERATIVISMO EN MÉXICO

En México, el sector cooperativo, como parte del sector social en la economía, cuenta con una larga y rica historia. A mediados de 1873, los dirigentes del Círculo Obrero de México promovieron la creación de talleres cooperativos y se constituyó la que se reconoce como la primera sociedad cooperativa de México, la de los sastres de la ciudad de México (Rojas, 2008), y a partir de ese momento se desarrollaron muchas experiencias más. Esto llamó la atención del gobierno federal, por lo que se decidió incluir un capítulo referente a ellas en el Código de Comercio de 1889. Si bien las cooperativas fueron reconocidas jurídicamente, el hecho de que fueran consideradas como sociedades mercantiles generó confusión en torno a su finalidad (Hernández, 2006).

Fue hasta 1927 cuando se expidió la primera ley específica para las sociedades cooperativas de México y se conformó la Confederación Nacional Cooperativa, organización que trabajó para que seis años después, en 1933, se emitiera una segunda ley. Durante el cardenismo tiene lugar el auge del cooperativismo, pero al mismo tiempo se señala como el momento de inicio de su corporativización (Hernández, 2006).³

³ La corporativización se entiende como la supeditación del movimiento cooperativo a los intereses del Estado.

Finalmente, en 1994, ya en plena profundización del modelo económico neoliberal, se reformó la ley anterior, esta vez con una orientación desreguladora, sin otorgar al cooperativismo un lugar particular y distinto al de la iniciativa privada (Rojas, 2008).

En este contexto nacional, desde la década de 1950 se fue gestando el cooperativismo en Tacámbaro con algunas particularidades. Destaca el que se trata de un movimiento que fue promovido desde el sinarquismo, pero principalmente desde la Iglesia católica local.

LA HISTORIA DEL COOPERATIVISMO EN TACÁMBARO, MICHOACÁN

El movimiento cooperativista en Tacámbaro tiene tres etapas históricas bien definidas. De 1921 a 1950 hubo un periodo de organización social promovido desde el movimiento sinarquista, la Iglesia local y, en menor medida, por el Estado, lo cual sentó las bases de la organización cooperativa.

Una segunda etapa, la de consolidación, abarcó de 1951 a 1996, en la que la Iglesia local desempeñó un papel relevante. La motivación para optar por el cooperativismo provenía de la doctrina social de la Iglesia que, con la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII (1891), sobre la situación de los obreros, había conocido un fuerte impulso (Rojas *et al.*, 2006).

Finalmente, la tercera etapa, que va desde 1996 hasta la fecha, se caracteriza por una relación de mayor autonomía con la Iglesia, ya que esta institución dejó de fungir como “asesor moral” de las cooperativas (Hernández y Martínez, 2006).

Desde la década de los años cincuenta se realizaron diversos esfuerzos para conformar cooperativas, siempre con la asesoría de la Iglesia local. Algunas tuvieron una vida muy corta, en tanto que otras operaron aun sin registro, como, por ejemplo, la de los telefonistas.

En el cuadro 1 se presentan de manera sintética los principales hechos históricos que caracterizan al cooperativismo en Tacámbaro.

CUADRO 1
HISTORIA DEL COOPERATIVISMO EN TACÁMBARO

<i>Año</i>	<i>Acontecimientos históricos relevantes</i>
1921-1934	Creación de la Caja de Ahorro y del Sindicato de Trabajadores León XIII, promovidos desde el clero local.
1934-1950	Formación de la Cooperativa de Autotransporte Tacamba, apoyada por Lázaro Cárdenas.
1948	Conformación de la Unión de Compradores entre los comerciantes locales.
1951	Surgimiento del movimiento sinarquista en Tacámbaro.
1953	Formación de la Cooperativa de Consumo San José, considerada como la pionera de la segunda etapa del cooperativismo en Tacámbaro.
1954	Fundación de la Cooperativa de Venta en Común Cupanda.
1956	Nacimiento de la Cooperativa de Ahorro y Crédito 11 de Abril. Fusión de las secciones de ahorro de las cooperativas San José y Cupanda.
1957	Surgimiento de la cooperativa telefónica, aunque nunca pudo conseguir su registro.
1959	Formación de la Asociación Avícola. Creación del Centro Owen para impulsar el desarrollo de las cooperativas.
1960	La Asociación Avícola decide convertirse en la Cooperativa Zaragoza. Desaparición de la Cooperativa San José. Nacimiento y, meses después, desaparición de la Cooperativa de Ropa Provesta.
1961	Creación de la Cooperativa de Panaderos 18 de Octubre.
1962	Nacimiento de la Cooperativa de la Construcción 3 de Mayo.
1972	Disolución de la cooperativa Zaragoza por problemas financieros Desaparición de la sección de consumo de Cupanda por problemas administrativos.
1974	Formación de la Cooperativa de Consumo Mi Casa.
1986	Conformación de la asociación civil Servicio Médico Social de Tacámbaro Fray Juan Bautista Moya para brindar servicio médico a los asociados de las cooperativas.
1990	Clausura de la clínica por problemas con los médicos.
1993	Desintegración de la Cooperativa 3 de mayo por conflictos internos.

