Yalálag

Un pueblo zapoteco transnacional

Comunalidad, migración y reproducción de la vida

Alejandra Aquino Moreschi | Adriana Cruz-Manjarrez
Coordinadoras

Universidad de Colima
CIESAS

Yalálag

Un pueblo zapoteco transnacional

Comunalidad, migración y reproducción de la vida

enfoque académico

UNIVERSIDAD DE COLIMA
Dr. Christian Jorge Torres Ortiz Zermeño, Rector
Mtro. Joel Nino Jr., Secretario General
Mtro. Jorge Martínez Durán, Coordinador General de Comunicación Social
Mtra. Ana Karina Robles Gómez, Directora General de Publicaciones

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Dr. Carlos Macías Richard, Director General
Dra. Lucía del Carmen Bazán Levy, Directora Académica

Yalálag
Un pueblo zapoteco transnacional

Comunalidad, migración y reproducción de la vida

Alejandra Aquino Moreschi | Adriana Cruz-Manjarrez
Coordinadoras

Universidad de Colima
CIESAS

© Universidad de Colima, 2024
Avenida Universidad 333
C.P 28040, Colima, Colima, México
Dirección General de Publicaciones
Teléfonos: 312 316 1081 y 312 316 1000, extensión: 35004
Correo electrónico: publicaciones@ucol.mx
http://www.ucol.mx

ISBN electrónico: 978-607-8984-59-6
DOI: 10.53897/ LI.2024.0055.UCOL
5E.1.1/317000/306/2024 Edición de publicación no periódica

© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2024
Juárez 87, col. Tlalpan Centro, Alcaldía Tlalpan
C.P. 14000, Ciudad de México.
www.ciesas.edu.mx

ISBN electrónico: 978-607-486-743-5

Derechos reservados conforme a la ley
Publicado en México / *Published in Mexico*

Este libro está bajo la licencia de Creative Commons, Atribución – NoComercial - CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)
Usted es libre de: **Compartir**: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. **Adaptar**: remezclar, transformar y construir a partir del material bajo los siguientes términos: **Atribución**: Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. **NoComercial**: Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. **CompartirIgual**: Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.
You are free to: **Share**: copy and redistribute the material in any medium or format. **Adapt**: remix, transform, and build upon the material under the following terms: **Attribution**: You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use. **NonCommercial**: You may not use the material for commercial purposes. **ShareAlike**: If you remix, transform, or build upon the material, you must distribute your contributions under the same license as the original.

Imagen de portada: *Hermandad*, fotografía y bordado de Citlali Fabián Bautista.
Diseño de portada: Samuel Morales Hernández

Proceso editorial certificado con normas ISO desde 2005
Dictaminación doble ciego y edición registradas en el Sistema Editorial Electrónico PRED

Registro: LI-019-24
Recibido: Agosto de 2024
Publicado: Diciembre de 2024

A la comunidad zapoteca de Yalálag,
en memoria de Aristarco Aquino Solís, y a las nuevas generaciones
de yalaltecas nacidas en Yalálag o en cualquier otro territorio.

Índice

Introducción. Política comunitaria, migración y reproducción de la vida en Yalálag 8
Alejandra Aquino Moreschi y Adriana Cruz-Manjarrez

Primera parte
Hacer memoria, descolonizar la mirada

Capítulo 1. Los *kempledao*: Memoria e historia en resistencia 43
Norma Patricia Lache Bolaños

Capítulo 2. Redes de comercio y poder: De comerciantes e industriales yalaltecos entre 1885 y 1950 62
Graciela Fabián Mestas

Capítulo 3. Recuento de la privatización de la tierra en Yalálag y de nuestra lucha por recuperar la propiedad comunal 92
Joel Aquino Maldonado

Capítulo 4. Topónimos y testamentos en la regularización de la tenencia de la tierra en Yalálag..... 110
Ana Daisy Alonso Ortiz

Segunda parte
Hacer comunalidad, reproducir la vida

Capítulo 5. Nuestra comunalidad: Reflexiones desde la experiencia.... 130
Plutarco Aquino Zacarías

Capítulo 6. Sosteniendo la comunalidad: Las mujeres yalaltecas en la lucha comunitaria (1955-1989)..... 141
Juana Vásquez Vásquez

Capítulo 7. Política comunitaria y luchas por la autodeterminación (1965-1981) 161
Alejandra Aquino Moreschi

Capítulo 8. Lucha política, autosuficiencia alimentaria y cambio cultural en el Yalálag de los ochenta: Aprendizajes de una experiencia 184
Gerardo Alatorre Frenk

Capítulo 9. Conflicto, poder y división en Yalálag: Algunos retos para nuestras luchas 208
Aristarco Aquino Solís(†)

TERCERA PARTE
ATRAVESAR FRONTERAS, RECREAR LA COMUNALIDAD

Capítulo 10. En la fragmentación también está nuestra fuerza. Iniciativas étnicas yalaltecas en la zona metropolitana de la Ciudad de México 232
María Bertely Busquets(†)

Capítulo 11. Inmigración zapoteca: Expresiones de agrupamiento y pertenencia 265
Lourdes Gutiérrez Nájera

Capítulo 12. Fronteridades: Migración e identidad yalalteca en los albores del siglo XXI 287
Adriana Cruz-Manjarrez

Capítulo 13. Reflexiones de identidad: Jóvenes yalaltecas nacidos en Estados Unidos 319
Carlos Aquino, Luis Vargas, Carlos Diego, Nelson Diego, Gladys García, Francisco Aquino y Érica Maldonado

Reflexiones finales. Mirar Yalálag desde la comunalidad 337
Alejandra Aquino Moreschi

Referencias generales 360

Lista de siglas y acrónimos 377

Participantes 379

Introducción

Política comunitaria, migración y reproducción de la vida en Yalálag

Alejandra Aquino Moreschi
y Adriana Cruz-Manjarrez

El 27 de agosto de 2022 el director del Registro Nacional Agrario (RAN) entregó al Comisariado de Bienes Comunales de Yalálag la carpeta básica y los planos definitivos en los que se reconoce al pueblo como comunidad agraria, documentos que les otorgan certeza jurídica sobre su territorio y que consolidan su proceso de lucha por la autodeterminación comunitaria. Regresar al régimen comunal después de más de cien años de funcionar bajo un régimen de propiedad privada ha sido un proceso largo, difícil y complejo, que implicó tanto un trabajo de toma de conciencia y construcción de consensos al interior de la comunidad, como la gestión jurídica y burocrática frente a distintas instituciones del Estado.

Yalálag es un municipio zapoteco ubicado en la Sierra Norte del estado de Oaxaca a 138 kilómetros de la capital oaxaqueña, muy probablemente es de los pueblos más estudiados por la antropología mexicana y conocido tanto por sus luchas pioneras por la autodeterminación comunitaria, los derechos indígenas y la defensa del maíz nativo, como por sus divisiones internas, sus diferentes

expresiones culturales y su capacidad para desafiar o negociar con el Estado según se requiera.

Yalálag es también uno de los raros pueblos serranos que durante las reformas liberales del siglo XIX perdió la propiedad colectiva de la tierra y optó por un régimen de propiedad privada, situación que marcó profundamente la dinámica comunitaria y debilitó su comunalidad y sistema de gobierno propio. Hasta hace poco tiempo parecía improbable que la privatización de la tierra en Yalálag fuera reversible, ya que entre otras cosas implicaba que cada familia yalalteca cediera a la comunidad sus derechos de propiedad sobre los terrenos que le han pertenecido por generaciones. Además, en un contexto nacional marcado por el neoliberalismo, parecía muy difícil que una iniciativa de esta naturaleza pudiera prosperar. Desde hace ya varias décadas, los diferentes gobiernos neoliberales han buscado terminar con la propiedad comunal de la tierra y con las bases de la autosubsistencia campesina (Grain, 2014; López Bárcenas, 2017). La ofensiva neoliberal sobre los territorios de los pueblos indígenas ha sido intensiva, el Estado ha concesionado grandes extensiones de tierras a favor de diferentes empresas extractivas (véase Navarro, 2015; Composto y Navarro, 2014; Hernández, 2014).

En tal contexto, la recomunalización de la propiedad de la tierra en Yalálag resulta un hecho tan extraordinario como esperanzador, pero no es la primera vez que Yalálag parece ir a contracorriente de los tiempos que corren o que se *adelanta* a su época en sus esfuerzos por defender la vida comunitaria. Hacia finales de la década de 1970, Yalálag sorprendió con una lucha pionera que buscaba recuperar su capacidad de autodeterminación comunitaria expropiada por el Estado vía diferentes intermediarios políticos ligados al Partido Revolucionario Institucional (PRI), así como de fortalecer la lengua y la cultura zapoteca, despreciada y combatida por los gobiernos posrevolucionarios en sus esfuerzos por *forjar patria* y construir una cultura nacional mestiza. Su lucha por la autodeterminación se anticipó, en cierta forma, a la ola de movilizaciones indígenas que aparecerían en la década de 1990 por casi todo el territorio nacional y cuya demanda central serían el derecho a la autonomía y a la libre determinación sobre sus te-

rritorios, recursos naturales y gobiernos (véase Sarmiento y Mejía, 1987; Sánchez, 1999; Velasco, 2001; Pérez Ruiz, 1998).

Si nos asomamos a la historia larga de Yalálag podremos observar numerosos ejemplos en los que hombres y mujeres yalaltecos han dado muestra de su habilidad para producir y sostener su comunalidad, entendida como su capacidad para pensarse, organizarse y relacionarse poniendo al centro el interés de la comunidad (Martínez Luna, 2010; Díaz en Robles y Cardoso, 2007). Así, en los momentos o contextos en que pareciera que las prácticas comunitarias que organizan la vida se encuentran en peligro o a punto de desaparecer, cuando las divisiones internas y conflictos causados por la intromisión estatal hacen difícil hablar de comunidad o cuando la fuerza de las migraciones va dejando al pueblo sin su fuerza vital, las personas de Yalálag han podido con trabajo, organización y creatividad seguir viviendo y produciendo comunalidad. Este libro tiene, como objetivo central, dar cuenta de cómo los hombres y mujeres de origen yalalteco han logrado defender y sostener la vida comunitaria en Yalálag y en los diferentes espacios donde se han establecido durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI.

Poner al centro de este libro las prácticas comunitarias que sostienen la vida representa una apuesta tanto política como epistemológica. Epistemológica porque nos permite tomar distancia del enfoque que ha predominado sobre Yalálag, marcado por el trabajo de Julio De la Fuente y las preocupaciones indigenistas de la época con énfasis en lo étnico; política porque, como señala acertadamente Tzul (2016), "pensar lo indígena en clave comunal" nos da la oportunidad de visibilizar un tipo de apuesta para relacionarnos, regularnos y organizar la vida muy distinta a las formas liberales/capitalistas que se han colocado como el único modelo posible de organización social.

Finalmente, mirar las prácticas concretas que han sostenido la vida comunitaria en Yalálag es también una forma de comenzar a descolonizar nuestra mirada porque en un contexto nacional en el que dominan representaciones etnizantes y hasta racistas, sobre *lo indígena*, todo contribuye a que Yalálag —y cualquier otro pueblo clasificado como *indígena*— se mire bajo el prisma de la *carencia* y la

marginación; es decir, como lugares *pobres*, *atrasados*, *alejados*, donde *falta* trabajo y educación, en donde se *habla dialecto*, etcétera.[1] Asimismo, en los casos en que se valoran ciertas prácticas culturales tales como la gastronomía, la música, la danza o las fiestas, normalmente se interpretan en clave de *folklor*, sin conexión con el resto de la vida comunitaria y sin mirar su potencial político.

Este libro reconoce su genealogía epistémica en el pensamiento de la comunalidad desarrollado por diferentes intelectuales y comuneros de la Sierra Juárez, particularmente Jaime Martínez Luna (2010) y Floriberto Díaz (en Cardoso y Robles, 2007), pero también muchos hombres y mujeres de Yalálag y de otros pueblos de la Sierra que, si bien no necesariamente escribieron al respecto, han aportado a la reflexión de la comunalidad desde su práctica comunitaria, su palabra, su análisis y sus múltiples esfuerzos organizativos.

Poner el foco del libro en las prácticas comunitarias que reproducen la vida se lo debemos también a los trabajos de Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul, Mina Navarro y todas las compañeras que forman parte del Seminario de Entramados Comunitarios,[2] ya que ellas lograron construir una herramienta analítica potente —centrada en la producción de lo común y la reproducción de la vida— que nos abre otras maneras de comprender a los pueblos indígenas, y que nos alumbran otros horizontes de transformación social.

La siguiente introducción se dividirá en cuatro partes, iniciamos con una breve reflexión sobre el trabajo de Julio De la Fuente en Yalálag, que servirá para contextualizar el papel de las políticas indigenistas y de la antropología en la producción de lo indígena. Posteriormente, presentamos un breve *retrato* de Yalálag que permita contar con algunas coordenadas monográficas para situar al pueblo. En la tercera parte, hablaremos del proceso de construcción del libro y cerraremos con la presentación del contenido de cada uno de los textos.

1 Algunas palabras o conceptos se ponen en cursivas para expresar un distanciamiento por el racismo que encarna, sarcasmo, término metafórico, entre otros.

2 El Seminario es parte del posgrado en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla y es coordinado por Raquel Gutiérrez, Mina Lorena y Lucía Linsalata.

Yalálag un pueblo *muy indígena*: La mirada de Julio De la Fuente y la producción de indigeneidad

Yalálag es uno de los pueblos de Oaxaca más estudiados a lo largo del siglo XX, decenas de antropólogos se han sucedido explorando los más diversos temas. Las primeras publicaciones sobre el pueblo aparecen en la década de 1920 y fueron investigaciones encomendadas por la Dirección de Antropología de México, interesada en recoger *datos folklóricos* para formar un censo etnográfico y para documentar los rasgos culturales que caracterizarían a la población indígena (véase Gómez Maillefert, 1923; Silicio Pauer, 1927). Sin embargo, el trabajo que dio a conocer a Yalálag en el medio antropológico e indigenista fue la monografía etnográfica de Julio De la Fuente.

Este conocido antropólogo —alumno de Robert Redfield y colaborador de Bronislaw Malinowski— llegó a Yalálag en octubre de 1937 para iniciar una ambiciosa investigación mediante la cual buscaba determinar "las características culturales que asemejan y diferencian a los grupos de nuestra población llamados 'indio' y 'mestizo'" (De la Fuente, 2012, p. 1). El proyecto original contemplaba tres casos de estudio que en su conjunto le permitirían documentar el *cambio sociocultural*, específicamente *el proceso que llevaría al indio a convertirse en mestizo*: 1) para el primer caso, De la Fuente requería de un pueblo *muy indígena* donde pudiera observar los *rasgos* que caracterizan a esta población; 2) para el segundo, necesitaba un pueblo *mestizo-campesino*, que estuviera en *una etapa transitoria* hacia la cultura mestiza, pero que conservara algunas características indígenas; finalmente, 3) para el tercer caso, buscaba un pueblo *mestizo urbano* en el que las características *indígenas* fueran ya poco visibles. La hipótesis de partida de tan ambiciosa investigación era que "los pueblos, especialmente los indios, constituyen las células más simples, numerosas y conservadoras del organismo social total, cuyas características básicas persisten en los pueblos campesinos y aun en los grupos urbanos" (De la Fuente, 2012, p. 1). De ahí su interés por comparar tres localidades en distintas *etapas*.

Yalálag fue elegido para el primer caso de estudio, pues, como explica De la Fuente, los informes elaborados por otros antropólogos lo retrataban como un pueblo "muy indígena, primitivo y remoto" (De la Fuente, 2012, p. 2). Así que en 1938 se estableció durante cuatro meses en Yalálag y entre 1939 y 1941 realizó numerosas visitas, que en total sumaron 13 meses de estancia en la comunidad. Su trabajo etnográfico fue enriquecido con un vasto registro fotográfico del pueblo, centrado en las características taxonómicas y en los elementos del vestido y del peinado de las mujeres yalaltecas. Para De la Fuente estos elementos eran un marcador de la diferencia cultural entre indios y mestizos, que le permitirían apreciar el cambio cultural (Petroni, 2008, p. 166).

El interés de Julio De la Fuente por documentar las características de *indios* y *mestizos* no fue sólo un proyecto personal, respondía a un proyecto político estatal que los diferentes gobiernos posrevolucionarios asignaron a los antropólogos de la época: integrar a la *nación mexicana*, por medio de la política indigenista, a todas aquellas personas clasificadas como *indígenas*, integración que pasaba por la *transformación del indio en mestizo* (véase Navarrete, 2004, Saldívar, 2004).

Como evidentemente esas categorías clasificatorias carecían de un contenido claro, los antropólogos encargados de la política indigenista posrevolucionaria emprendieron grandes esfuerzos para intentar llegar a una definición del *sujeto indígena*, ya que como el propio De la Fuente señaló, de esta tarea dependería "el tipo de política indigenista que se implementaría para su integración [...] [y] el tipo de población a quien esta política estaría dirigida" (De la Fuente, 1947, p. 63). El objetivo era lograr establecer una "buena definición funcional" que les permitiera "determinar las deficiencias concretas y las necesidades de ciertos grupos humanos (indígenas)" (De la Fuente, 1947, p. 63).

En los esfuerzos antropológicos por *definir al indio*, uno de los debates que tuvo mayor relevancia y que más interesó a De la Fuente y a otros antropólogos fue poder establecer si las particularidades de esa población tenían que ver con cuestiones raciales, culturales o con ambas. Para De la Fuente y la mayor parte de los antropólogos indigenistas de la época, el problema no era racial

sino cultural, pues consideraban que debido al mestizaje y al cambio cultural no existían elementos visibles claros y exclusivos para caracterizar racialmente a los "indios frente a los no indios" (De la Fuente, 1948, p. 64). Como señala Alfonso Caso (1948), colega y amigo cercano de Julio De la Fuente, en su clásico artículo "Definición del indio y lo indio":

> Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino fundamentalmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta del sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la previsión y curación de las enfermedades, por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas es cultural. [...] En el momento en que entendamos que es indispensable llegar al indio dándole lo que le hemos quitado, es decir, cultura, en ese momento estaremos ya en el buen camino para resolver los problemas indígenas de la América intertropical, que son, en gran parte, la raíz de nuestros problemas económicos, sociales y políticos (Caso, 1948, p. 247).

Como explica De la Cadena (2006, p. 64), el que aparentemente se tome distancia de la explicación racial lo que hace es encubrir el "hermanamiento conceptual entre 'raza' y 'cultura' ", ya que se recodifica la *raza* en términos de *cultura* y esto produce "bio-políticas con vocación culturalista que no se orientaban hacia la modificación biológica de los cuerpos, sino al mejoramiento de almas racialmente concebidas", y esto fue lo que hizo el indigenismo mexicano en sus diferentes épocas.

Definir la categoría de *indio* en términos culturales no fue tarea fácil para los indigenistas, ya que se toparon con el problema de establecer qué *rasgos culturales* serían entonces los característicos y propios de esa población, y como señala el propio De la Fuente, en muchos casos resultaba imposible asignarle características específicas que no fueran compartidas con la población

denominada mestiza. Además, cómo mostraría Guillermo Bonfil Batalla (1995), décadas más tarde, no hay categorización que permita contener la diversidad de sujetos que se pretende incluir; es decir, esta categoría engloba una amplia diversidad de pueblos con lenguas diferentes, ubicados en muy distintas regiones, con procesos organizativos específicos, cuyo *rasgo* común sería, en todo caso, compartir su condición colonial e historia como pueblos colonizados (véase Bonfil Batalla, 1995), así como las luchas por la defensa de sus territorios y su autodeterminación.

Los resultados de la investigación de De la Fuente (1949) en Yalálag quedaron plasmados en el libro que tituló *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, una monografía etnográfica que se ha vuelto un clásico de la antropología mexicana y una referencia obligada para cualquiera que estudie la región. El libro, al igual que otras etnografías publicadas en el marco del proyecto indigenista, pretendía contener la *evidencia científica* a partir de la cual los antropólogos podrían definir al *sujeto indígena* y, por contraste, también al *sujeto mestizo*. Estas monografías etnográficas tuvieron un papel clave en la *producción del sujeto indígena*; es decir, en la construcción de las representaciones sociales sobre la alteridad y su sedimentación en los imaginarios nacionales, ya que como bien señalan Araujo y López (2015): "El sujeto indígena, lejos de preceder a la política pública y la ciencia que lo estudiaron, fue cobrando forma junto con ellas". El propio Julio De la Fuente (2012) escribe que mientras realizaba su investigación en Yalálag se dio cuenta que la identidad de indígena no era en ese momento algo ya dado y generalizado en Yalálag, donde las personas más bien se identificaban a partir de sus identidades regionales; es decir, como yalaltecos o serranos. Esta observación, sin embargo, no fue suficiente para que desde la academia y desde el Estado se dejara de mirar a Yalálag desde una clave étnica y se le definiera como un pueblo *muy indígena*, con todo lo que esto conlleva.

De hecho, el libro de De la Fuente ha sido clave para construir a Yalálag de esta forma, y esta visión se ha expresado en las relaciones sostenidas con maestros, trabajadores del sector salud, políticos, jueces, antropólogos y otros muchos representantes del Estado. Además, la huella indigenista ha marcado las representaciones

sociales de muchas generaciones de antropólogos que han llegado al pueblo, incluso aquellos que fueron críticos al indigenismo y que sostuvieron un compromiso con la comunidad no pudieron deshacerse de la impronta indigenista al momento de mirar e intentar comprender la vida comunitaria. El propio Juan José Rendón —un comprometido y apreciado antropólogo que contribuyó a la difusión del pensamiento de la comunalidad— no pudo evitar, al momento de caracterizar a Yalálag, remarcar cuestiones como: "La pobreza, el aislamiento, la ignorancia de conocimientos modernos y la falta de oportunidades de trabajo para los jóvenes, unidos a la conservación de algunas tradiciones culturales como las que estudió Julio De la Fuente" (Rendón en Martel, 2015, p. 238).

En contraste, es difícil saber qué tanto ha impactado el libro de De la Fuente en las representaciones que los propios yalaltecos tienen de su identidad. No existe un trabajo al respecto, pero el análisis de Mariana Petroni sobre la recepción de las fotografías de Julio De la Fuente entre los yalaltecos nos pueden dar algunas pistas; por ejemplo, ella muestra cómo entre aquellos que se han vinculado más a las luchas por los derechos indígenas y que han buscado la valoración de la lengua y la cultura zapoteca existe cierta convergencia con las preocupaciones y las representaciones producidas por los antropólogos indigenistas, como la inquietud por la *pérdida* de determinados *rasgos* culturales que consideran *debilitarían la identidad indígena*. Por su parte, los trabajos de Irene Ramos (2012), nos muestran cómo el libro de De la Fuente se convirtió, a los ojos de algunos yalaltecos, en la referencia legítima para conocer ciertas tradiciones en el pasado. En todo caso, la apropiación nunca ha sido pasiva, como señala Petroni (2009), los yalaltecos también han desarrollado críticas hacia el trabajo de De la Fuente; por ejemplo, le han cuestionado el haber dejado fuera de sus fotografías aspectos centrales de la vida comunitaria como la siembra del maíz o, bien, han hecho críticas a la visión que tuvo del *progreso* y a ponerlo como condición indispensable para *integrar* a la comunidad yalalteca a la cultura nacional.

Aunque se requieren de futuras investigaciones para saber con exactitud cómo el trabajo de De la Fuente y de otras y otros antropólogos que lo prosiguieron, han construido o no indigenei-

dad entre los propios yalaltecos y para saber qué papel han tenido estos trabajos en el proceso de forjar los imaginarios nacionales sobre los pueblos indígenas, sobre lo que no hay dudas es que las formas en cómo representamos a los sujetos de nuestras investigaciones y lo que elegimos ver o dejar fuera de nuestro ángulo de visión, no es sin consecuencias y nos implica asumir gran responsabilidad (Scheper-Hughes, 2012).

Yalálag hoy: coordenadas monográficas para situar a la comunidad

En este apartado presentamos algunas coordenadas monográficas sobre el municipio de Yalálag, con la intención de orientar al lector sobre las características del lugar y las condiciones estructurales en las que mujeres y hombres yalaltecos reproducen su vida y sostienen la comunalidad.[3] Daremos prioridad a datos estadísticos sobre el lugar y su población, ya que el resto del libro está basado en información cualitativa específica sobre los diferentes procesos y temas abordados a lo largo de la obra.[4]

Yalálag es un municipio zapoteco que se ubica en la Sierra Juárez de Oaxaca (véase figura 1), a tres horas y media de la capital del estado; se puede acceder en automóvil particular, en taxis colectivos o en autobuses que salen de la terminal de segunda clase de la ciudad de Oaxaca. El paisaje a lo largo del trayecto es de bosque de pino-encino y pino-oyamel en las partes más frías y altas, y de selva baja caducifolia en las partes más cálidas y con menor altura.[5]

3 Para más información de corte monográfico se puede revisar el segundo capítulo de la tesis de Patricia Lache (2009).

4 Nuestra principal fuente de información fueron las bases de datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el *Atlas de género del estado de Oaxaca* elaborado por la Dirección General de Población de Oaxaca (DIGEPO), las cuales se basan en los datos de los *Censos de Población y Vivienda* del INEGI.

5 Los caminos que hoy conectan a la sierra con el centro del estado son producto del esfuerzo de los pueblos serranos, cuyos habitantes abrieron a punta de pico y pala y se organizaron en diferentes momentos de la historia para exigir ante el estado este servicio; además, año con año, a base de tequio, la misma población mantiene transitables los caminos que se degradan en cada periodo de lluvias.

Su territorio abarca 59.19 kilómetros cuadrados de terrenos montañosos y accidentados con altitudes variables, hace colindancia con cinco municipios zapotecos: Yatzachi el Bajo, Betaza, San Pablo Yaganiza, San Mateo Cajonos y San Francisco Cajonos; y con el municipio mixe: Mixistlán de la Reforma (INEGI, 2010a). El clima es semicálido y en ciertas zonas templado, con lluvias abundantes en verano, pero con un periodo de secas muy marcado (INEGI, 2010a).

Figura 1

Ubicación de Yalálag

Fuente: Elaboración propia.

Yalálag significa en zapoteco "cerro que se desparrama", en alusión a la orografía del lugar, ya que se encuentra enclavado en un cerro a 1,200 metros sobre el nivel del mar, el cual, en periodo de lluvias intensas puede llegar a sufrir deslaves. Si bien no hay certeza sobre el origen del pueblo, existen diferentes evidencias históricas y arqueológicas para suponer que data de la época precolonial (véase en este libro el artículo "Los *kempledao*: Memoria e historia en resistencia" de Patricia Lache).[6]

Según el *Censo de Población y Vivienda* de 2020 del INEGI, el municipio cuenta con 1,885 habitantes: 78% de las personas mayores de cinco años son hablantes de alguna lengua indígena, principalmente zapoteco (69%) y un número importante y en

6 Sobre el origen de Yalálag revisar el capítulo 1, "Los *kempledao*: Memoria e historia en resistencia", de Lache en este libro, así como sus trabajos previos (Lache, 2000 y 2009).

aumento de hablantes de mixe (30%).[7] La principal localidad del municipio es Yalálag, en esta se encuentran las autoridades comunitarias y se congrega la mayor parte de la población total (1,757 personas);[8] además, hay dos pequeños asentamientos formados por familias mixes que emigraron de Santa María Mixistlán: Pozo Conejo con 106 habitantes y Tras del Cerro con 20 (INEGI, 2020).[9]

Como se puede apreciar en la tabla 1, a lo largo del siglo XX el municipio ha perdido paulatinamente una parte de su población, la cual en cien años se redujo casi a la mitad (INEGI, 2020).[10] Esta dinámica demográfica no es específica de Yalálag, sino que ha sido la tendencia de casi todos los pueblos de la región Sierra Juárez y de muchas otras regiones rurales del país, debido al éxodo del campo a la ciudad.

El descenso de la población en Yalálag está directamente relacionado con las múltiples migraciones de hombres y mujeres quienes, desde hace por lo menos un siglo, se han desplazado a otras ciudades o localidades en busca de mejores condiciones de vida (véase De la Rocque, 1994; Bertely, 1998; Cruz-Manjarrez, 2006 y 2013; Gutiérrez Nájera, 2007; Aquino, 2010 y 2012). Como señala Graciela Fabián en el artículo "Redes de comercio y poder: De comerciantes e industriales yalaltecos entre 1885 y 1950" de este libro, para 1937 ya había yalaltecos en diferentes comunidades mixes y zapotecas de la sierra, así como en la ciudad de Oaxaca y en algunos pueblos del estado de Veracruz. Para mediados del siglo XX, la capital del país también se convirtió en un destino habitual de la población yalalteca, donde se insertaron al mercado de trabajo y desplegaron interesantes procesos organizativos políticos y culturales (véase Bertely, 1998 y 2019). Hacia la década de 1970, empiezan los traslados hacia Estados Unidos, particularmente hacia la ciudad de Los Ángeles, California, migración que tuvo su

7 Según el *Censo de Población y Vivienda* del INEGI, en 2020 habitaban en Yalálag 1,018 hablantes de zapoteco y 455 personas hablantes de mixe.

8 Desde tiempos remotos, el pueblo está organizado en cuatro barrios: San Juan, Santiago, Santa Catalina y Santa Rosa, cada uno con su fiesta patronal y sus especificidades, al respecto véase Lache (2009).

9 La Asamblea Comunitaria de Yalálag tomó el acuerdo de reubicarlos en el pueblo.

10 Esta tendencia contrasta con el rápido crecimiento demográfico a escala nacional, el cual pasó de poco más de 14 millones de habitantes en 1921 a 126 millones en 2022 (INEGI, 2020).

auge en las décadas de 1980 y 1990 (véase Cruz-Manjarrez, 2013; Gutiérrez Nájera, 2007 y Aquino, 2012).

Tabla 1

Población Yalálag, censos 1900-2020

Año del censo	Yalálag	México
1900	3,238	13'607,259
1910	3,261	15'160,369
1921	3,793	14'334,000
1930	3,785	16'552,722
1940	3,020	19'653,552
1950	3,000	25'791,017
1960	3,117	34'923,129
1970	2,848	48'225,238
1980	2,323	66'846,833
1990	2,220	81'249,645
2000	2,131	97'483,412
2010	2,112	112'336,538
2020	1,885	126'000,000

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2020).

Actualmente, existe más población yalalteca establecida en las ciudades de Oaxaca, México y Los Ángeles, que en Yalálag, ahí los migrantes se han organizado colectivamente y han seguido articulados con la vida comunitaria del pueblo.[11] Hoy en día, la emigración sigue siendo un fenómeno presente en Yalálag, aunque con menor intensidad que en la década de 1990; por ejemplo, según se advierte en el *Atlas de género del estado de Oaxaca* (DIGEPO, 2020) entre marzo de 2015 y marzo de 2020, salieron de Yalálag 74 personas hacia otros estados del país o la capital oaxaqueña, la causa principal fue la reunificación familiar, seguida por estudiar y buscar trabajo.

11 Sobre la emigración a Oaxaca puede consultarse el trabajo de Marie De la Rocque (1994), sobre la migración hacia la Ciudad de México véase Bertely (1998) y sobre la migración hacia Estados Unidos están las tesis doctorales de Cruz-Manjarrez (2006); Gutiérrez Nájera (2007) y Aquino (2010).

Las remesas de los migrantes han sido una fuente de sustento económico indispensable para las familias yalaltecas y estas han contribuido a dar mayor estabilidad y dinamismo a la economía local; por ejemplo, en las décadas de 1980 y 1990 muchos migrantes construyeron sus casas y fue una etapa próspera para los trabajadores de la construcción (véase Aguilar y Alatorre, 1988; Aquino, 2012). Hasta la fecha, cuando llegan remesas el dinero circula en la comunidad y beneficia a los diferentes comercios y negocios locales, además de que estas son fundamentales para la celebración de las fiestas patronales y las bodas.[12]

Con respecto a la economía comunitaria, históricamente Yalálag ha sido un pueblo en el que se ha combinado la agricultura de autosubsistencia con el comercio y el trabajo artesanal,[13] específicamente la producción de huaraches, así como el tejido de huipiles y rebozos.[14] Si revisamos las cifras del *Atlas de género del estado de Oaxaca* (DIGEPO, 2020), se observa que 38.96% de los hombres económicamente activos y 18.05% de las mujeres se dedican al campo, se trata de una agricultura de autosubsistencia enfocada centralmente a la producción de maíz para el autoconsumo y otros productos de la milpa. A diferencia de lo que sucedía hace algunas décadas, ahora 47.04% de las mujeres se dedica a alguna actividad artesanal o algún oficio, frente a únicamente 33.4% de hombres; en este rubro se incluye tanto a los trabajadores artesanales, como de la construcción y otros oficios (DIGEPO, 2020). Además, hay un l9% de mujeres que se emplean en el comercio[15] y un 14.59% de hombre que trabajan como choferes y conductores de transporte (DIGEPO, 2020), un sector que atrae a los jóvenes y que aumentó con la entrada de mototaxis y servicio de taxis a la ciudad de Oaxaca. Con respecto a las personas desocupadas, sólo se registraron ocho, lo que significa que prácticamente no hay desempleo en el pueblo. Finalmente, hay que mencionar que en Yalálag el 73.9%

12 Sobre las alianzas matrimoniales en Yalálag, véase la tesis doctoral de Irene Ramos Gil (2012).

13 Sobre el trabajo agrícola y las estrategias de subsistencia familiares en Yalálag véase la tesis de Aguilar y Alatorre (1988).

14 La indumentaria y el trabajo artesanal de las mujeres yalaltecas ha sido motivo de interesantes investigaciones, véase: Morgadanes (1940); Jopling (1973 y 1974); Lache (2000 y 2009).

15 Normalmente sosteniendo pequeñas tiendas de abarrotes, panaderías, carnicerías, venta de ropa, etc.

de los hombres de 15 años y más están activos y 42.36% de las mujeres, datos levemente superiores a los nacionales (DIGEPO, 2020).

Uno de los puntos que más nos interesa destacar en este apartado es el que tiene que ver con la desigualdad, ya que esta nos permite dimensionar el contexto estructural en el que se encuentran las familias del pueblo. Yalálag es clasificado por el Estado como un municipio de *alta marginación* y, como se muestra en la tabla 2, se registra que el 77.27% de la población vive en situación de pobreza, de la cual el 57.38% corresponde a pobreza moderada (1,082 personas) y 19.88% de pobreza extrema (375 personas) (DIGEPO, 2020).[16]

Tabla 2

Población por condición de pobreza multidimensional y porcentaje, 2020

	Personas	% en el municipio	% en la entidad
Pobreza extrema	375	19.9	20.6
Pobreza moderada	1,082	57.4	41.0
Vulnerables por ingresos	59	3.1	2.4
Vulnerables por carencia social	327	17.3	25.3
No pobres y no vulnerables	43	2.3	10.7

Fuente: Secretaría de Bienestar (2022).

Si revisamos los datos desagregados al interior del municipio observamos que la pobreza y la marginación se concentra en las dos localidades mixes, catalogadas individualmente como de *muy alta marginación* (CONAPO, 2020),[17] lo que nos habla de una situación de marcada desigualdad al interior del municipio entre la población zapoteca y mixe (véase tabla 3).

16 Según se establece en el glosario del Coneval (2022): "Una persona se encuentra en situación de pobreza cuando tiene al menos una carencia social (en los seis indicadores de rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda y acceso a la alimentación) y su ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias". La diferencia entre pobreza extrema y moderada es que las personas en pobreza extrema tienen tres o más carencias y que, además, se encuentra por debajo de la línea de bienestar mínimo; es decir, su ingreso es tan bajo que, aun si lo dedicase por completo a la adquisición de alimentos, no podría adquirir los nutrientes necesarios para tener una vida sana.

17 Otra parte de la población mixe que emigró se encuentra establecida ya desde hace varias décadas en el pueblo de Yalálag.

Tabla 3
Marginación al interior del municipio de Yalálag por localidad

Localidades al interior del municipio	Población total	Grado de marginación	Índice de marginación	Población 15 años o más analfabeta (%)	% población 15 años o más sin primaria completa	Viviendas sin refrigerador (%)
Yalálag	1,752	Bajo	21.42	16.00	62.31	19.59
Tras del Cerro	22	Muy alto	13.31	35.29	100.00	100.00
Pozo Conejo	106	Muy alto	13.92	27.27	96.97	96.23

Fuente: Elaboración propia con base en la información de CONAPO (2020).

Uno de los principales indicadores para medir la marginación y la pobreza es la educación, en este campo se observan en Yalálag importantes desigualdades con respecto al ámbito nacional; por ejemplo, el grado promedio de escolaridad es de 6.2 años, mientras que el promedio nacional es de 9.7 años y en ciudades como México sube a 11.5 años (INEGI, 2020) (véase tabla 4). Por su parte, el porcentaje de la población con instrucción media superior es sólo del 12.3%, mientras que el promedio nacional es de casi el doble (24%) (INEGI, 2020). La brecha se hace todavía más grande en el acceso a una instrucción superior, ya que sólo el 3.3% de la población yalalteca ha cursado estudios superiores, frente a 21.6% a nivel nacional (INEGI, 2020). Esta situación de desigualdad sería más marcada si la comunidad no hubiera desplegado diferentes estrategias para lograr la apertura de sus escuelas.[18]

Otro de los indicadores importantes para medir la desigualdad es el acceso a la salud. Desde 1977 existe en Yalálag una clínica de salud con un médico y una enfermera, hoy conocida como Unidad Médica Rural del programa IMSS-Bienestar, la cual opera con gran precariedad y normalmente carece de medicamentos básicos. Dado que el servicio médico otorgado por esta clínica era insufi-

18 Yalálag hoy cuenta con un jardín de niños, una escuela primaria con todos sus grados, una secundaria técnica y un telebachillerato; además, en la localidad de Pozo Conejo hay una escuela primaria multigrado y un preescolar. El problema es que la educación que se imparte tiene grandes deficiencias y no está adaptada al contexto.

ciente, en 2007 empezó a funcionar una clínica comunitaria con un médico que paga la comunidad, además de que desde 1995 se cuenta con una clínica dental comunitaria sostenida por la población.

Tabla 4

Escolaridad por grado de estudio en Yalálag

	Sin escolaridad	Básica	Técnicos	Media superior	Superior	No especificado
Total	267	1 293	1	179	48	1
Mujeres	156	662	1	85	34	1
Hombres	111	631	0	94	14	0

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2020).

Según el censo del INEGI (2020), más de 95% de la población es derechohabiente, la mayoría (84%) afiliados al Seguro Popular. Esto contrasta con lo que sucedía años atrás, cuando el porcentaje de derechohabientes era muy bajo; por ejemplo, en el año 2000 era menos del 10%, tendencia que se revirtió en 2015 cuando la población se afilió masivamente al Seguro Popular y el porcentaje de derecho habientes en Yalálag alcanzó el 96.81% (INEGI, 2020) (véase tabla 5).[19] Si bien gran parte de la población está afiliada a algún servicio de salud, se trata de un acceso muy restringido y limitado que no garantiza su derecho a la salud.

Con respecto a los servicios básicos, en Yalálag se registran 528 viviendas particulares habitadas, de las cuales 98.1% cuentan con agua entubada,[20] 97.9% con electricidad y 89.7% con drenaje; el promedio de ocupantes en viviendas particulares es de 3.5 per-

19 De la población, el 3.4% es derechohabiente en el ISSSTE, el 7.0% en el IMSS y el 0.4% en PEMEX, SDN o SM; finalmente, sólo el 0.2% es usuaria de servicios de salud en instituciones de servicios médicos privados.

20 El agua potable que consume Yalálag procede de tres manantiales: Piedra Blanca situado a 11 kilómetros del pueblo, Piedra del Venado a 8.5 kilómetros y *Yeo Yasgr* a 2.5 kilómetros, los tres bajan por gravedad y el agua que abastece alcanzaría para 10,000 habitantes. La captación de los tres manantiales ha sido muy difícil y es trabajo de muchos años y esfuerzos por parte de los hombres y mujeres yalaltecos.

sonas (CONAPO, 2020), cifras que se encuentran por encima del promedio de las del estado de Oaxaca. Finalmente, de los 528 hogares, 377 cuentan con una jefatura masculina y 151 con jefatura femenina (INEGI, 2020).

Tabla 5

Población derechohabiente a servicios de salud

Periodos	Número de derechohabientes
2000	203
2005	344
2010	160
2020	1,236

Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2020).

Si bien las cifras dicen mucho sobre las grandes desigualdades e injusticias sociales que viven las personas, también tienen el riesgo de definir estos territorios exclusivamente desde la carencia y de ocultar aspectos de la vida comunitaria yalalteca que los censos no capturan pero que permiten a las personas una mejor vida y que representan una riqueza en muchos sentidos.

