

Capítulo 8

Lucha política, autosuficiencia alimentaria y cambio cultural en el Yalálag de los ochenta: Aprendizajes de una experiencia

Gerardo Alatorre Frenk

In memoriam: Jasmín G. Aguilar

Poco después de finalizar mis estudios de agronomía, en 1981, me involucré en un proyecto de experimentación e investigación orientado a fortalecer la producción milpera en la región de Villa Alta, Oaxaca, proyecto basado en un acuerdo de trabajo entre un equipo del Grupo de Estudios Ambientales (GEA) A.C.¹ y la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la sierra (AAZACHI). Particularmente nos interesaba apoyar los esfuerzos que el Grupo Comunitario estaba realizando en Yalálag para fortalecer la autosuficiencia alimentaria, como parte de un proyecto amplio de carácter cultural y político. En ese entonces, esta comunidad acababa de vivir la crucial experiencia de la toma del Palacio municipal para exigir la realización de un plebiscito e impedir así la imposición de autoridades ilegítimas.

¹ El proyecto se llamó *Búsqueda de alternativas tecnológicas para la producción y conservación de los productos de la milpa en la región de Villa Alta, Oaxaca*. El equipo del GEA estaba formado por Jasmín G. Aguilar (q.e.p.d.), David Arriaga, Gabriela Guzmán, Gilberto Ríos y quien esto escribe.

Cuatro jóvenes profesionistas llegamos a vivir a la sierra, en 1983. Inspirados por las tesis teóricas y metodológicas generadas por Efraím Hernández Xolocotzi en torno a los agroecosistemas y la tecnología agrícola tradicional (TAT), nos propusimos registrar y valorar el conocimiento empírico de los campesinos zapotecas y tratar de comprender la lógica de sus prácticas, como punto de partida para cualquier propuesta tecnológica. Paralelamente, dos de los miembros del equipo del GEA cursamos la maestría en desarrollo rural de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco;² encontramos ahí un espacio idóneo para reflexionar sobre nuestras experiencias en el distrito de Villa Alta.

Llegamos a la sierra con muchas esperanzas, no llegamos directamente a Yalálag, por un factor que no habíamos previsto: la AAZACHI, aval de nuestro trabajo ante la agencia financiadora, decidió que el trabajo se realizara en otra comunidad. Después de una estancia de dos años en Santa María Tavehua, municipio de Solaga, donde hicimos estudios y experimentos en torno al cultivo de la milpa, llegamos finalmente a Yalálag en 1985.

Nos entusiasmaba la idea de poder contribuir a los esfuerzos de la AAZACHI y enlazarnos con la lucha del Grupo Comunitario en Yalálag. Veíamos a la producción milpera como un elemento clave, no sólo de la autonomía alimentaria sino también de la capacidad de resistencia cultural y política de los pueblos serranos, y encontrábamos afinidades ideológicas con el equipo de profesionistas zapotecos que asesoraba y, en buena medida, dirigía el proceso de organización de las comunidades. En pocas palabras: simpatizábamos con el proyecto de autodeterminación comunitaria.

A pesar de estar concentrados fundamentalmente en el área de la producción agrícola y la conservación de los productos de la milpa,³ nuestro interés por todos los demás aspectos de la vida comunitaria y el contacto cotidiano con las familias campesinas en el trabajo nos llevó a conocer con cierta profundidad la dinámica y la problemática local (tanto como nos lo permitió nuestro desco-

2 Esta maestría implicaba desplazarnos una semana de cada cinco a Ciudad de México.

3 Durante el periodo 1985-1987 estas actividades se realizaron con el apoyo de las autoridades municipales de Yalálag, del Comité de Padres de Familia de la Escuela Secundaria Técnica N° 95, de los maestros y maestras de esa escuela y de la Casa del Estudiante Indígena Comunerero.

nocimiento de la lengua zapoteca). Y cuando llegó el momento de elaborar la tesis de maestría (1987-1988) nos propusimos sistematizar la experiencia, dando especial atención a aquellos hallazgos que, de una u otra manera, ponían en tela de juicio nuestros supuestos de partida. Buscamos plasmar el proceso de desmitificación que vivimos al constatar el desfase entre lo que fuimos observando en las comunidades y lo que, en un principio, con cierta dosis de romanticismo habíamos esperado encontrar.

Objetivo y metodología

El presente artículo retoma, casi textualmente, secciones enteras de la tesis de maestría, titulada “Maíz, cultura y poder en la Sierra Zapoteca”.⁴ La labor de edición consistió en una selección y reorganización de los materiales, la sustitución del tiempo presente por formas pretéritas y la adición de algunos párrafos para intentar recontextualizar el trabajo.⁵

Mi propósito es dar a conocer los cuestionamientos y aprendizajes que quedaron plasmados en dicha tesis y que constituyen un examen crítico tanto de nuestros supuestos ideológicos como del discurso de jóvenes líderes serranos respecto a la reproducción económica, cultural y política de las familias y comunidades de la sierra, y en particular de Yalálag. Los incisos del artículo corresponden a cuatro ejes analíticos que *grosso modo* podrían formularse con las siguientes preguntas retrospectivas:

- ¿Cómo se configuraban en Yalálag las alianzas y lealtades políticas?
- ¿Cuál era el lugar del maíz y de la producción milpera en las estrategias de reproducción de las familias?
- ¿En qué medida la migración y otros procesos de cambio identitario eran factores de debilitamiento o de fortalecimiento cultural?
- ¿Qué factores propiciaban o dificultaban la organización a escala regional?

4 La tesis fue publicada por el GEA en 2011. El artículo está dedicado a la coautora Jasmín Aguilar, fallecida en 2009.

5 Agradezco los comentarios y sugerencias que para esta labor de actualización hizo Alejandra Aquino.

La información de campo sobre las estrategias técnicas y organizativas de las familias se recabó mediante la participación directa de los investigadores en labores agrícolas y de postcosecha (desde la preparación del terreno hasta el asoleado del grano cosechado), entrevistas informales, encuestas y cuestionarios. Obtuvimos información sobre la historia de la región en las conversaciones que sostuvimos con algunos señores de edad avanzada, así como consultando investigaciones al respecto. Dado que pasábamos largas temporadas en la región pudimos recabar datos de manera casi cotidiana, ya que cualquier encuentro en la plaza, en los campos, en las calles o tiendas podía convertirse en una conversación y aportar información de todo tipo.