CUADRO 1
HISTORIA DEL COOPERATIVISMO (FINAL)

<i>Año</i>	<i>Acontecimientos históricos relevantes</i>
1996	La Iglesia católica local deja de ser el “asesor moral” de las cooperativas. El Centro Owen se convierte en sociedad civil.
1998	El Centro Owen se transforma en la Unión de Cooperativas de Tacámbaro.

FUENTE: Hernández y Martínez (2006).

LAS COOPERATIVAS EN TACÁMBARO:
CUPANDA, 11 DE ABRIL Y MI CASA

En este apartado se presentan los rasgos principales de las tres cooperativas aún vigentes, ubicando el contexto de su surgimiento, algunos datos sobre su desempeño, así como sus logros y dificultades. Considerando esta información, en el apartado siguiente se analizan las tensiones que enfrentan estas organizaciones y se intenta establecer un balance para establecer si predominan los patrones de reciprocidad o los de mercado.

COOPERATIVA DE VENTA EN COMÚN CUPANDA

Cupanda es una cooperativa dedicada a la comercialización de aguacate y de algunos otros productos agrícolas. Inició sus operaciones el 26 de noviembre de 1954 con el apoyo de la Iglesia local, a través del padre Zaragoza y con la participación de 31 socios. Su conformación se da en el contexto de un sistema de intermediación comercial en el que el productor era víctima de un sistema de opresión por deudas y estaba desamparado al no contar con plantaciones técnicamente planeadas y cultivadas; tampoco disponía de capital de inversión, ni de organización gremial y, mucho menos, de canales de comercialización propios (Rojas *et al.*, 2006). Así, la cooperativa nace con el fin de combatir el intermediarismo y con el objetivo general de “vender en común lo que individualmente producen los agricultores socios de la cooperativa”.

Actualmente, Cupanda cuenta con 220 socios productores, los cuales, en conjunto, cultivan 1 000 hectáreas de aguacate y producen 10 000 toneladas al año. En 2007, las ventas a los mercados nacional e internacional ascendieron a 6 000 toneladas (entrevista con el gerente general, 2008). De la producción total, de 10 a 15 por ciento se destina a la exportación a países como Costa Rica, Canadá y Francia. En el mercado nacional abarcan los mercados de Ciudad Juárez, Durango, Torreón y Monterrey en el norte, y hacia el centro y el occidente del país cubren Puebla y el Distrito Federal, donde mantienen desde 1981 bodegas de distribución (Rojas *et al.*, 2006).

La producción orgánica es todavía incipiente, ya que menos de 5 por ciento de los productores han hecho la reconversión; pero se reconoce el potencial para que la cooperativa participe en el comercio justo (Rojas *et al.*, 2006). Como otra acción a futuro, se espera desarrollar un proyecto agroindustrial para producir pulpa de aguacate, el cual demanda una inversión de 24 millones de pesos. La cooperativa está gestionando con Sagarpa el financiamiento de este proyecto (entrevista con el gerente general, 2008).

En cuanto a la dirección y representación de Cupanda, en cumplimiento con la Ley General de Sociedades Cooperativas (1994), el máximo órgano de representación y toma de decisiones es la Asamblea General, la que elige los miembros de los Consejos de Administración y de Vigilancia, además de las comisiones de Conciliación y Arbitraje, Previsión Social, Educación y Ecología. Se cuenta con un gerente general, quien forma parte de los 32 socios comisionados que se encargan de los trabajos administrativos y técnicos.

La cooperativa brinda a los socios servicios diversos, entre ellos la comercialización del aguacate, asistencia técnica e insumos; asimismo, la Comisión de Educación otorga becas para estudios (en los distintos niveles) a familiares y socios.

COOPERATIVA DE AHORRO Y CRÉDITO 11 DE ABRIL

El 8 de diciembre de 1955 se conformó la Caja Popular 11 de Abril⁴ con 33 socios. En un primer momento se buscó crear

⁴ El nombre 11 de Abril se refiere a una fecha histórica: las tropas liberales del general Nicolás de Régules, en tiempos de la intervención francesa, tomaron la plaza de Tacámbaro, arrebatándoselas a los conservadores.

el hábito del ahorro; en tanto que en un segundo momento se incursionó en el otorgamiento de préstamos a tasas de interés bajas (12 por ciento anual, 1 por ciento mensual).⁵

La caja prestaba al socio cantidades que tenían que ver con su economía, pero principalmente con su solvencia moral. Esta caja popular ocupó el segundo lugar en la República por la cantidad de socios y el volumen de operaciones que manejaba, después de Caja Popular El Grullo, en Jalisco (Comité de Educadores, 2004). Actualmente cuenta con 6 000 socios y 3 000 más, que son socios menores de edad (entrevista con directivos, julio 2008). La cooperativa, desde su formación, no ha tenido una figura jurídica clara, e incluso, desde 1996, se constituyó como cooperativa de consumo, aun cuando pertenece al sector del ahorro y del préstamo.⁶

Entre los grandes logros de la cooperativa se manifiesta que, a pesar de las dificultades vinculadas con las modificaciones en el marco jurídico, se sigue ampliando el número de socios y servicios; además, las crisis económicas no han repercutido de manera negativa en la organización.