Como veremos en este libro, la población yalalteca ha mostrado gran capacidad para desplegar un conjunto de mecanismos y estrategias para organizar, reproducir y compartir la vida desde lógicas comunitarias; es decir, para producir su comunalidad (Martínez Luna, 2010 y Díaz, 2007). Esta, de alguna forma, permite mitigar algunas situaciones de desigualdad y mejorar la vida de la gente; por ejemplo, gracias al trabajo y los cuidados comunitarios el agua limpia nunca falta en los hogares, cuentan con una clínica y un consultorio dental sostenido por la comunidad, las decisiones importantes se toman en asamblea, su gobierno se sustenta año con año con en el trabajo gratuito de 170 personas del pueblo, quienes están en la disposición de trabajar por el bien común sin cobrar salario, lo que favorece mejores prácticas de gobierno. Asimismo, la comunalidad y el entramado comunitario que la sostienen permiten el cuidado mutuo en los momentos difíciles y los protege de diferentes amenazas externas, como el despojo de tierras y recursos naturales, la delincuencia y el crimen organizado, los partidos

políticos, los contratistas, etcétera. Durante la pandemia, el tejido comunitario dio muestra de su fuerza cuando el pueblo desplegó diferentes estrategias organizativas para protegerse, que permitieron que las vacunas llegaran antes a Yalálag que el covid-19 y que durante todo el primer año de pandemia la población no sufriera ni un solo deceso por el virus.

El origen del libro y su proceso de construcción

El interés por hacer un libro colectivo que reuniera diferentes trabajos sobre Yalálag nació en 2012 y estuvo motivado por un doble propósito: por un lado, buscábamos iniciar un diálogo en el que pudiéramos compartir, contrastar y discutir nuestros diferentes trabajos de investigación, ya que varias de nosotras acabábamos de terminar nuestra tesis doctoral. Por otro, nos parecía importante poder reunir en un solo libro las investigaciones más recientes sobre Yalálag para hacerlas accesibles a las nuevas generaciones de investigadores e investigadoras interesadas en la región y, sobre todo, a los hombres y mujeres yalaltecas que nos habían apoyado en este proceso.

La primera tarea que emprendimos las coordinadoras del libro fue tratar de contactar a todas aquellas personas que hubieran hecho investigación sobre Yalálag durante las últimas décadas y cuyo trabajo tuviera algo que ver con dos fenómenos que han sido centrales para la reproducción de la vida en dicha localidad en las últimas décadas: la lucha y organización comunitaria y las migraciones. La idea original era que cada autor escribiera un capítulo a partir de las investigaciones que previamente habían realizado sobre el pueblo, en el que dieran cuenta de sus principales resultados de investigación. Aunque no fue posible contactar a todas las personas que habían escrito sobre Yalálag, logramos formar un grupo de ocho personas dispuestas a participar en el proyecto. Si bien era un grupo muy diverso en cuanto a temas, enfoques y lugares de enunciación, todos los trabajos abonaban a la comprensión de la vida comunitaria. Además, en todos los casos existió una relación estrecha y duradera con diferentes familias yalaltecas. Es importante mencionar que de las ocho personas tesistas que inves-

tigábamos sobre el tema, cuatro somos descendientes de yalaltecos y, de éstas, la mayoría nacieron o vivieron en Yalálag en alguna etapa de su vida.

Conforme avanzábamos en el proyecto del libro colectivo, resultó ineludible preguntarnos si era deseable publicar un libro sobre Yalálag que no incluyera también las voces directas de quienes vivieron en carne propia los procesos analizados y que nutrieron nuestras investigaciones: ¿qué derecho/autoridad/legitimidad tenemos nosotros para escribir sobre ellos? ¿Por qué los hombres y mujeres yalaltecos han sido colocados como los eternos "informantes"? ¿Cómo con nuestras propias investigaciones contribuimos a que estos patrones sean inamovibles? ¿De qué manera con esto reproducimos en la investigación lógicas y jerarquías coloniales?

Aunque no logramos generar respuestas definitivas a estas preguntas, coincidimos con Charles Hale en que una condición indispensable para comenzar a descolonizar la investigación es la "superación del patrón colonial según el cual los indígenas siempre son sujetos de estudio de los no indígenas" (Hale, 2008, p. 306). Así que, si bien en el grupo de ocho investigadoras e investigadores había cuatro hijas de yalaltecos, consideramos que era importante incluir la voz de las personas que habían sido protagonistas de los acontecimientos narrados en nuestros textos, quienes llevaban muchos años reflexionando sobre estos procesos y han determinado nuestras investigaciones con sus análisis.[21]

Motivadas por estas reflexiones decidimos invitar a escribir a personas yalaltecas que han protagonizado los procesos que se narran en el libro. Como señala Aura Cumes (2011), no se trata de idealizar la voz indígena o nativa, más bien implica reconocer la importancia y necesidad de establecer diálogos con sujetos que narran sus historias desde lo que las feministas afroamericanas han llamado el "privilegio epistémico de narrar desde la subalternidad" (Cumes, 2011, p. 244), porque desde ahí se suelen producir discursos más críticos y se logra iluminar ángulos de visión que frecuentemente quedan fuera de los trabajos académicos.

21 Es decir, para nosotras no se trata sólo de incluir personas *nativas*, sino que es importante que sean también personas que por su trayectoria y experiencia tengan una visión privilegiada sobre las cuestiones que buscamos reflexionar.

El principal criterio para elegir a quienes colaborarían fue que se tratara de personas que hubieran protagonizado los procesos descritos en el libro y con los que existiera la confianza, empatía y complicidad para emprender un trabajo de colaboración. En total fueron tres hombres y una mujer pertenecientes a la *generación de la comunalidad* y que forman parte del Grupo Comunitario (GC),[22] además de siete jóvenes descendientes de yalaltecos nacidos y radicados en Estados Unidos, quienes contribuyeron con un capítulo colectivo. Cabe señalar que no tenemos la pretensión de que estas voces sean representativas de la diversidad de puntos de vistas que existen en Yalálag, se trata de versiones parciales, como sucede con cualquier texto que es narrado desde cuerpos e historias particulares, con la ventaja de ser un análisis sobre un proceso que vivieron y sintieron en carne propia, y que podrá entrar en mayor resonancia con las voces del lugar porque, de alguna forma, han sido cifrados bajo códigos compartidos o, por lo menos, no tan lejanos como los códigos académicos.

Evidentemente, el que una de las coordinadoras del libro fuera parte de una familia yalalteca provocó que la elección de las voces que se incluyeron no fuera inocente ni casual, ya que recurrimos a personas cercanas, quienes fueron claves en nuestros procesos de entendimiento de la vida comunitaria y centrales en los procesos de investigación de varios de los trabajos de este libro. Asumimos entonces las limitaciones que esto implica y las exclusiones cometidas, esperando que a este libro le sigan otras investigaciones en las que se dé cabida a otras voces que existen en Yalálag.

Una vez que invitamos a las personas yalaltecas a escribir, el reto más grande que tuvimos al frente fue sentar las condiciones para que la escritura de esos textos fuera posible. Desde la antropología comprometida o colaborativa se ha explorado sobre todo el cómo incluir a personas del grupo estudiado en el diseño de la investigación y en el desarrollo de la misma (véase, Hale 2008 y 2010), pero se ha escrito y reflexionado poco sobre cómo lograr una escritura realmente colaborativa. Una *solución* común ha sido la coautoría o escritura

22 Como se verá más adelante, el llamado GC representa sólo a una parte de la comunidad, y aunque hoy en día Yalálag atraviesa por un periodo en el que domina la unidad, hace apenas unos años estuvo atravesada por importantes divisiones.

a dos manos, en las que se forman duplas para desarrollar un texto compuestas por alguna persona investigadora y alguna persona que forme parte del proceso que se analizará (véase Leyva, Burguete y Speed, 2008; Rappaport y Ramos, 2005), aunque existen experiencias positivas al respecto, decidimos no hacer textos en coautoría con la intensión de interferir lo menos posible en estos textos y por miedo a no ser capaces de establecer verdaderas condiciones de igualdad en el proceso de escritura. Lo que buscamos entonces fue tratar de poner nuestra escucha y nuestras *habilidades técnicas* —como grabación, transcripción, redacción y edición— al servicio de las y los yalaltecos participantes para que elaboraran su propio texto, ya que desde el principio nos advirtieron que estaban dispuestos a escribir un artículo, pero a partir de la oralidad, y que sería nuestra tarea apoyar en la escritura. El primer paso en la construcción de cada texto fue una conversación en la que autoras y autores definieron el tema y los puntos principales que abordarían en sus artículos. En una siguiente sesión, desarrollaron oralmente cada punto mientras nosotras escuchamos y registramos con una grabadora. Posteriormente transcribimos la conversación y les entregamos el material para su revisión con la idea de realizar una segunda sesión para corregir o completar lo que hubiera faltado. Una vez que realizamos todas las sesiones de grabación y que cada participante tuvo en sus manos todo el material de la transcripción, pasamos a la etapa difícil: la edición de los textos. En esta etapa discutimos con quienes colaboraron qué partes del texto podrían reducirse o eliminarse y cuáles adquirirían mayor relevancia, y nosotras realizamos la edición. Posteriormente, revisaron el texto que resultó de la edición y tuvimos una o varias sesiones de trabajo para que nos indicarán las modificaciones necesarias. En algunos casos, nos señalaron las modificaciones directamente sobre el papel, en otros prefirieron dictarnos las modificaciones durante una sesión de trabajo conjunto. Esto se repitió varias veces hasta que quedaron a entera satisfacción con sus textos.

Respecto al artículo de las y los jóvenes hijos de yalaltecos nacidos en Estados Unidos el procedimiento fue diferente, ya que escribieron directamente los textos, hubo quienes lo hicieron en español y otros en inglés, aquí la comunicación y el intercambio se dio centralmente por correo electrónico y por teléfono. El papel

de nosotras fue sobre todo de coordinación y motivación, aunque también se hizo un trabajo de traducción y edición.

En todos los casos se trató de procesos largos que, por falta de tiempo, tanto de quienes colaboraron como de nosotras, se interrumpieron incluso a lo largo de meses o años, definitivamente fue todo un reto hacer coincidir los tiempos de la academia con los de la vida personal, y aprender a ser pacientes y aceptar que el libro tuviera sus propios ritmos.

La organización y el contenido del libro

Una vez que todos los textos estuvieron listos, el principal reto que enfrentamos fue: ¿cómo organizar un material tan diverso? ¿Cómo mantener la riqueza de enfoques, temas e interpretaciones y al mismo tiempo establecer un hilo conductor que nos permita dar coherencia al material y ponerlo a dialogar? Aunque en su momento responder estas preguntas no fue nada fácil, hoy podemos ver con claridad que la preocupación compartida tiene que ver con la vida comunitaria o, mejor dicho, con la capacidad de los hombres y mujeres yalaltecas para, como señala don Plutarco Aquino Zacarías: vivir en comunalidad y lograr sostenerla aun en contextos o situaciones de adversidad.

Como ya se mencionó, para lograr formular esta preocupación resultaron centrales los trabajos de Jaime Martínez Luna (2010) y Floriberto Díaz (en Cardoso y Robles, 2007) sobre la comunalidad, así como el corpus teórico que Raquel Gutiérrez (2008, 2011, 2013, 2015, 2020), Mina Navarro (2015, 2016), Gladys Tzul (2016), Lucia Linsalata (2015 y 2016) y otras compañeras académicas agrupadas en el seminario "Entramados comunitarios y formas de lo político" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) han elaborado para pensar y comprender las formas comunitarias, estas autoras lograron captar y expresar la necesidad de poner al centro de la reflexión social las prácticas que hacen posible que la reproducción de la vida se sostenga y se regule,[23] como señalan Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2016):

23 Los dos primeros números de *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios,* contienen una excelente introducción al pensamiento que ha desarrollado este grupo.

> A contracorriente de aquellas visiones de izquierda que han naturalizado la separación capitalista del ámbito de la producción y de los mundos de la reproducción de la vida, ocultando sistemáticamente la dimensión comunitaria de la vida social, proponemos de la mano de Federici (2010), volver a centrar nuestra mirada en el conjunto de procesos, relaciones sociales y formas políticas que sostienen la reproducción de la vida bajo el dominio del capital y en medio de las contradicciones de tales realidades (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016, p. 7).

Desde estas claves analíticas, la reproducción de la vida se sustenta en lo que Mina Navarro (2015) llama una "lucha por lo común", lo común entendido como una relación social, ya que no se trata únicamente de un conjunto de bienes que se comparten, sino que es algo que "se produce entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración" (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016, p. 7).

Desde esta perspectiva podríamos formular la pregunta que atraviesa este libro de la siguiente manera: ¿A partir de qué procesos e iniciativas concretas los hombres y mujeres yalaltecos han logrado garantizar la reproducción material y simbólica de la vida comunitaria en Yalálag y más allá de la frontera?

El libro se organiza en tres partes: en la primera, el centro de la reflexión es la memoria, o mejor dicho el *hacer memoria* como un proceso indispensable para producir un bien común, como la historia propia, una historia que no sólo desafía los discursos nacionales y las representaciones sociales sobre lo indígena, sino que sienta las bases para sostener relaciones de cooperación en el presente y para dibujar un futuro más deseable; por ejemplo, en el que la propiedad de la tierra regrese al colectivo. La segunda parte del libro, titulada "hacer comunalidad", reconstruye la lucha que emprendieron algunos yalaltecos en las décadas de 1970 y 1980 para recuperar su capacidad de autogobernarse y regularse a partir de formas de organización distintas a las que determina el Estado y su sistema político. Finalmente, la tercera parte del libro nos habla de las migraciones de mujeres y hombres yalaltecos, un proceso que paradójicamente al mismo tiempo que ha puesto en

peligro la continuidad de la vida comunitaria al sacar gran parte de la fuerza de trabajo joven del pueblo, ha sido clave para sostener la reproducción material de la vida y ha logrado que la comunalidad se reproduzca más allá del territorio de la comunidad, en espacios urbanos y a miles de kilómetros del pueblo.

Hacer memoria, descolonizar la mirada

La primera parte del libro aglutina cuatro artículos que nos invitan a *hacer memoria* sobre la historia de Yalálag a partir de temas y enfoques que no habían sido considerados en investigaciones previas: los relatos de transmisión oral llamados *kempledao*, las redes de comerciantes, los testamentos y la pérdida y recuperación de la propiedad colectiva de la tierra. *Hacer memoria* en estos textos representa un gesto de descolonización de la historia y de las representaciones hegemónicas sobre Yalálag y sobre los pueblos indígenas en general, ya que producen *otras historias* y ponen en cuestión algunos de los estereotipos sobre los que el Estado ha construido la alteridad *indígena*; además, en un contexto de lucha por recuperar la propiedad comunal de la tierra, *hacer memoria* es fundamental para afirmar su continuidad en el territorio que habitan.

El primer texto es de Patricia Lache, historiadora be´ne urash, egresada de la UNAM con estudios de maestría y doctorado, y quien ha realizado diferentes investigaciones en Yalálag. En su texto, ella nos acerca a la historia antigua de Yalálag a partir de los llamados *kempledao*, relatos en lengua zapoteca que han jugado un papel central en la producción y transmisión de la memoria histórica yalalteca, a pesar de haber sido despreciados y silenciados por medio de diferentes procesos históricos —como la escolarización generalizada o la castellanización—. Lejos de hacer una interpretación culturalista o etnizante de los *kempledaos*, la autora nos propone una lectura política que se apoya en algunos teóricos de la descolonización y sustenta a partir de un minucioso trabajo de investigación en el que combina las fuentes orales con el rastreo de las huellas físicas de estos relatos en la topografía, las toponimias y los vestigios arqueológicos del lugar, ella muestra el potencial de los *kempledaos* para producir una versión propia de la historia y

para cuestionar las representaciones sociales dominantes sobre el pueblo yalalteco y, en general, de los pueblos indígenas.

El siguiente texto fue escrito por Graciela Fabián, doctora en historia y etnohistoria, quien vivió su primera infancia en Yalálag. La autora analiza cómo el pueblo llegó a consolidarse a través del tiempo como un centro económico y político-administrativo preponderante para la región durante el periodo 1885-1950. Esta historia es narrada a partir de la elaboración de los *retratos* biográficos de algunos comerciantes yalaltecos y del análisis de sus redes, lo que sustenta a partir de entrevistas de historia oral y documentos históricos en manos de su propia familia, principalmente cartas. El argumento medular de su trabajo es que históricamente el comercio en Yalálag, lejos de regirse bajo una dinámica de economía de subsistencia, actuó como un elemento que produjo riqueza material y que los articuló con la *moderna* economía de mercado y con los centros políticos de poder a nivel regional y estatal.

Su argumento contribuye a desarticular algunos de los principales estereotipos sobre los que el Estado ha producido la *alteridad indígena*; por ejemplo, que la pobreza es algo intrínseco a la *identidad indígena*, y que lo que los mantiene en esa situación es la *falta de capacidad*. Como ya señaló Guillermo Bonfil Batalla (1995), en la década de los cuarenta cobró auge una corriente de opinión entre los indigenistas que consideraba que la condición de indio residía en que estos estaban "*peor equipados* que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaban ser el sector más explotado". Estos prejuicios que hoy subyacen atrás de muchas de las políticas sociales del Estado, lo que hacen es culpar a los individuos de su pobreza, al mismo tiempo que ocultan las situaciones históricas y las injusticias actuales que la han producido.

Los siguientes dos artículos abordan el problema de la tierra, un tema que produce tantas interrogantes como polémicas, ya que Yalálag fue el único pueblo zapoteco de la región en el que durante el siglo XX la tierra no era propiedad comunal sino privada, y nadie en el pueblo recuerda con certeza cuándo y cómo se llegó a esta situación. Lo anterior ha dado pie a que investigadoras e investigadores se pregunten incluso si alguna vez Yalálag llegó a contar con tierras comunales, ya que tampoco cuenta con un título

primordial y este no ha sido ubicado en ningún archivo histórico.[24] Si bien los textos en cuestión han sido escritos desde distintas perspectivas, experiencias y generaciones, ambos *producen memoria* que contribuye al fortalecimiento del proceso de recomunalización de la tenencia de la tierra que se viene impulsando en Yalálag desde hace varias décadas y que, al momento en que se escribieron estos textos, todavía estaba en proceso.

El primero de estos dos artículos fue escrito por don Joel Aquino Maldonado, quien ha sido una figura importante de las luchas por la defensa de la autodeterminación comunitaria, el maíz nativo y la cultura zapoteca, y quien actualmente ya ha cumplido con todos sus servicios comunitarios. El texto contiene una interesante reflexión sobre el impacto que tuvo la pérdida de la propiedad colectiva de la tierra sobre la vida comunitaria de Yalálag y la lucha que se viene impulsado al interior del pueblo para revertir esta situación. Para el autor, la pérdida de la propiedad colectiva de la tierra representa un momento trágico de la historia de Yalálag que ha provocado desigualdad y diferenciación social, ha dificultado la producción de consenso y la resolución de conflictos y ha puesto en peligro los recursos naturales de la comunidad.

El siguiente texto lo presenta Ana Daisy Alonso, joven antropóloga y lingüista yalalteca, doctorada en la Universidad de Massachusetts, quien ha desarrollado un trabajo interesante y original: documentar los topónimos contenidos en varias generaciones de testamentos yalaltecos —algunos datan de la época virreinal—, para luego rastrearlos en el territorio comunitario y en la memoria de sus habitantes. En su contribución, ella nos comparte algunos de los resultados de esta investigación, la cual desarrolló para su tesis de licenciatura, pero que ahora presenta a la luz del proceso de regularización de la tenencia de la tierra que se está llevando a cabo en Yalálag, con la idea de mostrar la importancia que tiene la documentación toponímica para consolidar este proceso.

24 Existen suficientes indicios para sostener que antiguamente sí hubo propiedad comunal de la tierra en Yalálag —por ejemplo, algunos espacios del territorio se preservaron bajo el régimen comunal—, este vocablo sigue muy presente en la lengua zapoteca y sigue haciendo sentido a la gente.

Alonso sustenta su análisis en la consulta de varias generaciones de testamentos contenidos en el archivo municipal de Yalálag y en manos de su propia familia, pero también en recorridos por dicho territorio. La documentación topográfica que realizan tanto Ana Alonso como Patricia Lache resulta urgente ya que, como señalan, valiosa información y conocimientos sobre el territorio se ha borrado de la memoria colectiva porque las personas ya casi no recorren el territorio, pues la mayoría ha abandonado la agricultura o ha emigrado.

Hacer comunalidad, reproducir la vida

La segunda parte del libro: *Hacer comunalidad, reproducir la vida*, reúne seis textos que se enfocan al análisis de un proceso clave en la historia contemporánea de Yalálag: la lucha que emprendieron algunos hombres y mujeres, conocidos en el pueblo como el Grupo Comunitario (GC) o Grupo de la Loma, para *rescatar* su gobierno comunitario, el cual, a lo largo de una buena parte del siglo XX, estuvo bajo el control de diferentes intermediarios políticos yalaltecos ligados al PRI, quienes poco a poco lograron debilitar las formas de organización comunitaria, al tiempo que intentaron implantar las lógicas y formas organizativas del sistema político mexicano. Lo interesante y novedoso de esta etapa es que, una vez al frente del poder municipal (1981), el GC impulsó de manera consciente, durante poco más de una década, diversas iniciativas orientadas a fortalecer las capacidades comunitarias que les habían sido expropiadas (Navarro, 2015) y que buscaban recuperar, en particular: 1) la capacidad para autogobernarse mediante su Sistema de Cargos y bajo los principios del *servicio*; 2) su capacidad para sostener una Asamblea que tuviera la fuerza necesaria para llegar a acuerdos colectivos e implementar sus decisiones; 3) su capacidad para aportar trabajo colectivo (*tequio*) para impulsar obras para el bien común; 4) su capacidad para producir sus propios alimentos, en particular el maíz, como condición indispensable para sostener su autodeterminación comunitaria; y 5) su capacidad para seguir transmitiendo la lengua y la cultura zapoteca a las nuevas generaciones. Se trató de un proceso muy potente, lleno de energía transformadora, pero que enfrentó diversas em-

bestidas por parte del Estado y no pocas dificultades, tensiones y contradicciones internas.

Tres de los cinco textos que conforman esta sección fueron escritos por integrantes del GC, quienes participaron activamente en los procesos narrados. Ellos pertenecen a lo que podríamos llamar la *generación de la comunalidad*; es decir, una generación de hombres y mujeres de la Sierra Norte de Oaxaca quienes, durante las décadas de 1970-1980, tuvieron un papel clave en la organización política comunitaria y regional, y desde entonces tuvieron la visión de apostar por la forma comunitaria como proyecto político y de vida (Aquino, 2010b). Tres de los autores de este libro además fueron asesores del EZLN mientras tenían lugar los Diálogos de San Andrés y participaron luego en el Congreso Nacional Indígena.

El primer texto, fue escrito por don Plutarco Aquino Zacarías, campesino yalalteco pionero de las luchas indígenas en la comunidad y la región, impulsor de la lucha contra el cacicazgo al interior del pueblo y quien ha cumplido ya con todos sus cargos comunitarios. En su texto, don Plutarco hace un recuento de los antecedentes del proceso organizativo de Yalálag para recuperar su autodeterminación, enfatizando los retos y los obstáculos que han enfrentado para poder ejercer su autodeterminación y seguir *viviendo en comunalidad*.

El segundo texto es de autoría de doña Juana Vásquez, zapoteca de Yalálag, quien también ha sido figura central en la lucha por la autodeterminación comunitaria y la organización de las mujeres. Ella, además, es traductora del zapoteco, paleógrafa, campesina y ha cumplido con todos sus cargos. Doña Juana, en su artículo narra el papel que han jugado las mujeres yalaltecas en las luchas comunitarias en el periodo de 1955 a 1989. Nos muestra además las difíciles situaciones que han tenido que enfrentar las mujeres, pero también su fuerza, su visión y su entusiasmo cuando se trata de defender a su comunidad.

En el tercer texto, Alejandra Aquino, antropóloga de origen yalalteco y crecida en Ciudad de México, analiza cómo la lucha comunitaria que emerge en las décadas de 1970-1980 en Yalálag no sólo busca sacar a los caciques del poder municipal, sino que se enfoca conscientemente en recuperar y fortalecer las institu-

ciones, capacidades y prácticas políticas comunitarias que habían sido menospreciadas y combatidas por el Estado posrevolucionario durante muchas décadas, lo que significó un cambio importante en el proyecto político enarbolado por el movimiento comunitario y en las subjetividades que lo sostuvieron.

Los siguientes dos artículos analizan otra etapa del proceso de lucha: cuando finalmente el GC llega al poder municipal y despliega todos sus esfuerzos organizativos para sacar adelante su proyecto político. Ambos textos nos ofrecen lecturas que desde un compromiso con el proyecto comunitario formulan diferentes críticas que nos ayudan a ubicar algunos de los retos que enfrentan este tipo de procesos organizativos y nos aportan una mirada más realista de la vida comunitaria.

El texto de Gerardo Alatorre, basado en la tesis que realizó junto con Jasmín Aguilar(†), nos ofrece una fotografía instantánea tomada en tiempo real del proceso organizativo impulsado por el GC durante la década de 1980.[25] El autor llegó a la sierra en 1983 junto con otros jóvenes del Grupo de Estudios Ambientales, A.C., para apoyar los esfuerzos locales para fortalecer la producción milpera, un eje central del proyecto de autodeterminación comunitaria yalalteco. El artículo muestra que al interior de la comunidad de Yalálag coexistían en tensión dos estructuras de poder desde las cuales se producían las decisiones: por un lado, el Sistema de Cargos y la Asamblea Comunitaria, que encarnan los espacios legítimos para esto; y por otro, las *facciones*, entendidas como estructuras políticas que se forman en torno a las familias poderosas y acomodadas. Asimismo, visibiliza la marcada diferenciación social que existe entre las familias yalaltecas y que se reflejan, entre otras cosas, en un acceso desigual a la tierra y a la infraestructura.

El artículo del profesor don Aristarco Aquino(†), yalalteco comprometido con la lucha de su pueblo y líder histórico de la

25 El proyecto estaba articulado a la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra (AAZACHI), una de las primeras organizaciones regionales que surgió en la Sierra Juárez, y de la que formaba parte Yalálag; además, Alatorre se integró como saxofonista a la banda filarmónica municipal, lo que le permitió fortalecer lazos de amistad con diferentes familias. Se trata entonces de una investigación sustentada en una estancia de larga duración en la comunidad y en un compromiso político con las luchas comunitarias serranas por la autodeterminación.

sección XXII del magisterio, presenta un análisis desafiante de los antecedentes del GC y del desarrollo de su proyecto político a lo largo de las décadas de 1980 y 1990 y, de lo que él considera el declive de dicho grupo. En particular, nos ofrece un análisis de los factores que provocaron que un proceso tan valioso como el que encabezó el GC, el cual en un principio logró aglutinar a casi toda la comunidad, perdiera legitimidad y derivara en situaciones poco deseables para el pueblo. El artículo representa una crítica tenaz al proceso, movida por el interés de abonar a la reconciliación del pueblo yalalteco y a la reconstitución de la vida comunitaria; es decir, es un texto que, como señala francamente su autor, busca "aprender de los errores del pasado para que estos no se repitan de nuevo". Este ejercicio crítico no se emprende por *fuera* del proceso, sino como parte activa del mismo, ya que Aristarco Aquino, igual que muchos otros yalaltecos radicados en la ciudad de Oaxaca, jugaron un papel central en la lucha comunitaria.

En estos cinco textos se puede observar cómo las instituciones comunitarias son mucho más dinámicas de lo que se ha creído y no se transforman en una única dirección, como lo pensaron los antropólogos indigenistas que intentaron documentar el *cambio cultural* y que pensaron que el contacto con la *modernidad* las condenaba a desaparecer. El caso de Yalálag resulta paradigmático para mostrar cómo, si bien hay momentos en que estas instituciones parecen muy debilitadas e incluso cooptadas, en las situaciones menos predecibles son capaces de cobrar fuerza y recuperar sus capacidades. En la década de 1990 nadie hubiera imaginado que una comunidad tan dividida y lastimada como Yalálag, quince años más tarde iba a poder unirse en una lucha exitosa por la regularización de su tenencia de la tierra.

Atravesar fronteras, seguir en comunalidad

Hoy resulta imposible comprender la historia contemporánea de Yalálag, así como los procesos que sostienen la vida comunitaria, sin hablar de las migraciones de cientos de hombres y mujeres de origen yalalteco, quienes normalmente motivados por razones económicas salieron del pueblo y se establecieron en diferentes localidades de México y Estados Unidos. Las migraciones de es-

tos hombres y mujeres a lo largo de por lo menos seis décadas han dejado a la comunidad sin una parte importante de la fuerza vital necesaria para la reproducción de la vida; sin embargo, ha sido también indispensable para que las familias hayan podido asegurar condiciones de mejora y bienestar, principalmente en lo que refiere al acceso a la educación superior, a la vivienda y a la salud en caso de enfermedad.

La siguiente sección del libro se avoca entonces al análisis de la experiencia migratoria de mujeres y hombres yalaltecos radicados en Ciudad de México y en la ciudad de Los Ángeles, California, Estados Unidos. El tema central de los artículos es el de la identidad y la clave analítica privilegiada es la etnicidad, cuestiones que para las personas migrantes resulta inevitable eludir, ya que al llegar al nuevo contexto serán clasificadas y ubicadas en las jerarquías étnico-raciales que organizan la nueva sociedad y esto tendrá consecuencias materiales, simbólicas y emocionales. Además, los artículos dan cuenta de las múltiples prácticas que produce la comunalidad y que les ha permitido a la población yalalteca seguir articulados a su origen y sostener relaciones basadas en el trabajo mutuo y en la búsqueda del bien común. Los artículos en su conjunto nos invitan a reflexionar sobre preguntas teóricas fundamentales para la antropología: ¿cuál es la diferencia entre lo étnico y lo comunitario? ¿Por qué se confunden? ¿En qué medida la etnicidad fortalece o debilita la comunalidad y la capacidad de producir común? ¿Es la identidad comunitaria una identidad étnica?

De los cuatro artículos, tres se desprenden de investigaciones doctorales que fueron realizadas entre las décadas de 1990 y 2000, y el cuarto fue escrito por un grupo de jóvenes de origen yalalteco que nacieron en Estados Unidos, quienes nos comparten de viva voz sus reflexiones sobre lo que ha sido su vida como hijos e hijas de migrantes de segunda generación.

El primer artículo, escrito por María Bertely, nos transporta a la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), donde desde la primera mitad del siglo XX se han establecido numerosas familias yalaltecas. Su texto analiza lo que ella denomina "iniciativas étnicas" tales como: la Asociación Yalalteca de México (AYM) creada en 1964, la Banda Filarmónica Yalalteca de México integra-

da en 1977 y los grupos de danza San Felipe y Oaxaqueño formados durante la década de 1980. La autora muestra que estas iniciativas lejos de aglutinar a toda la comunidad "constituyen arenas conflictivas en las que se expresan las diferentes rivalidades que han prevalecido en el pueblo". Una de sus principales conclusiones es que, si bien estas iniciativas provocan división y fragmentación, también permiten que *la unidad étnica* se mantenga, se renueve e incluso se reinvente.

El segundo artículo de la sección es de Lourdes Gutiérrez Nájera, investigadora chicana con larga investigación entre yalaltecos establecidos en la ciudad de Los Ángeles, California. A partir de un detallado e interesante trabajo etnográfico ella explora algunas de las prácticas que les permite a migrantes de Yalálag expresar y afirmar su sentido de pertenencia grupal, así como producir lazos de reciprocidad y de convivencia. Mientras narra dichas prácticas, la autora nos va dando también un panorama general de las características que ha tomado la migración yalalteca hacia Los Ángeles, y del contexto estructural en el que se insertan los migrantes indígenas, el cual, señala, ha estado marcado por la exclusión social, el racismo y la explotación.

El tercer capítulo de esta sección pertenece a Adriana Cruz-Manjarrez, quien tiene un trabajo de largo aliento con las y los yalaltecos, ella analiza cómo se transforman y reconfiguran las percepciones que migrantes establecidos en Los Ángeles tienen de su propia identidad. En la primera parte del texto, la autora nos ofrece un panorama general del sistema de estratificación étnica y racial que organiza y jerarquiza la vida del *otro lado* de la frontera y que encuadra el reacomodo identitario que experimentan los migrantes una vez establecidos en la sociedad de acogida. En la segunda parte del artículo, la autora explora un tema que ha sido preocupación constante de la antropología mexicana y que interesó también a Julio De la Fuente: los procesos de incorporación de los pueblos indígenas hacia la cultura hegemónica mexicana. El texto de Cruz-Manjarrez nos aporta valiosa información para comprender las transformaciones identitarias yalalteca, pero sobre todo nos permite cobrar conciencia de cómo las categorías clasificatorias que alimentan nuestras representaciones sociales de los *otros*

y que organizan los mercados de trabajo y la convivencia entre personas no tienen nada de naturales, ni son estáticas ni son una esencia, sino que son producto de contextos, historias y situaciones particulares. Además, el texto nos recuerda que son categorías clasificatorias producidas desde el poder en busca de establecer un tipo de orden social, aunque luego puedan ser asumidas, resignificadas o contestadas por los sujetos a quienes les fueron atribuidas.

El último artículo de la sección contiene las voces de siete jóvenes de origen yalalteco —dos mujeres y cinco hombres—, quienes nos comparten algunas reflexiones en torno a lo que ha significado para ellos tener dicho origen. Ellas y ellos forman parte de la primera generación nacida y escolarizada en la ciudad de Los Ángeles, California, un sector al que le ha tocado *abrir brecha* en muchos aspectos de la vida; por ejemplo, para comprender el funcionamiento del sistema y lidiar con este, acceder a una educación superior, enfrentar el racismo, aprender a ser bicultural, etcétera. Obtener el reconocimiento y el respeto de la comunidad yalalteca no siempre ha sido fácil para este grupo de jóvenes, quienes han tenido que pelear su derecho y legitimidad para participar y para contribuir, desde su propio entendimiento y experiencia, a seguir reproduciendo la vida comunitaria y la cultura yalalteca. En el artículo no van a encontrar un discurso unitario que represente la experiencia homogénea de una generación. Más bien se trata de múltiples voces, con reflexiones muy diferentes, pero que transmiten de forma sincera, profunda y emotiva la manera en que cada uno ha experimentado el descender de yalaltecos migrantes y la forma en que se ha articulado con la comunidad.

Primera parte

Hacer memoria, descolonizar la mirada

Capítulo 1

Los *kempledao*: Memoria e historia en resistencia

Norma Patricia Lache Bolaños

Para nao Linda y Pepé Vicente

Este artículo es una reflexión[1] sobre el proceso de pérdida de la memoria histórica, depositada —en el caso yalalteco— en un género discursivo mesoamericano conocido como *kempledao*.[2] Destaco la relevancia de recuperarlos y valorarlos como fuente de conocimiento histórico, al constituir la versión nativa de la historia, una historia que no es fija, sino dinámica, pues va transformándose en el proceso de transmisión.

Kempledao, el complejo discursivo

En Yalálag existe un género discursivo oral, conocido en lengua zapoteca como *kempledao*, son un grupo de relatos que refieren eventos históricos del pueblo. Han llegado hasta nosotros fragmentados, lo que no les resta valor, pero sí imposibilita fecharlos con

1 Agradezco la ayuda brindada por Araceli Lachi Lescas para la conclusión de este trabajo.
2 Son relatos orales, el vocablo se usa indistintamente para referirse al plural o singular.

precisión; sin embargo, podemos reconocer en ellos episodios de la historia prehispánica y del momento del contacto español. A su antigüedad debe sumarse otro fenómeno, su circulación, que ha contribuido a su persistencia en la memoria colectiva. Como se sabe: "La condición para la existencia de una fuente escrita es la emisión; para las fuentes orales, la transmisión" (Portelli, 1991, p. 47). Los *kempledao* se cuentan como si se tratase de un secreto que no pudiera contenerse, en su narración hay elementos muy atractivos para quien escucha: la historia en sí misma, la voz baja, las pausas y las cargas emocionales implícitas. Para el interesado en la lengua, convendrá decirle que estará en posibilidad de escuchar vocablos de un antiguo zapoteco.

Los *kempledao* han persistido en la oralidad de forma dinámica, de esa forma han conservado la historia zapoteca, una historia nativa emparentada con la microhistoria, por microscópica, profunda y reveladora de detalles, que pondrá a prueba las historias generales de *los indios*. Evidentemente se trata de relatos en permanente transformación, que cada vez que son narrados se modifican sutilmente según el narrador, aunque conservan el sentido de resistencia.

Los *kempledao* han resistido al tiempo, al desdén y al silenciamiento provocados por diversos procesos históricos, que los menoscabaron. Nos han llegado fragmentados, colocándonos, a menudo, en imposibilidad de fecharlos, pero el esfuerzo bien vale. La transmisión contribuyó a la divulgación, pero también a la pérdida. Los agentes mediadores, entre el conocimiento y la transmisión, han *re-creado*, modificado y olvidado mucho del contenido. Los narradores ofrecen versiones que han resignificado y transmitido, el discurso oral no puede invalidarse por estas transformaciones, por el contrario, permite contrastar versiones. Los documentos escritos atravesaron por un proceso similar. Portelli (1991, p. 44) sostiene que la memoria no deposita pasivamente los hechos, hay en ella un activo proceso de creación de significados y llama a abrirse a las fuentes orales: "Los historiadores deben permitir que las fuentes entren en el relato con su discurso autónomo" (Portelli, 1991, p. 51).

La recuperación de la historia nativa se enfrenta a grandes obstáculos. Las naciones originarias han sido sistemáticamente soslayadas en la construcción de su propia historia. Su palabra no se valora, no sólo por tratarse de una fuente oral, al prejuicio que pesan sobre ésta se suma el no ser considerados interlocutores válidos. Cuando se les consulta para dar testimonio o apelar a su conocimiento, se toma el dato, pero se omiten nombres o se les considera *informantes*. Se les niega su calidad de expertos de su propia cultura.

El predominio de la historia colonial y la imagen de una región *idólatra*

El grueso de los trabajos que abordan la historia del distrito de Villa Alta, al que pertenece Yalálag, focalizan en la historia colonial y se basan fundamentalmente en documentos. Sistemáticamente, la investigación histórica ha privilegiado la consulta de las fuentes escritas sobre las orales, este fenómeno se ha repetido con la historia de Villa Alta, que en tiempos de la Nueva España fue una rica jurisdicción que produjo, además de grana, mantas y muebles, numerosa documentación.

La llamada *idolatría* es el tema que predomina en la investigación histórica sobre la región. Sobre el asunto mucha tinta ha corrido y seguirá corriendo, ahora con mayor profusión a raíz de las beatificaciones de los dos fiscales mártires de Cajonos.[3]

En septiembre de 1700, en el pueblo de san Francisco Cajonos se realizaba una ceremonia religiosa nativa, los frailes dominicos fueron alertados e irrumpieron en ella; lo que ocurrió esa noche tendría enormes consecuencias: para empezar, los implicados en la ceremonia se rebelaron y reclamaron la entrega de sus delatores, dos fiscales que fueron asesinados. En los hechos se involucraron miembros de varios pueblos cajonos. La respuesta española fue despiadada y se encarcelaron a treinta y cuatro zapotecos; quince fueron decapitados, descuartizados y sus restos exhibidos en árboles; otros diecisiete recibieron sentencias de muerte diferida (Chance, 1998, p. 262).

3 Yalálag tiene vínculos cercanos con los pueblos cajonos, San Mateo es su vecino limítrofe, también son Cajonos: San Miguel, San Pedro y San Francisco.

Extirpar la idolatría de la región era prioritario para la Iglesia. En 1704 el obispo fray Ángel Maldonado propuso al virrey la imposición de "la pena de muerte al indio que realice ritos de idolatría" (Alcina, 1993, p. 19). Los sucesos de san Francisco mostraron el peso que la antigua religión tenía, aún bajo el dominio español, la religión nativa había encontrado mecanismos para mantenerse y los especialistas rituales jugaron un papel determinante.

Un yalalteco refirió la propuesta que recibió de un especialista, quien le habría dicho: "Ya que sabes leer, yo te daré un libro para que aprendas y sepas contar todos los signos y días del año, que en él reconocerás todos los nombres de los dioses que gobiernan el año y sabrás qué dios es bueno y qué dios es malo" (Alcina, 1993, p. 71). Indudablemente la represión, resultado del proceso de Cajonos, frenó la transmisión del conocimiento religioso.