Adicionalmente, tuve la oportunidad de participar durante más de dos años como saxofonista en la banda filarmónica municipal, lo cual, por un lado, me ayudó a establecer lazos de amistad y confianza y, por otro, me confirió cierto *status* de ciudadanía comunitaria, puesto que el ser músico de la banda del pueblo se reconoce o reconocía como servicio, en el sistema de cargos.

Si bien no recabamos información sobre la totalidad de las familias de las comunidades donde trabajamos (Tavehua y Yalálag), la amistad que logramos establecer con gente de ambos poblados permitió profundizar en el conocimiento de la problemática socio-económica y política de la región, que aquí presento de manera sintética. Gracias a los insumos teóricos y metodológicos que nos brindaba la maestría de la UAM-Xochimilco, pero sobre todo gracias a las pláticas y reflexiones con nuestros colaboradores más cercanos en Yalálag⁶ —en las que compartíamos inquietudes y analizábamos nuestros hallazgos de investigación— pudimos ir resignificando nuestras concepciones sobre los factores culturales y políticos que repercutían directamente en la capacidad productiva y organizativa de las familias y comunidades.

Debido a que prácticamente no he regresado a Yalálag desde 1987, desconozco en qué medida y en qué dirección se han modificado las cosas; difícilmente puedo ofrecer información

6 Me refiero en particular a Plutarco Aquino, René Chino, Rosendo Molina, Francisco Molina e Isidora Aquino, miembros del equipo de trabajo. Pero tuvimos muy ricas pláticas con muchas otras personas en Yalálag y en Tavehua.

actualizada. Lo que he buscado, como señalé, es plasmar los principales aprendizajes de nuestra estancia en la sierra. ¿Qué posible utilidad tienen estos aprendizajes décadas después?, ¿qué nos dicen de la realidad actual en las comunidades campesinas e indígenas de nuestro país? Le corresponderá al lector o lectora determinarlo.

Cohesión política y conflictos

Lo que observamos durante nuestra estancia en Yalálag fue una superposición entre distintas esferas de toma de decisiones y organización comunitaria. Por un lado, constatamos la fortaleza del Sistema de Cargos y el lugar nodal de la Asamblea Comunitaria en la elección de las autoridades locales. Paralelamente, fuimos percibiendo la importancia de las estructuras faccionales. Una facción, nos dice Hamza Alavi (1976): “Es una estructura política basada en la existencia de poderosas familias rivales y en la aglutinación, en torno de cada una de ellas, de diferentes sectores de la población pobre del pueblo”. Según este autor, se trata de la forma más común de organización política en las comunidades rurales: las divisiones políticas en las sociedades campesinas suelen ser divisiones verticales, que atraviesan las fronteras de las clases.

Así, las decisiones de incumbencia comunitaria se tomaban tanto en las asambleas como en una estructura subyacente, conformada por el núcleo de dirigentes de la facción más fuerte, que incidía en las decisiones del ayuntamiento, pero no necesariamente ocupaba los cargos. Algo semejante ocurría en otras comunidades relativamente estratificadas, como Betaza, Zoogocho y Xagacía. Y, de alguna manera, sucedía en otros pueblos de la región, aunque de manera más sutil.

El origen de las facciones yalaltecas es anterior a la Revolución, pero fue a raíz de ésta cuando se agudizaron las divisiones al interior de la comunidad, ya que algunas familias se afiliaron a los carrancistas y otras a los soberanistas, que intentaban hacer de Oaxaca una república independiente. Desde esta época existían en la comunidad organismos políticos de nivel nacional. En 1925 se establece en Yalálag una representación del Partido Socialista, la cual

instauró el sistema de plebiscitos (ficticios) de partido, siendo el líder local (presidente del partido) el elector supremo, sucediéndole en el poder sus segundos y afiliados [...] Desaparecidos aquel organismo y su local y sustituido éste por un Comité del Partido Nacional oficial, cuyos miembros locales son en teoría todos los adultos lugareños y sus dirigentes líderes o jefes, se mantiene el sistema de plebiscitos reales o ficticios. En juntas secretas o semi-secretas de autoridades, buscándose en veces el equilibrio y la unidad, y con frecuencia se acepta la decisión del jefe en turno, dada de antemano en grupo aparte y más reducido (De la Fuente, 1977, p. 225).

Durante el período transcurrido entre 1935 y 1980 se sucedieron distintos cacicazgos, capaces de eliminar cualquier oposición, mediante el terror y el asesinato u otros medios. Hubo caciques asesinados (como Enrique Valle, en 1935), pero no por ello se terminaba el cacicazgo como estructura de poder político y económico. A mediados de la década de los cuarenta el control político ya no se basa tanto en las armas, sino que empieza a *institucionalizarse*; los elementos *molestos* de las otras facciones ya no eran asesinados, como antes, sino que se emprendían acciones judiciales en su contra.⁷ Entre 1962 y 1980 se instaura el cacicazgo de Eucario Vargas, quien, con el apoyo del PRI, impone a sus incondicionales, y mediante acusaciones falsas logra que se encarcele a sus opositores. Durante 18 años la facción de este cacique logra mantener el poder, imponiendo autoridades, controlando a una porción de la población y silenciando a sus opositores.

Así, la lucha faccional en Yalálag ha sido históricamente determinante en la estructuración política de la comunidad. La lucha por el poder municipal que se manifestó abiertamente en 1980 fue también una lucha entre facciones que mantenían una composición social semejante pero cuya ideología y objetivos finales eran distintos. La facción que tomó el poder en 1980 se diferenciaba de su opositora⁸ y de las que históricamente le precedieron en que

7 El Ministerio Público de la cabecera distrital (Villa Alta) se convierte entonces en la principal instancia de represión.

8 La facción opositora (los "Zopilotes", según la denominación que les daba la otra facción), tenía fuerza en los barrios de San Juan y Santiago, en tanto que la facción en el poder (la

sustentaba una ideología y un proyecto político dirigidos a mejorar las condiciones de vida de la comunidad poniendo énfasis en la reproducción cultural y en el reforzamiento de la autodeterminación comunitaria.