Por otro lado, desde la autocrítica se señala que el interés de los socios por la cooperativa es meramente utilitario, pues en general conocen los beneficios, pero pocos están conscientes de sus obligaciones. Hay poca rotación en los consejos, pocos socios asisten de manera constante a las asambleas (30 por ciento) y se calcula que sólo 5 por ciento está enterado de lo que es una cooperativa y cómo funciona la propia. Además, el interés de las nuevas generaciones por el cooperativismo es cada vez menor.

⁵ Actualmente el interés cobrado es de 24 por ciento anual (2 por ciento mensual). Los préstamos son a un año, pero se pueden refrendar a un año más, pagando 3 por ciento de interés mensual por el mismo (entrevista con directivos de la cooperativa, 22 de julio de 2008).

⁶ Primero estaba la Ley de Sociedades de Ahorro y Préstamo (1991). En el año 2000 se presentó la iniciativa de Ley de Ahorro y Crédito Popular, la cual fue objeto de diversas revisiones y prórrogas, debido a la inconformidad y rechazo de muchas organizaciones que se agruparon en la Alianza Cooperativista Nacional (Alcona), que emprendió un proceso de lucha por el reconocimiento de las especificidades de estas organizaciones. En ese sentido, en abril de 2009 se aprobó la Ley para Regular las Actividades de las Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamo (Lrescap), pero hasta la fecha las contradicciones no han sido del todo resueltas.

COOPERATIVA DE CONSUMO MI CASA

Finalmente, la Cooperativa de Consumo Mi Casa se fundó en 1974, y se formó considerando la experiencia de la Cooperativa San José. Desde su creación buscó regular los precios de los productos de consumo en la región (Domínguez, 2007). Actualmente, esta cooperativa cuenta con más de 5 000 socios y genera 50 fuentes de trabajo directas.

Desde 1998 estas tres cooperativas conforman la Unión de Cooperativas de Tacámbaro. En el cuadro 2 se presenta la información más relevante de las tres.

CUADRO 2
CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LAS COOPERATIVAS

	<i>Cupanda</i>	<i>11 de Abril</i>	<i>Mi Casa</i>
Inicio de operaciones	26 de noviembre de 1954	8 de diciembre de 1955	9 de octubre de 1974
Sector de actividad	Agropecuario	Ahorro y préstamo	Consumo
Socios	220	6 000 adultos 3 000 niños	5 240
Trabajadores (socios comisionados)	60	16	50
Democracia	Asamblea		
Relaciones con el Estado	Marco jurídico LGSC (1994)	Marco jurídico LAYCP (2001)	Marco jurídico LGSC (1994)
Relaciones con el mercado	Proveedores de insumos. Industrias Agrícolas Unidas, S.A. de C.V. (IAUSA). Ventas. Mercado nacional: Torreón, Monterrey, Cd. Juárez. Internacional: Francia, Canadá, Japón y Costa Rica.	Vinculación con el sector financiero formal. Fuente de ingresos de la cooperativa: intereses generados en los bancos	Proveedores. Mercado de abasto. La cooperativa privilegia a los proveedores de la región, aunque es más un asunto de precio que un intento de crear redes de comercio solidario.

CUADRO 2
CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LAS COOPERATIVAS (FINAL)

	<i>Cupanda</i>	<i>11 de Abril</i>	<i>Mi Casa</i>
Relaciones con otras cooperativas (Redes)	Local. Unión de Cooperativas de Tacámbaro.	Local. Unión Nacional. Alcona	Local. Unión.
Relaciones con la comunidad	Generar servicios adicionales a los socios/comunidad. 11 de Abril. Salas velatorias, internet y bibliotecas, espacio recreativo, cementerio entre las tres cooperativas, a través de la Unión.		
Nivel de consolidación	Alto	Alto	Alto
Clasificación (Domínguez, 2007)*	Polo de desarrollo con impacto preponderante.	Polo de desarrollo con impacto preponderante.	Polo de desarrollo con participación preponderante.
Beneficios	Comercializar en términos favorables la producción de aguacate de la región; los productores asociados cuentan con seguridad en el pago.	Otorgar créditos a productores y socios en condiciones más favorables en relación con las instituciones financieras privadas.	Ofrecer precios bajos a consumidores. Ofrecer perecederos, frutas y verduras, frescos y de la región.
Dificultades	Transición a producción orgánica. Aspectos fitosanitarios (inocuidad). Inexistencia de cadena agroindustrial (procesamiento) y, por tanto, bajo valor agregado.	Ley de Ahorro y Crédito Popular. Da trato de intermediarios financieros. Posibilidad de que socios practiquen agiotismo, o de que incumplan obligaciones de pago.	No se han realizado actividades para incidir en hábitos alimenticios; la comida chatarra es la más socorrida. No se promueve el consumo responsable.

FUENTE: elaboración propia con datos de entrevistas y Domínguez (2007).