El sistema colonial español inferiorizó al nativo, el concepto *indio* le adjudicaba una condición jurídica miserable, se le consideraba débil y vulnerable (Piazza, 2003, p. 146); sin embargo, la situación cambiaba cuando era acusado de *idolatría*, entonces se transformaba: el *indio* era *idolatra*, y lo era según lo asentado en una Cédula Real, "Por su insolencia, pertinacia y pereza" (De Balsalobre y Sánchez, 2008, p. 101).

El episodio de san Francisco Cajonos dio a toda la alcaldía de Villa Alta fama de "inciersos y relapsos en la idolatría".[4] Quiero llamar la atención sobre el peso que tiene aún la colonialidad, ya que la *idolatría*, como categoría, se ha mantenido para el análisis histórico sin concebirse como punitiva y sin mayor cuestionamiento. Es interesante observar cómo la condición de *idólatra* cambiaba de tajo la imagen del *indio débil y vulnerable*, que el sistema colonial había construido a conveniencia. Resulta esclarecedor recordar que España se unificó bajo la bandera del catolicismo, y que fue un Estado intolerante con musulmanes y judíos. En América persiguió al *idólatra* porque obstaculizaba su consolidación.

Pese a los siglos de distancia, la retórica colonial del *indio débil y vulnerable* persiste. La imagen del *indio* se sigue construyendo, se parte de estereotipos, se le imagina como unidad fija e

4 APJO, Ramo criminal, Villa Alta, 225, 1735, f 1.

inmutable, y se ignora no sólo su condición humana y diversidad. Quienes trabajan en cercanía a las comunidades nativas, en empatía, las saben diversas. Esto queda claro cuando se les reconoce por su indumentaria, que visibiliza naciones y pueblos de origen, o cuando se les llama por sus etnónimos, es decir, apelando a sus propias identidades, las autoatribuidas.

El estereotipo sigue jugando contra el nativo. No sólo la imagen del *idólatra* ha ejercido atracción en los investigadores que indagan sobre la región, también el estereotipo de *primitivo* ha hecho su parte. Julio De la Fuente, autor de *Yalálag una villa zapoteca serrana,* eligió tal comunidad para realizar su estudio por "los informes —dramáticos y pocos exactos— que hacían de él un pueblo muy indígena, primitivo y remoto" (De la Fuente, 1977, p. 10). El antropólogo reconoció la *poca* exactitud de los informes, pero no pudo desprenderse del espíritu de la modernidad y en esas condiciones escribió: "Los pueblos, especialmente los indios, constituyen las células más simples, numerosas y conservadoras del organismo social total" (De la Fuente, 1977, p. 9). *Simples y conservadoras*, nuevos estereotipos para viejos prejuicios. La antropóloga Susana Devalle ha advertido la vigencia que tienen en la academia categorías como: "primitivo", "simple", "atrasado" (Devalle, 1983, p. 345). Los distintos procesos de colonización tienen como uno de sus rasgos la inferiorización del nativo. El racismo, del que no ha escapado la academia, está presente en esos procesos.

Historia nativa *versus* historia oficial

Edward Said concede a las narraciones un papel crucial, para él "las naciones mismas son narraciones. El poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo" (Said, 2004, p. 13). En México, la historia oficial funciona como una meta narrativa que impide conocer otras historias.

Los *kempledao* han tenido una recepción disímil entre los yalaltecos: por un lado, pueden ser aceptados como verídicos y reconocerse su carácter histórico; por el otro, y es la percepción predominante entre los sectores *educados* no se les valora. El dato

apunta hacia la responsabilidad de la escuela. Cuando preguntaba por la historia nativa, un profesor yalalteco me respondió: "esos son cuentos de viejos". Negó todo valor a ese conocimiento. No era historia, eran cuentos y de viejos. Esta percepción ampliamente compartida, me conducía a la pregunta ¿por qué se invalidan los conocimientos de la propia cultura? Respondo con una frase tomada de Said (2004, p. 258): "Para tener al nativo bajo control".

En el siglo XVI la *conquista española* trajo nuevas formas de hacer la guerra: *la tabla rasa*, las armas modernas. Se buscó someter al nativo a través de la violencia. Los pueblos originarios experimentaron una profunda crisis, asumieron los costos de la guerra hecha en su territorio, los eventos quedaron guardados en la memoria. El periodo colonial impuso un nuevo orden y mantuvo la violencia para implantar la religión de Estado, la católica. La oralidad refiere pasajes de destrucción de elementos sagrados. Las imágenes prehispánicas fueron decomisadas para ser destruidas, los cantos y las danzas rituales prohibidas, la delación de los especialistas rituales promovida. En 1706 en el pueblo de Yalahui, se acusó a Juan Phelipe aduciendo que "bibe todavía en la lei de nuestros dioses antiguos [...] señalando días para casamientos, para senbra".[5] Los expertos rituales fueron especialmente perseguidos por la justicia eclesiástica, se produjeron listas con sus nombres y se indagaron sus procedimientos para conservar el conocimiento nativo, sus libros fueron requisados. El siguiente testimonio aporta detalles del proceso, un zapoteco de Yaa que protegió un libro porque su padre le pidió "que lo guardase con todo cuidado porque era de nuestros abuelos" (Alcina, 1993, p. 75). Muchos de los libros confiscados fueron enviados a España (Chance, 1998, p. 264). Los expertos del conocimiento nativo fueron vistos como altamente peligrosos.

La represión contra el nativo tuvo otra coyuntura con la modernidad colonial, desde el siglo XIX los centros imperiales, preponderantemente europeos, auspiciaron y usaron un discurso para *proclamar* la superioridad de Occidente y a sus ciencias como "las únicas formas válidas, objetivas del conocimiento" (Lander, 2003, p. 23). Esto se realizó desprestigiando, suprimiendo el co-

5 APJO, Criminal, Villa Alta, 133, 1706, f. 1.

nocimiento del *otro*: el nativo. Ocurrió lo que Homi Bhabha (2007, p. 241) llama memoria persecutoria, esa que se excluye, extirpa y desaloja. En el proceso jugaron un papel decisivo el estereotipo y la represión: "Y si bien el control político directo ha desaparecido, lo ha perpetuado la dominación económica, política y a veces militar, acompañada por la hegemonía cultural" (Said, 2004, p. 385).

En el siglo XX la política educativa puesta en marcha por el gobierno mexicano se alineó con la modernidad colonial de corte eurocéntrico. El país debía posicionarse en el escenario de las naciones modernas, pero los *indios* impedían ese objetivo; la coacción modernizadora se hizo sentir después de 1910, se impuso una cultura hegemónica, entonces "la represión de la pluralidad cultural se hizo más intensa, a pesar de la exégesis retórica del pasado" (Bartolomé, 1997, p. 27).

La escuela fue decisiva en el proceso, fue el aparato disciplinador y se dirigió contra los diacríticos identitarios: promovió, por ejemplo, el cambio de indumentaria. Diversos testigos dan cuenta de las prohibiciones y lo hacían con una naturalidad sorprendente. En Yalálag, las niñas fueron el blanco de los embates modernizadores: "Muchos padres, compelidos o no por los maestros, visten a sus hijas de vestido cuando las envían a la escuela" (De la Fuente, 1977, p. 71). El sistema escolar promovió el uso del español y castigó a quienes hablaban en su lengua materna, así los relatos en lengua nativa también fueron impactados.

En la construcción de un Estado-nación se impulsó una historia legitimadora del grupo en el poder, historia instrumental y parcial. El sistema educativo posicionó esta versión como *verdadera*. Para muchos mexicanos esa ha sido la única vía de aproximación al conocimiento histórico; esto explica el choque que produce oír una versión nativa. La descalificación, el efecto de duda, son resultado del aprendizaje escolar de muchos años.

Los *kempledao* representan la perspectiva de la comunidad, recogen lo que un pueblo ha querido recordar y en ese sentido no es una historia dada, sino que se construye en colectivo, a través de las generaciones; además, es parcial y dinámica y a diferencia de la historia oficial —de héroes y villanos—, la nativa permite conocer la dimensión humana de los procesos históricos. Es una historia que pone en duda lo dicho por el poder. Su contenido refu-

ta la idea de un Estado-nación. Su existencia misma constituye una afirmación de la pluralidad de México.

Kempledao, historias que resisten

Cuando empecé a trabajar en Yalálag, los *kempledao* me causaron fascinación y decidí guiarme por ellos. Filemón Chimíl, experto en relatos, mencionó algunos antiguos pueblos que dieron origen a Yalálag, los busqué y noté que sus nombres correspondían a parajes, uno era *Yelh wej*, del cual me dijeron que había *iglesias antiguas*. En mayo de 1998 visité el sitio, en condiciones poco favorables, los incendios forestales afectaban la montaña, pero el riesgo valió la pena. Encontré en la cima del cerro de Guadalupe al referido *Yelh wejg*, era un asentamiento prehispánico, su juego de pelota lo indicaba claramente (véase figura 1).

Figura 1

Juego de Pelota en Yelh Wej

Fuente: Norma Patricia Lache.

El panorama que se abría desde ese sitio, oculto por las configuraciones de la montaña, revelaba su naturaleza. Desde ese

punto se observan actualmente varios pueblos mixes y la zona zapoteca que hoy corresponde a San Mateo Cajonos. El sitio se habitó por las ventajas que reportaba su posición, que permitía observar un amplio territorio. Las pruebas de la veracidad de los *kempledao* estaban ante mis ojos. El asentamiento había sido cuidadosamente elegido, su posición delata un afán por vigilar.

A la llegada de los españoles, mixes y zapotecos estaban en guerra. Las incursiones españolas y de sus aliados nahuas acrecentaron el conflicto. Antes, los mexicas enfrentaron en la sierra oposición a sus planes de expansión, lo mismo habrían de experimentar los españoles que hicieron la guerra con terribles métodos, como el uso de perros para devorar a los "indígenas recalcitrantres" (Chance, 1998, p. 42).

La resistencia se expresa de variadas formas. Said (2004, p. 326) distingue una fase primaria caracterizada por el enfrentamiento a la invasión, y adopta también formas culturales como el rechazo a la cristiandad y a las ropas europeas. Los zapotecos combatieron la invasión, experimentaron la guerra moderna de los españoles, quienes, en su avance, ocupaban la tierra y no la abandonaban. Ese es el origen de Villa Alta, una fundación española que buscaba consolidar la ocupación, con el apoyo de sus aliados nahuas.

Cuando los españoles impusieron la religión católica como única, lo hicieron violentamente. Uno de los puntos de mayor conflicto fue la exigencia que hicieron de entregar los *ídolos*. Dos visiones religiosas entraron en conflicto: los zapotecos rendían culto a sus ancestros, representados por pequeñas esculturas de piedra llamados *guiquiaq yagtal*, literalmente cabezas de sus padres o abuelos. Se trataba de imágenes sagradas, nadie voluntariamente las entregaría, pero el miedo y la represión pesaron.

Said (2004, p. 335) señala que, en los procesos de descolonización, hay que "devolver la nación prisionera a sí misma"; es decir, darle valor a la historia comunal. Las acciones de resistencia son más que una respuesta al imperialismo, son historia alternativa. Los *kempledao* yalaltecos mencionan las antiguas aldeas, implícitamente recuerdan el proceso forzado de congregación, contienen la memoria de la violencia, y como la llaman Franco y Levín (2007: 3), debe recuperarse porque "la memoria ayuda a la historia a de-

finir lo que una sociedad quiere y necesita conservar de su pasado por razones éticas y políticas y para poder recomponer sus lazos sociales y seguir unida". Debe superarse la experiencia colonial, los pueblos nativos deben recuperar sus historias y concebirlas como lo que son, historias propias y unificadoras.

Migración en el origen

En Yalálag hay eventos que reactivan la memoria; el hallazgo de tumbas prehispánicas es uno de ellos; entonces se recurre a los *kempledao* para explicar esos vestigios. Se dice que son casas que los antiguos *guraz* construyeron, uno de los grupos zapotecos que poblaron la sierra. Pese a las variaciones fonéticas podemos reconocer, en ese grupo, a los ancestros de los *urash*, los yalaltecos de hoy.

Los *kempledao* cuentan que los *guraz* estuvieron aquí, vivieron en tinieblas, en medio de la oscuridad y el frío, pero al saber que la luz del día vendría, el sol y la cruz decidieron ocultarse para no morir quemados: "Tuvieron miedo de la luz, por eso construyeron sus casas bajo tierra y se enterraron en ellas acostados, junto con todos sus trastecitos" (Lache, en entrevista).[6] En una versión recogida por Julio De la Fuente, se dice que, antes de ocultarse del sol, hubo un gran diluvio para castigar a los pecadores. Los sobrevivientes se enterraron, otros más se convirtieron en monos y se ocultaron "en los bosques espesos, obscuros y frescos de Choapan donde aún se les ve" (De la Fuente, 1977, p. 347).

Los *kempledao* poseen una riqueza discursiva que descansa en la cosmovisión. Así, el advenimiento del sol y la cruz significa la llegada de un nuevo tiempo y orden, impuesto con la cruz, símbolo del cristianismo. La preocupación por las transformaciones se percibe en otros testimonios. Los nuevos tiempos fueron anunciados por los especialistas rituales. En Betaza, pueblo vecino a Yalálag, un experto advirtió sobre los cambios que vendrían: "Los dioses le dijeron que ahora la gente estaba en manos de Dios Padre, que la doctrina cristiana y los españoles vendrían y se llevarían a los ancestros que eran nuestros ídolos, y que el primero en irse sería

6 Berta Lache, entrevistada por la autora el 29 de julio de 2012, Oaxaca.

Goque Yaachila y que se lo llevarían y lo quemarían en la plaza de Villa Alta" (Chance, 1998, p. 267).

Bien podría decirse que los *kempledao* pertenecen a unos pocos, a especialistas. Doña Carmen Allende tenía gran conocimiento de ellos. Otro notable experto fue Filemón Chimíl.[7] Interrogué a Filoteo Vicente sobre la razón que permitió a don Filemón acceder y reunir tal cantidad de *kempledao*; él sugirió que su oficio de peluquero le permitió interactuar con muchos yalaltecos y reunir ese conocimiento.[8] Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y el propio Filoteo Vicente grabaron un conjunto de narraciones que Chimíl les compartió entre junio y julio de 1986.

Por Chimíl sabemos que los antepasados de yalaltecos eran migrantes. Los primeros en llegar a la región fueron los *be'ne xhoz tao*/ los abuelos sagrados, la gente del *lach yoo dens*/valle de dios; después aparecieron los *be´*ne *guraz*/gente *guraz*; y más tarde los *be´ne run*.

Se mencionan tres migraciones y tres grupos zapotecos, dos pueden ser perfectamente identificados en la región. A los pueblos cajonos se les reconoce como *be´ne run*. Las y los yalaltecos son *urash* descendientes de los *guraz*. El escaso trabajo arqueológico, reducido a salvamentos, ofrece pocos, pero consistentes datos. En septiembre de 1995, mientras se construía la nueva clínica a espaldas de la iglesia de San Juan, se encontró una tumba edificada con piedras, que fue llamada I-95. El informe del rescate describe una cámara rectangular de 70 centímetros de ancho por 2.50 metros de largo y 1.70 metros de altura, con orientación este-oeste y con entrada en la parte este (D1995). Los elementos constructivos (paredes, techo, nicho y entrada) sugieren un estilo similar a las tumbas: "Encontradas en los valles de Oaxaca a finales de la época clásica y principios del postclásico de 800 d.C.-1000 d.C." (D1995). El colapso del clásico y el inicio del posclásico marcan en Mesoamérica un tiempo de gran movilidad, de migraciones, fenómeno del que no escaparon los valles de Oaxaca que perdieron población.

7 Filemón Chimíl, entrevistado por Anselmo Méndez, Filoteo Vicente y Aristarco Aquino, entre junio y julio de 1986, Oaxaca.

8 Filoteo Vicente, entrevistado por la autora, el 29 de octubre de 2012, Oaxaca.

Se ha probado la existencia de una eficiente ruta comercial serrana[9] que siguiendo el cauce del río Cajonos (que forma parte de la cuenca del Papaloapan), conectó a los valles de Oaxaca con la costa de Veracruz. Hoy los vestigios muestran "un corredor de asentamientos que atraviesan la sierra casi en su totalidad" (Ortiz, 2004, p. 43). Muy probablemente, las migraciones de esos grupos zapotecos fueron parte de la expansión zapoteca y esto originó las hostilidades con los mixes.

Filemón Chimíl recordó los nombres de algunos asentamientos prehispánicos situados en el actual territorio yalalteco. La memoria conserva los nombres de los espacios sagrados, por la importancia que tuvieron y por los eventos que en ellos acontecieron. El principal centro religioso fue *Lach yoó dens*/llano donde habita dios, ahí se encontraba a un árbol sagrado de copal, venerado por los zapotecos y que fue talado por los españoles para construir en el lugar una iglesia, en una auténtica expresión de conquista. La tumba hallada en 1995 confirma la ocupación prehispánica.

Lach guxio/valle de Guxio[10] es otro sitio sagrado a cuyo manantial se acudía todavía a principios del siglo XX a *llamar a la lluvia*. En el actual barrio de Santiago estuvo el pueblo llamado *Chha´dao*/ donde está dios. En los alrededores del principal edificio religioso del barrio pueden verse rastros de ocupación prehispánica, la ermita *zech* es una buena referencia para localizar el antiguo *Le´ya´zebe* (Molina, 1991, p. 24), de la que una posible traducción del nombre es "cerro donde está el viento". La existencia de ermitas en estos sitios pone al descubierto un afán por *exorcizar* esas tierras, lo que da indicios del carácter religioso que tuvieron.

En el barrio de San Juan se han localizado vestigios que demuestran la existencia del sitio prehispánico *Lach chabaa*/valle de tumbas. Otro pueblo que Chimíl mencionó fue *Lach yeejge´*/valle de las piedras, ubicado en vecindad con el pueblo de Xochistepec. Los habitantes de este lugar provenían del sitio *Lhach Yejgen* (Molina, 1991, p. 23).

9 Durante el siglo pasado los yalaltecos mantenían rutas de comercio a través de la Chinantla oriental.

10 René Molina (1991) en *Be´ne gub´yelhe* recuperó datos sobre esos asentamientos, en algunos casos he retomado su propuesta de escritura de zapoteco. Ver la bibliografía.

Pueblos como *Koll ya´ chhop´jge/*atrás del cerro de las dos piedras, y el ya referido *Yelh wejg* se mimetizaron con la orografía, se ocultaron en las configuraciones de la montaña asegurando una buena perspectiva visual. Hoy, desde esas posiciones se observa el actual territorio mixe. Ignoro la extensión que tuvo en la época prehispánica, pero la vista no deja de ser espectacular.

Es plausible que algunos de estos pueblos fueran reubicados por el gobierno español. Sabemos que Yalálag resultó de las políticas de congregación que obligaron al traslado de habitantes de localidades dispersas a lugares accesibles para facilitar su administración.

En mayo de 1998, mientras me dirigía hacia Yetzelalag,[11] ubicado en el interior de la sierra, un encuentro casual me puso al corriente de una historia de migrantes: un caminante me dijo que ese pueblo fue fundado por un grupo de familias que partieron de Yalálag; la sorpresa del dato no me permitió pedirle su nombre. Esa historia de migración era conocida en Yalálag, pero no hay forma de fecharla, debe ser una migración antigua porque Yetzelalag posee títulos primordiales del periodo colonial.

Como se observa, los datos aportados por los *kempledao* se sostienen; los nombres de los pueblos migrantes coinciden con los nombres de los grupos zapotecos de hoy; algunos parajes, con evidencia de ocupación antigua, preservan los nombres de los sitios mencionados en los *kempledao*; y la arquitectura y otros elementos prueban su origen prehispánico.

Chimíl refirió que los primeros en llegar a la sierra fueron los *be'ne xhoz tao/*los abuelos sagrados, la gente del *lach yoo dens,* justo el sitio donde se encontró la tumba y donde hoy está edificada la iglesia de San Juan. La tumba proporciona indicios: sus elementos constructivos son similares a otras encontradas en el valle de Oaxaca, la presencia de cerámica de pasta café porosa, también del valle, permiten proponer que la tumba corresponde al periodo entre 800 d.C. a 1000 d.C. (D1995). La cerámica y el estilo dan elementos para sostener que los zapotecos que poblaron la sierra vinieron del valle.

11 Santa Catarina Yetzelalag es una pequeña localidad del interior de la sierra que, al igual que Yalálag, pertenece al distrito de Villa Alta. Está situada a 1,120 metros de altitud.

Chimíl menciona que el segundo grupo en llegar a la sierra fueron los *be´*ne *guraz*, los ancestros de los actuales yalaltecos, y por último se menciona a los *be´ne run*, antepasados de los actuales pueblos cajonos.

La ocupación de la sierra buscó asegurar el control de una importante ruta comercial, originando el enfrentamiento con los mixes; el conflicto explica por qué los zapotecos eligieron las cimas cercanas al curso del río Cajonos para habitarlas: procuraban perfiles defensivos y el domino visual del territorio. Todo indica que se trató de avanzadas que brindan seguridad al flujo de mercancías, en un territorio en pugna.

Vestirse de yalalteca

La indumentaria de la mujer yalalteca es ampliamente conocida y no sólo en Oaxaca. Es el elemento identitario más visible y tiene también una importancia ritual. El huipil y otros componentes de la indumentaria son clave para personificar una deidad prehispánica, a la que se destina, como ofrenda y súplica ritual, la danza de los *huenches*. Es decir, la indumentaria es un referente identitario que constituyó un objeto sagrado de los antiguos zapotecos. Durante la ejecución dancística puede observarse, a través de la coexistencia de dos vestimentas, el intento por imponer un vestido occidental de color rosa y promover el abandono del huipil, así como de borrar el protagonismo de la deidad en la danza (Lache, 2009, p. 93).

La danza de los *huenches* es de origen prehispánico.[12] Se desarrolla en episodios, con piezas musicales y coreografía precisa. Un danzante imita las acciones de una poderosa dualidad prehispánica, buscando propiciar fertilidad, buena lluvia, protección a la milpa; en suma: abundantes cosechas (véase figura 2).

Los *huenches*, los ancestros, son centrales en la trama dancística; ellos se desempeñan como interlocutores ante la deidad. En toda la ejecución interpretan simultáneamente varios papeles. Se comportan como serpientes, a quienes se les responsabiliza de fertilizar la tierra; ellos imitan sus desplazamientos ondulatorios.

12 Es un complejo de danzas que se ejecutan en varios pueblos serranos: Yalálag, Solaga.

En Yalálag se sabe que las serpientes son las dueñas del maíz,[13] del agua y quienes protegen a la milpa de su depredador, el tejón.

Numerosas pistas —la trama, el huipil, el acompañamiento musical de flauta y tambor— confirman que se trata de una danza prehispánica, que fue modificada en la época colonial con la incorporación de *Rosa María* en la trama. Se trató de una estrategia de la orden dominica para promover el culto a Rosa de Lima, criolla peruana muy cercana a la orden y primera santa americana. Oaxaca, bajo la influencia de los dominicos, tuvo especiales manifestaciones de devoción a santa Rosa de Lima, esto explica su inserción en una danza yalalteca.

Figura 2

Personificador de dualidad

Fuente: Norma Patricia Lache.

Es interesante ver las correspondencias que existen entre la danza de los *huenches* y los *kempledao*, la cosmovisión es omnipresente y en ambas las serpientes tienen una representación fundamental.

13 Juan Castellanos, entrevistado por la autora, el 30 de agosto de 2003, Yalálag.

Filemón Chimíl narró un episodio de destrucción que involucra al huipil yalalteco: los españoles incursionaron en la sierra, llegaron hasta el sitio *Yía rarg*, donde se ubicaba un árbol sagrado de copal, y presenciaron sus ceremonias; a la sombra del árbol se colocaba un mercado, se tenía la certeza de que los productos que se comerciaban en ese lugar se multiplicaban, tal como ocurría con quienes danzaban bajo el árbol, cuyo número aumentaba, cuando emergían de la tierra los *ben´e dens*, niños del dios, que se incorporaban a la danza. El fenómeno explica el nombre zapoteco del pueblo, *Yía rarg*, mercado de la abundancia.

Los españoles calificaron las ceremonias destinadas al árbol como "brujería, pero para nosotros allá [...] para las personas de la región creen que la cosa es natural, no hay brujería".[14] A los españoles les tomó tres días derribar el árbol. Los antiguos zapotecos intentan defenderlo, pero no tenían armas: "Al caer el árbol, es que ya estaba podrido en el centro del árbol, ahí donde surgió una culebra negra que le llamamos *vele lasga*, se fue hacia el oriente y el árbol se cayó por el poniente".[15] Los españoles intentaron matarla, atacándola con hachas y otras armas, pero no lograron herirla. La serpiente se deslizó hacia el oriente seguida por dos coralillos a cada lado, y después de haber avanzado siete brazadas de distancia, se enroscó y apareció una hermosa mujer. La serpiente negra se colocó sobre su cabeza, como un rodete; las coralillo quedaron dibujadas en los costados de su huipil, después la mujer desapareció.

En la indumentaria se condensa mucho más que un episodio de la invasión. Nos explica el lenguaje visual de la indumentaria: el rodete es la representación de la serpiente negra, que he identificado como una boa endémica de la región. Los bordados de cuadros representan los dorsos de coralillos, agresivas y potencialmente peligrosas, rasgos de las serpientes guardianas.

Los españoles derribaron el árbol, pero no lograron herir a la serpiente; el episodio bien puede ser una preciosa metáfora.

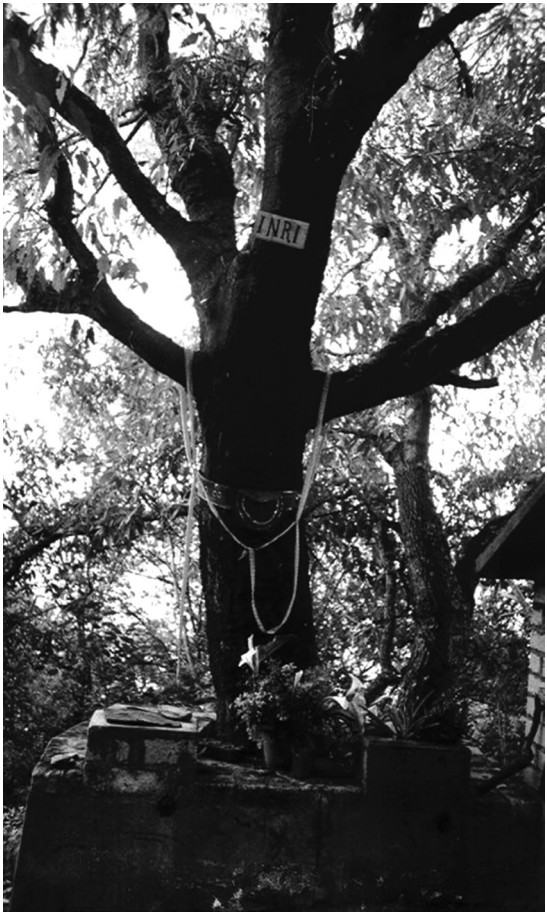
14 Filemón Chimíl, entrevistado por Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y Filoteo Vicente, entre junio y julio de 1986, Oaxaca, Oaxaca. Agradezco infinitamente a Aristarco Aquino el haberme proporcionado la grabación de esa notable conversación.

15 Filemón Chimíl, entrevistado por Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y Filoteo Vicente, entre junio y julio de 1986, Oaxaca, Oaxaca.

En Yalálag aún hoy se mantiene el culto a los árboles en forma de cruz, se les llama cruz *vang*/cruz viva (véase figura 3). Las serpientes siguen siendo consideradas mensajeras y guardianas. Aún queda mucho por investigar sobre esa enorme serpiente negra, pero su posición en la parte alta de la indumentaria y su presencia en la danza de los *Huenches* me hace pensar que se trata de la principal deidad de los antiguos zapotecos (Lache, 2009, p. 191).

Figura 3

Cruz vang kube



Fuente: Norma Patricia Lache.

En la indumentaria hay un discurso visual de contenidos identitarios y reveladores de la cosmovisión zapoteca, por eso resulta incomprensible que, desconociendo su enorme riqueza discursiva, se haya prohibido su uso o estereotipado de forma negativa a sus portadoras.

En 1925 Paul Siliceo Pauer (1925, p. 14) escribió sobre la ropa yalalteca: "La indumentaria de los hombres puede considerarse dividida en dos grupos: la de los indígenas propiamente y la de la gente de razón, así llamada por hablar castellano". Julio De la Fuente (1977, p. 65) argumentó que: "Existían así diferencias en el vestido, pero no tal clasificación. En el lugar y la comarca, 'gente de razón' significa 'gente de juicio', y éste tiene mayor relación con la edad que con el español o la indumentaria". Siliceo desplazaba sus prejuicios raciales a la ropa, estigmatizando a quienes no hablaban español al oponer ropa de *indígenas* con ropa de *gente de razón*. Bhabha (2007, p. 92) escribió que "la construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial". De la Fuente (1977, p. 69) calificó al huipil y a otros componentes nativos como tradicionales, y observó que entre las mujeres era "creciente el número de las que se modernizan"; y hacia la década de los treinta del siglo XX notó que hombres y mujeres yalaltecos mudaban algunas piezas o toda su ropa durante su estancia en las ciudades, esto es, se vestían de manera *moderna* (De la Fuente, 1977, p. 71). La coacción al abandono estaba dando resultado.

No sólo cambiaba la ropa, la indumentaria nativa experimentó mudanzas en sus diseños. A principios de siglo pasado, los bordados de randas coloridas, que representaban el dorso de las serpientes, se eliminaron del huipil, adoptándose los bordados florales. Esto debió ocurrir entre 1925 y 1937. Indicios sobre el momento del cambio los aporta Javier Carranza, jefe de las misiones culturales de Yalálag, en un documento fechado el 6 de junio de 1932 informó que la trabajadora social, señora Huerta Cañedo: "Enseñó especialmente a las mujeres a tejer sus mantas típicas con bordados de seda que antes mandaban a Oaxaca, pagando mucho

dinero por ese trabajo" (AHSEP, 1932).[16] No menciona específicamente el diseño, pero sin duda se trata de los florales. En Yalálag se sabía tejer y bordar, pero convenía a Carranza exaltar la labor de su colaboradora. La señora Ernestina Cruz recordó que en aquella época las maestras les enseñaban labores de bordado, concentrándose en diseños florales. A esas clases asistían niñas y jóvenes.[17] El diseño conocido como *yoo be l´e*, donde están las serpientes, fue reemplazado por líneas de flores. Al eliminarlo se perdió gran parte del contenido simbólico y del discurso textil.

Conclusiones

Los procesos coloniales buscaron someter al nativo y para ello lo inferiorizaron junto con su cultura, esta recurrente práctica ha tenido altos costos. ¿Qué nos brindan los *kempledao*? la posibilidad de conocer una historia profunda, la propia, la nativa. La recuperación y valoración de esta historia nos permitirá escaparnos del control al que hemos sido sometidos como nativos.

Las mujeres que visten de yalaltecas constituyen un notable ejemplo de resistencia, por desgracia quedan pocas abuelas que lo portan diariamente; ellas han sostenido su cultura, han llevado el peso de su historia, tejida, sobre sus cuerpos; han —si se quiere ver así— visibilizado la identidad yalalteca, al mismo tiempo que se han rebelado al estereotipo y la prohibición. Ellas han hecho de la afirmación étnica una labor muy femenina. Mujeres como Rosa Molina, Carmen Allende, Petra Felipe y Tina Tiburcio han contribuido a conservar mucho del conocimiento sobre Yalálag, cada vez que tejen y bordan historias en los huipiles.

He compartido algunas de las historias que me han sido reveladas, entiendo que esta tarea debe continuar. Debe darse un proceso de recuperación de la memoria. Es apremiante devolvernos la nación prisionera de la que habla Said.

16 AHSEP, Informe de la Misión Cultural no. 9, junio-julio de 1932. exp. 6, f. 1, Fondo SEP, Sección Dirección de Misiones Culturales, Serie Institutos Sociales.

17 Margarita Ernestina Cruz, entrevistada por la autora, el 10 de enero de 2006, Oaxaca.

Capítulo 2

Redes de comercio y poder: De comerciantes e industriales yalaltecos entre 1885 y 1950

Graciela Fabián Mestas

En 1927, Paul Siliceo Pauer, del Departamento de Antropología,[1] publica en la *Anthropos Institute Stable* un artículo titulado "La población indígena de Yalálag, Oaxaca. Con algunas notas sobre el Tsapoteco-Mixteco". El autor refiere que en esta población "enclavada en una abrupta serranía y alejada más o menos de todo centro populoso, la civilización moderna ha llegado [...] y en muchos de sus aspectos la ha asimilado, conservando otros, sin embargo, que le son típicos y la caracterizan" (Siliceo, 1927). Podemos suponer que esta afirmación es la que Julio De la Fuente refiere cuando señala que: "En 1938 corrían informes de que *Yalálag* era un pueblo *muy indígena, primitivo y remoto*", afirmación que, sin embargo, omite el primer rasgo que Siliceo Pauer destaca: la civilización moderna es visible en las formas y prácticas yalaltecas, si bien preserva singularidad. Considero que, a pesar de que Siliceo advierte que sólo pasa seis días en Yalálag, lo que ve —y luego describe sin mucha responsabilidad—

1 Asumo que la adscripción de Silíceo (1927) refiere a la Dirección de Antropología, dependiente de la Secretaría de Agricultura y Fomento mexicana y luego de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

son procesos de urbanización producto del contacto y las relaciones que comerciantes yalaltecos mantuvieron con los más importantes centros de comercio de la región centro-golfo y que sostuvieron y diversificaron durante el siglo XIX y la primera mitad del XX.

El presente ensayo intenta la reconstrucción histórica de un elemento característico de la vida productiva del lugar: el comercio, que más allá de ubicarse en una dinámica de economía de subsistencia, presumo actuó como elemento articulador de este pueblo zapoteco a la *moderna* economía de mercado.

La primera parte del ensayo está dedicada a ubicar el lugar que alcanza la república de indios de San Juan Yalálag durante el periodo colonial, así como la manera en que se consolida como un lugar importante en la economía regional a lo largo del siglo XIX mexicano. Una segunda parte expone un ejercicio, a partir del análisis de redes, que detalla parte del mecanismo sobre el que se articuló la actividad comercial de prominentes hijos del pueblo en las primeras décadas del siglo XX, una vez *apaciguada* la efervescencia de la revolución. Específicamente quiero rescatar las trayectorias personales y de grupo de algunos comerciantes yalaltecos emparentados entre sí y con preponderancia en diferentes momentos.

La historia de un pueblo serrano en el centro de un conjunto articulado de regiones

Hasta 1938, el distrito judicial y rentístico de Villa Alta, Oaxaca, había abarcado poblados de zapotecos —entre estos el de Yalálag—, mixes[2] y *castellanos*.

La novohispana república de San Juan Yalálag fue conocida como el poblado más grande y uno de los más importantes de la serranía. Si bien no goza del prestigio de ser un *pueblo viejo* —fundado en la época prehispánica— sí ocupó un lugar preponderante como pueblo cabecera, resultado de la fusión de antiguos asentamientos periféricos.[3]

2 Los pueblos mixes fueron separados ese año para formar el distrito mixe a iniciativa del acaudalado Luis Rodríguez Jacob, ganando la cabecera para su pueblo: Zacatepec.

3 Existen vestigios que hablan de *pueblecitos* que, a consecuencia de "hambres, pestes o persecuciones de los conquistadores" emigraron a esta zona. John K. Chance (1998), considera que la interacción prehispánica de los pueblos que formaron el distrito de Villa Alta

Un acercamiento a la historia económica de Yalálag cobra relevancia en tanto que ha sido reconocido como "uno de los pueblos que con más ahínco luchan por la vida buscando la expansión y emprendiendo toda clase de labores donde pueda abrirse paso [...], sus individuos se han destacado como los más laboriosos y emprendedores" (Sánchez, 1949, p. 80).

Sin dejar de considerar lo aventurado de tal descripción, lo cierto es que hay evidencia de que Yalálag, entre 1742 y 1950, vivió un proceso de preponderancia económica y político-administrativa al ubicarse al centro de un conjunto de regiones articuladas, que hoy en día se conocen como Sierra Norte de Oaxaca, Sierra Mixe y parte de la Chinantla, un espacio mayoritariamente indígena con numerosos núcleos de población y una economía orientada hacia la autosubsistencia, lo mismo que al mercado.

La república de indios de San Juan Yalálag (siglos XVI a XVIII)

Durante el periodo novohispano, San Juan Yalálag perteneció a la provincia menor de los zapotecas:

> Cuyos límites iniciales definieron un perímetro de aproximadamente 30 leguas alrededor de la Villa de San Ildefonso, términos no del todo fijos, [pues] en 1530, los límites volvieron a establecerse, "esta vez por iniciativa de la Primera Audiencia que [...] estableció una alcaldía mayor sobre la provincia existente: la alcaldía mayor de Villa Alta de los Zapotecas. La nueva alcaldía contó con una cabecera distrital, situada en la villa de San Ildefonso, y una jurisdicción propia que cubrió gran parte de la banda oriental de Oaxaca y limitó al norte con los corregimientos de Teutila y Cuatro Villas; al sur con la alcaldía de Tehuantepec; al este con los corregimientos de Cosamaloapan y Coatzacoalcos; y al oeste con el gobierno de Cuatro Villas (Arrioja, 2008, p. 66).

son asentamientos prehispánicos ubicados en el actual estado de Veracruz, resulta una hipótesis más probable si se toma en cuenta que el territorio prehispánico dominante en esa zona era el del imperio zapoteco de Xaltepec. Por otro lado, documentación disponible en el Archivo General de la Nación (AGN) indica que los caciques y cacicazgos indígenas más fuertes de la región se encontraban en el territorio de los alrededores de Choapan.

Como resultado del crecimiento de la población, durante la primera década del siglo XVII se formó un mercado indígena regional[4] dentro del distrito de Villa Alta. Los comarcanos zapotecos se destacaron entonces como comerciantes activos, que al parecer hacían intercambios a *grandes distancias*.[5] Alrededor de 1670, Fray Francisco de Burgoa[6] observó que los zapotecos caxonos no sólo sobresalían en los oficios manuales, sino también en la industria y el comercio: "Muchos de ellos trabajaban como arrieros y estaban involucrados en una mayor variedad de transacciones comerciales que los miembros de otros grupos étnicos del distrito" (Chance, 1998, p. 178). Asimismo, Chance considera que esta situación se debía en parte a que la ruta principal de Villa Alta hacia Antequera (hoy ciudad de Oaxaca) pasaba por el territorio de los pueblos caxonos. Otra razón que este mismo autor aduce es que, probablemente por lo seco del clima de la zona,[7] los zapotecos caxonos —entre ellos los yalaltecos— buscaron compensar la poca agricultura derivada de la escasez de lluvia. Así, además de establecer comercio entre ellos, con Villa Alta y con el valle de Oaxaca, los diferentes pueblos caxonos también desarrollaron relaciones comerciales especiales con comunidades particulares de otros pueblos originarios. Tal es el caso de Yalálag, que desde muy temprano mantuvo extensas relaciones comerciales con los pueblos mixes vecinos y cuyo dominio económico en la región se hizo más que evidente a principios del siglo XIX,[8] cuando "los comerciantes

4 Sólo las *plazas* en Villa Alta, Choapan y Zoochila eran atendidas regularmente por españoles. El resto, incluyendo la de Yalálag, eran casi exclusivamente indígenas.

5 Según describe Julio De la Fuente, desde la Colonia, los yalaltecos se precian de conocer regiones lejanas y grandes ciudades. Lo cotidiano para sus comerciantes era viajar a las zonas próximas, "de las que se tiene un buen conocimiento y en las que viven paisanos del mismo pueblo o subgrupo" (De la Fuente, 1949, p. 17).

6 Fray Francisco de Burgoa nace en Antequera hacia 1600. Dominico desde el 2 de agosto de 1629, doctor en teología y estudioso de las lenguas indígenas y las culturas zapoteca y mixteca. Desde 1666 ejerció como provincial de Oaxaca y concretó diversos planes para el desarrollo religioso y académico del territorio. Burgoa escribió en 1670 *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos, fundada del celo del insigne héroe de la sagrada orden de predicadores de este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*. Este libro es considerado la fuente de la historia de Oaxaca, debido a las importantes noticias que contiene.