Cuando empezamos a conocer la lucha de Yalálag, hablábamos de “la lucha del pueblo contra el cacicazgo”. Después percibimos que la cuestión era más compleja, dada la importancia de la movilización impulsada desde una organización faccional.

Desde esta óptica, percibimos a los líderes en el poder durante la década de 1980 como un grupo de gente que tuvo la capacidad de ajustarse a las condiciones locales e impulsar un proyecto transformador para esa sociedad. Este grupo tuvo la habilidad de aprovechar su ubicación en el estrato alto de la sociedad yalalteca para formar una organización faccional para ganar espacios de poder al interior de la comunidad; participaban personas de otras clases sociales con las que mantenían lazos de dependencia económica y de parentesco, así como familias que simplemente estaban descontentas con la situación en el pueblo. Paralelamente se fueron estableciendo contactos con algunos funcionarios en el estado y otros sectores. Al iniciar la década de los ochenta se logró así derrotar a la otra facción, más reaccionaria y sin más proyecto que hacer del control municipal un *modus vivendi*. Tomar el espacio de poder del ayuntamiento era condición básica para promover obras de servicio indispensables para la comunidad (como clínicas y caminos) así como para difundir una ideología dirigida a revalorar la propia cultura y ganar espacios políticos que permitieran mayor autodeterminación ante el Estado.

Aunque el proyecto yalalteco de autodeterminación comunitaria no cumplió todos los objetivos planteados, logró concretar múltiples acciones de beneficio a la comunidad; entre muchas otras, se organizó un Grupo Cultural de Jóvenes Yalaltecos que promovió eventos culturales en la comunidad y el rescate de instrumentarias y danzas antiguas; también se constituyó la Unión

de los “Cuches”, según los opositores) tenía presencia sobre todo en los barrios de Santa Catarina y Santa Rosa. En 1987 se formó una tercera facción (los “Ratones”) cuando un número importante de músicos de la banda municipal decidió salirse y formar no sólo una nueva banda, sino un nuevo agrupamiento político. Una cosa implicaba la otra.

de Mujeres Yalaltecas, la cual apoyó significativamente las acciones emprendidas por las autoridades municipales y los líderes. Se hicieron muy serios esfuerzos por estimular y promover una participación más democrática en la toma de decisiones.

El Grupo Comunitario y las familias afines a él impulsaron decididamente el proyecto de autodeterminación comunitaria durante varios años, posteriormente el ímpetu disminuyó. Quienes en 1987 quedaban activos eran un pequeño grupo de personas que formaban parte de la Unión de Mujeres, del Grupo Cultural de Jóvenes Yalaltecos, del Comité de Salud, del Comité de Padres de Familia y del municipio. Salvo en ciertas ocasiones especiales, la participación activa en cada organismo se reducía a dos o tres personas, las más comprometidas con la lucha o las más allegadas a los líderes del núcleo principal por lazos de parentesco o dependencia económica.

En Yalálag, como en muchas comunidades grandes, indígenas y no indígenas, las relaciones sociales construidas a lo largo de la historia han dado lugar a un tejido social de estructura muy compleja. Se mezclan relaciones coloniales de dominación y explotación de un sistema hegemónico sobre otro subalterno; hay además una marcada estratificación social entre gente de la misma cultura y el mismo idioma. En el caso de Yalálag existe también (o existía) una relación de explotación y discriminación hacia las familias mixtas que se han asentado en los terrenos de la comunidad.

Yalálag es una comunidad, como tantas otras, con una antigua historia de conflictos y luchas internas que han sido heredados a las siguientes generaciones. La población residente tiene que vivir cotidianamente y a lo largo de su existencia con un cúmulo de rencores interfamiliares ancestrales. La vida comunitaria no siempre es fácil. La desconfianza, los chismes y la envidia coexisten con la solidaridad, las lealtades y los afectos, y en esa tensión se configuran las alianzas y los distanciamientos políticos. Cada facción es una instancia de aglutinación, pero en ruptura con otras facciones y en constante mutación por los conflictos intrafaccionales.

La facción cumple una función organizativa en una sociedad campesina donde hay lealtades familiares, relaciones de vecindad, laborales, de clientelismo, compadrazgo, etcétera. Los *pobres* no se van a organizar frente a los *ricos*; los jornaleros, los campesinos sin

tierra, no se van a oponer a sus patrones, quienes de algún modo representan su seguridad económica. Los agrupamientos tienden a darse entre familias de distintos estratos porque, aunque existan intereses contradictorios, entre ellos también hay muchas afinidades en los ámbitos de la vida social y económica de la comunidad.

Las facciones no funcionan democráticamente, sino con líderes fuertes y carismáticos. En el proyecto de autodeterminación comunitaria de quienes asumieron el control del municipio en 1980-1981, lo que estaba en juego no era una lucha contra la explotación de los jornaleros de la comunidad ni por la igualdad de condiciones con los mixes. Los esfuerzos iban dirigidos a una gestión municipal responsable, a la ampliación de la infraestructura y los servicios y a un fortalecimiento de la comunidad en términos políticos, culturales, económicos y de calidad de vida, ante el fuerte embate de la penetración capitalista. En lo inmediato eran servicios y un esfuerzo de reafirmación de la identidad zapoteca; en el largo plazo una propuesta de futuro.

Este proyecto, desde nuestro punto de vista, no era bien comprendido ni ubicado en su intencionalidad por la mayoría de las familias inmersas en el esfuerzo cotidiano por reproducirse materialmente. En las pláticas con las familias campesinas y en las entrevistas no solía explicitarse una reivindicación de la identidad zapoteca. Pero en los hechos las familias sostenían y reproducían su cultura en medio de —y paralelamente a— las múltiples transformaciones que aceptaban y que como sociedad estaban integrando. Su participación política no dependía tanto de su adscripción a un *proyecto de autodeterminación*, sino más bien de la dinámica interna de la comunidad, con sus conflictos intra e interfamiliares, sus chismes, y también, por supuesto, sus lazos de cohesión interpersonal.