En general, el movimiento cooperativo en Tacámbaro es considerado como muy dinámico. Además, se busca que las cooperativas se conviertan en polos de desarrollo en la región, por lo que se trata de promover los valores cooperativos en la comunidad y de romper ejercicios de poder antidemocráticos. En 2007, Eugenio Rodríguez, entonces líder de la Unión de Cooperativas, señaló que hay una “ofensiva encarnizada en contra de las cooperativas”, pero que paralelamente también hay una búsqueda para construir alternativas: “Vemos en la cooperación una vía, una forma de relación entre seres humanos en la que buscamos el beneficio mutuo a través del trabajo [...] fincar en el trabajo la posibilidad de construir una nueva sociedad a partir de la justicia, de la igualdad, no sólo del trabajo, sino del producto del trabajo” (Rodríguez, citado en Martínez, 2007).

No obstante, hay un asunto relevante que se debe tratar. Las cooperativas enfrentan una tensión entre la eficiencia económica y la igualdad y gestión democrática, como ya se dijo en el primer apartado. Entonces, surgen las siguientes interrogantes: ¿puede la cooperativa seguir cumpliendo con sus principios fundacionales?, ¿representa la cooperativa una vía para promover la economía solidaria y establecer un proyecto político de mayor alcance? En el siguiente apartado se presentan algunos elementos a partir de las experiencias concretas en Tacámbaro, las cuales pueden arrojar algunas luces sobre las contradicciones que enfrentan las cooperativas, a fin de determinar si son o no una vía para la economía solidaria.

BALANCE DEL COOPERATIVISMO EN TACÁMBARO

Los logros del cooperativismo en Tacámbaro son significativos. Llama la atención que a casi cincuenta años de vida, el movimiento mantenga su dinamismo. Asimismo, el que las organizaciones se hayan separado de la Iglesia en 1996 implicó un gran paso, pues así lo establece el cuarto principio universal del cooperativismo: autonomía e independencia. No obstante, hay algunos aspectos que aún deben ser considerados.

Por ejemplo, Hernández y Martínez (2006) señalan que en el caso de la Cooperativa Cupanda se han impulsado cambios que han favorecido su adecuación competitiva conforme a las condiciones del mercado. Desgraciadamente se observa una paradoja: por un lado, se persigue permanecer en los mercados, pero

para cumplir con eso se ha descuidado el objetivo o razón de la auténtica cooperativa. Además, se nota una ruptura con los ideales originales de los socios fundadores, ya que las nuevas generaciones de directivos tienen una mirada eminentemente empresarial y están interesados en los mercados internacionales (Hernández y Martínez, 2006).

Florencio Cruzaley, primer gerente de la cooperativa y que duró 20 años en la Dirección, señala que la administración de una cooperativa es muy complicada, ya que se encuentra inserta en el engranaje de un sistema de empresas no cooperativas que persiguen objetivos distintos: las cooperativas buscan satisfacer necesidades (individuales y colectivas), en tanto que las empresas con las que se vinculan se rigen por la búsqueda de la ganancia y criterios estrictamente mercantiles.

Otro problema identificado en la cooperativa es la deslealtad del socio. Los fundadores estaban convencidos de participar en la cooperativa como resultado del trabajo del “asesor moral”, pero los nuevos socios que ingresaban no estaban ideológicamente persuadidos de la responsabilidad que tenían que cumplir. Ya no se contaba con el interés característico de los socios fundadores, sólo buscaban el beneficio económico y la disciplina se relajó.

También se buscó desarrollar actividades de formación o educación cooperativa, pero lo que se logró con esas acciones fue contrarrestado por la crisis de 1991,⁷ por lo que empezó a gestarse la desconfianza e incertidumbre entre los socios (Zaragoza, 2000). Las recomendaciones que se hacen al respecto tienen que ver con la necesidad de impulsar la educación cooperativa entre los socios, de manera que se entienda que la cooperativa “no es para acumular riquezas, sino para que todos tengan una vida mejor, mediante la solución de sus problemas de manera colectiva” (Hernández y Martínez, 2006: 105). Asimismo, subsiste el problema de que tanto los socios productores como los comisionados se niegan a aceptar participar en cargos públicos, por lo que son comunes los procesos de reelección: apenas 10 por ciento de una muestra de socios entrevistados ha ocupado algún cargo directivo (*ibid*: 117-121). Ésta es una preocupación que también se reconoce en las otras dos cooperativas.

⁷ De 1989 a 1990, el gerente en turno hizo mal uso de los recursos, y en 1991 declaró a la cooperativa en números rojos, lo que desató una crisis de credibilidad entre los socios sobre la honestidad de los directivos de Cupanda.

Otro aspecto decisivo para el balance de estas experiencias es el relativo a las alianzas y relaciones con otros actores. Para acceder a mercados más amplios nacional e internacionalmente, la Cooperativa Cupanda ha establecido alianzas temporales con diferentes organizaciones productoras y comercializadoras;⁸ además, Rojas y otros (2006) destacan las relaciones establecidas con actores sociales e institucionales, como los sacerdotes y obispos de la Diócesis de Tacámbaro, las autoridades del gobierno municipal, los funcionarios de las dependencias públicas de los gobiernos estatal y federal, profesores e investigadores de instituciones públicas y privadas de educación media superior y superior, y con representantes del movimiento cooperativo nacional e internacional. Sin embargo, Hernández y Martínez (2006) señalan que la cooperativa no cumple completamente con el sexto principio universal —cooperación entre cooperativas—, pues su integración se ha reducido al ámbito local y predominan las relaciones con el sector privado.