7 Comparado con el resto del distrito de Villa Alta, que es muy húmedo

8 Al parecer, la promulgación de la *Real Ordenanza* de 1787, que pretendía reformar todo el sistema de gobierno, terminó por debilitar la prepotencia del funcionario en el cobro de la deuda y permitió la multiplicación de compradores y un aumento de la demanda. Así,

de Yalálag se habían extendido tanto que habían llegado a la ciudad de Puebla a comprar mercancía para revenderla" (Chance, 1998, p. 179). Por otro lado, la de San Juan Yalálag pertenecía a un circuito bien organizado de plazas —tianguis—, donde se comercializaron productos agrícolas de subsistencia: "Plazas donde los indios expenden con toda comodidad sus efectos o comestibles que es a lo que más se reduce sus tratos [...] siendo en esta cabecera [de Villa Alta], Yalálag, Zoochila, Comaltepeque, *Chuapan*, atento a que el primero es en lunes, el segundo en martes, el tercero en miércoles, el cuarto en viernes y el último en sábado". Cierto es que estas plazas eran el escenario predilecto para que la población comprara o trocara sus granos, y sobre todo "para que los indios comunes completaran sus ingresos" (Arrioja, 2008, p. 459).[9] Como todas las plazas de la época, éstas operaban con la anuencia de las autoridades españolas, con la supervisión de las autoridades nativas, con la presencia de los mercaderes indígenas.

En cuanto a su organización político-administrativa, se sabe que el pueblo de San Juan Yalálag, en 1789, además de tener un gobernador, dos alcaldes, dos regidores, un escribano y dos mayores, incluyó quince principales[10] dentro de su cuerpo gubernativo. Subrayo la existencia de esta estructura organizativa en tanto que existe documentación de fines del siglo XVIII que muestra cómo los alcaldes de San Juan Yalálag "negociaron —recurrentemente— con los recaudadores de alcabalas[11] las providencias necesarias [...] para que

el repartimiento compulsivo de antaño se vuelve un simple adelanto por mercancía. La demanda de los nuevos comerciantes devolvió al producto indio cierta libertad frente a la coacción política del funcionario (Pastor, 1981, p. 275).

9 "Disputa entre el común de Santiago Zoochila y San Bartolomé Zoogocho por la realización de un tianguis, (1806)" (AGNM, Civil, vol. 360, exp. 8., citado en Arrioja, 2008, p. 459).

10 A las máximas autoridades los españoles las llamaron caciques o señores naturales; a los familiares cercanos de éstas, principales o nobles.

11 La alcabala más que un impuesto, se cobraba de todo lo que era apto de ser comercializado. Llegó a Nueva España en 1558, cuando Felipe II impuso el 2% a los bienes comercializables. Primero se eximió a los indios, pero con la modificación de la cédula real, sólo se les podía eximir de dicho pago cuando el comercio que efectuaban estaba relacionado con los productos de la tierra que ellos cultivaban, quedando en la obligación de pagar en todos los demás casos en que se negociara con mercaderías españolas. Debido a la multiplicidad de tianguis había quienes compraban mercancías a los indios para luego revenderlas, en estas segundas ventas el pago de la alcabala era obligatorio; sin embargo, rara vez se efectuaba. Las alcabalas expresan el grado de actividad económica. Se puede constatar su existencia en el estado de Oaxaca a través de los documentos resguardados en el

no se cobre este real derecho a los efectos [...] que los naturales de este común introducen en la jurisdicción";[12] asimismo, prosiguieron todas las instancias legales para que los indios introdujeran sus productos, libres de gravamen, en las vecinas jurisdicciones de Teutila y Tuxtepec; es decir, la actividad comercial que se reconoce como preponderante entre los yalaltecos es de larga y provechosa data.

El ayuntamiento liberal de San Juan Yalálag (siglo XIX)

Con la emergencia del Estado republicano, se estableció una relación distinta entre éste y los pueblos indios: si el régimen colonial conservó un espacio político para el indígena, el republicano replanteó la organización municipal para servir de organismo —cívico-político y económico— fundamental en la integración de los indios al naciente Estado mexicano.

Como antecedente está la Constitución de Cádiz (1812), donde se aprobó que se establecieran ayuntamientos en los pueblos que tuvieran —por lo menos— 1,000 habitantes, y que los cargos gubernativos se nombraran por elección anual entre los vecinos del mismo pueblo, sin distinción de *raza* ni de clase. En el caso de Villa Alta, solamente cuatro pueblos alcanzaban la cifra de mil habitantes: San Melchor Betaza, San Cristóbal Lachirioag, San Juan Yalálag y Santiago Choapan, mismos que junto a San Bartolomé Zoogocho y San Andrés Yaa, hacia 1826, contarían con ayuntamiento, mientras que el resto se gobernaba con repúblicas municipales.[13] En este orden de ideas hay que considerar que los nuevos ayuntamientos potenciaron los atributos de orden y acción que desplegaron durante el periodo novohispano las autoridades de las repúblicas de indios, ocupándose de promover la educación, la hacienda pública y la justicia municipal.

Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado, localizados en los fondos de Alcaldías Mayores y más ampliamente en el fondo Tesorería General.

12 La república de San Juan Yalálag contra el administrador de alcabalas de Villa Alta (1789), AJVA, Civil, leg. 20, exp. 9.

13 "Informe sobre cabeceras existentes en Villa Alta (1856)", AGEO, Gobernación, Villa Alta-industria y comercio, exp. 26. En la *Constitución de Oaxaca* de 1825, cap. xviii "De la administración de los departamentos y pueblos". pp. 85-88; se especificaba que los pueblos que tuvieren más de 3,000 habitantes tendrían un ayuntamiento, en tanto que los de menor cantidad formarían una república. Pero los atributos y obligaciones del ayuntamiento como de la república eran prácticamente los mismos (Mendoza, 2002, p. 755).

Hacia 1856, la legislación liberal impulsó la disolución de las corporaciones tanto civiles como religiosas, continuando un proceso de desamortización iniciado por la corona española a finales del siglo XVIII (Arrioja, 2010, p. 154).[14] Las tierras comunales fueron afectadas, así como los bienes de cofradías y corporaciones religiosas. Se reclamó a los pueblos transferir las multas municipales a la tesorería del estado; prohibiéndose las derramas y faenas comunales. No obstante, los pueblos de Villa Alta preservaron una organización económica muy semejante a la que prevaleció durante el periodo colonial. El historiador Luis Alberto Arrioja (2008) explica que esta continuidad tuvo que ver con el peso económico que tuvieron los pueblos en la consolidación del estado oaxaqueño; pues, durante la primera mitad del siglo XIX los *pueblos de indios* no sólo fueron los núcleos de población más numerosos del estado, sino también los principales poseedores de la tierra y generadores de la riqueza material: "Con sus producciones comerciales y con el pago de sus contribuciones fiscales, los pueblos fueron el eje de la economía oaxaqueña y los garantes fiscales del estado republicano" (Arrioja, 2008, p. 295).

Las políticas liberales, sin embargo, lenta y gradualmente ganaron espacio. Sus promotores cuestionaron las persistencias coloniales llamando vehementemente a la *gente de razón* a disolverlas. En este sentido se entienden las iniciativas que buscaron regular el manejo de los bienes comunales y las finanzas de los pueblos. Como respuesta, muchos pueblos serranos optaron por distorsionar la información sobre sus bienes comunales, por ocultarlos e incluso ponerlos bajo la protección de cofradías, templos y ciertos particulares. Esta estrategia de ocultamiento, a la larga, provocó conflictos entre los pueblos y las corporaciones religiosas.

14 La propiedad agraria del régimen colonial correspondió a dos aspectos esenciales: se hallaba ligada a cuatro figuras: el rey, la nobleza, la iglesia y las corporaciones civiles; exceptuando a estas últimas, el resto no acostumbró a trabajar directamente sus propiedades, sino que las otorgó a campesinos, comerciantes y vecinos de las ciudades en arriendo, a través de contratos, censos y aparcerías. En segundo lugar, dichas propiedades anclaron su condición jurídica en la amortización o vinculación; es decir, en la facultad de "salirse del comercio y circulación [...] y encadenarse a la perpetua posesión de ciertos cuerpos [...] excluyendo para siempre a todos los demás individuos del derecho de poder aspirar a ella" (Arrioja, 2010, p. 154).

Con el paso del tiempo un mayor número de personas tuvo acceso a las parcelas de común repartimiento, al grado que algunos individuos llegaron a concentrar cantidades importantes de tierras, situación que —a su vez— dio paso a una progresiva diferenciación económica y social en los pueblos.

En este escenario, el 20 de noviembre de 1877, por decreto oficial del gobierno del estado, cinco años después de que la población se insurreccionara contra el Partido Liberal, se concedió al pueblo, llamado hasta entonces San Juan Yalálag, la categoría de Villa, dándole el nombre de Hidalgo.[15]

Julio De la Fuente (1949) describe que, hacia 1885, Yalálag era un pueblo grande, "cerrado"[16] en muchos aspectos "pero ya en marcha en su carrera económica". Quizá De la Fuente subraya este despegue de la economía yalalteca ignorando la larga tradición comercial que durante la época colonial desplegaron sus habitantes. Lo que sí se destaca de sus observaciones es la manera en que la hilandería, la curtiduría y la huarachería se convirtieron en industrias locales importantes. Comerciantes yalaltecos llevaban manta a Puebla y objetos de cuero a los bajos.[17] El algodón blanco, amarillo y café era traído desde la costa y la zona mixe. "Las mujeres hilaban y tejían el hilo y los impedidos parciales daban vuelta a grandes tornos. No siendo suficientes las tejedoras locales traían otras de Lachirioag, pagándoles un bajo jornal y comida de *elotes con frijol*" (De la Fuente, 1949, p. 21). Sin embargo, la instalación y crecimiento de fábricas de hilados y tejidos en el valle de Oaxaca y en el interior del país hicieron venir a menos la industria local. Esto afectó a los productores, mas no a los comerciantes (Pastor, 1981, p. 455), quienes principiaron a importar productos similares a los locales: manta fabril y metates poblanos.[18]

15 Hasta el momento no he encontrado una conexión explícita con la revuelta mencionada. Al respecto De la Fuente (1949) menciona que de esta manera se satisfizo (a costa de ciertas dádivas) en parte la ambición de los yalaltecos, quienes solicitaban que su pueblo tuviera una categoría superior, igual a la de Villa Alta.

16 Se decía *cerrado* de quien o quienes manifestaran apego a lo tradicional. En el espíritu de la época también se le tenía como sinónimo de *retrasado*.

17 Se denominaba *bajos* a las tierras bajas y cálidas de la costa del golfo.

18 La libertad de comercio, que los liberales decimonónicos retomaron de las reformas borbónicas acarreó desde un principio muchos problemas, entre ellos la ruina de la producción local de tejidos de algodón.

Hacia 1850, afirma De la Fuente (1949), el gobierno liberal oaxaqueño promueve el cultivo del algodón, el tabaco, el cacao y el café para suplir la deficiencia de la grana; también promovió la producción local —más bien en la zona del valle— de productos antes importados, aunque para hacerlo tuvo que recurrir al proteccionismo.

Para el caso de Yalálag, desde finales del siglo XIX, el café —no necesariamente producido en el pueblo— se convirtió en el nuevo artículo de comercio que permitió a muchos yalaltecos consolidar o amasar fortunas y mantener su supremacía y la del pueblo como el más rico de la comarca. Haciendo uso de sus propios capitales y del crédito que les concedían los comerciantes de la ciudad, la población yalalteca desplegó "actividad, habilidad y falta de escrúpulos en los tratos con los productores del grano (los mixes y los zapotecos de Choapan) menos sagaces en el comercio y aún muy ignorantes" (Pastor, 1981, p. 520). Otros comerciantes vendían artículos de mercería en los bajos. En esos años de auge comercial surgen las primeras divisiones en la comunidad, expresadas en la creación de facciones políticas que se disputaban el poder. Las luchas internas —al debilitarse cada vez más la articulación comunitaria— eran mediadas por la intervención de los jefes políticos de la cabecera quienes estaban asociados a las autoridades yalaltecas y que tenían para los *contrarios* "multas qué aplicar, levas y consignas al ejército, así como la amenaza del cercano Valle Nacional" (De la Fuente, 1949, p. 22).

Con la prosperidad alcanzada por el comercio y en el camino hacia una incipiente urbanización, las autoridades de la villa yalalteca promovieron la escolarización entre sus habitantes, así como la construcción de vías de comunicación. Para 1910 el pueblo contaba con dos escuelas y en ese año se inauguró una carretera *corta* hacia Tlacolula, de la que es parte el gran puente de mampostería llamado 'el Arco' que se ubica en el límite de Yalálag con los pueblos Caxonos (De la Fuente, 1949).

Al finalizar el siglo XIX, San Juan Yalálag había transitado por un proceso de modernización institucional y económica, su articulación al mercado regional y, sobre todo al creciente entramado de relaciones del que participaron los hombres fuertes de la

sierra en la política nacional, les permitió a sus más resueltos hijos anticipar los cambios en la legislación y beneficiarse de ellos. La tierra comunal desapareció y la pequeña y mediana propiedad —el sueño de los liberales— fueron una realidad desde entonces entre los yalaltecos. La construcción de escuelas y caminos fueron de la mano con las transformaciones económicas y, con éstas, las diferencias se hicieron marcadas. Por lo anterior es posible aventurar la hipótesis que las revueltas, que trajo la revolución iniciada en 1910, dieron margen para enfrentar a las familias y allegados yalaltecos hacia un nuevo orden que se disputó durante la primera mitad del nuevo siglo.

La primera mitad del siglo XX: Carrancistas versus *soberanistas*

En el texto titulado: *Yalálag por los senderos de la paz y de progreso,* escrito en 1959 por los profesores Taurino Mecinas Ceballos y Wilfrido Sánchez Contreras, se destaca que "Yalálag, aportó un valioso contingente al movimiento revolucionario mexicano". Estos autores relatan cómo los vecinos del lugar se declararon carrancistas o partidarios de la Soberanía: "De los que tomaron partido carrancista muchos abandonaron sus hogares para unirse a las fuerzas armadas que recorrían el estado y otros se quedaron en la población, asumiendo una actitud de simulada indiferencia, pero que cuantas veces pudieron procuraron contrarrestar las actividades de los que no compartieron esta opinión" (Mecinas y Sánchez, 1959, p. 24). La división en el pueblo entre partidarios del *carrancismo* —grupo mayoritario en Yalálag— y de la *soberanía*, puede bien leerse como resultado a su vez de la reorganización económica y política que implicó del proceso de desamortización de la tierra y de las nuevas demandas del mercado, así como el clima de incertidumbre y la lucha por el poder político que se libró en esos años, lo mismo en el estado de Oaxaca que en todo el país.

Los yalaltecos —al igual que sus vecinos serranos— dependían del mundo exterior, procurando obtener el dinero necesario para hacerse de bienes materiales. Los comarcanos les describían como hombres y mujeres de empresa, como comerciantes activos y llenos de buen humor. Se les consideraba progresistas en lo material pero conservadores en lo religioso y tradicionalistas en sus

relaciones familiares y comunitarias. Esta aparente contradicción se puede explicar en la cohesión que se produce en el ámbito familiar y comunitario, ya que se continuó viviendo de acuerdo con *la costumbre* y protegiendo tanto las prácticas como los saberes propios y la cultura. En la década de 1930, lograda cierta paz —aún sin superar la división interna e incluso sentimientos encontrados entre los comarcanos—, los nuevos dirigentes del pueblo asociados al grupo revolucionario triunfante, se dieron a la tarea de *fomentar el progreso* o de imponerlo a su modo (De la Fuente, 1949).[19]

Sobre los sutiles matices que tomó la agitación en que se vio envuelta la región y el país mismo, existe un buen número de excelentes trabajos[20] que toman como ejes explicativos el cacicazgo y la respuesta violenta que desató entre pueblos y a su interior. Para este ensayo se intentará otra vía explicativa considerando las relaciones que se tejen entorno al comercio de manera central, por más que, tangencialmente, se crucen con las relaciones políticas a diferentes escalas.

La red de industriales, tenderos y comerciantes del café a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX

La introducción de cultivos especializados en el territorio de Oaxaca —como la caña de azúcar, el café y el tabaco, durante el porfiriato—, orientada hacia el mercado de exportación, no trastornó el alto grado de autosuficiencia económica de las regiones a su interior: los Valles Centrales, el Istmo, la costa del Pacífico y las sierras; sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX, la competencia en el mercado internacional y una espectacular caída en el precio de esos artículos, antes tan lucrativos, invirtieron el proceso. La economía local resultó perjudicada por los efectos de una depresión general inducida. Consecuentemente, el comercio interregional entre los serranos y el valle de Oaxaca se restringió durante la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de los estímulos a la economía local detonados por el auge económico del porfiriato. Por otro lado, la falta de

19 *Progreso*, en el ámbito regional significaba el cambio de las costumbres, las creencias y el idioma indígenas por los modos de los castellanos de las ciudades (De la Fuente, 1949).

20 Véase Francie R. Chassen-López (2010), Iñigo Laviada (1978), Michael Kearney (1971).

tierra —asociada lo mismo al crecimiento demográfico que al acaparamiento de ésta por parte de un número reducido de familias—, el deseo de hacer fortuna en lugares propicios, los disturbios políticos y la conservación de la vida son factores que De la Fuente (1949) señala entre los que propiciaron la emigración hacia tierras aledañas, al valle de Oaxaca y al centro del país. En 1937, había yalaltecos en Chinantequilla y Comaltepec mixes (donde ejercían predominio económico político y social); Choapan, Loma Bonita, San Juanito Jaltepec, Encinal, Arenal, en el propio estado de Oaxaca; Santa Cecilia, Puerto México y Soteapan en el estado de Veracruz, así como en poblados zapotecos y mixes cercanos. En todos ellos, al parecer, los yalaltecos ejercían la agricultura, el comercio y algunas actividades artesanales. Otros más residían en Tlacolula, la ciudad de Oaxaca, el puerto de Veracruz, Ciudad de México, Jojutla y Cuernavaca, en ocupaciones que varían desde las artesanas predominantes en el pueblo —sobre todo huaracheros—, el servicio doméstico —las mujeres—, el pequeño y gran comercio (De la Fuente, 1949, p. 35).

En contraste con el acercamiento propuesto por Julio De la Fuente, del que me he auxiliado y quien presenta una etnografía general de las condiciones materiales y culturales del pueblo de Yalálag, mi interés radica en rescatar las trayectorias personales y de grupo que trazaron los comerciantes mercaderes, tales como los Maldonado y los Primo, en una primera etapa; los Fabián como productores industriales y comerciantes de café, en el inter; y para llegar a la supremacía comercial de los Alejo-Primo; todos ellos emparentados entre sí, abuelos, tíos y primos, cuñados, suegros y nietos. La intención es ofrecer una lectura analítica que permita entender el ámbito económico como uno de los articuladores de las relaciones internas y externas de estas familias y la comunidad yalalteca trascendiendo las explicaciones político-culturales, así como matizar la lectura del conflicto político a la luz de la continuidad en la vida económica más allá de las violentas disputas entre facciones.

El comercio y el análisis de redes

Zacarías Moutokias (2002) hace una propuesta de análisis a partir de considerar fenómenos como el de la organización espacial de los negocios, en que los lazos nacidos de la consanguinidad y

la afinidad se integran en una multiplicidad de planos. A partir de estas consideraciones, propongo exponer lo que define como la "reconstrucción de la dinámica de una configuración, por medio del microanálisis del tejido [social], formada por un definido conjunto de personas, interconectadas por una multiplicidad de lazos sociales, como un medio para producir explicaciones sobre los fenómenos en los cuales dichas personas aparecen implicadas" (Moutokias, 2002, p. 15-26).

Para el caso yalalteco, reconstruyo una red de relaciones entre personajes implicados en el comercio del café, la producción industrial de bienes y el transporte de mercancías, que no sólo tienen en común parentesco sino, sobre todo, intereses y costumbres arraigadas en la reciprocidad y la confianza, ya que si bien es hasta las décadas de 1940 y 1950 que se da un avance definitivo de la economía de mercado en la región, el comercio y las alianzas entre paisanos y comarcanos tenía ya un largo trayecto.

Moutokias (2002) caracteriza a las oligarquías indianas de la época colonial como: "Un complejo de camarillas articuladas y superpuestas donde cada uno de los miembros es el vértice de una red ego centrada, con una parte 'densa' (todos se conocen) y otra 'distendida' que representa los puentes de cada uno de los miembros de la camarilla hacia otros círculos y segmentos sociales", descripción que encuentro adecuada para interpretar la red de relaciones que establecieron comerciantes yalaltecos —definidos como grupo en la cúspide socioeconómica— entre ellos y con mayoristas en la ciudad de Oaxaca, así como arrieros y productores de café en la región.

Moutokias (2002) considera equivocada la idea de que los lazos fuertes se identifiquen con relaciones locales y los lazos débiles con vínculos hacia el exterior: siempre habrá casos en que la distancia debilite los lazos y otros en los que, al contrario, esos mismos lazos constituyen un medio para afrontar los desafíos de la distancia. Esta reflexión es relevante en el caso de los comerciantes yalaltecos, quienes potencian sus posibilidades de acción al ubicar agentes y contactos a lo largo de la región, así como en los centros de comercio al por mayor: la plaza de Tlacolula, la ciudad de Oaxaca y la misma capital del país. Sin embargo, estas relacio-

nes no se pueden entender sino en el marco de una articulación histórica del comercio y las revueltas en la región, estrechamente relacionadas con los circuitos de poder a nivel estatal y nacional.

Sobre prácticas comerciales, mercados y productos en la Yalálag de inicios del siglo XX

Si bien el grupo básico de la producción en Yalálag a inicios del siglo XX era la pequeña familia, su insuficiencia, para el caso de los poseedores de más de un solar, hizo que se dependiera de parientes en diverso grado, de vecinos, gentes del lugar y trabajadores foráneos formando grupos de breve duración en actividades agrícolas, y de mayor duración en las actividades artesanales y comerciales, tales como la producción textil, de ropa y huaraches. Los yalaltecos acomodados procuraban contar con dinero, tierras de distinto temple y campos contiguos, tal como se observará en el caso de Antonio Fabián Cruz. De esta última obtenían un número limitado de productos para su propio consumo y si tenían un exceso dedicaban una parte para reserva y otra para la venta. De la Fuente los describe como dueños de talleres, pequeñas industrias, tenderos o comerciantes que por lo general no hacían trabajo recíproco, sino que pagaban jornaleros en toda ocasión, lo que puede entenderse como una forma de optimizar sus recursos más que de evadir sus responsabilidades para con la comunidad, ya que siempre cubrían sus ausencias mediante el envío de un trabajador pagado. También cabría matizar su afirmación de que los tenderos no hacían trabajo agrícola directo, pues en general lo supervisaban o bien delegaban la responsabilidad en alguno de los familiares cercanos (hijos, nietos). Atendían sus comercios saliendo algunos de ellos para abastecerse a las ciudades varias veces al año. Los cafeteros, en general propietarios de tierras, al igual que otros negociantes —los mercilleros, los arreadores de ganado (carniceros unos, labradores otros)— y los mercaderes que comerciaban en los bajos, salían a principios y fin de año a negociar. Algunos manufactureros de ropa calificados como comerciantes hacían salidas temporales. Como se observa, a partir de la expansión del trabajo especializado y para el comercio, se introdujo el jornal: se operaba "por medio de agentes que ganan salario y comida o quienes tienen participación en

las ganancias, oportunidad para comprar por su cuenta y vender al patrón que les facilita el dinero, y comprar y vender diversas cosas por su cuenta. Este sistema está altamente relacionado con el comercio del café" (De la Fuente, 1949, p. 125).

Las necesidades de los comarcanos se fueron transformando a tal grado que demandaban la importación de muchos productos del exterior y la exportación de otros. El dinero se convirtió muy pronto en el medio básico de cambio y el trueque, que aún subsistía en el valle entre 1930 y 1940, casi había dejado de practicarse en la sierra.[21]

Como ya se destacó, la plaza de Yalálag formaba parte de un sistema regional de plazas[22] en el que ocupaba un lugar preponderante en la apreciación general del número de pueblos dependientes, vendedores y compradores y por el volumen de ventas: "el rumor de los que comerciaban en la plaza del martes en Yalálag se escuchaba como un zumbido hasta el pueblo vecino de San Mateo". [23] Su plaza se caracterizaba por mantener con regularidad "su carácter de emporio del maíz"[24] al que recurrían zapotecos y mixes, así como su gran conexión con éstos. Además, el pueblo tenía el mayor número de tiendas, bien abastecidas y con sucursales en Villa Alta y Jaltepec mixe, que actuaban como distribuidoras de mercancías a

21 Según describe Rodolfo Pastor (1981), a medida que se desarticula la economía corporativa se acentúa la tendencia a la privatización. En el caso de Yalálag, para 1930 ni siquiera se recuerda la tenencia de tierras en común. El mismo Pastor asocia a la privatización un tipo de aculturación que precipita cambios correlativos en la organización del trabajo. "El indio rico aprovecha su trabajo y el ajeno para acumular un capital personal". Estas reflexiones las hace Pastor con relación a los pueblos indios de la mixteca oaxaqueña y en el devenir del siglo XVIII. Ciertamente los contextos de la mixteca y la sierra zapoteca localizada en el distrito de Villa Alta guardan diferencias marcadas. Sin embargo, comparten, en cierto grado, algunas tendencias en los cambios y la racionalidad de éstos al pasar del dominio colonial a las sucesivas etapas de la reforma liberal y la posrevolución.

22 Este sistema comprendía plazas grandes y pequeñas que se conectaba con el valle, la zona mixe, el Istmo, la costa atlántica y el interior del país.

23 Descripción que escuché de mi padre, Maximiliano Fabián.

24 En estos años la migración en busca de tierras (hacia los bajos y la región mixe) y hacia las ciudades de Oaxaca y México informa sobre un número de población joven que no contaba con solares o campos de cultivo en las inmediaciones de Yalálag. Algunas familias con recursos —por lo general numerosas— se habían hecho de tierras para sembrar por temporadas, dejando *descansar* las agotadas, pero sin ver mermada la producción para la subsistencia y almacenamiento. Las familias o individuos que no podían darse este lujo migraban en busca de oportunidades para subsistir. La mendicidad no se mira en Yalálag.

tiendas más pequeñas de los contornos, además de que en su plaza se concentraba mucho del café que se producía en Choapan y en la región mixe, desde donde se reexpedía a Oaxaca.

Los yalaltecos importaban con regularidad de la ciudad y de regiones lejanas: telas, harinas, azúcar, sal, pescado, camarón, arroz, pastas, petróleo, objetos de mercería y ferretería y muchos otros que no producía y, cuando escaseaban, maíz y panela. Lo que se importaba de pueblos vecinos era para exportar de inmediato, sirviendo de intermediarios: por sus manos pasaba el café de Villa Alta, de la región Mixe y de Choapan; así como el cacao y la pita de la región Chinanteca. La importación más regular y sistemática de productos fabriles la hacían los tenderos, quienes mantenían comunicación con los productores y distribuidores de Oaxaca, Puebla y México o el Istmo. Éstos hacían viajes por lo común antes de las fiestas patronales de los barrios, para elegir los artículos. "Los cafeteros (tenderos algunos) adquirían buena parte del grano adquiriéndolo 'al tiempo' (antes de la cosecha y a un precio bajo). Contaban con agentes fijos y reexpedían el grano *majado* a los comerciantes (extranjeros) de Oaxaca" (De la Fuente, 1949, p. 140).

Para el transporte de las mercancías se dependía de cargadores mixes, así como de arrieros paisanos y de la región zapoteca. El transporte de café desde las regiones productoras hasta Yalálag se hacía por cargadores mixes y zapotecos de Lachirioag. La arriería atendía la ruta que enlazaba Villa Alta, Totontepec Mixe y Choapan.

La red de negocios de comerciantes yalaltecos (1930-1940)

La situación de estratificación económica en la comunidad de Yalálag en 1938 es descrita por De la Fuente (1949, p. 152) como sigue: "En lo más alto de la escala económica se encuentran algunos tenderos, industriales y cafeteros, poseedores de amplios terrenos, casas y cabezas de ganado representados por tres o cuatro familias. Casi todas las grandes fortunas del pasado, más numerosas que las actuales, desaparecieron o se redujeron, sin embargo, algunas de las que subsistían en 1938 tenían base en ellas".

Cuando De la Fuente se refiere a las "grandes fortunas del pasado" que subsistían en 1938, se refiere a las que poseyeron familias de hilanderos y curtidores que comerciaban sus productos

por la comarca y más allá de sus fronteras. En este grupo estarían los Ignacio-Mestas que emparentarían con los Primo y los Fabián a mediados del siglo XIX. En este mismo grupo, pero conservando su preponderancia comercial, están los Maldonado; y junto a estos últimos, en 1938 se encontraban los Primo, Fabián y Alejo, ocupando "lo más alto de la escala económica".

Por razones del límite en la presentación de este trabajo, las referencias a un primer grupo de comerciantes representado por los Maldonado y los Primo-Ignacio-Mestas se harán únicamente con relación al desarrollo del auge de los Fabián y a la permanencia de los Alejo-Primo más allá de la decadencia de estos; por lo que tomaré como punto de inicio la última década del siglo XIX y como marca limítrofe la década de 1950, año en que muere Antonio Fabián Cruz e inicia la decadencia de los negocios de su familia y se manifiesta la consolidación económica de los Alejo-Primo.

Antonio Fabián Cruz: de labrador y carnicero a comerciante e industrial

El personaje central del análisis propuesto es Antonio Fabián Cruz,[25] nacido el 13 de junio de 1888 en Villa Hidalgo Yalálag. Fue hijo de Francisco Fabián Mateo y, como él, en su juventud, fue carnicero y labrador. Desde muy joven viajaba con su padre hasta la plaza de Tlacolula para hacerse de las reses que sacrificarían. Asistió a la escuela de primeras letras y manejaba con soltura el castellano de manera oral y escrita, así como su idioma materno, el zapoteco y también el mixe. Años después, ya instalado en el barrio de Santiago con su creciente familia, llegó a comprar un buen número de toretes para cría, además de terrenos de labranza.

Su padre, Francisco Fabián Mateo, fue hermano de Catalina Fabián Mateo quien se casó con José Primo Ignacio y, por lo tan-

25 La información presentada en este apartado fue reconstruida a partir de entrevistas a familiares de Antonio Fabián y Máximo Alejo, para ello se contó con la colaboración de sus hijos: María Fabián Maldonado y Juan Alejo Primo. También se hará referencia a información proveniente de cartas, el testamento de Antonio Fabián, la respuesta que Antonio Fabián dio al municipio atendiendo a la circular 17 de la Tesorería General del estado y en cumplimiento de la disposición del Departamento de Estadística que da cuenta de las propiedades que poseía en 1925; y a las actas del municipio con relación al Comité Pro carretera Zempoaltepetl, lo mismo que a la correspondencia que estableció con autoridades regionales, estatales y federales al presidir dicha comisión.

to, fue tío de Antonio Primo Fabián. La familia Primo-Ignacio se dedicaba a la comercialización del café en grandes cantidades. Su cuñado José Primo tenía una hermana de nombre Aurelia Primo, quien fue esposa de Máximo Alejo Mestas, comerciante letrado y trilingüe, contemporáneo de Antonio Fabián Cruz de quien fue compadre, tal y como el único hijo varón de éste, Juan Alejo Primo a su vez fue compadre de su hijo Maximiliano Fabián.

Otra hermana de Francisco, Aurora Fabián Mateo, se casó con Manuel Mestas perteneciente a una familia de campesinos y tejedores, quienes vendieron a Antonio Fabián Cruz un terreno grande que colinda con la tierra mixe, en los confines del territorio yalalteco, y donde se asentó con su familia al menos durante una década.

Como se mencionó antes, al iniciar su vida como cabeza de familia, Antonio Fabián Cruz (figura 1) fue carnicero y labrador en el barrio de Santa Rosa. Se arregló su boda cuando tenía 17 años, una vez que regresó de hacer estudios en la ciudad de Oaxaca, con Heriberta Maldonado Lucas, cuyo padre, Francisco Maldonado, fue comerciante, "mercader viajero que iba con su burrito hasta Orizaba", en el estado de Veracruz, a comprar hilo y después manta. Francisco Maldonado fue hermano de Juan Maldonado, padre de Victoriano Maldonado, padre de Nemo Maldonado, todos comerciantes de café.

Antonio Fabián Cruz, quien aparece en la figura 1, cumplió con cargos civiles y también religiosos. Fue presidente y tesorero de la iglesia. Su esposa Heriberta Maldonado fue presidenta de la Agrupación Guadalupana, misma que integraba junto con sus nueras e hijas y quizá algunas otras familiares. Fue presidente municipal en 1924, durante su gobierno se construyó —con apoyo de los pueblos vecinos— el puente Arco, que une al pueblo de Yalálag con los pueblos caxonos. Un año antes, en 1923, compró un gran solar en el barrio de Santiago "con dinero que le prestó un señor mixe" —productor y comercializador de café— muy amigo suyo, de nombre Luis Rodríguez Jacob.[26] La venta se cerró en tres mil pesos, un precio elevado si se considera que el pago por día de trabajo era de cincuenta centavos. Por entonces tendría 35 años.

26 Sobre la influencia e importancia de Rodríguez Jacob en la región, véase el trabajo de Arrioja (2009).

Figura 1
Antonio Fabian Cruz

Fuente: Archivo personal de la familia Fabián Maldonado (foto de Estudio, ca. 1942).

Para el año de 1925, en respuesta a la circular núm. 17 de la Tesorería General del estado y en cumplimiento de la disposición del Departamento de Estadística, Antonio Fabián manifiesta que *es propietario de una casa solar*[27] la cual tiene una superficie de 2,790 m^2, ubicada en el núm. 8 de la calle de la Constitución, barrio de Santiago y en donde tiene su domicilio; además de poseer dos terrenos de sembradío, cuya superficie es de un cuarto de hectárea; un terreno de sembradío, cuya superficie es de media hectárea; dos terrenos de sembradío, cuya superficie es de una hectárea; un terreno de sembradío, cuya superficie es de una y media hectárea; tres terrenos, cuya superficie es de una hectárea; y un terreno, cuya superficie es de seis hectáreas. El 1927 instaló un molino en su casa del barrio de Santiago. Ese mismo año dejó de funcionar el moli-

27 De estilo urbanizado en la descripción de Julio De la Fuente (1949).

no y en su lugar se instaló una máquina embotelladora de aguas gaseosas. En la compra de esta máquina fue apoyado, financiado y asesorado por el señor Luis Sarmiento, quien fue propietario de grandes extensiones de tierra y de casas en el centro y la periferia de la ciudad de Oaxaca y quien, además, comerciaba café a gran escala y tenía diversos tipos de negocios.

Antonio Fabián Cruz fue padre de once hijos, de los que nueve llegaron a la edad adulta:[28] Con él trabajaron todos los varones y su hija María. Porfirio, el primogénito, se dedicó siempre a la carnicería. Francisco trabajó con él muy poco, dedicándose más al comercio de merecería; viajaba hacia la ciudad de Oaxaca para abastecerse de mercancía y recorría los pueblos, no sólo los comarcanos, llegaba hasta el Istmo de Tehuantepec y algunos poblados colindantes pertenecientes al estado de Veracruz. Tuvo hijos y otras familias en esas regiones; él fue el único de los hermanos que estudió en Puebla. Infiero de alguna manera que fue cercano a su abuelo Francisco Maldonado por la ruta que hacía y la cercanía e importancia de Puebla en el comercio textil que incluye al de la mercería.

Maximiliano trabajó con su padre muy intensamente en sus actividades industriales, agrícolas y domésticas hasta los 17 años; aprendió el español en la ciudad de Oaxaca en donde asistió a la escuela mientras servía en la casa de las hijas de una tía que tenía su domicilio en esa ciudad. Aprendió a usar la maquina embotelladora y elaboraba un vino dulce que también comercializaba, cuidaba de los animales, fue músico en la banda del pueblo y finalmente salió de su casa en busca de independencia.

Epifanio, Antonio y las cuatro hijas ayudaban en todas las tareas. Epifanio tomó el lugar de su hermano Maximiliano al lado de su padre cuando éste se fue. Antonio trabajó poco con la familia, ya que tuvo la posibilidad de estudiar una carrera universitaria en la capital del país. María, desde 1941 apoyó a su padre en los negocios, ya que Epifanio se casó y se independizó. Las otras tres hermanas se casaron recibiendo sus esposos el apoyo de su padre. Todos los hermanos fueron a la escuela y hablaron el español desde su infancia, sin dejar de utilizar su lengua materna.

28 Aún sobreviven: Sofía, María y Aurora Fabián Maldonado.

Los terrenos que poseían los sembraban contratando a mozos, pero siempre bajo la dirección de un familiar cercano que "llevaba la semilla y el cántaro de agua"; sin embargo, Antonio Fabián no dejaba de pasar revista a una hora del día llevando abono o comida a los trabajadores.

A partir de la evidencia del testamento de Antonio Fabián Cruz,[29] es posible saber que éste "vendió" a sus hijos e hijas, casas y tierra. Fue considerado un hombre respetable y emprendedor. Aun cuando ya había cumplido con todos los cargos civiles en el gobierno municipal, en octubre de 1948 se le comisionó —en una asamblea en que participaron representantes de los pueblos circunvecinos y con el consenso general— como presidente del comité interregional *Pro carretera Zempoaltepetl,* una nueva vía que llegaría hasta Tlacolula. Apoyando a esta iniciativa estaban autoridades de pueblos comarcanos, diputados, políticos de la capital del estado,[30] organizaciones *obreras y artesanas* de Yalaltecos asentados en la ciudad de Oaxaca y una organización camionera llamada Flecha del Zempoaltepetl.[31]

Antonio Fabián Cruz y sus hijos fueron productores de carne de res, velas y veladoras, jabón, vaselina, vino dulce, maíz, frijol, chile, café, y gaseosas —cuyo mercado fue exclusivamente suyo desde 1927 hasta 1954 en que se instaló una fábrica competidora en Mitla—; además de comerciar con sus productos, distribuía café que compraba a sus contactos mixes y que vendía a mayoristas como Francisco Cue en el mercado de Tlacolula y presumiblemente al señor Luis Sarmiento. A estos *españoles* les vendían también los Maldonado y los Alejo.

29 Para 1950 poseía al menos dos casas más en el pueblo, se había vendido la de Oaxaca, había participado en la compra y la construcción de la casa de su hijo Maximiliano en Ciudad de México y presumiblemente en la compra y construcción de otra casa a nombre de su hijo Antonio en la misma ciudad, así como dos terrenos de siembra más.

30 La relación de las autoridades yalaltecas con diputados y políticos en los niveles estatal y federal fue estrecha hasta principios de los años sesenta.

31 Una vez construida la carretera, algunos de los Maldonado y de los Aquino tuvieron camiones que cubrían la ruta.

El señor Alfredo Altamirano era su contacto en Tlacolula y a quien se le encargaba el transporte de mercancías y de materia prima proveniente de Ciudad de México.[32]

Los pedidos de gaseosas para la comarca llegaban por correo. Por el mismo medio se solicitaba a las casas distribuidoras lo necesario para la producción. Los pagos se hacían mediante giro postal o telegráfico. A partir de la década de 1940 su hijo Maximiliano Fabián se encargó personalmente de todos los asuntos relacionados a las compras y los giros se remitían a su nombre. En esos años, Antonio Fabián Cruz compró una casa en la ciudad de Oaxaca e instrumentos y maquinaria para la producción de huaraches, mismos que dejó a cargo de su yerno, Edmundo Chino Aquino.

Antes de diversificar sus producciones y cuando contaba con el trabajo de sus hijos Francisco y Maximiliano, Antonio Fabián viajaba cada semana hacia Tlacolula. Fue compadre de señores mixes, de Tlacolula y de algunas poblaciones del valle de Oaxaca e incluso de Ciudad de México. También fue compadre de Máximo Alejo y tío de Antonio Primo Fabián, ambos comerciantes cafetaleros muy importantes. En Villa Alta tenía unos parientes comerciantes por parte de su madre, esto es, de la familia Madriz Cruz quienes le compraban gaseosas lo mismo que todos los que tenían tienda en Villa Alta.

Como ya se ha mencionado, muchas de las transacciones se acordaban por medio de cartas o telegramas. Ser alfabetizados y dominar el idioma español fue parte fundamental en la constitución de los negocios de Antonio Fabián e hijos; también esta cualidad bilingüe o incluso trilingüe[33] le permitió a don Antonio[34]

32 "El señor Alfredo Altamirano nos traía [a Yalálag] los encargos que se hacían por correo a las casas distribuidoras de gas cítrico, esencias, corcholatas, etiquetas, refacciones, cera, etcétera, y que eran enviados a su domicilio en Tlacolula desde Ciudad de México por flete. De regreso a Tlacolula se llevaba el café para entregar al señor Francisco Cue" (En entrevista a María Fabián, julio de 2004).