La milpa y la estrategia económica familiar

Yalálag llegó a ser un importante abastecedor regional de maíz; desde la década de los treinta hasta principios de los sesenta surtía de grano a las vecinas zonas cafetaleras de las regiones mixe, chinanteca y zapoteca, y jugó un papel muy importante en la fuerte transacción comercial que se daba con el café en esas zonas. En

esa época las familias más acaudaladas de la comunidad sembraban grandes extensiones de milpa, contratando trabajo asalariado, con el fin de vender maíz o bien de intercambiar maíz por café. Cuentan los viejos de la comunidad que largas caravanas de burros y mulas salían cada semana de Yalálag cargadas de maíz y regresaban con café.

Esta situación cambió en la década de los sesenta debido a las políticas que a escala nacional impulsaban un modelo de desarrollo basado en el subsidio del campo a la industria y al desarrollo urbano. Para la región, como para todo el centro y sur del país, esto implicó una ausencia total de apoyo a la producción agrícola y bajos precios para los granos básicos en el mercado, afectando directamente a las familias campesinas. Con la posterior implantación de políticas neoliberales, se dificultó aún más la situación del campesinado de autosubsistencia.

La producción milpera tiende a perder importancia, ya que con la tecnología empleada el requerimiento de trabajo es enorme y las familias disponen de una decreciente cantidad de mano de obra. La preparación del terreno y los deshierbes son particularmente demandantes en términos de trabajo, y no ha resultado fácil para los productores encontrar opciones técnicas que reduzcan esta demanda. Las familias han buscado alternativas para abastecerse de maíz sin tener que invertir tanto trabajo en el campo; en los años ochenta, cuando vivimos y trabajamos en la Sierra de Villa Alta, la actividad agrícola era una de las actividades productivas de la gran mayoría de las familias, pero la producción obtenida con mano de obra familiar tendía a complementarse con maíz producido utilizando mano de obra asalariada o bien con maíz comprado.

La producción de maíz era uno de los cimientos de la reproducción social de las familias y de la comunidad, pero eso no forzosamente implicaba trabajar directamente la milpa ni ser autosuficiente; de hecho, dado el enorme costo en mano de obra que implica la producción milpera y los cambios culturales e ideológicos, muchas familias estaban alejándose de la producción directa (en la medida en que podían hacerlo). La producción de maíz aparecía, así, como un elemento dentro de una estrategia diversificada de trabajo. Si bien 82% de las familias eran campesinas, únicamen-

te el 15% de ellas se dedicaba únicamente al campo, lo cual estaba directamente relacionado con la importancia que iban adquiriendo en la estrategia familiar de reproducción económica las actividades generadoras de ingresos monetarios, así como la *devaluación* del trabajo agrícola en la escala ideológica de valores.

Para poder organizar y analizar la información sobre las estrategias de las distintas familias de Yalálag, definimos tres estratos, partiendo de criterios como la disponibilidad de tierra, los patrones de consumo, el acceso a infraestructura y la contratación de mano de obra asalariada. Para las familias del estrato bajo, producir todo el maíz que consumían anualmente constituía un lujo que no podían permitirse. En los estratos superiores, unas familias contrataban jornaleros y así se autoabastecían; otras optaban por comprar una parte el maíz que consumían (buen maíz criollo, y para los animales maíz Conasupo⁹), prefiriendo orientar una parte creciente del trabajo familiar hacia actividades más remunerativas: el cultivo de chile (practicado por el 38% de las unidades de producción campesina, UPC, del estrato alto); la cría y venta de toros (en el 36% de las UPC de este estrato); el comercio; las empresas familiares para la fabricación de huarache o de ropa;¹⁰ y la migración: el 64% de las familias tenía miembros migrantes (y cuatro de cada cinco de éstos trabajaban en Los Ángeles, California).

La combinación de estas actividades les daba capacidad de reproducirse económicamente satisfaciendo sus necesidades básicas y de consumo ritual y festivo. Se daba una situación hasta cierto punto paradójica, que un yalalteco describió en los siguientes términos: "Aquí en Yalálag los que producen suficiente maíz para su gasto son los artesanos, porque tienen tierras y tienen dinero para pagar mozos; en cambio los campesinos netos tienen terrenos chicos y de mala calidad, y por andar trabajando como mozos en las milpas de otros descuidan sus propias milpas; total, siempre andan comprando maíz". La tabla 1 muestra la situación de los distintos

9 Sigas de Compañía Nacional de Subsistencias Populares.

10 Me refiero a los patrones huaracheros, dueños de talleres grandes, que empleaban de 8 a 15 obreros, así como a los patrones de la costura que compraban tela, hacían los cortes, pagaban la maquila de costura y planchado a las *obreras domésticas* y después comercializaban la producción.

tipos (estratos) de familias a mediados de los ochenta, en términos de su acceso a la tierra y de su autosuficiencia en maíz.¹¹

Tabla 1

Acceso a la tierra y grado de autosuficiencia en maíz de las familias yalaltecas (1986)

	Estrato bajo (%)	Estrato medio (%)	Estrato alto (%)
Proporción del total de familias yalaltecas (incluyendo familias mixes)	52	36	12
Familias del estrato que siembran milpa	77	89	83
Acceso a la tierra			
No tienen parcelas y no siembran	18	2	0
Rentan parcelas	49	13	3
Tienen parcelas	29	77	97*
Grado de autosuficiencia en maíz			
Deficitarias	21	9	3
Autosuficientes	76	72	55
Excedentarias	3	19	42

* De las familias de este estrato, una cuarta parte poseía muchas parcelas, cuya extensión, sumada, superaba las 40 hectáreas y podía llegar a las 100 hectáreas. Estas familias lograron hacerse de numerosos terrenos a raíz del proceso de privatización de la tierra con las Leyes de Desamortización, desde el siglo XIX, o como resultado de la gran concentración de riqueza originada por el comercio del café y otros productos. Muchos yalaltecos se dedicaban al comercio.

Fuente: Elaboración propia.

En los estratos inferiores y en las familias mixes muchos trabajaban milpas ajenas además de las propias y algunos no lograban autoabastecerse. El vínculo directo con la actividad agrícola se mantenía por necesidad. Para el estrato bajo, el seguir invirtiendo una tal cantidad de trabajo en la producción milpera (propia o ajena) resultaba cada vez más pesado.