A pesar de las dificultades, Cupanda ha sido un elemento dinamizador en la comunidad, pues además de ser un regulador del precio de la fruta, al menos localmente, ha tenido un impacto social en la ciudad y en las comunidades aledañas, por lo que mantiene un respaldo social, político y económico, no sólo con la comunidad, sino a nivel estatal (Hernández y Martínez, 2006; Rojas *et al.*, 2006; Domínguez, 2007).

No obstante, no es posible considerar esta experiencia como parte de la economía solidaria. Si bien parece que la reciprocidad/solidaridad priva sobre los patrones de mercado —porque hay cierta igualdad (un voto, un socio; reparto equitativo de excedentes) y autoridad colectiva (Asamblea General)—, no se cuenta con una agenda política e ideológica clara. Además, como en el caso de algunas empresas recuperadas y autogestionadas, en la Cooperativa Cupanda prevalece la incompreensión del trabajo cooperativo, lo que se expresa en la deslealtad de ciertos socios.

En el caso de las cooperativas 11 de Abril y Mi Casa, como ya se señaló, también se registran problemas de participación

⁸ En 1974 se afilió a una organización nacional de productores agrícolas. En 1982 se unió al Comité Coordinador de Sociedades Cooperativas de Comercialización Agropecuaria, con sede en la Central de Abasto de Iztapalapa en el Distrito Federal. En 1985, se adhirió a la Unión de Empacadores y Exportadores de Aguacate Mexicano, con sede en la ciudad de Uruapan, Michoacán (Rojas *et al.*, 2006).

de los cooperativistas y se asocian a los cambios generacionales y a una menor conciencia cooperativa, según palabras de algunos directivos. Se señala que las organizaciones de consumo deben tener un marcado carácter social y popular, y aun cuando su tamaño sea mayor, por razones de eficacia no ha de perder nunca tal carácter (Colomer, 1987). En ese sentido, la cooperativa Mi Casa tiene que tomar algunas previsiones, pues los productos que ahí se comercializan dejan de lado estos aspectos.

CONCLUSIONES

A partir de este estudio de carácter exploratorio, se puede concluir que el cooperativismo en Tacámbaro se caracteriza por su dinamismo y por la riqueza de su historia; sin embargo, es posible advertir las tensiones que se tejen en estas organizaciones cuando tratan de compaginar su inserción en los mercados con una gestión interna democrática, aunado a la falta de un proyecto político de transformación, como originalmente se había planteado el cooperativismo.

El caso de Cupanda resulta el más representativo, porque ejemplifica con claridad la tensión mercado-reciprocidad/solidaridad que se ha venido señalando. Esta organización ha logrado consolidarse e insertarse con éxito en los mercados nacional e internacional, pero a costa de descuidar principios cooperativos defendidos por los socios fundadores.

En general, no se entiende el trabajo cooperativo, lo que resulta en la deslealtad de algunos socios que sólo reconocen los beneficios y no así las obligaciones (entregar la producción a la cooperativa, asistir y participar en las asambleas y los cargos directivos, etc.).

Sin embargo, es posible señalar que la reciprocidad predomina sobre los patrones de mercado, aunque no se cuente con un proyecto sociopolítico alternativo. En ese sentido, es posible concluir que estas experiencias pueden considerarse parte de la economía popular, no así de la economía solidaria, aunque sus posibilidades hacia delante no deben descartarse.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTAÑO C., J. (1987), *La cooperativa de consumo*, Barcelona, CEAC (Biblioteca de cooperativismo).
- COMITÉ DE EDUCADORES (2004), "Historia del cooperativismo. Tacámbaro y su visión del devenir cooperativo", *Cuadernos Cooperativos y de Economía Social*, 8, octubre, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Comisión de Fomento Cooperativo y de Economía Social.
- DOMÍNGUEZ, J. G. (2007), *Las cooperativas, polos de desarrollo regional en México. Una propuesta para el desarrollo regional*, México, Red Bioplaneta.
- GAIGER, L.I.(1999), "O trabalho ao centro da economia popular solidária", XXIII Encontro Anual da Anpocs, octubre.
- GHIBAUDI, J. (2004), "Una aproximación comparativa a las empresas recuperadas argentinas y las autogeridas en Brasil", en <<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/ghibaudi.pdf>>.
- HERNÁNDEZ, E. (2006), "El cooperativismo como un modelo de desarrollo social y una alternativa al desarrollo regional. Caso Cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso, S.C. de R.L. Anenecuilco, Morelos", tesis de licenciatura, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.
- HERNÁNDEZ, V.G. y M. R. MARTÍNEZ (2006), "¿La educación cooperativa, estrategia exitosa para el desarrollo y funcionamiento de la cooperativa? Caso: Cupanda", tesis de licenciatura, México, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.
- HINKELAMMERT, F. y H. MORA (2008), "Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada hacia la vida", *Revista América Latina en Movimiento*, ALAI-RILESS, marzo, en <<http://www.tau.org.ar/html/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/alai430w.pdf>>.
- LIMA, J.C. (2003), "O trabalho autogestionario en cooperativas de producto: A retomada de un velho paradigma", XXVII Encontro Anual da Anpocs, GT Trabajadores, Sindicatos e a Nova Questao Social, Caxambu, 21-25 de octubre.
- MARAÑÓN, P. B. (2007), "La cooperativa agroindustrial Pascual en México: posibilidades y límites de la economía solidaria", ponencia presentada en el VII Congreso de la AMER, Veracruz, 22 al 26 de octubre.