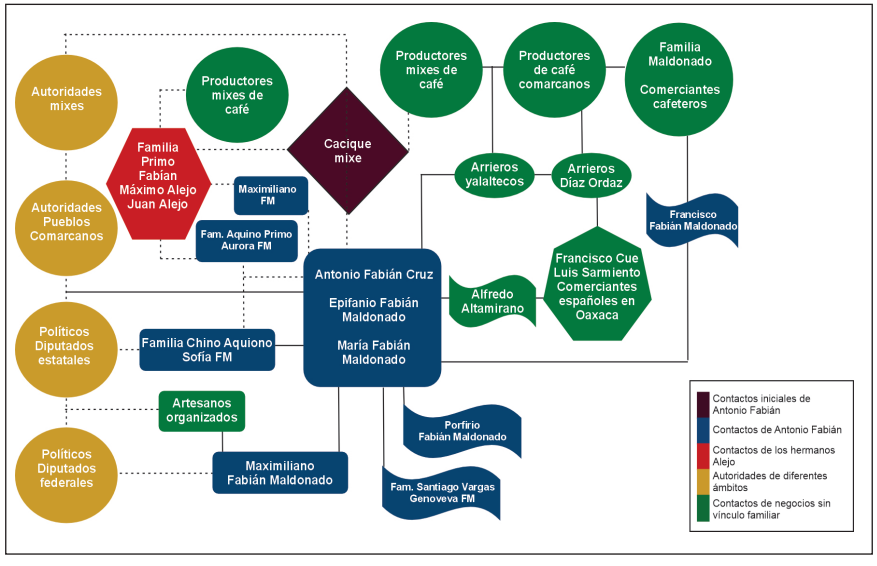
33 María y Epifanio, lo mismo que su padre, hablaban mixe además del zapoteco y el español. Recientemente supe que Epifanio Fabián, siendo un jovencito letrado y bilingüe, fue quien asistió a Julio De la Fuente en su recorrido por Yalálag y que poseía uno de los pocos libros de *adivinación* u oráculo escrito en zapoteco, que sobrevivió a la ofensiva contra la idolatría de inicios del siglo XVIII.

34 Principalmente a don Antonio, aunque también su hijo Epifanio y sus tres yernos ocuparon siempre cargos importantes.

ocupar cargos civiles que a su vez les permitieron establecer contacto con otras autoridades y *gentes importantes* —de los negocios y la política— en las poblaciones comarcanas e incluso en la capital del estado y del país. Por otro lado, al ser *gente ilustrada* que compartía la idea de modernización y progreso presente en el discurso oficial y en las intenciones comercializadoras de los principales agentes económicos de la región y del estado, se insertaba adecuadamente en un entramado mayor. En el caso de Antonio Fabián Cruz, tal y como lo presenta en la figura 2, existe una fuerte densidad al centro de sus lazos familiares caracterizados sobre todo por la forma en que dispuso de sus negocios y actividades productivas.

Figura 2

Redes de comercio Yalálag



Fuente: Elaboración propia construida a partir de la información de archivo, bibliografía y entrevistas.

Sus hijos Epifanio y María se encuentran al centro con él, aunque de manera subordinada. Ambos apoyaron sobre todo la pequeña producción industrial. Porfirio se encuentra un tanto al margen, pues él se dedicó exclusivamente al negocio de la carne.

De manera necesariamente cercana aparecen sus hijas y las alianzas matrimoniales que éstas representan; la mayoría de los terrenos de labranza en que invirtió sus ganancias y la casa de la ciudad de Oaxaca con todo y el equipo para hacer huaraches fueron cultivados y aprovechados por sus yernos.

A su vez, la familia de su esposa, los Maldonado, aparece cercana en la medida en que el apoyo de sus relaciones entre los pueblos comarcanos y mixes presumiblemente le posibilitaron ampliar la red de relaciones que inició construyendo en la ciudad de Oaxaca cuando sirvió y estudió allá.

Con su hijo Maximiliano, a pesar de la distancia, el lazo es estrecho. Éste se encarga de asegurar los envíos y de hacer pagos correspondientes para mantener la continuidad de la producción; además, constituye un enlace con las amistades *importantes* de don Antonio, representadas por políticos y diputados federales. Además, comparte la amistad que su padre tiene con artesanos yalaltecos organizados —huaracheros— que viven en la ciudad de Oaxaca. Por esta razón lo ubico al centro en línea directa al núcleo de la red.

Francisco, aunque cercano en su lazo consanguíneo, ha seguido sus propios negocios, por lo que se ubica un tanto alejado del centro de la red. Y Antonio no aparece en este entramado porque en 1945 —año que se eligió para este corte— no estaba integrado a las actividades productivas de la familia.

Siguiendo los razonamientos de Moutokias (2002) con relación a que "la fuerza y capacidad de movilizar recursos internos determina la capacidad de mantener lazos con el exterior y viceversa" y que lo lleva a concluir que la riqueza de las relaciones exteriores consolida la posición del personaje central de su propio ejemplo, en este caso encuentro una situación similar en la relación inicial que mantiene Antonio Fabián Cruz con un cacique mixe que le financia la compra del solar en que instalará su casa y su pequeña industria en el momento en que el mismo Antonio Fabián cumple con el más alto cargo de la jerarquía civil; por lo que me resulta muy significativo este *préstamo* que se da en un contexto de pares, entre un señor que goza de poder económico y control político al interior de su espacio y otro, Antonio Fabián, quien tie-

ne una posición política legitimada por el reconocimiento que le brindaban otras autoridades comarcanas del distrito.[35]

Por otro lado, al interior de la red familiar, Antonio Fabián mantuvo el estatuto más alto y el control de los negocios hasta su muerte, en 1950. Si bien es cierto que los hijos varones al casarse reciben su apoyo y quedan a cargo de algunas porciones de los negocios familiares, él mantiene una posición de patriarca: las propiedades son suyas hasta que las *vende* a sus hijos a través de un testamento (véase figura 3).

Figura 3

Antonio Fabián Cruz e hijos

Fuente: Archivo personal de la Familia Fabián Maldonado (foto de Estudio, ca. 1942).

35 Recuérdese que en el tiempo de su gestión al frente del municipio se realizó la construcción de un puente que comunicaba a la comarca y que se hizo con la colaboración de los pueblos vecinos.

Máximo y Juan Alejo: Mayoristas y transportistas

El caso de los Alejo-Primo, representados por Máximo Alejo Mestas y su único hijo varón Juan Alejo Primo[36] se asemeja al de los Fabián-Maldonado, pero denota características específicas que permiten el contraste y la complementariedad del análisis. Fueron comerciantes mayoristas cuyo fuerte fue el comercio del café "aunque en su tienda podía encontrarse de todo". Llegaron a tener entre 150 y 200 burros de carga que llevaban mercancía de Díaz Ordaz[37] —cuyos habitantes eran contratados como arrieros— hacia Yalálag, en donde tenían "otras tantas bestias mulares" que llevaban mercancía a los pueblos comarcanos: hacia la zona mixe, Choapan y Villa Alta. Después tuvieron camiones.

Antonio Fabián Cruz era reconocido por Máximo Alejo como guía y ejemplo. Fueron compadres; también los hijos de ambos, Juan Alejo y Maximiliano Fabián, fueron compadres y mantuvieron una estrecha relación. No había competencia entre los Alejo y los Fabián, ni con los Primo, de alguna manera estaban emparentados entre sí y, aunque comerciaban café de la misma zona, cada cual tenía sus contactos.

En particular con los pueblos mixes tenían gran intercambio. Al permanecer bastante aisladas las comunidades de Ayutla y Tamazulapan mixe, sus comerciantes compraban en Yalálag los productos necesarios.

El auge mayor de los negocios de los Alejo se observa entre los años cincuenta y los ochenta. Más o menos a partir del momento en que decayeron los negocios de los Fabián a la muerte de don Antonio.

Máximo Alejo tenía contactos importantes en la zona mixe, entre estos destaca la buena relación que tuvo con don Luis Rodríguez Jacob quien, como hombre fuerte de la zona, garantizaba la seguridad en el tránsito de mercancías y dinero, brindando protección a sus allegados. El señor Daniel Martínez dominaba en Ayutla. Hubo rivalidad por el dominio de la región entre ambos señores, que culminó con la muerte de Daniel Martínez y la supremacía de don Luis Rodríguez Jacob.

36 Hijo de Aurelia Primo Ignacio. Sólo tuvo una hermana más llamada Carmen Alejo Primo.
37 Poblado vecino a Tlacolula y a la ciudad de Oaxaca.

Además de comerciar con todo tipo de artículos, los Alejo *cambiaban* billetes y dólares a quienes regresaban de Estados Unidos.[38] Tuvieron una *casita de cambio* y estos dólares los ocupaban para comprar instrumentos musicales —que también vendían por toda la comarca— y que los compraban en Ciudad de México.

Los Alejo llegaron a tener ganado por cientos, que traían del Istmo de Tehuantepec. Sus relaciones en Oaxaca y su instrucción y relaciones contribuyeron al éxito de sus negocios. Máximo Alejo fue de los pocos de su generación que terminó la escuela primaria, su hijo Juan incluso completó estudios comerciales e hizo su servicio militar en la unidad de Monterrey —no hay que olvidar aquí las relaciones que los yalaltecos cultivaban con militares que participaron de las disputas entre revolucionarios—. Los Alejo comerciaban café con Francisco Cue, en Tlacolula; con Manuel Cuervo, los Audelo, los Rojas y otros comerciantes bodegueros de la ciudad de Oaxaca e incluso con mayoristas que venían de Veracruz. Luis Sarmiento fue amigo de Máximo Alejo y también comerciaba con el café y con bienes raíces.

Para salir adelante con sus negocios, a pesar de los conflictos políticos "no se podía uno cargar hacia alguno de los bandos", destaca Juan Alejo en entrevista. Antonio Primo Fabián, sobrino de Máximo Alejo y de Antonio Fabián, murió en uno de esos conflictos. Para "capotearlos había que negociar, que darles su parte", agrega. Máximo Alejo trató con todo mundo era sociable, aunque desconfiado, estaban él y su hijo a la cabeza de los negocios.

En este punto hay una diferencia sustancial con el caso de Antonio Fabián Cruz, quien organizaba sus negocios a partir de la participación de los miembros de su familia: hijos, yernos y su hija María. Los Alejo-Primo, siendo sólo padre e hijo, encabezaban una red en que los lazos de afinidad eran sumamente importantes, tener buenas relaciones con el hombre fuerte de la zona mixe era fundamental para sus negocios; de la misma forma, mantener agentes confiables entre los arrieros —lo mismo entre los locales que entre los foráneos— que transportaban las mercancías era vital.

Otra diferencia con Antonio Fabián Cruz es que Máximo y Juan Alejo, debido al manejo de sus más extensos negocios, partici-

38 Esto a partir de 1946, aproximadamente.

paban menos de los cargos públicos, aunque siempre colaboraron participando en los proyectos del municipio[39] con cuyas autoridades mantenían buena relación.

Por último, Máximo y Juan Alejo tuvieron detrás de sí dos familias cuyas peculiaridades permitieron, de alguna manera, su desarrollo como comerciantes: los Ignacio y los Primo; familias de tradición comercial, alfabetizadas, castellanizadas y con amplios contactos comerciales en la comarca.

Por otro lado, al mantener una relación necesariamente estrecha y dependiente con su único hijo, los negocios de Máximo Alejo no fueron afectados al llegar su muerte, pues todos siguieron bajo la dirección de un sólo hombre: Juan Alejo Primo, quien heredó de su padre grandes propiedades y negocios establecidos.

Observando la figura 4, la red de los Alejo-Primo tiene ramificaciones más pronunciadas hacia zonas distantes de su centro familiar, lo cual, si bien confirma que la riqueza de las relaciones exteriores consolida la posición de los Alejo, esta riqueza tiene más que ver con la versatilidad de los mismos para diversificar sus negocios, abarcar el mayor número de productos a comercializar y su capacidad para incluir a numerosas familias —cercanas o no, locales y foráneas— en la movilización de los recursos de la comarca.

Conclusiones

Los casos de los Fabián y Alejo son mucho más ricos de lo que se puede plantear en este breve ensayo. Interesa en todo caso cerrarlo con un intento de enlazar la historia económica y organizativa de Yalálag, descrita en la primera parte, con ambos casos.

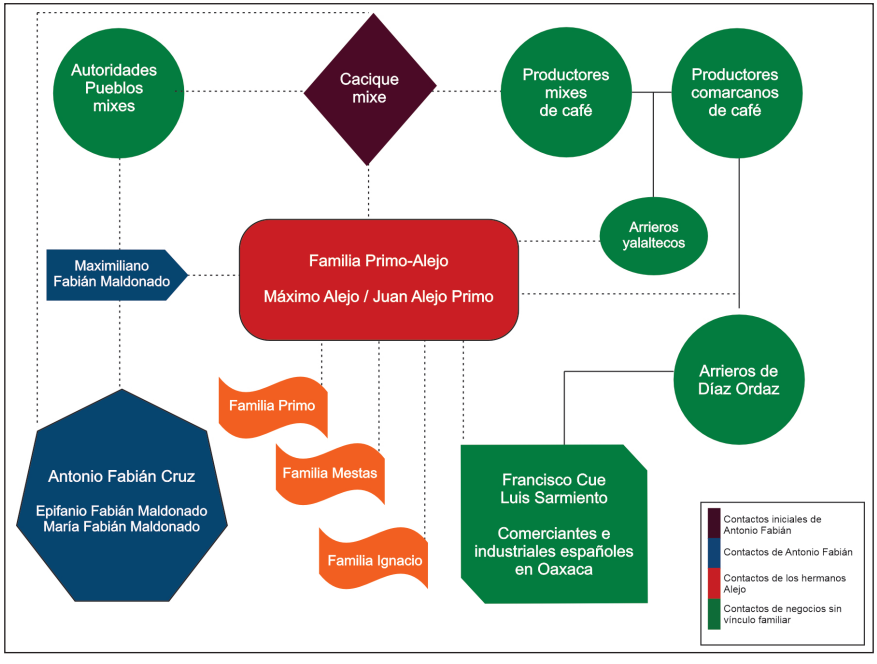
A pesar de la falta de documentación para rastrear la historia de la república de San Juan Yalálag, lo que deja entrever la reconstrucción que hace Arrioja (2008) sobre el distrito de Villa Alta, me permitió inferir la participación activa de las autoridades yalaltecas en la economía de la región, así como la preponderancia que alcanzó Yalálag al interior de esta. Un antecedente como este da pie para explicar cómo, durante el periodo nacional y con

39 Cooperó en la construcción de la Escuela Nueva transportando el material de construcción desde Díaz Ordaz hasta Yalálag.

el cambio de organización comunal a individual, los hijos más *prominentes*, letrados, bilingües y trilingües, ocuparan el lugar construido por la representación de la república de indios. Algo que no se bordó —de manera intencional— es la relación entre la diferenciación económica interna de Yalálag y la reproducción de las bases de la comunalidad como sustento de la reproducción de la vida social, y es porque mi interés se centró en exponer algunos vasos comunicantes por los que se articulan las redes de confianza que fundamentan los compromisos y las reciprocidades que alimentan la comunalidad yalalteca.

Figura 4

Red de Máximo Alejo en 1945



Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, un aspecto que no resalta demasiado en este ensayo, pero que subyace a su composición, es el papel que juegan las alianzas de yalaltecos —por lo general letrados y bilingües—

con los distintos bandos armados que se disputan la supremacía del poder político durante las tres primeras décadas del siglo XX. Soberanistas, carrancistas, socialistas (del periodo de Cárdenas) se asocian a grupos de yalaltecos que buscan la oportunidad de prosperar y negociar ofreciendo su conocimiento de la región, sus habilidades bilingües y trilingües, así como sus contactos con mayoristas, autoridades, músicos, sindicatos, intelectuales y políticos de todo orden e importancia.

Los casos particulares de Antonio Fabián Cruz y los Alejo dan cuenta de la compleja red de relaciones a que se integró a Yalálag del siglo XX. Como se destacó, Antonio Fabián ocupó todos los cargos civiles y religiosos que existían en la organización gubernativa del municipio. Máximo y Juan Alejo también lo hicieron, uno de ellos incluso purgó una pena de cárcel debido a la muerte de un yalalteco durante su presidencia municipal, no tanto por estar implicado sino por representar al pueblo y no alcanzar a fincar responsabilidades por este hecho sangriento. Fuera de este hecho, ninguno de estos prominentes comerciantes ni sus hijos fueron víctimas de la violencia por la *fatídica división* que dominaba al pueblo. De lo anterior infiero, como hipótesis a comprobar en un estudio más extenso, que al provenir sus fortunas de sus relaciones personales y actividad económica, y no de sus cargos como gobernantes, no se vieron envueltos en la dinámica de muertes y revanchas; por otro lado, como empresarios y mercaderes, su actividad propiciaba la circulación de riqueza tanto al interior del pueblo y la región serrana y mixe, por lo que sus relaciones comerciales les reclamaban un lugar donde el compromiso con grupos sociales distintos les era necesario y obligado.

Capítulo 3

Recuento de la privatización de la tierra en Yalálag y de nuestra lucha por recuperar la propiedad comunal

Joel Aquino Maldonado

Yalálag es el único caso de todos los municipios de la Sierra Juárez de Oaxaca en el que se perdió la propiedad comunal de la tierra. En el distrito de Villa Alta, al que pertenece Yalálag, los pueblos mantienen su propiedad comunal, en los distritos de Ixtlán y de Zacatepec sucede igual. Sólo en Yalálag el régimen de propiedad fue privado por más de un siglo y esto nos trajo muchos problemas; por ejemplo, la división al interior de la comunidad provocó que las familias comenzaran a vivir en estado de discordia. Así que el conflicto que hemos vivido en Yalálag, durante el siglo XX, no tiene que ver con que las familias yalaltecas sean buenas o malas, sino que el problema ha sido que lo más valioso para la comunidad fue privatizado.

En este texto quiero reflexionar sobre la historia y los efectos que ha tenido la privatización de la tierra sobre la vida comunitaria y sobre los esfuerzos emprendidos para recuperar la tenencia comunal. Es importante rescatar esta historia porque se ha perdido la conciencia del valor que tiene la tierra comunal; además de que nadie sabe con exactitud en qué momento perdimos la propiedad comunal de la tierra ni cómo se dieron estos acontecimientos,

aunque existen algunas hipótesis al respecto.[1] Tampoco hay rastros del título primordial, aunque algunos sabemos que existió un título expedido en 1771 por el Virreinato, este desapareció del archivo municipal y, aunque lo hemos buscado en el Archivo General de la Nación, no lo hemos podido localizar (véase Lache, 2000 y 2009). En este momento de la historia de Yalálag, en que vivimos un proceso de recuperación de la tierra comunal, es trascendental que rescatemos en nuestra memoria colectiva el proceso de privatización de la tierra, así como la lucha por recuperarla.

La privatización de la tierra en Yalálag y el papel de los comerciantes en este proceso

Aunque no conocemos la fecha exacta de la privatización de la tierra en Yalálag, pienso que data de la época de Benito Juárez, cuando se aplicó la Ley de Desamortización de Bienes de la Iglesia (expedida el 25 de junio de 1856). Como lo muestra Graciela Fabián en su artículo de este libro, en ese tiempo Yalálag era un centro comercial importante; los comerciantes viajaban a las ciudades de Oaxaca, Tehuacán, Veracruz, Coatzacoalcos, Jáltipan, Tlacolula y Tehuantepec, otros incluso iban hasta Esquipulas en Guatemala, y llevaban cargamentos de manta porque las familias yalaltecas cultivaban el algodón y producían sus propios hilos para los textiles. Entonces quienes iban a Tehuacán, Puebla, llevaban cargamentos de manta y de regreso traían cargamento de metates; quienes iban a Tehuantepec llevaban también cargamentos de manta y de regreso se traían sal, un ingrediente indispensable en la comida de las familias zapotecas y mixes; otros traían cargamentos de pescado seco, de camarón o queso; en fin, todo lo que se consumía en la comunidad. De acuerdo con algunos documentos que se han encontrado, algunos de esos comerciantes eran gente *ilustrada*, en el sentido de que sabían leer y escribir, y se daban cuenta de lo que estaba pasando en el país (De la Fuente, 1949; Bertely, 1998).

1 Al respecto, véanse los textos de Graciela Fabián (capítulo 2) y Ana Alonso (capítulo 4) en este libro. Sobre el contexto histórico regional en el que se dan estos acontecimientos véanse los trabajos de Arrioja (2010 y 2008) y de Chassen-López (2004).

Probablemente fueron esas personas quienes se enteraron, a través de los periódicos y de sus viajes, que había salido una Ley de Desamortización y que se estaba aplicando en diferentes partes del país. Una ley que estuvo destinada a privatizar los bienes terrenales de la iglesia católica, pero que también fue aplicada de manera muy perversa para la privatización de las tierras comunales.

Así, cuando apareció la Ley de Desamortización, los comerciantes yalaltecos empezaron a titular las parcelas que estaban bajo su resguardo, pues, aunque se dedicaban al comercio, necesitaban tierras para producir maíz para su consumo familiar, para su venta y para darle de comer a sus animales, ya que el transporte de la mercancía todavía se hacía en bestias. No fue difícil obtener los títulos de propiedad sobre sus parcelas, ya que tenían dinero y diversos contactos en la ciudad. El procedimiento era bastante sencillo: primero reportaban las tierras como *bienes ocultos*, posteriormente el juez se encargaba de medir y hasta deslindar y ya se daba el siguiente paso, que era su inscripción ante el Registro Público de la Propiedad. Este fue el principio de la privatización legal de la tierra en Yalálag.

En el momento en que se abrió la privatización de la tierra, sólo aquel que tuvo el dinero y la información de lo que estaba pasando pudo regularizar sus terrenos y comprar tierras, pero muchas familias ni se enteraron de que se estaba privatizando o no tuvieron recursos para su titulación. En otros casos, había campesinos que sí regularizaron sus parcelas, pero que en una situación de emergencia ofrecían sus papeles a cambio de un préstamo, no importaba que la parcela no estuviera documentada, simplemente se hacía un recibo en el que decía que *fulano de tal* se lo vendió y con eso bastaba. Además, como en ese tiempo la población se dedicaba al campo, se sabía de quién era cada parcela y dónde exactamente estaba situada, pues conocían bien los parajes de la comunidad.

Así fue cómo comenzó la comercialización y la acumulación de tierras en las manos de algunas familias, principalmente de comerciantes, quienes empezaron a comprar parcelas y llegaron a tener 15, 20 y hasta 30 parcelas.[2] Al mismo tiempo que

2 El texto de Chassen-López (2004) aporta un panorama general sobre cómo durante el porfiriato se da en Oaxaca un proceso de conversión que vuelve a algunos indígenas propietarios individuales.

muchas familias se quedaron definitivamente sin tierra y, desde ese momento, se vieron en la necesidad de alquilar tierras de otras familias para poder sembrar su maíz.

En esa época era insuficiente la tierra en Yalálag, porque se necesitaba muchísimo maíz. Era tal la necesidad de tierras que la gente tenía que alquilar terrenos en otras comunidades circunvecinas, como Yatzachi el Bajo, San Francisco Cajonos, San Mateo, Yaganiza y Santo Domingo Albarradas, porque era la época en que todas las familias sembraban, aunque hubo campesinos que tuvieron que vender sus tierras por determinada necesidad, eso no significó que dejaran de sembrar. En Yalálag, el declive de la agricultura viene más tarde, más o menos hacia las décadas de 1970-1990, y está directamente relacionado con la emigración masiva hacia Estados Unidos y con las políticas estatales anticampesinas que veían en nosotros los campesinos de autosubsistencia un lastre para el desarrollo del país, estas políticas nos pusieron difícil la situación porque, entonces, sembrar resultó más caro que comprar maíz. En síntesis, el declive de la agricultura en Yalálag no está ligado a la falta de tierras, actualmente sobran terrenos para ello porque no hay quien quiera sembrar, y esto es en parte lo que permitió el regreso de la propiedad comunal.

El proceso de privatización duró aproximadamente 40 años (de 1860 a 1900), en cuya etapa quedó establecida definitivamente la privatización de la tierra. Es importante mencionar que aquí las parcelas que se privatizaron no son grandes, son parcelas de dos, tres, ocho y hasta quince hectáreas, pero no es como en Chiapas o en Tuxtepec que pueden concentrar 100, 200, 300 o hasta 500 hectáreas de tierras, aquí son parcelas más pequeñas.

También es importante mencionar que no todo el territorio fue privatizado, quedaron algunos pequeños espacios que hasta la fecha son de carácter comunal; por ejemplo, una de las zonas que se mantuvo como comunal es donde están los mantos acuíferos; es decir, donde se colinda con la comunidad de Chichicaxtepec, ahí es precisamente donde quedó un área de tierra comunal. Esas tierras se salvaron porque se encuentran ubicadas en superficie alta (2,000 m snm), por eso son tierras que producen poco maíz, que no producen chile, que no producen frijol, entonces a nadie

le interesaron. Las familias de Yalálag se fueron sobre las tierras que están situadas en la zona caliente y templada porque esas son tierras de mayor productividad, y es por ello que esas tierras quedaron abandonadas, o bien algunos las trabajaban pero sabían que eran de propiedad comunal. Dentro del área urbana también hay puntos que están considerados como tierras comunales, pero son pocos, por ejemplo, el panteón. Sin embargo, el que se hayan preservado algunas fracciones del territorio bajo ese régimen de propiedad, es una muestra de que en Yalálag la tierra en algún momento fue comunal.

En el idioma zapoteco constantemente se maneja el vocablo comunal (*lhao*), por ejemplo: *ixliu ke lhao*/tierra comunal, *yoolhao*/casa comunal; de hecho, nadie en el idioma zapoteco habla de "presidencia municipal", ni de "ayuntamiento constitucional", ni de "presidente municipal"; en Yalálag para hablar de la "autoridad" se usa la palabra benne yoo lhao, que literalmente significa "los hombres de la casa comunal", que es el lugar donde se atienden, se analizan y se despachan los asuntos de toda la comunidad; además, no se dice igual tierra comunal que tierra privada, en el primer caso se dice *ixliu ke lhao* y en el segundo se dice *ixliu ke benne toulhas*; y sucede igual cuando se habla de la mano de obra para ejecutar obras públicas, lo que en español se conoce como tequio, en zapoteco se dice *shinrao*, es decir, trabajo comunal; en cambio trabajo privado se dice de otra manera.

Entonces sigue siendo un vocablo con mucha vida en el lenguaje y en las prácticas de la población de Yalálag; eso nos hace pensar que, si en la conciencia no ha desparecido el concepto de *propiedad comunal*, significa que fue algo de suma importancia. Por ejemplo, a la fecha nadie se atrevería a decir "este manantial es mío porque pasa por mi parcela", si hay un manantial lo puede aprovechar quien quiera; nadie será capaz de decirles: "¿por qué estás tomando agua de mi parcela?" Por ejemplo, hay dos manantiales grandes que están en áreas privadas y, sin embargo, cuando la autoridad decidió tomar esos manantiales para alimentar a la comunidad no hubo la mínima protesta, entonces todavía existe vivo el concepto y la idea de lo que es la propiedad comunal; además, las comunidades de alrededor mantienen sus tierras bajo el régi-

men comunal, eso nos ha permitido entender que en los pueblos donde la propiedad de la tierra es comunal es más fácil resolver los problemas que aquí en Yalálag.

Yalálag se convirtió casi en una pequeña ciudad: el problema del solar

Al privatizarse la tierra, Yalálag se convirtió casi, casi, en una pequeña ciudad, es decir, se empezaron a padecer los problemas que vive la gente en la ciudad; por ejemplo, cada familia resuelve sola, de manera individual, sus problemas de tierra, de vivienda; en cambio, en las otras comunidades no, por eso para una comunidad zapoteca, mixe o chinanteca es terrible privatizar la tierra, porque eso significa empobrecer más a la gente. Uno de los principales problemas que enfrenta Yalálag actualmente es que muchas familias no tienen un solar y, por lo tanto, no tienen una vivienda, algo sumamente difícil para una familia zapoteca.

El caso de Yalálag contrasta con toda la región, en San Mateo Cajonos, Yaganiza, Xagacía, Betaza, La Chita, las comunidades del sector Zoogocho y Yalina, todas tienen tierra comunal, obviamente hay personas que tienen asignadas algunas parcelas, pero las tienen resguardadas nada más, en el momento en que ya no las trabajan regresan bajo protección y cuidado del Comisariado de Bienes Comunales. Además, en estas comunidades todos los jefes de familia tienen un solar, todas las familias tienen derecho a tener su solar.

En Yalálag, en cambio, hay decenas y decenas de familias que no tienen solar, y eso es terrible porque ¿cómo es posible que, en una comunidad zapoteca, una familia no tenga un espacio para vivir, que no tenga un solar en dónde construir su vivienda? En San Mateo Cajonos todas las familias tienen solar, hasta las más humildes tienen uno, no importa de qué material construyan su casa, pero tienen una casa. Por ejemplo, los mixes que se avecindaron en San Mateo Cajonos y que estaban desperdigados en diferentes parajes, los ubicaron dentro del perímetro urbano y les asignaron una superficie considerable, lotificaron y cada uno recibió su solar, porque el que todos tengan solar es un elemento vital que garantiza la cohesión comunitaria.

En San Pedro Cajonos hay grandes construcciones hechas con material industrializado, la casa o construcción es del contribuyente o ciudadano, pero la tierra donde está fincada no lo es, pertenece a la comunidad y por eso cuando los propietarios viven en Estados Unidos o en la Ciudad de México están comprometidos con la comunidad, porque como tienen un solar en el pueblo, forman parte del padrón de comuneros. Entonces, cuando en la Asamblea Comunitaria se tratan asuntos de vital importancia, ellos tienen que enviar a alguien en su representación. El único caso diferente en toda la Sierra Norte es Yalálag.

Han pasado ya décadas y este problema del solar no se ha podido resolver, al contrario, se está agravando, y aquí entra el tema de la migración, porque a raíz de que se fueron centenas de zapotecos a Estados Unidos el precio de los solares se disparó, porque empezaron a comprar solares a precios muy elevados. Ahora comprar un solar no está dentro de las posibilidades de las familias campesinas, porque un terreno en Yalálag es como comprar un terreno en una zona muy valiosa de la ciudad de Oaxaca. Entonces, definitivamente las familias que viven de la tierra o las que vivimos aquí en Yalálag, no vamos a tener la posibilidad de comprar un solar propio, a no ser que los hijos se vayan a los Estados Unidos y regresen con suficiente dinero para adquirirlo. Este es uno de los efectos de la privatización de la tierra comunal.[3]

El segundo problema es que, cuando se pretende establecer un servicio para un bien colectivo; por ejemplo, un servicio de salud, una escuela, una bodega comunal o un espacio recreativo, no hay tierras para destinarlas a ese fin; tal es el caso del jardín de niños, que se construyó sobre dos solares que se tuvieron que comprar en 1959 con fines educativos, y que primero sirvieron para construir la casa de los maestros y después, en 1981, se destinaron para jardín de niños. También tuvimos que comprar terreno para que se construyera la escuela secundaria, luego se compró terreno para construir el bachillerato. En cambio, en otras comunidades no pasa así, ahí hay una superficie destinada para el bien común, y la

3 La falta de solar afecta principalmente a jóvenes, al respecto véase el artículo de Aquino (2012). Subjetividades juveniles y migración internacional. Ecos desde la Sierra Norte. En: Yerko Castro (coord.), *La migración y sus efectos en la cultura*. México: Conaculta, pp. 42-60.

comunidad asigna la cantidad necesaria de tierra que la escuela o el servicio de salud necesita, esa es la gran ventaja.

Otra ventaja es que una comunidad bajo propiedad comunal tiene un Comisariado de Bienes Comunales, es decir, una instancia que cuida, que vela por los bienes naturales, que es una autoridad casi paralela a la autoridad municipal, entonces ese es otro de los soportes importantes para la comunalidad y en Yalálag eso no existe. Pero en las otras comunidades el Comisariado de Bienes Comunales es una instancia que permite regular cualquier fenómeno que altere la tranquilidad y la seguridad, o que viole el sistema normativo de la población. Cuando es grave la falta que alguien comete, entonces la última sanción es recogerle el solar y borrar a la persona del padrón comunitario. Siempre la principal amenaza será recogerle el solar en caso de que empiece a quebrantar el orden jurídico de la comunidad o que empiece a romper la cohesión comunitaria.

Esto es lo que sucedió en Yalálag, se rompió la cohesión comunitaria, se rompió la cohesión familiar, empezó la disputa por la tierra, por el solar, y entonces prácticamente quedó Yalálag dividido, como si fueran dos comunidades enfrentadas. Cuando estalló la Revolución Mexicana el terreno estaba abonado para que el conflicto comunitario se hiciera más grande, porque no contábamos con tierra comunal que nos diera cohesión, entonces ya no era un conflicto entre familias que intentaba dirimirse por medio de palabras; con el pretexto de la Revolución utilizaron las armas para tratar de saldar conflictos interfamiliares e intercomunitarios y la división en Yalálag se profundizó. Pero la causa principal no era la Revolución, sino la privatización de la tierra.

Ahora todavía hay conflictos en la comunidad, pero ya no son tanto por la tierra porque ya nadie disputa la tierra para trabajarla, tú ves la cantidad de tierras que hay en el cerro de enfrente, la cantidad de tierras que hay del otro lado del cerro, por el rumbo de la mina, por el rumbo donde se colinda con los mixes, esas tierras están abandonadas. Ya no se oye que haya algún conflicto o disputa por la colindancia de las parcelas, si llega a haber se resuelve rápidamente por la autoridad municipal, porque las parcelas se pueden comprar a bajo precio, incluso ni siquiera les interesa a los yalaltecas vender las parcelas, porque les pagarían muy poco di-

nero por ellas; las únicas tierras que valen una fortuna son las que se encuentran en el núcleo urbano porque cuentan con servicios, o las parcelas que están cerca del pueblo, pero la mayor parte bajó su valor monetario a causa de la migración hacia Norteamérica.

El problema del agua y la importancia de recuperar el régimen comunal

El Estado siempre ha agredido todo lo que es comunal, han tratado de convencernos de que eso es algo del pasado, arcaico, que nos mantiene en la pobreza. Por eso, si bien, para inicios de la década de 1980, muchas de nuestras instituciones comunales no funcionaban bien, todavía no pensábamos en la necesidad de volver a la propiedad comunal.

La toma de conciencia sobre esta necesidad fue un proceso largo, que todavía no termina, y que estuvo vinculado con el problema de la escasez del agua, ocasionado, en parte, por el cambio climático y por la tala inmoderada de los bosques en la parte donde se encuentran los manantiales.[4] La escasez de agua no es un problema particular de Yalálag, sino que afecta a muchas comunidades de la región, por ejemplo, Xochistepec no tiene manantiales propios; Yatzachi el Alto no tiene manantiales que les produzcan la cantidad de agua que necesitan; Yatzachi el Bajo, Zoogocho, Zochina, Yohueche y Tavehua la carecen en exceso, entonces dependen de los mantos acuíferos de Yalina, no obstante que es poca población, ellos no tranquilamente pueden establecer sanitarios que funcionen con agua.

En Yalálag hay tres manantiales principales, sólo que no están cerca de la comunidad: el de Piedra Blanca (*Nis yagr llichee*) es el más grande, que se encuentra a 11 kilómetros; el de Piedra del Venado (*Nis yagr balao*), a 8.5 kilómetros; y el que llamamos *Yeo gas bide* (barranca donde canta el tecolote o donde vive una culebra negra), que está a 2.5 kilómetros.[5]

4 Sobre el régimen de tenencia de la tierra en Yalálag véase la tesis de maestría del antropólogo yalalteco Arturo Vázquez (2017). *Territorio y comunidad. Estudio del régimen de tenencia de la tierra en Yalálag, Oaxaca 1980-2016*. Universidad Veracruzana.

5 En el capítulo siguiente, de Ana Daisy Alonso, titulado "Topónimos y testamentos en la regularización de la tenencia de la tierra en Yalálag", puede verse un mapa en el que aparecen todos los ríos y arroyos de la comunidad (ilustración 13)

El primer manantial que se logró captar fue el de *Yeo gas bide*, eso ayudó a que las familias tuvieran agua en la casa; posteriormente captaron el agua del manantial de Piedra del Venado, ahí aumentó el volumen, el problema fue que la infraestructura era de mala calidad y el agua no alcanzaba, fue por eso que se trabajó para hacer la gestión y solicitar tubos galvanizados de buena calidad y poder captar mayor cantidad de agua del manantial de Piedra Blanca. Se hicieron estudios técnicos, primero para saber qué cantidad de agua fluye en ese manantial, cuántos litros por segundo se pueden recuperar, para lograr que la infraestructura esté en equilibrio con la capacidad del manantial, y eso se logró en 1994. La idea de captar el agua en Piedra Blanca existía desde 1913, sólo que en ese momento estalló la lucha entre soberanistas y carrancistas y el proyecto quedó enterrado. En 1942 el proyecto se reactivó y nuestros padres intentaron nuevamente captar el agua de Piedra Blanca con canoas,[6] pero de Yalálag a Piedra Blanca son 11 kilómetros, así que no se pudo. Fue hasta 1994 que logramos traer el agua de ese manantial.

Entonces se empezó a cobrar conciencia del valor del agua, nos dimos cuenta de que la única posibilidad de que la comunidad tuviera suficiente agua era cuidando el manantial y eso significaba que debíamos empezar a recuperar la propiedad comunal y amplificarla; es decir, recuperar todas las parcelas que están situadas a los lados o a los alrededores de los manantiales para cuidar que no se talen los bosques. Tuvimos que hacer muchas reflexiones, reuniones con la corriente comunitaria para empezar a trabajar y defender ese espacio y regresar nuevamente al régimen comunal. Primero se hizo la reflexión con un grupo de personas, quienes estábamos empujando el proceso de autodeterminación comunitaria. Ya después la reflexión se trasladó a toda la Asamblea Comunitaria.

El primer paso en la labor de concientización fue llevar a las y los habitantes a que conocieran dónde están los manantiales, especialmente a quienes están en el padrón de contribuyentes, porque no todas las personas conocían el lugar, y una vez ahí les

6 Troncos labrados en forma cóncava para conducir el agua.

explicamos el valor que tienen esas tierras, esos bosques y esos mantos acuíferos. Eso lo hicimos en octubre de 1994.

La mayor parte de las tierras de la zona estaban abandonadas, tenían dueños, pero estaban abandonadas, no las estaban trabajando porque están muy lejos y con clima frío, y la gente prefería sembrar en tierra caliente o templado. Los únicos que estaban ahí eran algunas familias mixes que se establecieron en la zona y que estaban talando parejo el bosque, ellos necesitaban tierras, entonces sembraban, quemaban y no sabían que el bosque es de gran utilidad para preservar nuestros mantos acuíferos. Como no eran tierras valoradas, por encontrarse lejos de la comunidad, las familias mixes simplemente pedían permiso a los dueños y se establecían en la parcela; a veces les pagaban un alquiler o simplemente se las prestaban.

La mayor parte de las parcelas estaban abandonadas, incluso algunos dueños ya no viven, ya murieron, por lo que las tierras quedaron en manos de sus hijos o de sus nietos, y muchos ni siquiera conocen las colindancias de esas parcelas, no saben exactamente en dónde están ubicadas o ya ni siquiera viven en la comunidad, por lo que difícilmente se van a interesar por ellas. Esto contrasta con lo que pasó con sus abuelos que fueron campesinos y que las trabajaron durante 30, 40 y hasta 50 años, que conocían con exactitud dónde estaban las colindancias.

La visita que hizo la comunidad a los manantiales fue importante porque participaron tanto hombres como mujeres de todas las edades. En el camino pasamos por una parte muy bonita que se llama Llano Guzmán, *Ihach Guzmán* se dice en zapoteco, es un lugar cerca del manantial de Piedra Blanca, cubierto de árboles de encino y pino ocote. En esa ocasión nos dimos cuenta de que un leñador había ido a quitarles la corteza, eso significaba que después iban a cortar leña y la corteza para la curtiduría de las pieles, entonces la gente se asombró porque significaba la tala de muchos árboles.

En este contexto se decidió regresar al régimen comunal, por el daño directo a la tierra y a los manantiales, fue cuando la gente dijo: "Volvamos al régimen comunal, vamos a comprarlo con nuestro propio dinero", y se empezó a comprar toda esa tierra. La

primera parcela se compró en 1995 y desde entonces poco a poco se han ido comprando el resto de las parcelas.

Ya en el 2005, cuando se logró mayor consenso, también se decidió destinar lo que se captaba por impuesto del agua potable para la compra de las tierras, y se avanzó en la compra de parcelas.