¹¹ Los datos de este cuadro y de los párrafos anteriores y posteriores se obtuvieron mediante una serie de entrevistas y un cuestionario que se hizo a 340 familias (casi todas las que registró el censo que en 1985 levantó la Escuela "Manuel M. Altamirano", y donde se incluye a la población mixe radicada en terrenos de la comunidad). Ello fue posible gracias al nivel de confianza y amistad que logró establecerse con algunos compañeros yalaltecos y el gran conocimiento que ellos tienen sobre el trabajo de sus paisanos.

La importancia de la disponibilidad de mano de obra familiar como factor para el cultivo de milpa resultó evidente; el 36% de las familias que no producían maíz tenían únicamente un miembro económicamente activo, y el 60% de ellas al menos un miembro emigrado, lo cual denota una estrategia familiar para colocar, de la mejor manera posible, su fuerza de trabajo. Más les convenía a las familias tener a sus hijos en Los Ángeles (California, EE.UU.), Oaxaca o Ciudad de México, aunque así no pudieran cultivar milpa, que tenerlos en Yalálag ayudando en los trabajos del campo.

Producir suficiente maíz, frijol, chile y calabaza para todo el año es algo que cualquier familia puede considerar deseable, pero no todas pueden permitírselo. En los hechos, no es fácil que las estrategias familiares vayan en el sentido de la autosuficiencia alimentaria, en el sentido que reivindicaba el discurso del Grupo Comunitario.

La actividad agrícola y el maíz han ido perdiendo importancia. Pero en los ochenta, cuando vivimos en la sierra, además de la base de la alimentación (lugar que sigue teniendo) el maíz era el sostén de su economía, de su organización interna, de su relación con las demás familias, de su pertenencia a una comunidad y de su vínculo con la naturaleza. Tener maíz almacenado, además de brindar seguridad vital, permitía cierto nivel de autonomía, y era la condición para poder participar en los cargos o en cualquier movilización. A mayor disponibilidad de maíz en una comunidad, más bodas, bandas y grupos de danzantes. El maíz era uno de los pilares de la vida cultural.

Las remesas que envían los migrantes constituían, ya desde entonces, otro pilar de la economía —y por ende de la vida cultural— de las familias y de la comunidad; los pesos y dólares se canalizan, por un lado, para satisfacer nuevas necesidades (casas de mampostería, aparatos electrónicos, calzado y ropa de moda, etcétera); y por otro, a reforzar los canales tradicionales de solidaridad interfamiliar recíproca y de organización festiva. Se pierden prácticas y saberes tradicionales asociados al trabajo agrícola, pero se mantienen y amplían los espacios culturales de convivencia y gozo. La existencia de varias bandas de músicos serranos en las ciudades de destino de los migrantes y el hecho de que sean estos

migrantes quienes vuelvan a dar impulso a las fiestas de la *llevada de cirios* a los santos, dan cuenta de la importancia del excedente económico para la reproducción de algunos aspectos de la cultura tradicional. Puede decirse que en la lucha cotidiana por valorar su fuerza de trabajo las familias dan un fuerte impulso a su vida cultural; la migración y el flujo de dólares, que en ocasiones son percibidos como factores de desestructuración cultural, pueden también constituir factores de fortalecimiento.

El hecho de que comunidades como Yalálag estén claramente estratificadas implica ciertamente una repartición desigual de los beneficios generados por el desarrollo económico. El patrón y el peón o trabajador se quedan con una proporción muy distinta de las ganancias. Pero las relaciones entre ellos trascienden, como mucho, lo meramente laboral. Hay lealtades, afectos y solidaridades, que no sólo afianzan la capacidad productiva de la comunidad, sino que la configuran políticamente; como señalábamos en el inciso anterior, lo que en la década de los años ochenta percibimos en Yalálag fueron distintas facciones, cada una conformada por un conjunto de familias del estrato superior y por las familias de estratos inferiores que frecuentemente les vendían su fuerza de trabajo, en los campos y en los talleres de huarache o artesanía.

Las comunidades tienen cierto margen de acción que puede permitirles capitalizarse y seguir construyendo su futuro con base en sus propias prioridades, aunque la tendencia determinante de la multitud de cambios que están experimentando sea la que marca el proceso de penetración capitalista. La economía familiar ha venido monetarizándose aceleradamente desde mediados del siglo XX, en respuesta a las presiones derivadas de las políticas públicas, siguiendo el camino de la emigración, de la proletarización, que los conduce a formas más directas de explotación. El capital está refuncionalizando la vida económica de esta población mediante presiones para que las personas en plena edad productiva abandonen la comunidad y vendan su fuerza de trabajo; estos cambios conllevan una mayor extracción de valor ya que el capital explota indirectamente a los que se quedan y directamente a los que se van.¹²

12 Señala Meillassoux (1977, p. 137) que la explotación del trabajo de los campesinos y de quienes provienen de comunidades campesinas se da porque el capital no sólo paga la

Aun así, algunos sectores sociales y algunos pueblos están logrando refuncionalizar las pocas alternativas que el sistema les ofrece para reproducirse y en esa medida están manteniendo, aunque con múltiples transformaciones, algunos de los aspectos básicos de su cultura. La importancia actual que tienen los dólares para el sostenimiento de la economía campesina puede tener serias implicaciones a largo plazo, ya que conlleva una fuerte dependencia; sin embargo, en el corto plazo constituye la principal vía que están siguiendo las unidades familiares para recapitalizarse.

Mutación cultural y transterritorialización de la comunidad

Los cambios en la vida económica y cultural de las comunidades zapotecas serranas no son un fenómeno reciente. Desde hace siglos la sociedad serrana se ha transformado, ha adoptado nuevos elementos y desechado otros. Ha buscado cambiar o ha tenido que cambiar. Hoy día las poblaciones indígenas enfrentan en su propio seno las consecuencias de una colonización salvaje y un sistema de explotación cuya huella está impresa en lo profundo de esa *indianidad*. El México profundo del que habla Bonfil Batalla (1987) se debate en sí mismo; alienta y combate su propia identidad. La mitificación de las bases sobre las que descansa la *civilización mesoamericana* en nada contribuye a comprender, a discernir y a transformar esa tremenda realidad en la que se debaten los pueblos originarios y que tan lejos está del mito.