- MARTÍNEZ, P. E. (2007), "Las cooperativas. Una forma alternativa de distribución de la riqueza", *Revista Trabajadores*, 61, julio-agosto, México, Universidad Obrera de México.
- NUN, J. (2001), *Marginalidad y exclusión social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, A. (2006), "Alternative Production System?", en B. de Sousa Santos (ed.), *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres/Nueva York, Verso.
- ROJAS, J.J. et al. (2006), "Alianzas y estrategias de las cooperativas para su acceso y sostenibilidad en los mercados internacionales", *Revista Unircoop*, 4 (1), Argentina.
- SARRIA, A.M. y L. TIRIBA (2004), "Economía popular", en Antonio Cattani (comp.), *La otra economía*, Buenos Aires, UNGS-Altamira/Fundación OSDE.
- SARRIA, A.M. (2002), "Economía solidaria, prácticas cooperativas y desarrollo local en el sur de Brasil", *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 43, CIRIEC-España.
- SOUSA, B. y G.C. RODRÍGUEZ (2006), "Expanding the Economic Canon and Searching for Alternatives to Neoliberal Globalization", en B. de Sousa Santos (ed.), *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres/Nueva York, Verso.
- ZARAGOZA, P. J. (2000), *El cooperativismo en Tacámbaro*, México, Talleres de La Voz de Michoacán.

Entrevistas

- Cooperativa 11 de Abril. Laura Pérez Villa, gerente; Carlos Ortega Trejo, presidente el Consejo de Vigilancia; Arnoldo Estrada Calderas, representante ante Alcona. Tacámbaro, Michoacán, 22 de julio de 2008.
- Cooperativa de Venta en Común, Cupanda. Nicolás Tarera Gujosa, gerente. Km. 2 carretera Tacámbaro-Pátzcuaro s/n. El Testarazo, 22 de julio de 2008.
- Cooperativa de Consumo Mi Casa. Rosita, encargada de compras. Tacámbaro, Michoacán, 22 de julio de 2008.
- Unión de Cooperativas de Tacámbaro. María Concepción Sandoval, 22 de julio de 2008.

DECLARATORIA DEL 7º CONGRESO

El Campo Mexicano sin Fronteras.
Problemas comunes, alternativas compartidas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 18 al 21 de agosto 2009

El 7º Congreso de la AMER, celebrado del 18 al 21 de agosto de 2009 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, contó con una amplia participación e importantes debates entre los estudiosos y las estudiosas del campo mexicano y de las sociedades rurales. Las ponencias presentadas fueron producto de investigaciones y análisis llevados a cabo antes del severo recrudecimiento de la crisis económica y social del país en el año 2009. Sin embargo, en las mesas de discusión se pudieron anticipar algunas perspectivas y escenarios futuros que, seguramente, traerán cambios significativos para la sociedad mexicana en su conjunto.

En las 400 ponencias, distribuidas en 90 mesas integradas a los 10 comités temáticos, desde distintas disciplinas se abordaron los problemas del mundo rural actual, cuyo común denominador han sido las aceleradas transformaciones inducidas por la globalización neoliberal, estrategia central en la expansión del modelo de desarrollo capitalista hegemónico actual.

Este modelo, que expresamente excluyó a los campesinos e impuso nuevos procesos productivos, estructuras laborales y comerciales que privilegiaron la agricultura empresarial y el desarrollo urbano-industrial, indujo a profundas transformaciones económicas, sociales, culturales y territoriales en el mundo rural. Los resultados se leen en el debilitamiento de las estructuras comunitarias, la destrucción de la economía y la

cultura campesina, y la consecuente emigración rural y la dispersión y fragmentación social, con lo que se han profundizado y agravado las desigualdades y la pobreza en el campo y se ha precipitado la devastación de los recursos naturales del país.

El tema migratorio tuvo una presencia importante en este congreso, lo que evidencia el alcance social de este fenómeno que abarcó un amplio espectro de la compleja problemática, que, sin duda, considera los distintos efectos que provoca la migración en las comunidades rurales, teniendo como telón de fondo la crisis del campo mexicano. Si bien la migración transnacional retiene la atención de los estudiosos del mundo rural, también se ha destacado el fenómeno masivo de la migración jornalera que afecta, hoy en día, antiguas regiones de atracción que, ante la caída de los precios de los productos agrícolas, se han convertido en expulsoras netas de fuerza de trabajo hacia zonas de agricultura intensiva. Destaca la reflexión sobre los diversos impactos de la migración nacional e internacional, tanto para las comunidades como para las familias y sus integrantes, problemas que atañen, entre otros aspectos, a la salud y la educación de los miembros de las familias que migran, sus diferentes manifestaciones y consecuencias en un mundo que privilegia el capital y excluye al trabajo, reflejando el carácter multidimensional del fenómeno.