Gracias a la migración pudimos recuperar las tierras

La migración, como todo en la vida tiene sus cosas buenas y sus cosas malas; en Yalálag, sobre todo la que se dio en la década de 1980, nos ha afectado porque dejó a la comunidad sin una parte de su fuerza,[7] pero también nos ha ayudado a que la tierra se vaya regenerando porque, desde hace años, grandes extensiones están abandonadas en la parte baja, en la parte caliente, y las tierras que se trabajaban hace treinta o cuarenta años, ahorita se han vuelto selvas porque no hay quién las trabaje.

En Yalálag siempre ha existido la migración, pero antes no era definitiva, eran migraciones temporales, la gente se iba a trabajar a diferentes lugares, pero luego retornaba, no abandonaba su comunidad. Luego, cuando estalló la Segunda Guerra Mundial también fue una migración temporal, fue masiva pero temporal y el dinero que pudieron obtener en las fuentes de trabajo en Estados Unidos sirvió para que adquirieran parcelas, adquirieran yuntas, o sea no fue para que se separaran de la comunidad; sin embargo, a partir de ahí ya vimos que había un país que se llama Estados Unidos y, poco a poco, uno a uno se fue quedando por allá.

También hubo personas que luego de terminar su primaria y su secundaria se fueron para siempre a la ciudad, porque ya no tenían interés por la tierra y porque el comercio decayó, por lo que no era tan fácil ganarse la vida, principalmente son los descendientes de los dueños de varias parcelas. Así fue como gran cantidad de jóvenes se desligaron completamente de la tierra y se fueron definitivamente del pueblo. Fue cuando disminuyó radical-

7 Sobre la migración de yalaltecos a Estados Unidos véase Cruz Manjarrez (2006 y 2013); Gutiérrez Nájera, (2007) y Aquino (2010). Sobre la migración de yalaltecos a la ciudad de Oaxaca véase De la Rocque (1994); y sobre la migración a Ciudad de México véase Bertely (1998)

mente el número de campesinos que eran autosuficientes, y hasta ahora ha ido disminuyendo progresivamente.

Fue una migración masiva, se fue gran parte de la comunidad, entonces quedaron cientos de hectáreas abandonadas, que antes eran de buena calidad, algunas con manantiales; otras con huertas: espacios donde antes se producía maíz, chile, panela, eran parcelas muy fructíferas, y la gente con eso obtenía lo necesario para vivir. Entonces, la migración aquí ha sido, en parte, una ventaja porque ha permitido que la tierra se regenere y que no haya escasez de parcelas para sembrar.

Igual ha sucedido con las tierras donde están situados los manantiales, casi no hay quien la trabaje por lo que hay esa facilidad de poder adquirirlas. Si estuvieran trabajadas sería difícil recuperarlas, principalmente por el costo, que sería muy alto; en cambio, por el hecho de que están abandonadas desde hace 30 o 40 años, empezó a bajar su valor económico, aunque no el valor natural; el valor natural sigue subiendo, pero el económico ha bajado porque a nadie le interesa trabajarlas. Porque para trabajarlas se tendría que hacer una gran inversión para desmontar, por lo virgen del terreno, y esas ventajas permiten que la gente acepte entregarlas para que formen parte de la propiedad comunal y por voluntad entregan sus títulos. En la mayoría de los casos los títulos no vienen a nombre de quienes lo entregan, sino que vienen a nombre de sus abuelos o papás, o de las personas que les vendieron la tierra. De hecho, las dos últimas generaciones no inscribieron esas tierras a su nombre, los papeles se quedaron tal y como estaban, la única operación que se hacía era emitir un recibo simple que decía el nombre de quien compró la parcela, que no era donación, sino que era compra y se le ponía el sello de la autoridad, eso era todo.

Más o menos cuesta 300 pesos el almud y 600 pesos la hectárea, máximo 1,000 pesos, es una cantidad simbólica, les dan una cantidad mínima de lo que valen sus tierras, por eso hay quienes forcejean, protestan, no quieren entregar las tierras, pero al final se convencen de que la mejor forma de proteger a la comunidad es entregándolas para que regresen al régimen comunal.

El conflicto con Chichicaxtepec y la idea de crear un Comisariado de Bienes Comunales y una carpeta básica (2005)

La recomunalización de la tierra ha sido un proceso largo, primero se fueron comprando poco a poco las parcelas, pero para el año 2005 entramos en otra etapa, vimos que ya no era suficiente comprar parcelas, sino que también teníamos que crear un Comisariado de Bienes Comunales y elaborar una carpeta básica para poder ser reconocidos legalmente como comunidad. Esta idea, en gran parte, surgió porque ese año tuvimos un conflicto con Chichicaxtepec, comunidad que quería a toda costa que reconociéramos una colindancia que para nosotros no existe, porque hay un documento consensado entre la autoridad de Chichicaxtepec y la autoridad municipal de Yalálag donde se establece hasta dónde llega la colindancia de Yalálag. Esa población a toda costa quería echar abajo ese acuerdo aduciendo que Yalálag con las armas en la mano invadió tierra de Chichicaxtepec, entre los años de 1930 o 1940, incluso existe el acta en la que culpan a la comunidad de haberse apropiado de sus tierras. Fueron muchas las reuniones y negociaciones que no prosperaron, incluso se les ofreció tierra para que sembraran, se les ofreció maíz, pero no quisieron aceptar ninguna oferta.

El problema es que Chichicaxtepec ya tienen su carpeta básica y en Yalálag no tenemos nada. De hecho, en el lenguaje de los yalaltecos no existe la palabra *carpeta básica*, casi nadie sabía qué significaba, pero a partir de esto tuvimos que entender que era indispensable tener la carpeta, porque es como el acta de nacimiento de la comunidad, y ahí se dice en dónde empieza y en dónde termina, y con quién colinda, cuántas hectáreas son, etcétera. Según calculamos, Yalálag cuenta con 5,000 hectáreas, no tiene muchas tierras, hay comunidades que tienen 10,000, 20,000 o hasta 50,000 hectáreas, pero Yalálag nada más tiene 5,000 hectáreas; es poco, porque si se distribuyera entre 1,000 familias tocarían de cinco hectáreas por familia con todo y barranca. Entonces, Chichicaxtepec ya tenía en orden sus papeles, al igual que las otras comunidades con las que colindamos, todos tenían su documentación en orden, y Yalálag estaba en el completo desamparo; por

eso pensamos que era necesario trabajar sobre la carpeta básica, si no jurídicamente quedamos desprotegidos y el día que el gobierno quiera expropiarnos las tierras, lo va a hacer con toda tranquilidad. A partir de eso surgió la idea de trabajar la carpeta básica y de crear un Comisariado Provisional de Bienes Comunales para empezar a abrir la brecha.

La primera iniciativa, antes de formar el Comisariado, fue formar un Comité del Agua Potable y Ecología (2005) para que cuidara de los bosques y vigilara los manantiales; después se creó el Consejo de Vigilancia, para que se dedicara específicamente a vigilar que no cortaran árboles de manera arbitraria, y fijamos en asamblea las normas de cómo cuidar el bosque, de cómo cuidar los manantiales y de cómo hacer para que no invadan las tierras; y después se creó el Comisariado Provisional de Bienes Comunales, y entonces ya hubo mayor vigilancia.

La oposición a la comunalización de la tierra y los intentos por concentrarla

Al interior de la comunidad también ha habido personas que se han opuesto a la comunalización de la tierra y que, por el contrario, están buscando apropiarse de grandes extensiones, aunque no vivan en Yalálag. Este es el caso de un señor, quien emigró hace muchos años al Estado de México y ahí hizo fortuna; gracias a eso, durante la última década se ha dedicado a comprar decenas de parcelas bien situadas, aunque ni siquiera vive en la comunidad ni trabaja la tierra. Como el señor tiene dinero puede pagar más por las parcelas que lo que paga la autoridad municipal, y es así como se ha apropiado de parcelas, aprovechándose de que la gente tiene necesidad. Por ejemplo, en la entrada de la comunidad, justo arriba del río, ya se apropió de terreno, donde sembró cientos de agaves y construyó una barda que parece la muralla China. ¿Cuánto dinero ha invertido cerca del río? ¿Cuánto dinero ha metido y qué cosa ha sacado de allá? ¿Qué pretende con todo esto? Recientemente ha comprado terrenos que apuntan hacia donde está la mina de oro, porque hay familias que todavía se dejan sorprender. El señor está vinculado a diferentes políticos priistas del Estado de

México, por lo que cuenta con buenos asesores; además, cuenta con el respaldo de su familia y de un pequeño grupo de allegados.

A gran cantidad de habitantes les preocupa esta situación, porque pareciera que lo que busca es acumular la mayor parte de las tierras de Yalálag y si eso pasa es como regresar a la época de las grandes haciendas. Preocupados por esta situación, el año pasado (2015) la autoridad convocó a una asamblea de toda la comunidad y lo primero que trataron fue el asunto de la privatización de la tierra, se dijo que no se va a permitir que se siga privatizando y que se acumule en unos pocos, porque de lo que se trata es de recuperar la propiedad comunal, entonces se acordó que:

> Desde ahora en adelante ya no se permite que se comercialice un sólo almud, o un metro cuadrado de tierra. Si se va a vender tiene que ser a un campesino que va a trabajar la tierra, el traslado del dominio se puede hacer de manera amistosa, pero esa persona que quedará como responsable de la tierra, tiene realmente que trabajar la tierra.

En esa misma asamblea se decidió impedir a toda costa la concentración de la tierra, porque no se ve como algo deseable, y en el caso de ese señor se ve que todo apunta hacia eso, porque ha ido comprando poco a poco parcelas en los lugares más estratégicos; por ejemplo, en la entrada del pueblo, cerca de la mina y cerca de los manantiales, por eso la gente comenzó a alarmarse. Entonces, la asamblea prohibió terminantemente la venta de tierras y se le informó al señor que ya no tenía permitido comprar más tierras.

El señor cuenta con un grupo de choque, incluidos su hermano y otras personas que viven en Oaxaca, quienes se han dedicado a desprestigiar el proceso de recomunalización, diciendo que es una equivocación establecer el régimen comunal, que es un atraso, que con ello íbamos a empezar a expropiar las tierras para repartir a quienes no tienen, que íbamos a invadir las casas y apropiarnos de los solares, incluso dijeron que éramos comunistas. Pero ya la gente se dio cuenta de que se trata de mentiras, que no se va a tocar una sola parcela y que el perímetro urbano se va a quedar bajo el régimen de propiedad privada, aunque el resto de los terrenos será de propiedad comunal. Esto no significa que se

vayan a quitar las parcelas a la gente, cada uno podrá seguir trabajando donde lo hace, pero ya no será dueño, ahora será propiedad de la comunidad.

Todo esto ya quedó clarísimo y la gente lo ha sabido defender, por eso en 2015 se creó una comisión encargada de hacer el censo de comuneros; es decir, de todos quienes están dispuestos a inscribir sus parcelas al régimen comunal. Para eso se lanzó una convocatoria y se les invitó a que se inscriban y a que presenten la documentación, y a los que no tienen parcelas también se les invitó a que se inscriban. Se inscribió más del 80 por ciento de la comunidad, gran parte de quienes quedaron fuera corresponde a personas que tienen parcelas pero que ya no viven en la comunidad, sino que viven en Oaxaca o Ciudad de México. Pudimos ver que existen como 400 jóvenes que no tienen tierras.

Se dedicaron semanas y semanas a inscribir a todas las personas y poco a poco la gente fue presentando sus documentos, iba voluntariamente a entregar sus documentos. Quienes sí tenían documentos entregaban sus títulos, no importaba que estuvieran a nombre de sus antepasados o de quien se los haya vendido, algunos nomás presentaban un recibo y luego tenían que presentar un croquis de con quién colindaban hacia los cuatro puntos cardinales y ya con eso bastaba; tras la firma ya quedaban inscritos en el padrón comunal.

La gente que tenía varias parcelas y que tenía conciencia se inscribió sin discutir, pero hubo quienes dijeron "no, no nos vamos a inscribir", entonces les comentó el mismo delegado de la Procuraduría Agraria que si no se inscribían quedaban desprotegidos, en cambio, si lo hacían quedarían aseguradas sus parcelas. El hecho de que se inscribieran en el padrón de comuneros significaba que el comisariado, en el momento en que se hiciera el deslinde de todo, va y certifica quién es dueño de cada parcela, así como sus colindancias. Desde luego que la propiedad es de la comunidad, pero es una persona concreta quien posee la tierra y puede decidir después si se lo hereda a su hijo o si se la vende a alguien, pero internamente. Pero algunos no entendieron y quedaron fuera.

Vamos por buen camino, ya se logró avanzar en el consenso de recuperar la propiedad comunal, prueba de ello es que existe

un comité censal y que ya se terminó de integrar el expediente, mismo que ya fue entregado al Tribunal Agrario y se supone que este año (2016) nos entregan la carpeta básica, que ampara la propiedad comunal de la tierra. Una vez que la tengamos y después de algunos trámites más, el comisariado va a certificar parcela por parcela y va a expedir un certificado de posesión de la tierra, como si fuera un título de propiedad, aunque no será lo mismo.

Después viene el reordenamiento del territorio, porque tenemos que resolver qué va a pasar con los comuneros que no tiene parcelas y qué va a pasar con los comuneros que no tiene solares, pero eso será más adelante, pero por lo menos como comunidad ya logramos un acuerdo muy importante: regresar a la propiedad comunal de la tierra, y ese acuerdo ha tenido que ser reconocido por el Estado.

Lo importante de este proceso de recomunalización es que se cobró conciencia de lo que representa para una comunidad zapoteca, mixe o chinanteca la privatización de la tierra. Entendimos también las grandes ventajas que encierra la propiedad comunal, como asegurar la cohesión comunitaria, ayudar a construir consensos, establecer la armonía, disminuir los contrastes sociales al interior de la comunidad, entre otras muchas ventajas. A nosotros nos consta por experiencia que una comunidad bajo el régimen de propiedad privada, aun si en su memoria, en su idioma y en muchas de sus prácticas se mantiene vigente lo comunal, la comunidad pierde fortaleza, pierde cohesión, tiene dificultades para llegar al consenso y para alcanzar la armonía y, en general, disminuyen sus posibilidades de poder construir un mejor futuro. Por eso retornar al sistema comunal ha sido un salto importante para nosotros.

Capítulo 4

Topónimos y testamentos en la regularización de la tenencia de la tierra en Yalálag

Ana Daisy Alonso Ortiz

Durante la primavera de 2012 estuve en la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag para documentar los nombres del lugar o topónimos en el territorio que ocupa y delimita a la comunidad yalalteca. La documentación fue parte de mi tesis de licenciatura (véase Alonso Ortiz, 2014). Para llevar a cabo el objetivo, solicité apoyo al ayuntamiento municipal para que integrantes del cabildo que conocieran la geografía yalalteca y los nombres de lugar pudieran acompañarme en los recorridos de reconocimiento. Después de algunos minutos de conversación, el cabildo municipal me hizo notar que las únicas personas que podrían ayudarme eran las de la tercera edad o las que aún solían dedicarse a la agricultura o el pastoreo. Con esta información, la motivación que en un principio me había inspirado a desarrollar una tesis sobre topónimos se acrecentó, pues encontré a pocas personas con esas características, mientras que las personas de edad avanzada ya no podían recorrer el espacio por carecer de suficiente fuerza física y quienes aún se dedicaban a la agricultura tampoco tenían pleno conocimiento sobre los nombres de lugares.

Dos años más tarde, siguiendo el proceso de regularización de la tenencia de la tierra que se estaba llevando a cabo en Yalálag, pude dimensionar la importancia de haber comenzado con la documentación de los nombres de la geografía yalalteca, de las implicaciones que pudiera tener en la comunidad el acceso a una base de datos que concentrara los nombres ya documentados y los que continúan redescubriéndose a través de procesos de compra-venta de terrenos que lleva a cabo la autoridad municipal, así como del proceso de construcción de la carpeta básica agraria.[1]

La importancia de documentar y tener acceso a los nombres de lugar proviene de la necesidad de conocer cómo los zapotecos de Yalálag han nombrado y categorizado el espacio que habitan, puesto que cada metro cuadrado del territorio se encuentra nombrado. A su vez, esto permite documentar el conocimiento lingüístico que tenemos disponible de mano de las últimas personas que conocen el territorio; lo que a su vez puede ayudar a identificar los nombres de lugares contenidos en documentos coloniales, que en el caso de mi interés serían los testamentos.

En el presente capítulo primero abordaré los niveles de conocimiento toponímico que existen en la comunidad de Yalálag, posteriormente contextualizaré la producción de testamentos en tiempos virreinales, luego describiré las características de los testamentos zapotecos de Yalálag y finalmente hablaré de la importancia de los testamentos y nombres de lugar en el proceso de regularización de la tierra en Yalálag.

Niveles de conocimiento toponímico

En la literatura sobre los nombres de lugares o topónimos que pude consultar mientras llevaba a cabo mi tesis, encontré las siguientes dos clasificaciones: toponimia mayor y toponimia menor (Lázaro Carreter, 1968; Maximino Trapero, 2005; Smith Stark, 2004; Van Doesburg y Swanton et al., 2022). La toponimia mayor se suele ejemplificar con nombres de ciudades, comunidades o aquellos

1 Es importante mencionar que este proceso culminó el 26 de agosto de 2022 cuando la comunidad recibió de parte del Registro Agrario Nacional, la carpeta básica y plano definitivo que acreditan a Yalálag como una comunidad agraria. En los buscadores web se pueden encontrar varias noticias sobre este evento.

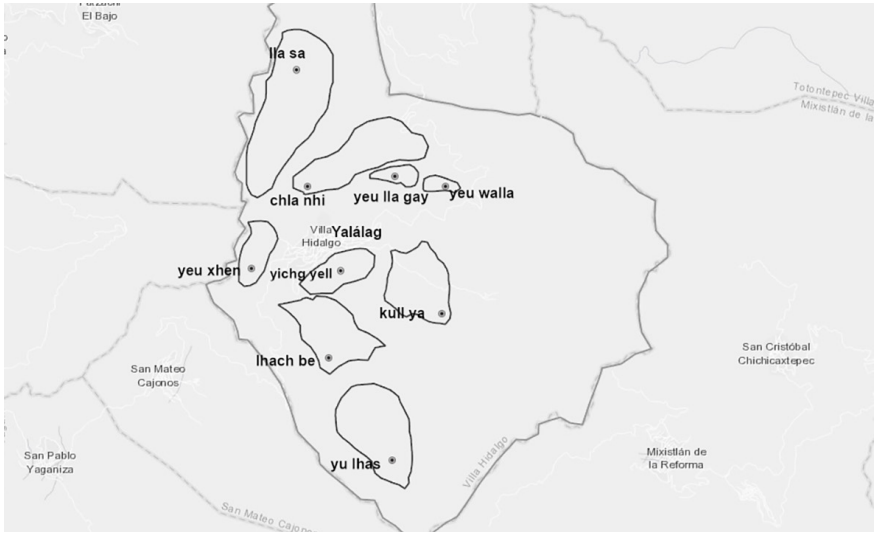
lugares que pertenecen al espacio exterior de una comunidad. Por su parte, la toponimia menor comprende aquellos nombres de lugar que existen dentro de una comunidad.

Para el caso de la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag propuse la existencia de tres niveles de conocimiento toponímico (véase Alonso Ortiz, 2014), de los cuales la toponimia mayor coincide con la clasificación propuesta por los autores mencionados en el párrafo anterior. Mientras que para la toponimia menor sugerí dos usos: toponimia menor general y toponimia menor específica.

El territorio que comprende Yalálag se encuentra dividido por áreas (mapa 1), las cuales he clasificado como toponimia menor general porque refieren y abarcan un espacio significativo en el territorio y tienen la peculiaridad de concentrar a más nombres, a estos últimos los refiero como toponimia menor específica.

Mapa 1

Toponimia menor general



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

El nombre que recibe cada área forma parte del conocimiento general de la población, el que existe en su discurso cuando hablan o señalan el lugar donde se encuentra ubicado algún te-

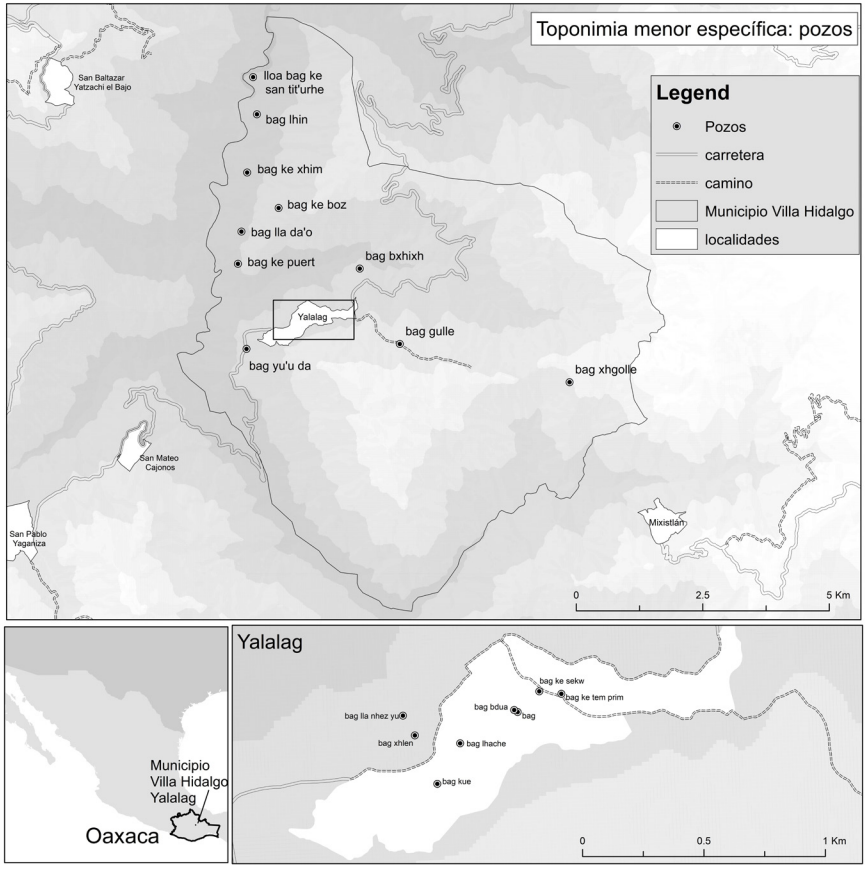
rreno y tienen referencias de su ubicación; no obstante, no todos conocen físicamente cada área, pues es poco frecuente tener terrenos por todo el territorio. Cuando caminé Yalálag, los señores que me guiaron me hicieron notar que dominan el léxico toponímico de las áreas que frecuentan, no así de todo el territorio, de ahí nació la necesidad de añadir un nivel más a la clasificación de los topónimos: toponimia menor específica. La toponimia menor general podría ser similar al conocimiento que tenemos de las colonias de una ciudad, conocemos el nombre, pero es posible que nunca hayamos recorrido o estado en dicha colonia. Por su parte, la toponimia menor especifica son los nombres de lugares que existen dentro de cada una de las áreas y que se conocen en la medida que uno vive y recorre dichos espacios.

Para ejemplificar la propuesta, partamos del primer nivel que comprende un conocimiento de la toponimia mayor, para los yalaltecos los nombres de los lugares que tuvieron y tienen importancia para la comunidad en el ámbito comercial son parte de este nivel, entre estos encontramos: Esquipulas en Guatemala, *lo soy* o Playa Vicente en Veracruz; *ya se* o el Istmo de Tehuantepec; *lo bac* o Mitla. En un segundo nivel están algunas de las áreas en las que se organiza el territorio, por citar algunas: *yichj yell* o la parte alta del pueblo, *kull ya* o la parte de atrás del cerro. En un tercer nivel se encuentran los lugares que existen dentro de las áreas en que se organiza el territorio, por ejemplo, en *yichj yell* podemos encontrar el topónimo *rmit ke laz mi* o ermita de Lázaro Monterrubio y en *kull ya* encontramos a *ya ye biuze* o cerro (sin traducción). Por lo tanto, en Yalálag los topónimos menores específicos son nombres que existen dentro de un topónimo menor general y no es posible encontrarlos en otra área.

A lo largo del texto podrán ver nueve mapas que ilustran cómo se organizan los topónimos en el territorio yalalteco, y también podrán atesorar la riqueza toponímica de este lugar. Es importante resaltar que la mayoría de los nombres de los lugares mantienen sus nombres en zapoteco. Los mapas se encuentran organizados por las clases de topónimos que se encontraron en el territorio de la comunidad; es decir. por sus pozos (mapa 2), llanos (mapa 3), cerros (mapa 4), rocas y piedras (mapa 5), pilas de agua (mapa 6), ríos y arroyos (mapa 7), pendientes (mapa 8), ermitas y capillas (mapa 9).

Mapa 2

Nombres de pozos de agua que existen dentro y fuera de la comunidad de Yalálag



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

La producción de testamentos en tiempos virreinales

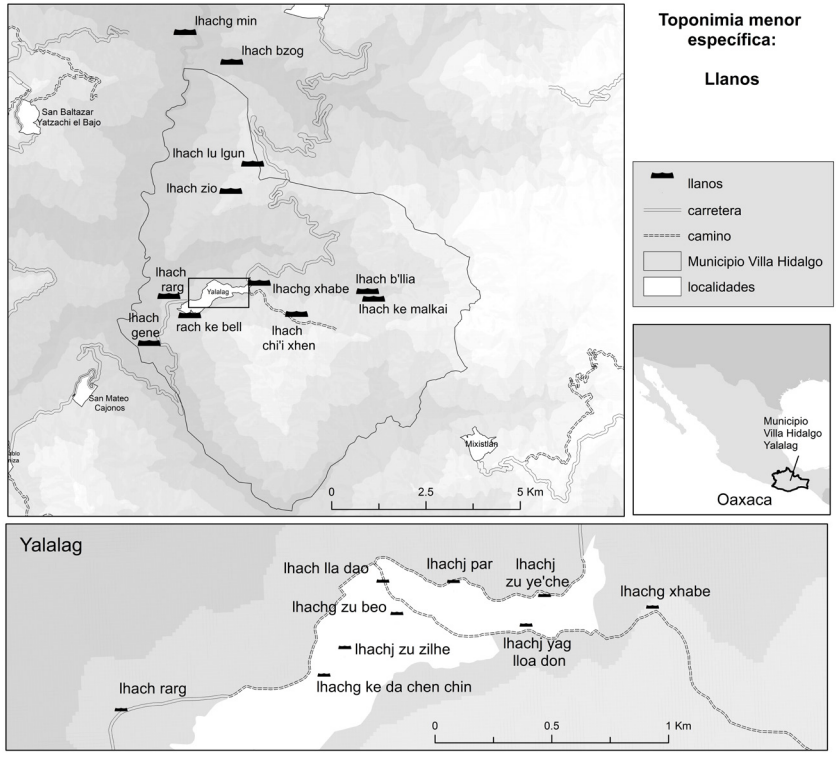
En la época del virreinato, varios pueblos oaxaqueños, entre ellos los zapotecos, escribieron diversos documentos en su propia lengua, estos fueron instruidos por frailes franciscanos y dominicos, quienes a su vez publicaron gramáticas y doctrinas cristianas en zapoteco y otras lenguas oaxaqueñas. Dentro de la producción es-

crita en zapoteco se encuentran las quejas de y entre vecinos, las escrituras de venta de animales u otros productos, las escrituras de posesión de terreno y los testamentos.

Es posible encontrar testamentos en los archivos públicos, como el Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, y también en los archivos familiares y municipales de las comunidades oaxaqueñas. Al ser dichos documentos de carácter legatario, y en particular los referentes a tierras, incluyen un amplio número de nombres de lugares que especifican la ubicación de los terrenos que se legan en el espacio de una comunidad determinada, en este caso Yalálag. Algunos de los topónimos contenidos en los testamentos aún persisten en la memoria de los habitantes y es posible ubicarlos en el espacio que los contiene.

Mapa 3

Nombres de llanos que se ubican dentro y fuera de la localidad



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

Los testamentos virreinales son un tipo de fuente documental que permite conocer la riqueza léxica espacial y lingüística que una comunidad ha mantenido desde tiempos remotos y que en el presente se fractura debido a múltiples sucesos, como las transformaciones económicas que favorecen el abandono del trabajo del campo, la migración, la pérdida de la lengua entre los infantes y las generaciones jóvenes. Todo ello implica la pérdida de conocimiento sobre los topónimos y, con ello, la información lingüística, familiar, cultural y territorial que les dio nombre. Mi trabajo contribuye a documentar desde el nivel lingüístico, antropológico y geográfico la toponimia de la comunidad, y como yalalteca a contribuir con la documentación de nuestra memoria para el conocimiento de esta u otras generaciones.

El estudio de las fuentes testamentarias nos permite conocer la última voluntad del individuo respecto a sus bienes y su alma, ya que señalaba lo que deseaba ocurriera con su patrimonio y los actos religiosos que le ayudarían a alcanzar la tranquilidad después de la muerte. Por la información que nos proporcionan los testamentos, sabemos que las personas con alguna dolencia y afectadas por alguna enfermedad, regularmente gente en edad avanzada, mandaba llamar a su hogar al escribano de cabildo y al fiscal de la Iglesia. Es probable que el escribano de cabildo fuera un nativo alfabetizado en su propia lengua, este era imprescindible para la escritura de un testamento y frecuentemente se le veía acompañado del fiscal. La función del fiscal era administrar la iglesia y muy probablemente velaba por los intereses económicos de esta, al hacerse cargo del cobro de las misas y rezos por el ánima del testador. De este ejercicio de testar, dado a conocer en la Nueva España en el siglo XVI, nos llegan hoy día los testamentos que a este escrito ocupa.

Los nombres de lugares en los testamentos zapotecos de Yalálag

En la época virreinal, los testamentos zapotecos fueron realizados ante las autoridades al encontrarse el testador cercano a la muerte, afligido por alguna enfermedad o la edad. Los testamentos son de tipo abierto o nuncupativo (Rojas Rabiela et al. 1999, p. 53); es

decir, fueron escritos en presencia de testigos y del escribano de cabildo, siendo este quien se encargaba de redactar el testamento.

Los testamentos virreinales de Yalálag que consulté están compuestos de cuatro partes fundamentales (la descripción de las partes se basa en Rojas Rábiela et al., 2009). La primera parte contiene información relacionada a una invocación divina e información que identifica al testador. En la segunda parte se pueden encontrar datos que apuntan al estado de salud del testador y la declaración de la fe cristiana. La tercera parte ofrece datos sobre los bienes materiales y los herederos, así también los derechos y obligaciones que estos debían de cubrir al momento de la muerte del testador, por ejemplo, misas y acciones relacionadas a su entierro.

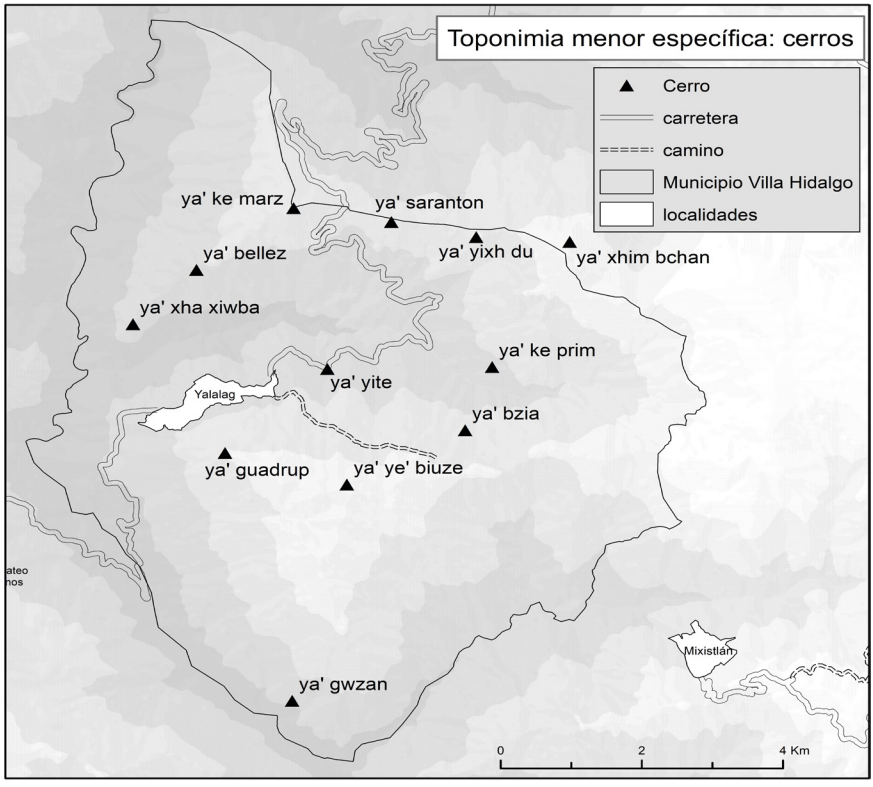
Regularmente este apartado se encuentra lleno de pormenores, pues se enumeran las características de los bienes, y en el caso de los terrenos se señala uno a uno, así como datos acerca de su localización con nombres de lugares o topónimos. Para establecer los límites de cada terreno frecuentemente usaron el nombre de árboles o *yaga*,[2] nopales, magueyes y platanales, los que a su vez se continúan usando hoy día; la misma función desempeñaron los accidentes geográficos como las barrancas *bidin*, los arroyos y ríos *yego* y los pozos *beag*, de igual manera los llanos y pendientes; es decir, nombraron cada parte sobresaliente del terreno como estaremos viendo en los mapas presentados a lo largo de este texto. Yalálag al igual que otros pueblos de la Sierra Norte, se encuentra rodeado por montañas, lo que provoca altitudes muy variables y que cada parte del territorio reciba un nombre diferente. Por último, los nombres de las personas colindantes también sirvieron como delimitación de los terrenos.

La parte final de los testamentos, también conocido como protocolo final, regularmente se compone de la validación del documento, comprende la data y la validación; en la primera se menciona en donde se encuentra el documento en espacio, tiempo, lugar y momento; en la segunda se enlistan las personas presentes al momento de la escritura del testamento, mismos que daban validez al documento, entre ellos testigos, alcaldes, gobernadores, personas presentes y el escribano de cabildo.

2 Nombre escrito en zapoteco colonial.

Mapa 4

Nombres de cerros que forman parte del territorio de Yalálag



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

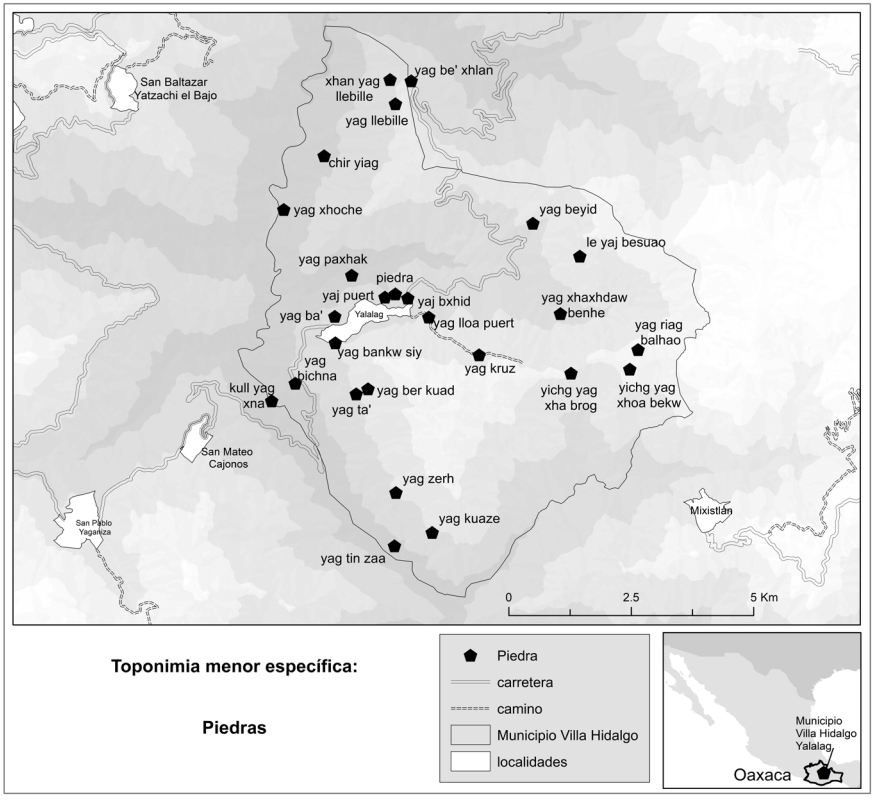
La práctica de testar de la Colonia se continuó hasta tiempos recientes en algunas comunidades, he podido constatar que los actos de transmisión de patrimonio aún suceden; a diferencia, hoy día el testador acude ante el alcalde para levantar un testamento; y los nombres de lugares se perpetúan en cada una de las generaciones de testamentos y en la mente de quien tuvo posesión de dicho espacio.

Actualmente es posible reconocer y ser partícipe de eventos testamentarios en la comunidad, que de alguna manera se asemejan a lo suscitado en los testamentos. Al ser yo descendiente de personas yalaltecas, en el invierno de 2001 fui partícipe de un evento de transmisión de bienes cuando mi abuela se vio obligada a realizar su

testamento por su edad avanzada. Ella mandó a llamar a su casa a la autoridad municipal, a los vecinos de su confianza e hijos y nietos. Ante la presencia de todos inició el acto de transmisión y repartición de bienes. Los integrantes del cabildo municipal iniciaron el procedimiento preguntando los motivos para levantar el testamento y sobre la capacidad mental de mi abuela para llevar a cabo dicho acto.