Los datos que recabamos en el periodo 1985-1987 sobre la migración y sobre las estrategias campesinas de reproducción económica y cultural nos hicieron ver a *lo zapoteca* como algo que se definía tanto por la milpa como por los dólares; tanto por la coa como por los talleres de maquila en el *downtown* de Los Ángeles o en la Ciudad de México. Identificamos que en la adjudicación de

fuerza de trabajo por debajo de su valor, sino que se ahorra el costo de reproducción desde que nace el futuro trabajador hasta el momento en que está apto para el trabajo asalariado y el costo del mantenimiento de éste después de su vida activa. La condición que le permite aceptar la superexplotación de su trabajo, imposible de tolerar para un proletario totalmente desligado de la tierra, radica en la preservación de la comunidad doméstica que lo subsidia asumiendo la mayor parte de los costos de su reproducción.

prestigio y otros elementos de la escala de valores entraba en juego una mezcla de criterios donde intervenían elementos de muy distinto carácter; para la población yalalteca adulta, tan importante eran las aspiraciones a tener casas de mampostería, ropa urbana *de calidad*, aparatos estereofónicos, etcétera, como a tener milpas bien deshierbadas y mucho maíz almacenado en sus casas; el *status* social de las personas y las familias dependía de una combinación de elementos: el desempeño de los cargos, el cumplimiento de relaciones de reciprocidad con otras familias, las posesiones materiales, la obtención de títulos profesionales y otros.

La cultura yalalteca se ha mantenido porque se ha transformado; en este sentido, podemos hablar de una reproducción dinámica. Se mantienen el uso del idioma y formas organizativas como el tequio, la gotzona,¹³ el Sistema de Cargos y la Asamblea Comunitaria, cimientos de la comunalidad (Aquino, 1980); pero no permanecen estáticos. Por ejemplo, tienden a implantarse modalidades para que los migrantes puedan cubrir, a la distancia, sus cargos y responsabilidades (principalmente, a través del pago a una persona que los sustituya).

Los cambios en la tecnología y en las estrategias económicas han implicado cambios culturales. Hay innovaciones técnicas, como el uso de fertilizantes químicos, que se asimilan rápidamente. Otros cambios, como la creciente migración, provocan desequilibrios (económicos, de identidad, etcétera), pero aún éstos terminan por integrarse. Los profesionistas zapotecas con quienes nos relacionamos en la sierra tendían a ver a la migración como un proceso que conducía a la desarticulación productiva, demográfica y cultural de las comunidades. Sin embargo, con otro enfoque, el despoblamiento de la sierra podía ser visto como una *transterritorialización* de las comunidades; en otras palabras, puede plantearse que las comunidades siguen subsistiendo y ampliándose, sólo que ahora dispersas territorialmente. Así lo sugiere la existencia de asociaciones de emigrados en Oaxaca, México y Los Ángeles (California), que envían recursos a la comunidad para la realización de diversas obras u otras iniciativas; además, según lo que averigua-

13 Intercambio de trabajo. En otras regiones del país se lo conoce como *manovuelta*.

mos en pláticas y entrevistas, las comunidades daban importancia a celebrar asambleas durante la estancia en el pueblo de los migrantes (en general en diciembre o durante las fiestas patronales). Así como cada migrante, considerado individualmente, constituye uno de los brazos de su familia, los migrantes como grupo constituyen uno de los brazos de cada comunidad.

En la vertiginosa era actual el cambio se acelera, pero la sociedad serrana está viva, y por eso encontramos a los sones y jarabes serranos en un *dancing club* del *downtown* de Los Ángeles, o a un grupo de danzantes disfrazados de mujeres con minifalda bailando en una de las fiestas de Yalálag.

Es cierto que está habiendo muchos cambios culturales, se están modificando la cosmovisión, la identidad, la ideología, pero esto no constituye una amenaza para la raíz cultural. La identidad zapoteca pervive, pero no está sola. A ella se han ido sumando, yuxtaponiendo o injertando casi a la fuerza otras identidades. Evidentemente es entre los migrantes donde las nuevas identidades tienden a desarrollarse más visiblemente. A través de múltiples vehículos de identificación, los jóvenes serranos que trabajan en las ciudades se integran a los agrupamientos que existen en ese medio, desde los cholos hasta los empleados postales en Ciudad de México.

Algunos cambios muy fuertes de identidad se dan también en los estratos superiores, como se constata en Yalálag, por ejemplo, al observar la vestimenta, el peinado y muy diversas costumbres de los muchachos; sin embargo, sigue existiendo una identidad étnica, y esta identidad, además de proporcionar a los individuos cierta seguridad, un sentimiento de pertenencia, un marco de referencia psicosocial, puede ser un vehículo de cohesión social muy importante, y en determinadas coyunturas su papel político puede ser fundamental.

Cabe señalar que el sentido de las manifestaciones culturales puede variar; por ejemplo, la carga simbólica de una danza tradicionalmente ejecutada en ocasión de las fiestas patronales en la plaza del pueblo se modifica cuando dicha danza forma parte de un evento promovido por alguna institución gubernamental para el *rescate de las culturas indígenas*; a ello se refiere García Canclini (1982) cuando habla de la conversión de lo folklórico en típico.

Si la comunidad pierde injerencia sobre el cómo, el cuándo y el dónde producir y *consumir* su cultura, se produce una situación contraria a la autodeterminación cultural y política: es la enajenación de la riqueza cultural. Entonces la cuestión medular es qué tanto poder de decisión se tiene respecto a la propia cultura.

En el discurso de los líderes del movimiento progresista de Yalálag nos llamó la atención cierta actitud reacia frente a la adopción de elementos culturales ajenos a la cultura zapoteca. Al respecto, consideramos que las transformaciones son intrínsecamente parte de la vitalidad cultural, y además son inevitables: la cultura nacional y la transnacional no son riachuelos sino poderosísimos ríos; pero existe cierto margen de movilidad y de toma de decisiones. Les corresponde a las familias o a las comunidades definir, en la medida de lo posible, lo que les conviene adoptar, lo que es mejor desechar y lo que merece defenderse de la cultura tradicional.