Los profundos cambios demográficos que están ocurriendo en el mundo rural guardan relación directa con el fenómeno migratorio, ya que ante la imposibilidad de acceder a tierra para cultivar y la escasez de empleos en sus localidades, los jóvenes optan por la emigración. En consecuencia, advertimos un *envejecimiento* de las comunidades y la *feminización* de las actividades agrícolas. Los estudios sobre el impacto de las transformaciones mencionadas en la vida de los adultos mayores y las mujeres, actores durante mucho tiempo *invisibilizados*, cobran importancia creciente en los estudios rurales.

Al igual que en los congresos anteriores, la discusión sobre la severa problemática ambiental que enfrenta el país se sustentó en una amplia gama de investigaciones provenientes de muy diversas regiones del país. Particularmente alarmantes son las ambiciones del capital transnacional sobre los recursos que México comparte con Centroamérica, como agua, biodiversidad, petróleo, minería y la cultura de sus pueblos indígenas. En Chiapas, por ejemplo, se tienen registradas alrededor de 50 concesiones mineras a empresas de Canadá que atentan con-

tra el medio ambiente y contra el tejido social de la población campesina e indígena. El Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica (antes Plan Puebla-Panamá) ha avanzado de manera callada en su área de influencia mediante la construcción de infraestructura que facilitará la implantación de grandes empresas trasnacionales, lo que amenaza y destruye el patrimonio cultural y ambiental de las poblaciones rurales. Se contó con el importante testimonio de campesinas y campesinos indígenas de Guatemala y México, quienes enfáticamente rechazan las intervenciones y, desde sus comunidades, luchan por detener estos procesos, enfrentando frecuentemente la discriminación y violación de sus derechos humanos.

En conjunto, los procesos mencionados están comprometiéndolo de manera grave la seguridad y autosuficiencia alimentaria de nuestro país, la salud de la población y la soberanía de México. Estos fenómenos se expresan abiertamente en la crisis de la producción agropecuaria, forestal y pesquera, la creciente dependencia de la importación de alimentos básicos (maíz y leche), el control de la comercialización por las redes de acaparadores y, ante todo, en la inusitada expansión del dominio que ejercen las empresas agroalimentarias trasnacionales a lo largo y ancho del país.

La compleja problemática de la producción de maíz, usado como materia prima para la expansión ganadera y el desarrollo de agrocombustibles, la disyuntiva de su aprovechamiento en la producción de alimentos básicos, carne o energéticos; la trascendencia de su diversidad genética en el nuevo orden agroalimentario y frente al cambio climático; la importancia y dificultad para la conservación de su diversidad in situ, fueron ampliamente analizados en los diversos foros del Congreso. Las evidencias científicas de la pérdida en la biodiversidad y cultura del maíz como consecuencia de las transformaciones rurales ya mencionadas, son particularmente abrumadoras en el marco de la legislación vigente (Ley de Semillas, Ley de Bioseguridad), con la cual se compromete aún más nuestra soberanía alimentaria. Las autoridades de la Sagarpa y la Semarnat, en alianza con algunos investigadores y las compañías semilleras trasnacionales, están poniendo en peligro los acervos de los maíces mexicanos y a México en su calidad de Centro de Origen y Diversificación Genética. La contaminación de los maíces mexicanos por parte de los maíces transgénicos es un hecho demostrado en varios estudios.

Frente a los profundos problemas mencionados, las intervenciones de políticas, de programas gubernamentales y de organismos civiles resultan insuficientes en el ámbito local para que la población alcance mejoras en su calidad de vida, la gestión efectiva del desarrollo rural y urbano o para que logre resistir, incorporarse o adaptarse a las externalidades que impone la globalización.

Ante este escenario, en distintas mesas y foros se habló de la emergencia y multiplicación de estrategias de resistencia entre la población, de la revitalización de saberes, de la recuperación y defensa de su patrimonio natural, de los procesos culturales e identitarios a los que están recurriendo las comunidades rurales, organizaciones sociales y políticas de campesinos en busca de participación social, autonomía y formas de gobierno propias, así como de la construcción y defensa de su territorio. En estos procesos de resistencia la participación y el liderazgo de las mujeres ha sido y sigue siendo crucial.

Por la urgencia de poner en la agenda nacional el fortalecimiento de la seguridad y soberanía alimentaria desde las condiciones y requerimientos de nuestro país, considerando las bases culturales, de arraigo e identidad, ante la situación que vive el campo mexicano, los participantes del 7º Congreso de la AMER nos pronunciamos por:

- Fomentar, valorar y apoyar las posibilidades de los pequeños productores, mayoritarios en nuestro país, quienes a partir de recursos propios sostienen su producción para abastecer los mercados regionales y locales, como mediadores equitativos entre productores y consumidores en espacios de intercambio de productos orgánicos y de comercio justo.
- Apoyar acciones encaminadas a posicionar el maíz y su diversidad como un recurso estratégico para la soberanía alimentaria y nacional y emplazar a los centros de investigación públicos a fortalecer los sistemas de producción, acordes con las necesidades de los agricultores y para conservar la biodiversidad del maíz.
- Una moratoria indefinida de la siembra de los organismos genéticamente modificados, en especial de los cultivos de los que México es Centro de Origen y Diversificación Genética, así como por una restitución en la Ley de Bioseguridad y Organismos Genéticamente Modificados del

concepto de *Régimen especial del maíz*, que ha sido minimizado y virtualmente excluido en el Reglamento de la misma Ley.