Mapa 5

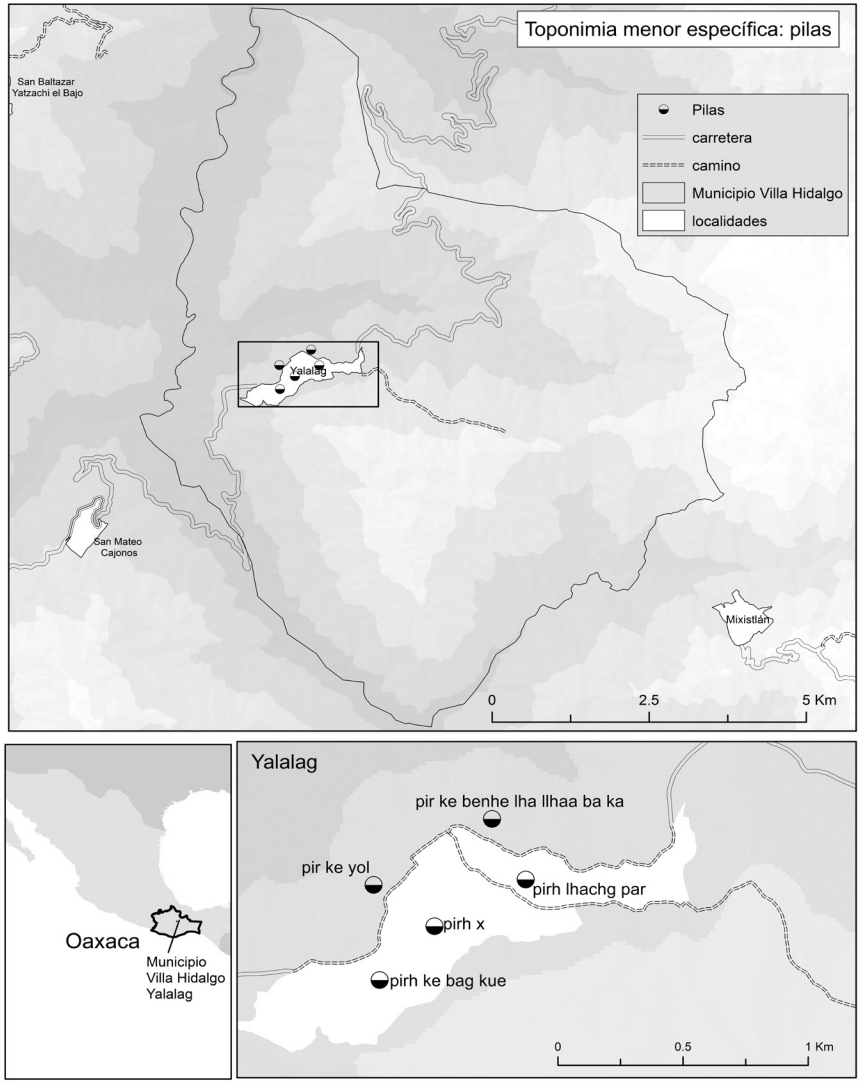
Nombres de rocas y piedras que reciben un nombre concreto en la comunidad



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

Mapa 6

Nombres de pilas de agua que se ubican dentro y fuera de la localidad



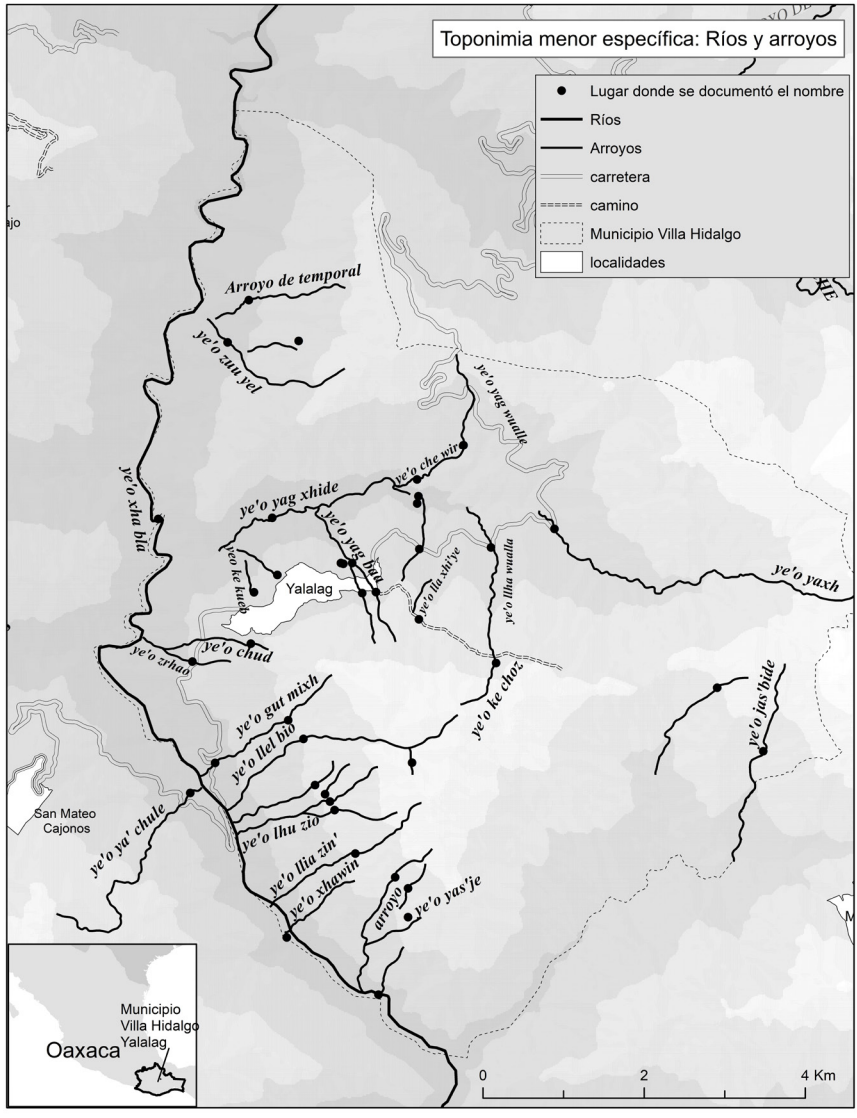
Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

El acto de transmisión y entrega de bienes materiales y de terrenos estuvo plagado de detalles y referencias a la geografía local, como los topónimos; todo el acto fue llevado a cabo en zapoteco y de manera oral. La testadora no sólo mencionó en dónde se encuentra cada terreno, además especificó los nombres de los antiguos colindantes, la capacidad de cultivo de dichos terrenos en granos de maíz o en número de árboles frutales; tal y como se describiera en tiempos coloniales. Al finalizar el proceso, los hijos y nietos herederos recibimos al menos tres generaciones de testamentos, los cuales forman el cuerpo documental de escrituras de los terrenos. Algo particular que captó mi atención fue el darme cuenta de que los nombres de los lugares se perpetuaban en todas y cada una de las generaciones de testamentos. Algunos nombres han sufrido cierta modificación lingüística en su escritura, por ejemplo, la escritura zapoteca colonial de río es *yego* mientras que la actual es *yeu* o *yeo.*

Trece años después de escuchar y ver a mi abuela hacer su testamento, mientras escribía mi tesis de licenciatura, recorrí los terrenos que habían sido de mis ancestros, también recorrí al menos el 85% del territorio que comprende Yalálag, documentando con ello el mayor número posible de nombres de lugares, 171 para ser precisa. El área que ya no pude recorrer es la que comprende *ya yixj du* o cerro hamaca, en ese entonces no encontré quien me guiará por esos rumbos.

Mientras la búsqueda de los nombres contenidos en testamentos y la documentación de los nombres fue un ejercicio que a mí me quitaba el sueño, para los habitantes de la comunidad este era un tema sin relevancia, dado que pocos habitantes están conscientes de la pérdida del léxico toponímico, al igual que desconocen el porcentaje del territorio que se encuentra nombrado; sin embargo, años más tarde el proceso de la regularización de la tenencia de la tierra en la comunidad obligó a algunos habitantes y a los descendientes de yalaltecos a buscar a alguien que pudiera leer los testamentos escritos en zapoteco, así como identificar los parajes mencionados en los documentos. Algunos miembros de mi familia auxiliaron en este proceso y la lista de nombres de lugares anexados a mi tesis se continuó nutriendo y logré ubicar algunos topónimos que no conseguí ubicar en mi recorrido.

Mapa 7
Nombres de ríos permanentes y arroyos de temporal



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

Los testamentos coloniales y los nombres de lugares en la regularización de la tierra en Yalálag

La importancia de documentar los nombres de lugares contenidos en los testamentos virreinales y los nombres de lugares que existen en el territorio de Yalálag cobró sentido en mi investigación cuando comenzaron a salir de los baúles y las carpetas las fuentes documentales escritas en zapoteco o español, como fue el caso de los testamentos. El interés por conocer su contenido y ubicar en el territorio comunitario los topónimos que se mencionaban en los testamentos ha hecho patente, hasta la fecha, la necesidad de tener un entrenamiento lingüístico y antropológico para leer y analizar estos documentos, y también la importancia de ubicar a las personas que pudieran dar información sobre la ubicación puntual o aproximada de los terrenos de las familias y de la comunidad. Es importante destacar que el proceso de documentación se obstaculizó por el descenso en el número de hablantes jóvenes de zapoteco y de personas adultas que tuvieran conocimiento toponímico debido al cambio de actividades económicas, como el abandono de la agricultura, y también de todos los rincones del territorio de la comunidad.

Durante 1993, con la intención de resguardar los recursos hídricos de la población, la autoridad municipal comenzó a adquirir, mediante donaciones y recientemente en operaciones de compra-venta, superficies de terreno que colindan con los pueblos de Mixistlán de la Reforma y San Cristóbal Chichicaxtepec. Más tarde, en 2009, el cabildo municipal y los habitantes del paraje conocido como Pozo Conejo o *bàg knêkw* estuvieron en constantes trámites en el juzgado de primera instancia de Villa Alta con la intención de resolver la situación jurídica de los terrenos en que se encuentra asentada la población mixe de Pozo Conejo. Ambas partes obtuvieron "sentencias desfavorables, debido a una situación jurídica de indefinición de la tenencia de la tierra en toda la jurisdicción municipal de Villa Hidalgo Yalálag" (Vicente Revilla, 2013, p. 4).

Con referencia a lo anterior, el abogado yalalteco Filoteo Vicente Revilla circuló en noviembre de 2013 un breve informe sobre

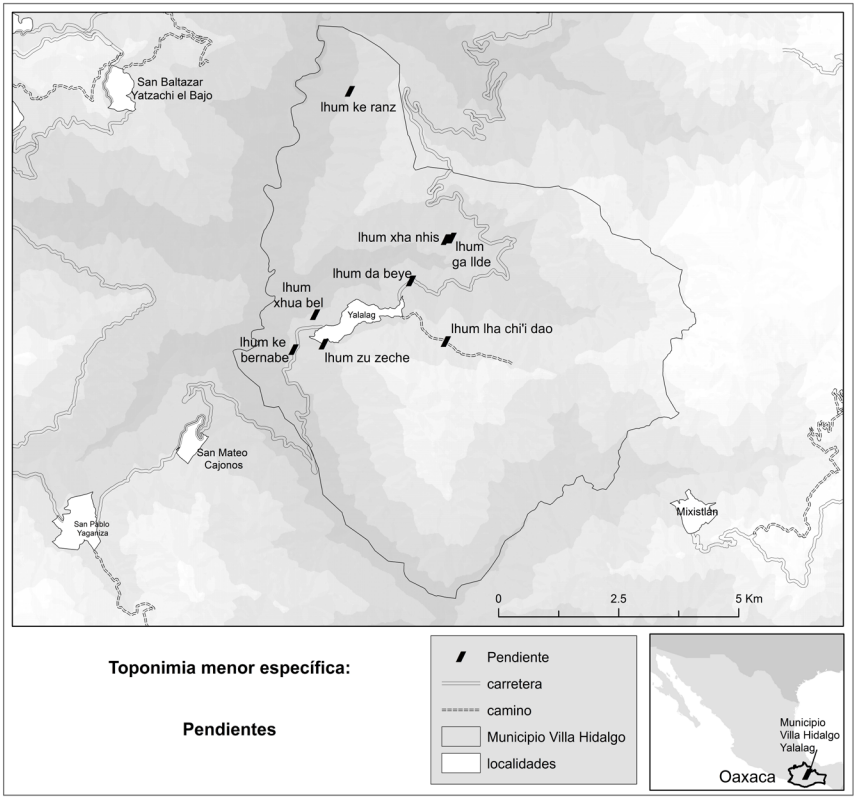
la situación de la tenencia de la tierra en Yalálag; en el cual menciona que existe un documento del Registro Agrario Nacional en el Juzgado de Villa Alta:

> Que certifica que toda la jurisdicción del municipio de Villa Hidalgo Yalálag, sigue siendo propiedad de la Nación (mexicana), es decir, las tierras que históricamente ha poseído la población de Yalálag en forma de comunidad zapoteca, no ha sido desincorporado de bienes de la nación en términos del artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; con base al reparto agrario inicialmente contemplado por el Código Agrario, Ley Federal de la Reforma Agraria o la Ley Agraria en vigor, ordenamiento que contemplaba las formas de privatización de tierras, aguas y bosques (Vicente Revilla, 2013, p. 5).

A raíz de la situación indefinida de la tenencia de la tierra sobre los procesos legales en torno al asentamiento de población en el paraje denominado Pozo Conejo, así como de problemas suscitados por los recursos hídricos de la comunidad, en enero de 2012 la Asamblea Comunitaria, como máximo órgano de decisión local, resolvió iniciar un proceso para la regularización de la tierra bajo el régimen comunal. Años más tarde, la comunidad no sólo estableció la figura de comisariado de bienes comunales, también obtuvo certeza jurídica sobre el territorio que ocupa con la entrega de su carpeta básica por parte del Registro Agrario Nacional. Ahora la comunidad se encuentra en otro proceso, realizando un censo de casas habitadas y vacías, predios con y sin dueño para ofrecer solución a disputas familiares por casas y terrenos y con ello se abre una nueva oportunidad para conocer nombres de lugares.

A propósito de este proceso de regularización de tierras, recobró fuerza la necesidad de conocer el territorio de Yalálag, incluyendo los nombres de lugares de la comunidad, pues dicho conocimiento resulta esencial para trazar las líneas de colindancia con los pueblos vecinos y entre vecinos. En ese sentido, los testamentos que hablan sobre las tierras y las casas que se legan se encuentran vinculados con los nombres de lugares. Los topónimos son los nombres que delimitan y ubican a un terreno particular o comunitario.

Mapa 8
Nombres de pendientes que se ubican fuera de la localidad



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

Para continuar nutriendo el proceso de la regularización de la tenencia de la tierra y los conocimientos que se están acumulando y dándose a conocer, a raíz de esto considero necesario continuar la documentación de los nombres existentes en el territorio yalalteco y la creación de herramientas que muestren la riqueza toponímica y su amplia presencia en el territorio. Tomando en cuenta mi formación como antropóloga y lingüista, y de manera importante como zapoteca de Yalálag, considero que es crucial la documentación lingüística de los nombres de los lugares de la comunidad, no sólo para seguir contribuyendo en el proceso de

regularización de tierras, sino también es esencial por la situación de riesgo en que se encuentra está variedad de la lengua zapoteca, por una parte, debido al número reducido de hablantes que conocen la geografía yalalteca y, por otra, por los bajos índices de transmisión de esta lengua, en donde la mayoría de hablantes de zapoteco se concentra en la población adulta, lo cual implica que existe una generación joven que desconoce no sólo la geografía, sino también los nombres de lugares en zapoteco.

Como miembro de la comunidad yalalteca considero necesario compartir el conocimiento del léxico toponímico que logré documentar, esto podría continuar llevándose a cabo a través de actividades de reconocimiento de nuestro territorio con las generaciones más jóvenes. Con este ejercicio se podría reconocer la importancia de mantener y saber los nombres que recibe el territorio que habitan y con ello continuar cultivando el vínculo con la comunidad y con las historias que dieron nombre a cada fracción del terreno. Esto puede lograrse también con herramientas que ofrecen los sistemas de información geográfica (GPS) y la documentación lingüística. Ambas podrían contribuir en la preservación del conocimiento toponímico a través de dos instrumentos —una base de datos lingüística, como una fuente de consulta del léxico y narraciones en zapoteco y un mapa digital o físico con la representación y distribución del espacio— para la ubicación e identificación de topónimos.

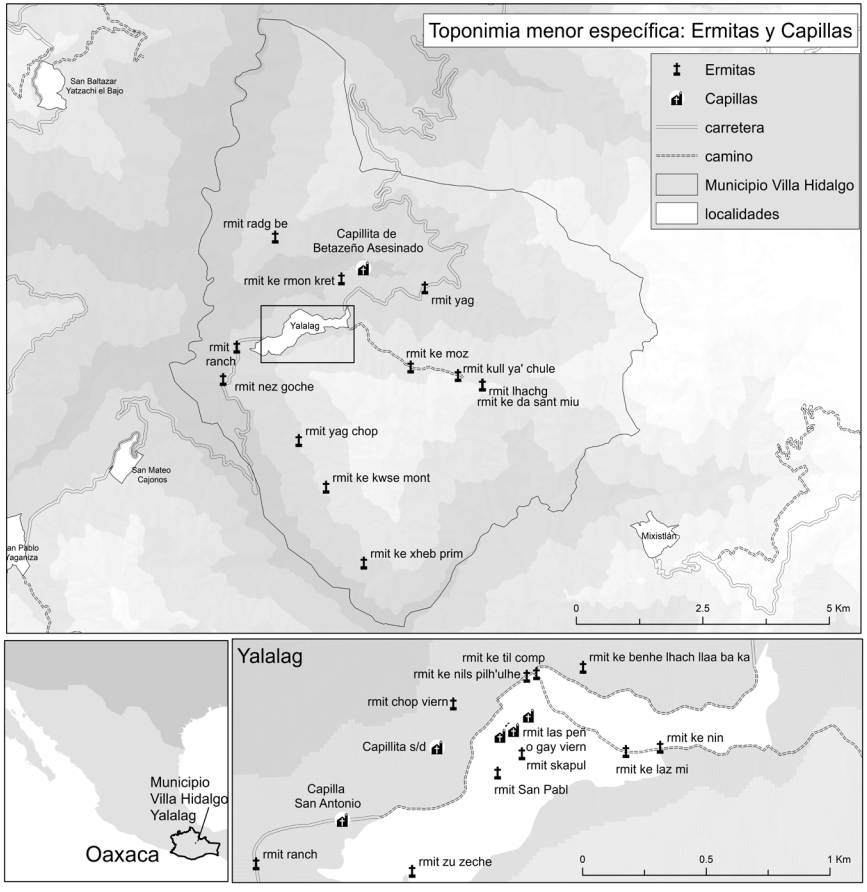
Para mi trabajo hice uso tanto de un GPS para cartografiar la superficie de terreno que se encuentra nombrada, como de una grabadora para documentar los nombres y las narraciones en torno a estos. Dicho trabajo es una de las pocas investigaciones que han podido documentar los nombres de lugares de un territorio. En otras comunidades, por ejemplo, en Teotongo, un pueblo chocholteco (Swanton, 2003), han tenido poca fortuna en la documentación de los topónimos, dado que el número de hablantes se ha reducido a estado crítico y con quienes aún se contaba eran principalmente mayores de edad.

En suma, la documentación de los nombres de lugares, la interpretación de la información contenida en los testamentos, así como la construcción colectiva de una maqueta del espacio yalal-

teco son actividades que podrían estar relacionadas con el proceso de regularización de la tenencia de la tierra, indispensable para conocer y comprender la representación, distribución y función de los nombres de lugares en la comunidad zapoteca de Yalálag.

Mapa 9

Nombres de capillas que se ubican dentro y fuera de la localidad



Fuente: Elaborado por Ana Smith (2023).

La representación del territorio puede visualizarse en los mapas aquí incluidos, en los que se puede observar que en la mayor parte del mismo se nombran cerros, ríos, capillas, llanos,

pendientes, ermitas, pilas de agua y piedras; todos estos entre los accidentes geográficos y los edificios importantes para la memoria de la comunidad de Yalálag. A lo largo de la historia, cada uno de los lugares ha tenido una función, misma que ha merecido ser nombrada y recordada, ya sea como referencia de algo o para mantener la idea de pertenencia u ocupación de un espacio comunal. Como mencioné al inicio de este trabajo, los nombres de lugares en los testamentos virreinales fueron un incentivo para conocer y ubicar los topónimos; sin embargo, durante mi formación como antropóloga y lingüista y como yalalteca pronto sentí la necesidad de documentarlos y conocer físicamente su ubicación, que a raíz del proceso de regulación de la tenencia de la tierra ha permitido también conocer qué tanto las fuentes documentales, como los testamentos y la memoria oral, son fundamentales para el reconocimiento del territorio comunal.

Segunda parte

Hacer comunalidad, reproducir la vida

Capítulo 5

Nuestra comunalidad: Reflexiones desde la experiencia[1]

Plutarco Aquino Zacarías

Nuestra comunalidad

Mi nombre es Plutarco Aquino Zacarías, soy originario de Yalálag, tengo 80 años, me dedico al trabajo agrícola. Cuando me invitaron a escribir sobre la comunalidad de Yalálag lo primero que hice fue ir a buscar en la enciclopedia qué definición daban ahí, pero no encontré nada. La comunalidad es una palabra más o menos nueva para nosotros, a pesar de que comunalidad siempre ha habido entre los zapotecas; es algo que existe desde que nacimos y va a existir mientras la gente del campo esté viva. Lo que sucede es que es una palabra que nosotros no conocíamos cuando éramos pequeños, igual que no conocíamos el término de indígena, eso apareció después. Pero, aunque no conociéramos la palabra, los sentimientos de indígenas y los sentimientos de comunalidad sí existían y vienen de muy lejos, son sentimientos que vienen

1 Si bien este capítulo fue elaborado especialmente para este libro, una versión de este fue publicado previamente en la revista *Cuadernos del Sur*, 18(34): 91-98, enero-junio, 2013, en un número sobre comunalidad coordinado por Alejandra Aquino y Arturo Guerrero.

desde hace tiempo. Lo que pasó fue que, para la década de los ochenta, algunos compañeros de la región encontraron la palabra de *comunalidad* para nombrar eso que sentimos, que vivimos, que expresamos y que viene desde nuestros abuelos.

Por eso para mí la comunalidad es algo que une a la gente como nosotros, es lo que sentimos desde hace tiempo. Recuerdo, por ejemplo, que hace ya algunos años vinieron a nuestro pueblo varios señores de Michoacán y, después de varios días, uno de ellos me preguntó: "¿Cómo es que han logrado organizarse un poquito mejor que nosotros?" Yo lo que entiendo es que preguntaba por nuestra comunalidad, porque nosotros siempre hemos tenido la necesidad de organizarnos buscando siempre el mejoramiento colectivo. Nosotros tenemos un tipo de organización que venimos siguiendo desde los viejitos de antes por todas las necesidades que tenemos, ya sea dentro de la misma casa, ya sea como miembros de una comunidad en el pueblo o como miembros de una región. Estamos organizados, por ejemplo, en torno al agua, a los trabajos del campo, en fin, vemos la necesidad de mantener nuestra organización y eso viene desde muy antes.

Entonces, para nosotros la comunalidad es una necesidad que nos permite estar organizados, poder convivir, poder salir adelante, así lo entiendo yo. Al centro de la comunalidad está el darnos la mano para que sea más fácil el trabajo, para que sea más humano el trabajo, porque el trabajo individualista por separado es duro, te sientes abandonado, te sientes solo. Por ejemplo, los paisanos me comentan que cuando trabajan solos como que sienten que su trabajo no avanza, pero en cambio cuando están acompañados platicando, el trabajo se pasa rápido y no se dan cuenta de cómo se pasan las horas, eso es así en cualquier trabajo.

Eso es lo que yo he entendido como comunalidad, esa organización para salir adelante, para hacer las cosas más fáciles, para mejorar, buscar juntos otras ideas, la reflexión de todos para saber cómo resolver los problemas, pero siempre juntos. Así veo yo la cuestión de la comunalidad entre nosotros a la edad que yo me encuentro, porque cuando fui chamaco lo vi de otra manera, o más bien casi ni lo veía, yo veía el movimiento, veía cómo nuestros papás trabajaban organizados, pero no me daba cuenta de que había

comunalidad entre ellos; veía también los servicios, pero no me daba cuenta que eso era también la comunalidad. Fue un proceso largo el poder llegar a entenderlo.

A lo largo de nuestra vida hemos visto diferentes influencias que se han impuesto para acabar con la comunalidad, para ponerla en riesgo; por ejemplo, aquí en Yalálag han habido muchos conflictos que han lastimado la comunalidad, y se ve claramente que fueron influencias de fuera, el conflicto entre nosotros los zapotecas empieza con los cacicazgos priistas, eso fue lo que más influyó. Estos cacicazgos nacen después de la Revolución Mexicana con el apoyo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), todo empieza cuando se funda en el pueblo el Comité Municipal del Partido Nacional Revolucionario (PNR), y esa división hasta la fecha no desaparece, ese antagonismo que nace en ese momento hoy perdura. El cacicazgo priista aprovechó para tenernos enfrentados, para lastimar nuestra comunalidad, pero yo veo también que nosotros siempre nos hemos defendido y esforzado para mantener nuestra comunalidad; por ejemplo, en los últimos años hemos vuelto como pueblo al seno de la Asamblea Comunal.

La organización de la fiesta: estrategia para debilitar al cacicazgo y defender nuestra comunalidad (los años 1960)

Aunque existen muchas agresiones externas que atentan contra nuestra comunalidad, veo que nosotros siempre nos hemos defendido y esforzado para mantenerla y una de las cosas que nos ha ayudado es la fiesta. Yo recuerdo, por ejemplo, cómo el fin de los cacicazgos comenzó con la organización de una fiesta; yo era joven, tenía 23-24 años, fue por allá de los años 1960. En ese momento estábamos muy golpeados porque cuatro años antes habíamos intentado dar una lucha contra los caciques, una lucha para tener mejor educación, pero el cacicazgo nos golpeó feo por medio de la ley, nos fabricaron un delito y nos acusaron de homicidio, fuimos calumniados quienes nos preocupábamos por la comunalidad y nos tuvimos que calmar un rato, pero fue entonces cuando surgió

lo de la fiesta de San Antonio, porque a la gente le gusta estar junta, aquí vemos otra vez la comunalidad.

Entonces me invitaron a mí, habían pasado cuatro años de la calumnia que nos mantenía quietos, y pues dije "está bien", me pareció noble la idea, no era ni política, ni otra cosa, era entre nosotros como paisanos, una cosa muy humana, muy razonable: la convivencia. Me acuerdo que nos juntamos mucha gente voluntariosa, gente dispuesta a organizar la fiesta, pero no era fácil porque los caciques no querían aglomeración, ellos evitaban que nos juntáramos, justamente para acabar con la comunalidad, pero como les dijimos que era una simple fiesta religiosa y pues nos autorizaron hacerla.

Tan sólo el día que nos juntamos para pedir el permiso a la autoridad fuimos más de 200 personas entusiasmadas por una fiesta, una simple fiesta. Lo hicimos como lo acordamos con la autoridad, en ese momento no había radio en Guelatao, solamente la de Cosamaloapan, Veracruz, ahí anunciamos la fiesta para atraer a más gente para la convivencia, porque los yalaltecos están dispersos por todos lados. En esos tiempos había gente en Minatitlán (Veracruz), Mexicali (Baja California), Guadalajara (Jalisco), Ciudad de México, y yo me puse a escribir a mano las invitaciones con papel de carbón, lo firmó el Comité y la enviamos y sí hubo respuesta, hubo la comunalidad de la gente, porque, aunque el yalalteco por el comercio se ha dispersado, la comunalidad no se perdió.

Desde ese momento hay cosas que perduran, como la donación de novillos, porque quienes se fueron a la región de Tuxtepec dijeron: "Mi aportación va a ser un novillo", así empezaron con eso; luego los de Los Ángeles en California continuaron; entonces todos estuvimos en eso: yalaltecos locales y yalaltecos desperdigados por todo México y Estados Unidos, pero todos juntos estuvimos en una fiesta y ese fue el temor de la gente del cacicazgo.

Ya para el próximo año, cuando mandamos a los ancianos a solicitar el permiso, la gente del cacicazgo ya no quiso permitirla porque vieron que la organización había crecido demasiado. "Pero, ¿por qué no, si es una simple fiesta?" La gente se molestó y dijo: "Pero ¿quién es la autoridad para responder así, si somos muchos?" Fue en ese momento que volvió a nacer otra vez la idea de reconquistar el municipio aprovechando que estábamos organizados.

Mis papás me decían: "Ya no te metas más en eso, ya tienes una orden de aprehensión", pero era la fiesta religiosa, la gente es humana y quería juntarse. Yo como joven pues quería seguirle con la organización, entonces junto con algunos compañeros con los que estudié la secundaria decidimos hacer una protesta, hicimos la primera protesta llamando a los paisanos. Los paisanos de la ciudad de Oaxaca también se movilizaron al ver el manifiesto que redactamos, donde denunciábamos al cacicazgo y al PRI por hacer las cosas mal. Entonces las autoridades mandaron a un delegado del PRI a hablarnos y fue ahí donde renació la lucha, ya la fiesta se volvió política, poco a poco se fue alejando lo de la iglesia y estábamos nuevamente en fricción con el cacicazgo, y todo por la comunalidad, la comunalidad que surgió en la fiesta fue lo que permitió luego pasar a la política.

Escuela y comunalidad

Las luchas por defender nuestra comunalidad no sólo han sido contra los caciques, también han sido contra las agresiones del Estado, a través de sus políticas y sus instituciones, como la escuela. Hay muchas cosas que nos han tratado de imponer desde los españoles; por ejemplo, nos contaron las personas mayores que hace mucho tiempo hubo discusiones cuando el gobierno le puso al pueblo el nombre de Villa Hidalgo, que los habitantes le decían a las autoridades: "¿Por qué permitieron que le pusieran así, si el pueblo se llama Yalálag?" Ya desde esa época la gente observaba que tenemos lo nuestro y ya desde entonces muchos no estaban de acuerdo de que nos impusieran diferentes cosas a nosotros; por ejemplo, el idioma, nosotros nos hemos tenido que esforzar para que se imponga nuestro lenguaje, y a pesar del esfuerzo del gobierno para que desaparezca el zapoteco, hoy lo seguimos hablando el 95% de las personas de la comunidad.

Recuerdo que cuando era niño, el gobierno y la escuela decían que "el zapoteco era para la gente tonta", ellos decían que debemos aprender a leer y escribir en español y alejarnos de lo que era nuestro, se creían que eran quienes tenían que decidir qué es lo que se debía hacer porque eran las gentes dizque civili-

zadas. Y es mucha la gente que lo creyó. Porque todavía hace 40 o 50 años yo oía que algunos viejitos decían: "Las gentes que estudiaron son los que tienen la razón... ellos como estudiaron, como son gente *ben oshtill,* son mejores que nosotros, ellos son los que tienen razón, la escuela es la que tiene razón, en cambio nosotros los hombres de la hierba, los del campo, no tenemos mucha razón". Yo también cuando fui chamaco pensaba un poco como ellos, que sólo la escuela era la que pensaba, que teníamos que olvidar muchas de nuestras cosas, hasta el lenguaje, porque decían los maestros que era un obstáculo, y que el no haber ido a la escuela era también un obstáculo. Pero los viejitos consideraron al trabajo del campo como una escuela, sólo que esos conocimientos no los valora la escuela, pero yo sí cobré conciencia de lo importantes que son.

¿Qué pasó con nuestros hijos por el lado de la escuela?, pues se esfuman, están en la ciudad o en Ciudad de México si es que tuvieron la suerte de alcanzar una carrera o una profesión, y pocos son los que vienen. Hace poco discutíamos eso en la Asamblea, aunque tengan sus propiedades algunos de aquí están en Oaxaca, algunos mandan su cooperación en efectivo, ahora que hubo esto de las lluvias se juntaron para ayudar y algo se reunió. Pero no es lo mismo a que ellos estuvieran aquí como miembros de la comunidad y que retornaran y que pusieran su aportación, sus conocimientos, para que esos conocimientos regresaran aquí.

Porque, además, la otra cosa es que aquí casi los jóvenes que estudian no entran en comunalidad con el pueblo, porque nosotros para mantener las escuelas tenemos que desempeñar cargos como miembros del Comité de Padres de Familia, nos esforzamos año con año y ahí están estos servicios para nuestros hijos, el problema es que ellos luego se van. Además, aquí el joven que entra a la secundaria ya podría dar servicio como *topil*, pero en el pueblo existe el acuerdo de que si está estudiando no tienen que dar servicio; en cambio, el que no estudia sí lo va dar. Así, los que están en la escuela pues se escapan del servicio por el mero hecho de haber estado en la escuela, y una vez que terminan se van a Oaxaca y entonces no hubo comunalidad ya entre ellos y su pueblo; o sea, hubo comunalidad como alumno, pero no cumplió cabalmente, no repuso lo que pagó el pueblo para que él alcanzara sus estudios,

como quien dice los alcanzó para él sólo. No los alcanzó para una vida comunitaria. Muchos ni se acuerdan de nosotros, otro sí, todavía respetan la comunidad, y aunque están en Oaxaca, Ciudad de México o Estados Unidos sí se acuerdan, pero muchos ya no, y nos dicen "pues para eso estudié, para no seguir ahí".

Por todas estas imposiciones es que ha habido luchas por la defensa de la tierra, el idioma, la cultura. Ha habido organización para resolver nuestras necesidades básicas como escuela, agua, obras sociales como caminos, todo esto siempre se hizo colectivamente mediante el tequio, gracias a nuestra comunalidad.

Los jóvenes de frente a la comunalidad

Estas luchas que hemos dado han ayudado y sí hay un cambio, mejoró considerablemente, aunque muchas cosas no se han podido lograr como quisiéramos, no podemos perder la fe, tenemos que ser siempre gente que esté en lucha, no podemos desmayarnos. Hoy el cacicazgo priista no es tan descarado como antes, también la escuela ya no puede menospreciar nuestra lengua tan fácilmente, pero ahora lo que nos está ganando es el dinero, el capital, eso es lo que nos está absorbiendo hacia allá, y da tristeza.

Ya desde entonces me decía mi papá: "El capitalismo nos va a ganar siempre", y ahora lo veo más claro. A veces le comento a mi señora: "¿Qué va a pasar con los muchachos?" Ellos, ya con estos adelantos que ofrece el capitalismo, pues están siendo absorbidos, al grado de que a veces pensamos que con el tiempo va a desaparecer lo nuestro, así me pongo a pensar, o quién sabe, yo también fui joven, pero yo vi también otras cosas, me apegué mucho también a lo de ellos, a los mayores de entonces, y todavía lo conservamos, pero ahorita ya las necesidades de los jóvenes son otras.

Piensan, por ejemplo, que el dinero resuelve todo, por eso se van a Estados Unidos, creen que con eso van a resolver la situación más rápido, piensan que va a ser la solución de su vida, sin medir consecuencias. Se quieren ir a la ciudad, por eso las ciudades crecen. Eso me pone a pensar, esas ciudades alrededor de Oaxaca, ahí se concentran nuestros pueblos, porque muchos jóvenes conciben que es más bonita la vida de la ciudad, se van, y no miden las conse-

cuencias: ahí todo se tiene que pagar, muchas cosas, hay escasez del agua, hay inseguridad, cosas que a mí me ponen a pensar, me preocupa que la juventud está cayendo también en una etapa en que los están ocupando como carne de cañón para el narcotráfico.

El abandono de la agricultura: un reto para la comunalidad

Uno de los retos más grandes para la comunalidad es el abandono de la agricultura. Aquí en Yalálag la gente que trabaja en el campo ya es gente mayor de edad, ya no hay jóvenes, sólo uno que otro va al campo. La mayoría busca trabajos en la localidad, como artesanos, albañiles, vendedores, taxistas, mototaxistas; así, poco a poco está desapareciendo la agricultura, porque todos buscan el comercio, todos quieren que les paguen un salario y el campo no paga. El problema con los otros trabajos es que se van a saturar, todos los trabajos que hacemos aquí se han ido saturando, así ha pasado. Entonces, a la edad que tengo yo, pienso que la solución va a ser el campo, los jóvenes van a tener que sembrar para tener alimentos cuando no tengan trabajo o cuando no tengan becas.

Pero ¿cómo atraemos a esos jóvenes?, ¿qué les ofrecemos?, ¿qué les damos para que se sientan interesados, para convencerlos de que esta es la alternativa? Si nuestros gobernantes estuvieran comprometidos con el campo, debería ser más fácil ser campesino, nos darían facilidad para la siembra, porque nosotros todavía seguimos usando los implementos como el machete, las herramientas que dicen que llegaron hace 500 años con los españoles. Nuestros campos no están industrializados, el Estado debería meter algo de técnica, de tecnología para hacer las cosas más fáciles. Porque, si queremos que los muchachos regresen al campo, si queremos que haya una solución, hay que ver la manera de hacer más fácil este trabajo, porque lo que detestan los muchachos es manejar el machete, eso es lo que no saben; y les resulta difícil así como está el terreno, porque para acabarla de amolar pues están muy mal nuestros terrenos, nosotros ya estamos acostumbrados con la coa y el pico, y pues ni modo, a meter las manos en la tierra, pero los muchachos no. Yo me pregunto ¿por qué hay tanto avance en otras partes? y en el cam-

po de nosotros, los pueblos, las cosas siguen igual o peor. Entonces la vía del campo es muy bonita, es la base de nuestra autonomía, pero es muy triste también por la manera en que tenemos que arrancarle un poco de alimentos a la tierra, es muy duro.

Yo pienso que no se puede sostener la comunalidad si perdemos completamente la agricultura, porque cuando pasa algún imprevisto, como las lluvias que nos tocaron en 2010, vemos que un campesino tiene mayores posibilidades de sobrevivir que un señor que depende de su salario o del comercio. Por ejemplo, yo no tengo ingresos, pero tengo maíz, tengo leña, tengo mi terrenito donde sembrar, aunque eso sí, yo soy de los campesinos que vive un poquito mejor, porque la otra cosa es que hay campesinos que no tienen ni un pedazo de tierra y eso sí es un gran problema. Pero si las personas tienen tierra, pueden tener maíz, frijol y panela, y con eso sobreviven. El otro día me platicaba un pariente, un señor de 88 años, me decía:

> Con esto que sucedió con las lluvias, ahí se vio la importancia del trabajo de campo, la gente que no siembra no tenía ni qué comer porque se cerró el camino de una vez, y subió el precio de todo, en cambio el que siembra tiene maíz, tiene su frijol, tiene su panela, y pues puede sobrevivir durante meses, lo que pasa es que hay que tener ganas de trabajar, de ponerle atención al campo.

Muchos jóvenes lo vieron claro ahora con las lluvias y sí escuché que reflexionaron sobre lo importante que es sembrar, lo que pasa es que esas ideas luego pasan rápido, lo olvidan cuando llegan las despensas, pero también daba pena verlos. Yo por eso le dije a la autoridad que le diera mi despensa a quienes de veras lo necesitan, esa es la comunalidad que debemos de tener.

Nosotros pensamos que el cultivo del maíz es la base de la vida comunitaria, es una idea, pero cómo llevarla a los hechos, cómo hacer más fácil el trabajo, más atractivo para los jóvenes, porque es pesadísimo y es lo que vemos que está difícil. Antes esos trabajos se sacaban con pura *gotzona*, con esa comunalidad, pero eso ya se perdió. Dice mi papá que antes se convivía con todos en el campo y resultaba más barato cultivar el maíz echándole la mano toda la familia, la esposa, el esposo, los hijos, todos. El problema es que des-

pués apareció el dinero, apareció el comercio y pues empezaron a usar peones, mozos. Entonces resultó costoso, por eso es que también los jóvenes le tienen miedo al campo, porque cuesta mucho dinero y no siempre se consiguen personas que te ayuden.

Como muchos paisanos empezaron a mandar dólares pues subieron el precio del terreno, el precio de los salarios, ellos empezaron a ocupar muchos albañiles, y antes aquí se pagaban cincuenta pesos por jornal, pero ellos decían "págale 80", sólo que los que vivíamos acá pues no podíamos competir con ellos, estaba difícil. Entonces la gente aquí se acostumbró a ganar bien, mejor que en la ciudad de Oaxaca. Por eso el otro día me decía mi compadre: "Antes, cuando vendíamos el excedente de nuestro maíz, podíamos vender una arroba de ese maíz y con ese dinero sacábamos para pagar dos jornales. O sea, en ese tiempo vendíamos la arroba de maíz y pagábamos dos jornales, y ahorita tenemos que vender dos arrobas de nuestro alimento para pagar un solo jornal". Aquí necesitamos un matemático para que nos diga qué pasó, cómo subió eso, por eso dicen "no, mejor ya no siembres". Además, ya no hay casi personas que quieran hacer el trabajo, aunque les pagues más, porque es justo también que ellos busquen ganar un poco más, tienen derecho a buscar el trabajo justo. Entonces, estamos entre esas cosas.

A mis nietos ya no les parece mucho venirme ayudar al campo, mejor quieren manejar un coche, quisieran tener un coche, una camioneta, pero les digo: "Ponle que conseguimos el coche, pero ¿de dónde vamos a conseguir los clientes?" Todos los jóvenes quieren un coche o un negocio, por aquí todos están vendiendo de todo, que hamburguesas, tacos al pastor, pollos a la leña, hasta hay servicio a domicilio como en la ciudad, el problema es que hay momentos en que la gente no tiene dinero para comprar, de dónde vamos a sacar el dinero porque el dinero es el que se impone para que vivan más cómodamente.

Entonces el reto es cómo atraer a los jóvenes, porque ellos tienen derecho a decirnos "no, permíteme, yo como mejor que ustedes, porque ustedes que trabajan en el campo no comen bien, es la mera verdad, no comen bien, les faltan otras cosas, sí llenan el estómago, pero no comen bien". Sin embargo, pienso que el campo sí asegura un alimento nutritivo: el maíz, el frijol, la panela, pero quizá

eso es una manera muy personal mía de pensar; mucha gente dice: "No, les falta proteína". Antes los viejitos quedaban satisfechos nomás con tortilla con sal y podían aguantar mucho, pero ahora entre los jóvenes se extiende una gran expectativa, nacen otras esperanzas, de comer diferente, pero no hay que dejar la tierra.

El maíz es básico, es lo más sustancioso para nosotros, pero hay que combinarlo para sacar lo de los gastos. El maíz no lo podemos competir con los centros de allá del Norte, pero sí se puede combinar con otros cultivos, frijol, chile y esos productos que tienen mejor salida. Necesitamos volver al chile, es lo que antes defendió nuestra economía, es lo que nos hizo florecer en una época, el chile devolvía la inversión, a veces hasta sacabas regalado lo de la inversión del maíz, eso fue lo que me ayudó mucho a mi cuando fui joven, el problema es que luego apareció la plaga.

Entonces, ya para concluir, lo que me gustaría decir es que la comunalidad ha sido y es parte nuestra vida, es algo que viene de muy lejos, algo que hicieron los abuelos de nuestros abuelos sin saber que eso se llamaba comunalidad, porque en nuestro zapoteco hay otras formas de nombrar la vida comunitaria y el trabajo que hacemos para el bien del pueblo. Pero, aunque la comunalidad esté aquí desde siempre, ella vive bajo diferentes amenazas y enfrenta diferentes retos que le impone la modernidad, el capital, el dinero, el gobierno, los partidos políticos, etcétera. Una de las principales amenazas es la desaparición de la agricultura campesina, trabajar el campo nos da seguridad y autonomía, y nos permite hacer comunalidad, algo que nunca podrá darnos el dinero, el comercio o un empleo, porque en este dependo de un patrón, dependo de una economía ajena. Pero no todos piensan así, porque sembrar no es fácil ni es viable si sólo pensamos en términos económico. Además, hoy los jóvenes ya tienen otras aspiraciones y eso es un reto también para la comunalidad; sin embargo, con todas las cosas que han pasado en los últimos años, como las inundaciones de 2010 o la pandemia, muchas personas en el pueblo han cobrado consciencia de lo importante que es producir nuestros propios alimentos, ya que hemos observado que teniendo maíz se puede hacer frente de mejor forma a los momentos difíciles; y yo creo que los jóvenes se van a ir dando cuenta de que hoy el futuro ya no está en la ciudad, sino en el campo.