Consideramos que mientras la población serrana siga reproduciendo sus formas de organización comunitaria, mientras el idioma zapoteco siga siendo el vehículo de comunicación cotidiana¹⁴ y mientras siga habiendo un territorio delimitado como propio, seguirá existiendo una identidad zapoteca, una instancia de cohesión grupal importante, sin que sea forzosamente necesario intentar *rescatar* o *revitalizar* otros aspectos de la cultura tradicional que están modificándose.

El ámbito de referencia identitario, de acuerdo con lo que pudimos observar, es principalmente la comunidad. Hay zonas en la sierra donde pervive una identidad regional (como en los pueblos mancomunados,¹⁵ los Cajonos y otros) pero en casos como el de Yalálag lo que resalta es una identidad comunitaria. El sentido de pertenencia al pueblo zapoteca serrano sólo se manifiesta en determinadas coyunturas (como la movilización en torno a demandas compartidas) así como en los lazos de solidaridad entre quienes viven fuera de la región. Los migrantes se enfrentan a gru-

14 Señalemos, al respecto, el importante esfuerzo realizado por la comunidad yalalteca para fomentar el uso del idioma.

15 Es una iniciativa de turismo comunitario que tiene por objetivo contribuir al desarrollo socioeconómico de cada comunidad mediante la generación de empleos locales y alternativas de desarrollo

pos sociales y ambientes culturales muy distintos a los propios; en el contacto con esos ambientes y grupos humanos urbanos, las necesidades psicosociales de diferenciación y pertenencia adquieren nuevos referentes; frente a un *ellos* constituido por los mestizos o los *gringos* se fortalece el sentido de un *nosotros* que no sólo incluye a los zapotecas serranos sino, más ampliamente, a los oaxaqueños. Así se yuxtaponen diferentes ámbitos de identificación.

Ahora bien, podemos señalar que, en los ochenta, antes del proceso de reivindicación indígena que generó el movimiento zapatista, la identidad zapoteca no se expresaba aún como demanda de reivindicación política, como lo pretendían algunos de los líderes de la Asamblea de Autoridades. Resulta significativo en este sentido lo que sucedió en una asamblea intercomunitaria a la hora de plantear los problemas e inconformidades relacionadas con las escuelas: la crítica de los orientadores o líderes se dirigía al contenido de la educación, al hecho de que la escuela no preparaba a los niños y jóvenes para el trabajo del campo ni para el desarrollo de la propia cultura, mientras que las autoridades asistentes se quejaban de la falta de asistencia de los maestros. Para el común de la gente, la principal función que debían cumplir las escuelas era la de proporcionar a la juventud herramientas que les permitieran (incluyendo a sus familias) elevar su ingreso; esta lucha se ubicaba principalmente fuera de la comunidad, no dentro, por lo que el dominio del idioma español y otros conocimientos y habilidades *ajenos a la cultura tradicional* eran considerados prioritarios.

Liderazgo y organización regional

En el panorama político regional, constituido por un complejo conjunto de lazos y hostilidades entre las comunidades, se dan desde los años cuarenta algunos intentos de organización con el fin de canalizar conjuntamente las demandas de los pueblos ante las autoridades estatales y federales (De la Fuente, 1977). En la zona de Zoogocho se crea, en esa época, la Unión de Pueblos Serranos Villaltecos, que después se convierte en la Unión de Campesinos Serranos Villaltecos. En la creación de este organismo intervinieron algunos maestros y jóvenes urbanizados, quienes buscaban

fomentar la unidad de los pueblos y propiciar un proceso de modernización y de cambio cultural.

El elemento clave para este intento organizativo y para las posteriores iniciativas fue la necesidad que existía en las comunidades de mejorar la comunicación vial con la zona de los Valles Centrales y con la capital estatal. Dado que los caminos son obras que benefician a varios poblados, en torno a esta demanda se produjo cierta concertación entre las diferentes comunidades. Desde los años cincuenta y sesenta, varias comunidades emprendieron los trabajos de construcción de un camino. Para realizar estos trabajos se dio cierta organización intercomunitaria. Los ciudadanos de varios pueblos dedicaron meses enteros para abrir caminos rústicos, sin contar prácticamente con ningún apoyo del gobierno estatal. Más tarde, desde los años setenta hasta los noventa, la lucha se orientó hacia los trámites y las solicitudes para la realización de obras de vialidad y la provisión de servicios de educación y salud.

Partiendo de la demanda básica de caminos, en los setenta se gestó otra iniciativa de organización, promovida por algunos jóvenes zapotecas que, gracias a la posición económica de su familia de origen, tuvieron la oportunidad de cursar estudios superiores en distintas disciplinas. Estos jóvenes, entre quienes había algunos ya-ltecos, se plantearon apoyar a las comunidades en sus trámites.

La visión de estos jóvenes consideraba que es a partir de la identidad indígena cómo debe generarse el impulso transformador para mejorar la calidad de vida de la gente en la sierra. Implícitamente, tendía a valorarse positivamente todo lo relacionado con el pasado del pueblo zapoteca, asimilándolo a un estado más *puro*, más feliz, más autodeterminado; por ende, tendía a valorizarse negativamente lo moderno, asociándolo a la enajenación, la corrupción, la explotación, etcétera. Se daban en este sentido algunos desfases con respecto a las aspiraciones del común de la gente; la crítica al modelo de modernización que se desarrollaba en la sierra se topaba con las demandas de la gente, que muchas veces anhelaba esa modernización.

Una decena de jóvenes profesionistas zapotecas (dos mujeres y el resto hombres) formó un comité coordinador y de consulta para la organización de los pueblos de la sierra: Consejo para el Desarrollo

Comunitario (CODECO), y promovió desde 1981 la realización periódica de asambleas intercomunitarias. A estas asambleas asistían las autoridades municipales de muchos pueblos de la región para plantear sus demandas específicas e intentar canalizarlas conjuntamente. Con el interés de hacer de estas asambleas un organismo más consolidado, las personas jóvenes impulsaron la constitución de la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra, a la que se incorporaron poco tiempo después algunos pueblos chinantecos (AAZACHI). Posteriormente, el CODECO cambió de nombre y se convirtió en la Comisión de Relaciones (CODERE) de la AAZACHI, en la que tenían cierta presencia algunas y algunos profesionistas de origen yalalteco.