- La revisión de la Ley Sobre Producción y Certificación de Semillas, que debe reconocer las semillas nativas mesoamericanas, y la derogación del artículo 33 de dicha Ley, el cual criminaliza a los campesinos e indígenas que intercambien o comercialicen sus semillas tradicionales.
- Rechazar la creciente penetración de empresas transnacionales en el campo, que se apropian de recursos vivos y minerales y atentan contra el patrimonio natural de la población rural y la población en general.
- Valorar las experiencias y el desempeño de las mujeres en la organización familiar y comunitaria en la seguridad alimentaria.
- Considerar la heterogeneidad productiva, tecnológica y socioeconómica rural para que se construya, difunda, transmita y utilice el conocimiento con el fin de estructurar procesos de desarrollo sustentable, tomando en cuenta sus características, especificidades y dinámicas propias en el diagnóstico, planeación y ordenamiento del territorio, incluidos los sistemas rurales-urbanos considerados en toda su complejidad y potencialidad.
- Contribuir a la generación de conocimientos para la inclusión de la transversalidad de género como una dimensión del desarrollo.
- Impulsar las distintas formas de resistencia de los grupos sociales, de identificación social y de identidad, surgidas como parte de la defensa de la cultura, territorios y espacios rurales.
- Fortalecer los sistemas tradicionales y la adopción y adaptación de nuevos sistemas de producción, más diversificados e intensivos, que generen mayores beneficios a los pequeños y medianos productores.
- Garantizar el respeto a los saberes y prácticas tradicionales de los pueblos a través de la intervención en los procesos de formación y acompañamiento de las instituciones educativas para sostener un impacto cultural responsable en las zonas en que se inscriben.
- Definir, con la participación de la población y autoridades, las medidas necesarias de prevención, mitigación, control y adaptación que permitan enfrentar los riesgos hidrome-

teorológicos que generan vulnerabilidad ambiental y económica.

- Establecer espacios de comunicación que vinculen las estructuras comunitarias con las instituciones del Estado, en un proceso participativo y multidireccional que permita la negociación de soluciones.
- Respetar y reconocer la autonomía de los pueblos indígenas, basada en las prácticas tradicionales adaptadas a la actualidad.
- Reconocer el papel de las organizaciones y los movimientos sociales en el campo mexicano en la construcción de autonomía, ciudadanía y negociación en el sistema político.
- Defender el real ejercicio y cumplimiento de los derechos humanos de todos los grupos rurales, pueblos, organizaciones, mujeres y jóvenes. De manera especial llamamos a defender los derechos de los migrantes y jornaleros, tanto de aquellos que cruzan la frontera y son criminalizados como de los que se insertan en flujos de migración interna para laborar en las grandes empresas agrícolas en condiciones de extrema precariedad y sin ningún tipo de protección social.
- Exigir justicia en el más amplio sentido para la solución a los problemas legales de violación de derechos humanos, específicamente en el caso de los sucesos de Acteal, en que los miembros de la AMER no podemos permanecer al margen, no sólo por haber llevado a cabo nuestro congreso en Chiapas, sino porque nuevamente una decisión de la Corte Suprema de Justicia de la Nación deja en la impunidad un crimen tan grave como el ocurrido en esta zona de Los Altos de Chiapas. Asimismo, demandamos la revisión de otros procedimientos judiciales impugnados, como el caso de los presos de Atenco, injustamente sentenciados a desmedidas condenas.
- Rechazar la creciente militarización en el campo y en el país en general, con el pretexto del combate al narcotráfico, dada la espiral ascendente de la violencia que genera.
- Hacemos un llamado a formar recursos humanos y trabajo de investigación multidisciplinaria, en conjunción con las universidades, centros académicos y organizaciones, con capacidad para: *a)* revalorar la cultura originaria y fortalecer la identidad y sentido cultural; *b)* promover la defensa cultural para garantizar la reproducción permanente

de la sociabilidad comunitaria; *c)* reconocer y respetar los modos de vida y las diferencias culturales; *d)* combatir la discriminación, el racismo y las asimetrías educativas y valorativas; *e)* promover la autonomía étnica, autodefinition, autoorganización y autogestión; *f)* potenciar la riqueza de la diversidad cultural en la construcción de una sociabilidad incluyente; *g)* defender el patrimonio natural y cultural de nuestro país; *h)* preservar el cultivo, semillas y diversidad del maíz mexicano en toda su expresión; *i)* promover el desarrollo rural sustentable con equidad y justicia social.

Afirmamos que la enorme riqueza de los aspectos abordados en el Congreso representa, por sí misma, una contribución a una agenda de investigación y política agraria que la AMER seguirá fomentando.

Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C.

Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales
se terminó de imprimir en diciembre de 2012 en
Solar, Servicios Editoriales, S. A. de C. V.
Calle 2 número 21, San Pedro de los Pinos
Tel. y fax: +52 (55) 55 15 16 57
www.solareditores.com
500 ejemplares.