Procesos organizativos semejantes (en términos de sus objetivos y su autonomía respecto al Estado) estaban dándose en la región de Ixtlán, en torno a la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ) y en la región mixe, en torno al Comité para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (CODREMI). De estos tres procesos de organización en la Sierra Norte de Oaxaca surgieron diversas iniciativas y algunos pronunciamientos conjuntos.¹⁶

La actividad de la AAZACHI y de sus líderes tuvo limitaciones, originadas tanto por factores externos como internos, una de ellas fue que la participación de las autoridades municipales en las asambleas que no forzosamente implicaba el establecimiento de un puente entre las comunidades y la Asamblea. En general, las autoridades no revertían a las asambleas de sus comunidades los resultados de las discusiones y movilizaciones realizadas junto con las autoridades de los otros pueblos. De hecho, la participación de una comunidad en la AAZACHI dependía del interés de la autoridad en turno, en estas condiciones se dificultaba la continuidad en

16 En uno de ellos, citado por Hernández Navarro (2005), se señalaba: "Demandamos respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y a las formas de organización que deseemos darnos [...]. Demandamos el respeto a nuestras expresiones de vida comunitaria, nuestra lengua, nuestra espiritualidad [...]. Demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario, porque es la única forma garantizada de evitar la centralización del poder político y económico. Nos oponemos a que en aras de un supuesto desarrollo nacional se arrasen nuestros recursos naturales".

el trabajo, y era en cierta medida un órgano, pero sobre todo una serie de eventos, las asambleas periódicas.

Existía además un desnivel entre los líderes y las autoridades de los pueblos, en términos de acceso a la información. Los miembros de la CODERE tenían estudios superiores, en tanto que las autoridades en muchas ocasiones no habían completado la educación primaria. Esto generaba una desigual posibilidad de participar en la toma de decisiones relativa a las relaciones entre la AAZACHI y las instancias o personas del mundo *externo*. Pudimos observar lo que sucedía con las votaciones para decidir cómo abordar este tipo de asuntos: los líderes comunicaban su opinión a las autoridades y les solicitaban que se pronuncien en torno al asunto tratado. Se nombraba una por una a las *comunidades asistentes* para que cada autoridad expresara su posición. Y en general la *posición* de las autoridades era su adhesión a *lo que diga la mayoría*.

La CODERE asumía un rol de mediación entre las comunidades y las entidades externas (como las ONG y los estudiantes o investigadores de instituciones académicas) que llegábamos a la región a trabajar; una mediación no exenta de cierta reticencia respecto a los no indígenas, de quienes al mismo tiempo se esperaba que nos pusiéramos al servicio de *lo que decidan las comunidades*, lo cual dependía en mucho, como ya dijimos, de la opinión de los profesionistas indígenas. A estas actitudes podemos atribuir el creciente aislamiento que fuimos observando en la CODERE y la AAZACHI.

A las limitaciones internas se sumaron las externas, y ambas explican el hecho de que, para 1987, las asambleas de autoridades se hubieran reducido a reuniones de algunos maestros representantes delegacionales, tres o cuatro autoridades municipales y tres o cuatro elementos de la CODERE.

La experiencia de la AAZACHI probó que la vinculación regional en torno a demandas concretas como servicios (caminos, tiendas de abasto, electricidad, etcétera) logra movilizar a los pueblos y los identifica entre sí. Para ello es importante el papel que juegan los promotores o líderes locales que hablan la lengua y comprenden la idiosincrasia de sus paisanos. Sin embargo, si los líderes, por más bien intencionados que sean, desvalorizan los esfuerzos de los no indígenas, pueden llegar a constituir un obstáculo

para los mismos procesos que tratan de apoyar o desencadenar. Esta visión les impidió establecer alianzas con otras organizaciones en lucha (incluso indígenas), y con otras fuerzas sociales y políticas, y debilitó al movimiento regional.

Conclusiones

Como hemos visto, la lucha que se dio en Yalálag en 1980-1981 no era únicamente contra los caciques, sino al mismo tiempo una pugna entre distintas facciones, cada una de ellas dirigida por algunas familias *acomodadas* y apoyadas por un conjunto de familias de clase media y baja. Resaltamos las importantes diferencias entre la facción que en los años ochenta controlaba el municipio y las que históricamente habían sido dominantes; diferencias que tenían que ver con una administración más honesta y con el impulso, a pesar de las limitaciones de todo tipo, de un proyecto de beneficio comunitario. Los líderes progresistas yalaltecos tuvieron gran capacidad y visión histórica para plantear, a partir de sus condiciones sociales, posibles alternativas para dar continuidad a la herencia cultural y acceder a mejores niveles de bienestar para su gente.

En esa época, tanto en Yalálag como en otras comunidades de la sierra de Villa Alta, el trabajo agrícola tendía a perder importancia, pero no por ello estaba desapareciendo: era complementado con otros métodos para obtener maíz, el centro de la alimentación. La gente aprovechaba las opciones que se le presentaban dentro o fuera de su comunidad para mejorar su calidad de vida, y los dólares no únicamente sostenían la economía de las familias, sino también la vitalidad política y cultural de las comunidades. La cultura zapoteca, en permanente transformación, estaba (o está) reproduciéndose con base en una sólida organización comunitaria y en la búsqueda de excedentes económicos.

La lucha por la autodeterminación política y cultural es valiosa por cuanto mantiene la diversidad humana y reafirma el derecho de las identidades sociales a reproducirse y expresarse. De manera análoga, el maíz criollo es riqueza y diversidad genética para lograr mejores cosechas. En estas riquezas existe una multi-

tud de aportaciones al género humano; es indiscutible el derecho de los pueblos originarios a existir y a reivindicar su identidad y su libertad en la toma de decisiones respecto a su vida. Pero mitificar la *indianidad* no ayuda a transformar la dura realidad en la que las poblaciones indígenas están insertas. La vinculación con otros sectores sociales oprimidos que también luchan por mejores condiciones de vida y de autonomía es esencial para que todos lo logremos.