Capítulo 6

Sosteniendo la comunalidad: Las mujeres yalaltecas en la lucha comunitaria (1955-1989)

Juana Vásquez Vásquez

Las mujeres yalaltecas siempre han participado en la vida política comunitaria, ya que son ellas las que con su trabajo sostienen nuestra comunalidad, tanto en la casa como en la fiesta, en los tequios; cuando defienden nuestro ayuntamiento, nuestra lengua, nuestro territorio; ellas participan en todos los trabajos de la comunidad.

En este artículo voy a hablar del papel que jugaron las mujeres de Yalálag durante una etapa muy importante para la comunidad: la lucha por recuperar la autodeterminación comunitaria que tuvo lugar en la década de 1980 y que permitió erradicar al cacicazgo y enderezar la vida comunitaria.[1] Esta lucha fue posi-

1 Pese a la cantidad de artículos que se han publicado sobre Yalálag, hay pocos textos escritos desde el punto de vista de las mujeres y de los procesos organizativos que han protagonizado. Los primeros textos que hablaron específicamente de la mujer yalalteca fueron los de Morgadanes (1940) y de Jopling (1973, 1974), quienes se enfocaron en la indumentaria y en su trabajo como tejedoras, el cual considera Joplin una expresión artística y estética más que un oficio. Varias décadas más tarde también se publicaron algunos artículos centrados en la experiencia de las mujeres yalaltecas migrantes establecidas en la ciudad de Los Ángeles, California (Aquino, 2007, 2010c) y en su indumentaria, pero desde una perspectiva crítica (Lache, 2009; Solís, 2019, 2021). Recientemente Yunitza Vásquez (2021), joven antropóloga yalalteca, elaboró una tesis sobre la lucha de las mujeres por el derecho a la libre determinación y autonomía en la que se recupera la memoria, pero desde los ojos de una nueva generación.

ble gracias al esfuerzo de muchos hombres y mujeres yalaltecos que se encontraban en Yalálag, pero como mostraré en el artículo, también gracias al apoyo de los hombres y mujeres yalaltecos migrantes que se encuentran en diferentes ciudades de México y Estados Unidos.

De cuando las mujeres empezaron a bailar (1955-1957)

De niña me tocó ver cómo las autoridades que estuvieron al frente de la comunidad, entre 1955-1957, hicieron obligatoria la educación primaria para hombres y mujeres. Esto fue algo muy fuerte para la comunidad porque muchas jóvenes ya estaban comprometidas para casarse y ya no podían salir de sus casas, porque en esa época se acostumbraba en Yalálag que cuando una niña llegaba a la edad de 12 años pues las "encerraban", es decir, ya no podían salir de la casa solas hasta que se casaran, esa era la costumbre de algunas familias.

Entonces, cuando llega esa autoridad y exige que niños y niñas terminen su primaria, se imaginarán las reacciones que provocó en la comunidad, los padres comentaban: "No, mi hija ya no puede ir a la escuela porque ya está comprometida, ya se va a casar". En ese entonces mi tío era el presidente del Comité de Padres de Familia de la escuela primaria, y me contó que las personas llegaban con él y le decían: "Don Moisés, es que ya mi hija se va a casar, ya no puede ir a la escuela, ya no puede salir de la casa, ¿imagínese qué van a decir?" y mi tío les respondía: "Pues son órdenes del presidente municipal y si no viene a la escuela pues tienen que pagar una multa de $500 pesos", en aquel tiempo era mucho dinero, muchísimo, "Y si no paga la multa pues se va a la cárcel, así que mejor vaya usted a hablar con el presidente municipal", les decía mi tío.

Gracias a esa iniciativa se logró que muchas niñas y muchachas regresaran a la escuela a terminar su sexto año y muchas de las jovencitas que terminaron, incluso siguieron sus estudios al año siguiente cuando se abrió la secundaria. Esto ocurrió en el año de 1959, cuando un grupo de yalaltecos con la ayuda de los maestros de la primaria fundaron la primera escuela secundaria en el

pueblo, era una escuela secundaria particular incorporada a la que le dieron el nombre de "Benito Juárez", entonces muchas señoritas y jóvenes tuvieron la oportunidad de inscribirse en la secundaria y ya se les olvidó el matrimonio, ya mejor se fueron a la secundaria.

Ambas escuelas fomentaron los eventos culturales, fue un tiempo en el que hubo muchos eventos culturales y las mujeres participábamos en bailes, gimnasia y en diversas actividades que antes no hacíamos porque no nos lo permitían, pero en ese momento nosotras tuvimos que participar en todo y aquellas señoritas que se supone ya no podían salir de su casa tuvieron que ir a clases y también participar en esas actividades culturales. Recuerdo que a muchas niñas sus papás las llevaban y las recogían y les tenían prohibido salir del salón. Entonces, como yo siempre he sido muy libre, sí iba a la calle a comprar mis dulces y las muchachas me decían: "Oye Juana, cómpranos nuestra paleta" y les compraba sus paletas, porque en aquel tiempo ya había paletas, o "cómprame mi dulce" y sí lo hacía.

Esa autoridad entonces hizo posible que muchas mujeres terminaran su escuela primaria, pero fueron muy odiados y hasta la fecha siguen odiando a don Emilio Aquino, quien era el presidente municipal en ese entonces, por haber hecho cursar la primaria a tantas señoritas y no haber permitido que se casaran, pero para mí fue un gran logro para las mujeres, no sólo porque pudieron estudiar sino porque empezaron a bailar. Parece increíble ahora, pero en aquel tiempo —estoy hablando de la década de 1950—, las mujeres no bailaban en las fiestas ni en las bodas, así como ahora lo hacen; ni las mujeres jóvenes ni las señoras casadas bailaban, las únicas que podían bailar en las fiestas eran *señoras contratadas*, las llamaban *mujeres de la vida alegre*, eran mujeres de la misma comunidad pero que se dedicaban nada más a bailar en las bodas, era su trabajo, eran las que contrataban para eso, y como había pocas pues por eso se turnaban, cambiaban de pareja a cada ratito.

En esa época era raro que una pareja bailara, pero esto fue cambiando y lo que ayudó a que de una vez cambiara definitivamente fue la escuela, porque tanto en la primaria como en la secundaría se hacían eventos culturales en los que las jóvenes bailaban, entonces de repente pues ya bailaban y bailaban en las

fiestas y no paraban de bailar; y ni nos dimos cuenta en qué momento entraron también las mamás y las abuelitas a bailar, y ahora todas las mujeres bailan, ya no paran de bailar; el baile es algo muy importante para la mujer yalalteca, es una alegría, un momento de disfrute compartido con la comunidad. Pero antes, ni siquiera la novia podía bailar el día de su boda, no bailaba. Cuentan las señoras que la novia se quedaba atrás de la puerta escondida, ahí se resguardaba la novia, no salía, no salía en toda la fiesta o se quedaba sentada en la mesa viendo bailar a los demás.

Las mujeres participan en las asambleas escolares

La escuela secundaria particular incorporada "Benito Juárez" fue importante para las mujeres porque en ese espacio empezaron a participar de otras maneras en la comunidad, no sólo las niñas, sino sus mamás, ya que tenían que asistir a las reuniones de la escuela, porque la mayoría de quienes asistían a esas reuniones en aquel entonces eran las mujeres, ya que los hombres estaban en el campo. Entonces poco a poco las mamás empezaron a llegar a las reuniones, en ese entonces ya había algunos compañeros conscientes que veían que algunas mujeres no se animaban a hablar, entonces les decían "ustedes pueden hablar en nuestra lengua y nosotros vamos a traducir", y así poco a poco se fueron desenvolviendo cada vez más, fueron agarrando valor en esas reuniones. Además, esas reuniones sirvieron para recuperar el espíritu de lo que es una Asamblea Comunitaria, porque en ese momento el pueblo no tenía una que funcionara, porque todas las decisiones se tomaban desde el Comité Municipal del PRI.[2]

Estas reuniones de padres de familia fueron importantes porque sirvieron para evidenciar la importancia de nuestras asambleas y para *practicar* la toma de decisiones en colectivo, así que cuando llega la década de 1970 ya se había formado un grupo de

2 El capítulo 5 de Plutarco Aquino, "Nuestra comunalidad: Reflexiones desde la experiencia", nos aporta elementos de los procesos organizativos que permitieron poco a poco terminar con el cacicazgo instalado en Yalálag y dar lugar a la recuperación de la vida comunitaria; mientras que Alejandra Aquino Moreschi, en el capítulo 7 "Política comunitaria y luchas por la autodeterminación (1966-1980)", nos da elementos contextuales que permiten comprender el proceso organizativo protagonizado por las mujeres yalaltecas.

padres conscientes que se organizaba para terminar con el cacicazgo y enderezar la vida comunitaria, porque el cacicazgo había prácticamente acabado con nuestras instituciones comunitarias y sólo quería seguir las costumbres de los partidos políticos.

En 1972 yo estaba apenas cursando la secundaria, porque no tuve la oportunidad de cursarla cuando terminé la primaria, pasaron 14 años para continuar. Yo en ese momento ya tenía 28 años y hasta entonces pude retomar los estudios. Al mismo tiempo que cursaba la secundaria también era la maestra de inglés, porque la secundaria no tenía maestra de inglés y yo sabía algo del que aprendí cuando emigré a Ciudad de México, porque tuve la oportunidad de trabajar en una escuela de inglés, así que revisé el programa que teníamos y me pareció fácil, entonces asumí esa tarea durante tres años, fue así como tuve la oportunidad de estar más cerca de los padres y madres de familia y ver cómo esas reuniones le permitieron a muchas mujeres comenzar a participar en estos espacios y recuperar el sentido de las asambleas.

Las mujeres votan por primera vez (1974)

En 1974 iba a haber una elección que nos pareció muy importante, porque pensamos que era una oportunidad para sacar al cacicazgo del poder. Fue en ese momento que los compañeros que se estaban organizando contra el cacicazgo me animaron: "Juana por qué no invitas a las mujeres para que participen en esta elección municipal, es importante que las mujeres participen", entonces fui a los aparatos de sonido a invitar a las compañeras y, claro, las mujeres del otro grupo también fueron a votar, entonces eso sirvió para que todas las mujeres de la comunidad participarán en la elección. El problema fue que en el mismo momento en el que se estaban llevando a cabo las votaciones, estaba teniendo lugar una negociación de los caciques con el representante enviado por el gobierno de Oaxaca.

El día de la elección hubo muchísima participación de las mujeres, las compañeras de nuestro grupo ya eran más activas, porque había más conciencia y porque juntas platicábamos sobre todo lo que estaba sucediendo en la comunidad. A pesar de la gran parti-

cipación y de que habíamos ganado la elección, el representante del gobierno dijo: "Su elección no vale" y delante de nosotros rompió el acta de mayoría que ya le habían extendido al compañero que sería el presidente municipal, delante de nosotros la rompió y dijo: "Hay que hacer una nueva elección", dijimos: "Pero ¿por qué? si ya está el acta y aquí está la grabación, tenemos la grabación del acuerdo que habíamos tomado con el gobernador", pero no quiso, no hizo válida nuestra elección porque al gobierno no le convenía que el Grupo Comunitario llegara al poder, ellos querían seguir controlando al pueblo por medio del Comité Municipal del PRI.

Entonces se tuvo que hacer una nueva elección, pero claro, como el cacicazgo y su grupo tienen el apoyo del PRI, pues tuvieron en sus manos todo, porque todos los representantes del gobierno que mandaban a la comunidad para vigilar la elección pues era gente vendida, gente corrupta y nunca hicieron las cosas como debían ser.

Lo que me interesa destacar es que fue en esta ocasión que se dio la primera participación política electoral de las mujeres en la comunidad, nunca antes habían participado en una elección, porque normalmente el presidente municipal era nombrado un día antes de la elección, en la noche del último día del año y el día primero sólo se anunciaba quién era: "*Fulano de tal* quedó como presidente municipal", porque no había participación de la comunidad, no había una Asamblea Comunitaria para hacer la elección. Entonces en 1974 fue el primer intento de hacer una elección de la autoridad en la que realmente participaran las compañeras.

Yo terminé la secundaria y me fui a Ciudad de México en 1975 a continuar con mis estudios de bachillerato; luego entré a la universidad a estudiar medicina y al mismo tiempo estudié la carrera de Trabajo Social. Estando en la ciudad me encuentro de nuevo con los compañeros y compañeras yalaltecos que estaban establecidos allá y lo primero que hice al llegar, en 1975-1976, fue ver cómo podíamos organizar algunas actividades desde la Ciudad de México para apoyar a quienes estaban en Yalálag luchando para democratizar la comunidad, en ese entonces pues todavía no se daba la toma del Palacio municipal.

En esa época, ya vivía en Ciudad de México la señora Esperanza Lice, la mamá de Epifanio Matías, cuya participación fue determinante para consolidar la organización de la comunidad yalalteca que se encontraban en dicha ciudad. Ella vivía en un departamento no muy grande, pero ahí nos juntábamos para sesionar y cocinar, entonces la señora nos enseñó a hacer tamales, atole, pozole, todo lo hacíamos para vender en las fiestas que se organizaban; participaron muchas compañeras. También estaba Isabel Aquino Maldonado, Guadalupe Aquino Maldonado, Concepción Molina Alejo, María Ventura Piche, María Morales Aquino, entre otras, con quienes empezamos a organizarnos para reunir recursos y apoyar la lucha emprendida en Yalálag. Esa es otra forma en la que trasciende la participación de las mujeres.

Las mujeres toman el Palacio municipal (1980)

El año de 1980 fue de suma importancia para Yalálag, pues en esa época ya había un grupo muy fuerte de oposición al cacicazgo dispuesto a todo por recuperar el municipio y retomar por buen curso la vida comunitaria. Fue en diciembre de ese año que las compañeras formaron la Unión de Mujeres Yalaltecas y es cuando empieza la participación femenina de manera más organizada y activa.[3]

En ese momento (1980) yo seguía estudiando en Ciudad de México, pero los compañeros me llamaban a cada rato: "¡Juana, regresa! porque las compañeras ya están participando, ya hay gran participación de las compañeras, pero necesitan que alguien las acompañe, que las anime, que esté con ellas", y yo pensaba "híjole ¿qué hago?", porque yo en ese momento estaba estudiando medicina en la UNAM "¿qué hago? ¿me quedo, me voy?". Recuerdo que para finales de diciembre de 1980 me fui a Yalálag a dar un tequio, junto con otros compañeros yalaltecos que residían también en Ciudad de México, y fue en ese momento cuando formamos la

3 Existe un documental de 27 minutos sobre la Unión de Mujeres Yalaltecas, dirigido por Sonia Fritz (1984) y producido por el Colectivo de Cine Mujer, en este se documenta la historia de la organización, desde que toman el Palacio municipal hasta las diferentes iniciativas que despliegan para reactivar la vida comunitaria una vez que están en el poder. Además, se puede consultar la tesis de Sonia Fritz (1987) en la que narra el proceso de filmación del documental.

Unión de Mujeres Yalaltecas y tomamos el Palacio municipal. Fue el último día del año de 1980 cuando decidimos hacerlo, las compañeras fueron determinantes, algunas comentaban:

> Yo no sé qué les está pasando a los compañeros que no actúan, ya han sido muy golpeados y están cansados, pero nosotras pensamos que es el momento de tomar el Palacio municipal porque no va a haber otra solución, tenemos que tomar el Palacio municipal, y tiene que ser ahora que tenemos maíz, porque si tenemos qué comer, podemos estar ahí unos tres o cuatro meses, podremos resistir porque tenemos maíz.

Es impresionante cómo las compañeras desde entonces ya pensaron en eso de la resistencia, en ese tiempo no se hablaba de eso, no sabíamos nada de lo que ahora se habla, pero sí habíamos entendido lo que era la autodeterminación comunitaria, las compañeras entendían muy bien y sabíamos que el pueblo es el que debe de determinar lo que se tenía que hacer para el bien de todos, y que el maíz es fundamental en este proceso. En todas las compañeras había una conciencia muy fuerte, ellas decían "no sabemos letras, pero sabemos lo que pasa en esta comunidad", ellas son personas que tienen conciencia comunitaria y esto no se aprende más que trabajando para la comunidad.

Fueron muchísimas compañeras las que participaron en la toma del municipio, más de 400 mujeres quienes agarraron y dijeron: "Pues si los hombres no van con nosotras, de todas formas nosotras vamos a ir" y corrieron todas juntas hacia Palacio municipal y el que estaba resguardando el Palacio corrió al ver llegar la multitud de mujeres. Nos quedamos en la planta baja del edificio y ahí estuvimos de manera pacífica, sin armas ni nada. Lo admirable de todo fue que las compañeras que se quedaron en sus casas y que no participaron directamente en la toma, luego, luego, empezaron a mandar canastos llenos de tortillas, de tamales, café caliente, muchas cosas, y así llegaron las canastas de comida, todo eso lo mandaron las compañeras que no asistieron a la toma y al mismo tiempo pues la multitud estaba participando en la toma del Palacio municipal.

El sacerdote que estaba en ese momento en Yalálag nos mandó un folleto que contenía el documento que habían escrito los obispos del Pacífico sur, en aquel entonces estaban don Samuel Ruiz, don Bartolomé Carrasco, don Arturo Lona, el de Veracruz y otros obispos que formaban parte del Pacífico sur. Entonces se hizo la lectura de ese documento, y pues la gente entendió el mensaje que traía este documento, recuerdo que decían: "Eso es lo que queremos, no estamos fuera de lo que quiere Dios, no estamos fuera de lo que señala la ley". A partir de ahí empezamos a tener varias reuniones con las compañeras y los compañeros para ver cómo le hacemos, entonces se determina que se forme una comisión que vaya a Oaxaca a negociar, una comisión formada por hombres y mujeres.

Se va la comisión a Oaxaca y ahí empiezan a darse cuenta las compañeras de lo duro que es tratar con el gobernador, y también se dieron cuenta de que los caciques eran un gran problema en la comunidad y que el gobernador era otro gran problema, y que estaban relacionados. Durante la negociación, las compañeras pidieron al gobernador Vázquez Colmenares que las escuchara en nuestra lengua zapoteca y ahí se le dijo: "Nosotras no le vamos a cobrar un solo centavo por traducirle, porque si viene alguien que hable francés, que hable inglés pues le va a costar la traducción y aquí no", y no le quedó de otra más que escucharnos. Entonces las compañeras empezaron a hablar y nosotras íbamos traduciendo también. Eso fue muy interesante para las compañeras porque ahí fue cuando empiezan a darse cuenta de cómo estaban las cosas con el gobierno, se dieron cuenta de cómo todo está relacionado, no se puede luchar sólo desde la comunidad ni sólo a partir de la negociación con los funcionarios, tenemos que dar las dos luchas al mismo tiempo porque el Estado se ha logrado infiltrar a nuestra comunidad por medio de los partidos y los caciques.

Así, en 1981 se llegó al acuerdo con el otro grupo de formar un ayuntamiento de coalición, y en enero se dio la primera Asamblea Comunitaria en el ayuntamiento con todas las personas. Pero como bien habían dicho las compañeras: "Esta coalición va a durar muy poquito, porque la gente del otro grupo no quiere trabajar gratuitamente para la comunidad, van a abandonar el cargo" y así

fue, abandonaron el cargo que se les dio y se tuvieron que poner suplentes, pero ellos aceptaron eso, entonces se tuvo que hacer otra asamblea y ganamos.

Yo en ese momento tuve que regresar a Ciudad de México a mis clases, pero sí me tocó ver cómo participaron las compañeras en la toma y todo lo que vino después, pude ver la actitud de las compañeras. Recuerdo el pensamiento de compañeras como doña Celia, doña Melesia, doña Inés, doña Juana Domínguez, doña Eulalia Sánchez, la señora Régula Morales, ellas entendieron muy bien la situación del pueblo, ellas aportaron muchísimo en esa lucha, fortalecieron espiritualmente a las compañeras y compañeros. Como doña Celia era viuda, ella siempre estuvo en todas las reuniones de la Asamblea de Padres de Familia, tenía mucha conciencia de lo que significaba la lucha política por el bienestar de la comunidad, le dieron importancia a la educación. Todas ellas fueron mujeres muy combativas que agarraban el micrófono en la asamblea y daban su palabra y decían "ahora por favor traduzcan, pero tal como yo lo estoy diciendo".

Recuerdo en una asamblea que después de mucho tiempo, por fin se llegó a un acuerdo sobre lo que se iba a hacer, pues que se para el candidato del otro grupo y vuelve a pedir la palabra para retomar el punto que ya se había tratado y acordado para echarlo para atrás, entonces que toma la palabra doña Celia y le dice: *Ke bene'nhi chenhak guke nhole ba'deté wayasdue*, que en español podría traducirse como "qué pena con este hombre, yo creo que si hubiera sido mujer, ya acostado se levanta", y que se sueltan las carcajadas, porque eso en zapoteco suena muy bonito, muy chistoso, y todo mundo se rio, y ese chiste duró mucho tiempo en la memoria de la gente y se burlaban de él.

Luego doña Inés les decía en plena asamblea: "Estamos haciéndole tanto daño a nuestra comunidad pudiendo hacer algo útil, lo bueno es que no somos eternos, somos pasajeros en este mundo"; esas señoras son las que me formaron, las enseñanzas de esas mujeres —con todo lo que han vivido— fueron muy importantes para mí. Me alegro mucho de haber convivido con ellas porque yo sí había pasado por las aulas, pero no conocía tanto la realidad del pueblo que venía padeciendo desde hace mucho tiempo, como el

cacicazgo, y a ellas les tocó vivir eso, a muchas les tocó salir de la comunidad y esconderse, la experiencia de esas mujeres fue muy valiosa y determinante para mejorar la vida comunitaria de Yalálag.

Las mujeres construyendo la autodeterminación comunitaria (1981-1988)

El 8 enero de 1981 finalmente se reconoció el triunfo del Grupo Comunitario y se estableció el ayuntamiento constitucional a la luz pública, entonces empezó una etapa muy interesante de muchísima participación. Recuerdo que hombres y mujeres nos reuníamos en la noche cada semana, porque trabajábamos en el día, para discutir cómo avanzaba el trabajo, hablábamos de lo que estaba pasando en el ayuntamiento y sobre lo que teníamos que hacer.

En aquel tiempo ya estábamos hablando de lo que era la autodeterminación comunitaria, pero al principio decíamos "¿qué es eso?", algunos compañeros nos explicaban: "Pues es que entre todos determinemos qué es lo que queremos hacer nosotros de nuestra comunidad", ya ahora se le conoce más como autonomía, pero en esa época hablábamos de autodeterminación.

En ese año empezamos a desarrollar diferentes trabajos; por ejemplo, en los años 1981 y 1982 se hicieron nuevas instalaciones para la escuela secundaria, se abrió un jardín de niños, se dio la rehabilitación del sistema de agua potable y se arregló la carretera, todos estos trabajos se hicieron a partir del tequio de hombres y mujeres de la comunidad (véase Equipo Pueblo, 1988)

Además, para el 1 enero de 1984 se restableció la tradición de la entrega del bastón de mando durante la toma de posesión de la autoridad municipal, y a partir de ese momento, cuando se elegía a una autoridad se hacía a través de la asamblea y estaba presente todo el pueblo: compañeras y compañeros. Esto fue muy importante porque recuperamos una institución comunitaria fundamental, porque es en la asamblea donde entre todas y todos decidimos lo que queremos para nuestra comunidad.

También muchos trabajamos para que la banda municipal se revalorará y se rehabilitara todo lo que tienen que ver con la cul-

tura zapoteca, porque en esa época todo estaba muy ninguneado porque vivimos en una sociedad racista. Recuerdo que la autoridad municipal hizo enormes esfuerzos para contratar a grandes maestros de música para capacitar a quienes quisieran participar en la banda, nos costó a todos traer a los maestros, pero gracias a eso en Yalálag los músicos tocan bien, porque fueron grandes maestros de música los que llegaron a prepararlos.

Luego me parece que fue en 1984 que se restableció el Consejo de Ancianos y de Ancianas, en ese momento ya no existía y lo volvimos a formar y también las compañeras ancianas estuvieron presentes dando sus aportes. De hecho, en todas las actividades que se desarrollaron en Yalálag en ese periodo tan importante para la vida comunitaria (de 1981 hasta 1998) estuvieron participando activamente las mujeres yalaltecas, incluso en los cargos. Hubo varias jóvenes que fueron nombradas secretarias del ayuntamiento, como Claudia Diego, Claudia Ortiz, Ifigenia Méndez, y así se fueron metiendo estas compañeras, fueron muy listas, y desde entonces diferentes mujeres han desempeñado diversos cargos. Aunque lo que nos afectó mucho en ese momento fue la migración, porque muchas de esas jovencitas que se involucraron finalmente se fueron mejor a Estados Unidos y ya no pudieron seguir participando con nosotras (véanse Cruz-Manjarrez, 2006, 2013; Aquino, 2010b, 2012a; Gutiérrez Nájera, 2007).

Una iniciativa interesante de las mujeres de la Unión de Mujeres Yalaltecas fue la compra de un molino de nixtamal para el uso de las compañeras del Grupo Comunitario, porque los que existían en la comunidad eran del otro grupo, entonces cuando las compañeras iban a moler su nixtamal les hacían algunas majaderías, aunque pagaran por el servicio; fue entonces que decidieron comprar un molino. Doña Celia y Régula —que en esa época era jovencita— fueron quienes estuvieron al frente de todo esto. Se compró ese molino y se estableció un molino comunal, pero el otro grupo obstaculizó para que no funcionara el nuestro, porque según las leyes del gobierno debe haber un permiso oficial, entonces los del otro grupo se fueron hasta la ciudad de Oaxaca para que no nos dieron el permiso, pero nosotras también nos movimos y conseguimos el permiso y funcionó nuestro molino comunal por mucho tiempo.

La organización de los bailes en Ciudad de México[4]

Para poder sacar adelante todos los trabajos que se hicieron en Yalálag fue fundamental el apoyo de paisanos que residían en diferentes partes del país y en Estados Unidos, ya que el municipio no recibía recursos públicos para su funcionamiento. Muchos y muchas que han emigrado han tenido el interés de seguir vinculados a la vida comunitaria y se han organizado donde están para seguir apoyando a la comunidad. Nosotros en Ciudad de México estuvimos trabajando muy bien con el Grupo Cultural Yalalteco (GCY), luego con la Asociación Yalalteca de México, que era la organización más antigua en Ciudad de México, pero que se encontraba en declive, lo bueno es que nosotros logramos volver a revivir esa organización, la resucitamos gracias a varias actividades que hicimos; por ejemplo, logramos llevar la banda municipal de Yalálag con el objetivo de hacer un baile para recabar fondos para apoyar los trabajos para la reparación del edificio de Palacio municipal. Fue el antropólogo Juan José Rendón quien nos apoyó para pagar el autobús, y así logramos que un 20 de noviembre viniera por primera vez la banda comunitaria de Yalálag.

Cuando estábamos planeando la actividad alguien dijo: "Pero ¿dónde vamos a hacer el baile?", en eso que me acuerdo de que una antropóloga que había estado en Yalálag, Bárbara Sifuentes, nos había dicho que si un día necesitábamos un salón la buscáramos, porque conocía al dueño del salón Los Ángeles; entonces les dije a los compañeros: "Bárbara Sifuentes dijo que podíamos buscarla para el salón", pero el señor que era presidente de la asociación dijo: "No, el salón ese es muy costoso, no nos lo van a dar, mejor no vamos", pero entonces le respondí: "No hay que ser pesimista, hay que ir y si no lo da pues ni modo, pero decir que no lo van a dar sin haber ido, no me parece". Fuimos a la colonia donde se localiza el salón y encontramos al encargado, le explicamos y ya ni buscamos a Bárbara, directamente nos pasó con el dueño, le explicamos cuál era nuestro objetivo y nos dice: "El salón es de ustedes".

4 Sobre la organización de los yalaltecos en Ciudad de México ver el trabajo de María Bertely (2019)

Así fue como empezamos a organizar los preparativos de lo que se iba a vender. La señora Esperanza, mamá de nuestro compañero Epifanio, empezó a organizar todo. Esa señora nunca escatimaba su tiempo, siempre estaba dispuesta para hacer cualquier actividad para el bien de la comunidad.

Pero no fue tan simple, porque el salón Los Ángeles tiene conjunto musical, entonces tuvimos que pagar el *desplazamiento* del grupo y era muchísimo dinero, entonces fuimos a buscar al famoso Venus Rey, del sindicato de los músicos, le explicamos nuestro objetivo y que nos responde: "No se puede", así, tajante el señor: "No se puede", no nos querían dar ese espacio, ellos querían tocar a fuerzas, y nos dijo que necesitábamos permiso para que dejaran a nuestra banda tocar. Salimos de esa oficina bien decepcionados, "¿cómo le vamos a hacer ahora?", pero me acordé de una abogada que había ido a Yalálag cuando estaban las monjas en la comunidad y que se me ocurre pasar a verla. Le comenté: "Fíjate que fuimos con Venus Rey a solicitar su 'desplazamiento' para hacer un baile con la banda de Yalálag y no quiso". "Ay que caray, ellos dependen de nosotros, mañana tienes tu oficio ya firmado", y llegué al siguiente día con la abogada y ya estaba firmado mi oficio, y no tuvimos que pagar por tocar ahí, simplemente entró la banda de música municipal.

Esa experiencia fue muy bonita, muy emocionante y llegó muchísima gente, entró mucho dinero no sólo de la comunidad, sino de otros pueblos serranos, porque ya también habíamos pensado hacer *gotzona* con los compañeros de otros pueblos. Acordamos que cuando las organizaciones de los otros pueblos hicieran sus bailes les compraríamos determinada cantidad de boletos, así que cuando organizamos el nuestro, pues ellos también nos compraron boletos y así era cada vez que había un baile serrano, nosotros como organización comprábamos 20 boletos y los vendíamos entre los compañeros y así funcionaba la *gotzona*. El día del baile se llenó el salón, pues era la novedad, el salón es muy grande por lo que la gente se quedó admirada de que nosotros pudimos entrar en el salón Los Ángeles, un salón con mucha reputación en Ciudad de México; además de que nunca antes se había visto una banda zapoteca de Yalálag tocando en el salón Los Ángeles, y de ahí em-

pezaron las otras organizaciones de migrantes serranos a organizar sus bailes para los siguientes años.

Años más tarde organizamos otro baile, sólo que ahora fue en un espacio del sindicato de la UNAM que el antropólogo Juan José Rendón nos consiguió, ubicado en Coyoacán. Esa vez pedimos que fuera a tocar la banda Alma Yalalteca que radica en la ciudad de Oaxaca, y la familia Solís, que conformaba la banda, es gente muy solidaria y nos dijeron: "Si consiguen el autobús desde aquí estaría bien, y si no, pues nos vamos en cualquier autobús a México y ahí nos recogen. No se preocupen en llevarnos a hotel, en cualquier espacio nos acomodamos", y así se fue la banda a Ciudad de México. En aquel tiempo Alma Yalalteca era la máxima banda en Oaxaca, la integraban miembros de la familia Solís y de la familia de Régula y entonces se fueron a Ciudad de México, y como tocaron en Coyoacán pensamos que la gente que vivía cerca nos iba a callar, pero no, hasta pidieron entrar a nuestra fiesta, "pues entren" les dijimos, y entraron y también obtuvimos buena ganancia, y todo ese dinero se mandó para apoyar a la autoridad comunitaria.

Quienes estaban detrás de la organización de todas estas actividades en Ciudad de México eran principalmente las compañeras, porque ellas preparaban lo que se vendería en la fiesta: tamales de mole, de frijol, pozontle; también nos mandaban las tlayudas de aquí de Oaxaca, porque en ese entonces se hacían tlayudas con tasajo y todo, muy rico. Eran las compañeras yalaltecas de México las que lo hacían y las jovencitas que estaban allá las vendían. La señora Esperanza organizaba a quienes colaboraban: a la esposa de su hermano, a sus hijas, a sus nietas y nietos; también organizaba a los hombres: a sus hijos, a sus nietos; los mandaba a La Merced, les decía: "Vayan a La Merced y compren estas hojas, compren esto y compren lo otro", ya cuando nosotras llegábamos ya estaban todas las cosas preparadas.

Entonces hacíamos la lista de todas las compañeras que asistían a ayudar, fácilmente eran unas 20 compañeras que iban a trabajar. Estaba María Morales y sus hermanas. Sí, María Morales no podía faltar y otra compañera que iba con nosotras de vez en cuando, Margarita Molina; eran como 20 mujeres que siempre es-

taban activas. Entonces los hombres también apoyaban haciendo los mandados y la señora Esperanza les decía:

> Nosotros vamos a ir al baile a vender las cosas, pero no vamos a repetir las malas prácticas de la Asociación Yalalteca, porque ellos con el pretexto de que van a ayudar cargando un atril entran y no pagan, y nosotros no vamos a hacer así, nosotros todos vamos a pagar, todos, porque lo que queremos es dinero, así que nadie va a entrar sin pagar, porque si la gente ve que nosotros pagamos nos van a tener más confianza.

Y eso fue lo que hicimos, todas y todos pagamos. Esta señora fue la cabeza, la señora Esperanza, la mamá de Epifanio.

Además de organizar los bailes para recaudar los fondos, apoyábamos en cualquier trámite o gestión que se necesitara, porque el cacicazgo era tremendo, yo nunca pensé que las cosas estaban así porque mi papá nunca se metió en la lucha política como las compañeras y sus esposos de ellas. Fue ahí cuando me di cuenta de toda la situación, recuerdo que, por ahí de 1981-1982, los compañeros de Yalálag querían construir un centro preescolar en un terreno que era de la comunidad, pero los maestros que apoyaban al cacicazgo no querían soltar el terreno que la comunidad les prestó. Entonces fui a ver al antropólogo Salomón Nahmad, quien en ese momento estaba en la Secretaría de Educación Indígena en México, y le dije: "Mira, tenemos este problema". "No te preocupes, yo voy a ir a Oaxaca en estos días y nos podemos encontrar allá", y vinieron los compañeros a verlo y entonces el antropólogo Salomón habló con los responsables y les dijo: "Miren, en Yalálag quieren una escuela y ya tienen el terreno, así que apóyenlos en lugar de bloquearlos", y ahí se acabó el problema y empezaron a trabajar en la construcción del centro preescolar en la comunidad. Entonces, todo, para cada cosa que queríamos fue una lucha donde las compañeras estuvieron al tanto, o sea nada se hizo solo o de manera aislada, todo se hizo entre hombres, mujeres y niños... Todo lo hicimos juntos, unidos.

La fuerza de las mujeres en los tequios

Cuando el Grupo Comunitario estuvo al frente del ayuntamiento se emprendieron muchísimas cosas para el bien de la comunidad; por ejemplo, se hicieron construcciones, como la reparación del edificio del Palacio municipal y la construcción del centro preescolar, y todo fue a base de tequio porque no teníamos recursos, así que el otro grupo muy pronto dejó de dar servicio, ya no quisieron dar su servicio. Entonces, como de alguna manera se tenía que llenar ese espacio que dejaron los hombres que no cumplieron con los cargos que les fueron asignados ni con sus tequios, entonces las mujeres entramos a trabajar hombro con hombro junto con los hombres, parejo en los tequios, lo más pesado fue ir a sacar arena del río, sacar arena y grava, porque en aquel tiempo no había maquinaria como ahora, en aquel entonces se tenía que sacar la arena con cubeta y ahí estuvimos las mujeres.

Así que otro de los trabajos que hicieron las compañeras fue dar tequio, mucho, mucho tequio. Ellas no sólo estuvieron en las cocinas o en la negociación política cuando se formaban las comisiones que iban a negociar con las autoridades, ellas trabajaron muy duro físicamente, y gracias a ellas se sacaron adelante muchas obras. Además, cuando se tenía que preparar algún alimento eran ellas quienes los preparaban; por ejemplo, cuando se hacía el colado de alguna obra, pues ahí estaban las compañeras y asumían este trabajo de preparar la comida y todo, pero no sólo estaban en las cocinas, estaban en todos lados participando.

Entonces esa parte fue para mí muy interesante, ver cómo las compañeras se entregaron a dar sus tequios y sus servicios, ya muchas no están con nosotros, pero las que eran niñas en aquel tiempo y ahora son adultas también trabajaron mucho. Y ahora que vemos que hay tanto dinero en el ayuntamiento y que están las máquinas, algunas compañeras dicen: "No es posible, antes sin dinero hacíamos mucho, y ahora no aprovechan ese dinero para hacer algún proyecto que beneficie a la comunidad", en parte porque el gobierno tiene todos los recursos etiquetados sobre cómo tiene que ser usado ese dinero, no pueden tomar ese dinero para un trabajo productivo, por ejemplo, para apoyar a los campesinos o mujeres campesinas, porque también hay mujeres campesinas

que son viudas y son solteras y que se dedican a trabajar el campo, pero no hay ningún tipo de ayuda para ellas. Todo ese dinero que manda el gobierno pues tiene que ser para obras que realizan las constructoras, son ellos los que se enriquecen, y sólo hay una pequeña cantidad de recursos que se puede usar para otras cosas, pero ¿para qué queremos tantas obras, obras y obras? Esto no es para el beneficio de la comunidad, es para que se venda el cemento, la varilla, para beneficiar a los que ayudaron al gobernador.

En cambio, en esa época no fue así, todo lo sacamos a base de tequio y con el apoyo de los yalaltecos y yalaltecas migrantes que mandaban cooperaciones, pero esas cooperaciones se reunieron también a base de tequio y actividades que se organizaban desde México y desde Estados Unidos. Fue bonito porque por cada cosa que hacíamos aquí en Yalálag, nuestros paisanos nos mandaban dinero, entonces los compañeros procuraban hacer algún trabajo en donde pudieran constatar con factura dónde se invirtió ese dinero para que los paisanos sepan en qué estamos utilizando su dinero; por ejemplo, el barandal del ayuntamiento lo costearon ellos y les mandaron la factura de cuánto se cobró por hacer el barandal y así todo se hacía con tequio y de forma transparente. Además, muchas veces los compañeros de México se organizaban para venir un fin de semana a dar su tequio a Yalálag, por eso dice mi sobrino cuando le platico: "Realmente los compañeros trabajaron mucho en ese entonces y ahora los jóvenes no estamos organizados para hacer nada y la autoridad que está ahí pues no promueve ningún tipo de actividad en donde se manifieste la vida comunitaria", pero en aquel tiempo sí se podía, porque había una autoridad que promovía las actividades comunitarias, pero ahora no hay, ahora que hay recursos y ahora qué hay tanto dinero no hay organización.

No siempre fue fácil participar en los tequios y en los distintos trabajos, siempre se nos ponían algunas trabas a las mujeres; por ejemplo, en los años de 1980 recuerdo que los del otro grupo cuando veían que las mujeres del Grupo Comunitario participaban, entonces anunciaban en el altavoz: "No dejen que sus mujeres vayan al río, ellas nada más van a ir a jugar con otros hombres", eso lo anunciaban en las bocinas y se escuchaba en todo el pue-

blo, pero los compañeros sabían bien que no había tal cosa, sino que era puro trabajo para la comunidad. Deveras fue una cosa increíble, lo malo es que todavía hay algunos hombres que siguen con esa mentalidad, que no han cambiado, aunque ya cursaron la secundaria y todo, no cambian, siguen con esa mentalidad, como cerrada, de que las mujeres sólo en la casa, pero las mujeres ya no nos dejamos.

La compra de un terreno

Después de que tuvimos nuestro molino comunal las compañeras de la Unión de Mujeres metimos un proyecto para abrir una tienda comunal y se consiguió ese dinero, pero no logramos cuajar que funcionara la tienda. En aquel tiempo el fertilizante era lo que más se estaba utilizando para producir maíz, porque no sabíamos que era dañino, y entonces decidimos comprar fertilizante y luego lo vendimos, pero mucha gente que no son de la organización no nos pagó, entonces se nos estaba acabando el dinero del fertilizante. Además, la organización que nos estaba vendiendo el fertilizante nos falló, ya que nos pidieron que pagáramos por adelantado, pero luego no nos entregaron el fertilizante. Entonces, doña Celia dijo: "Ya compramos fertilizante y tampoco se está recuperando el dinero, porque luego Joel con tal de que se produzca maíz se lo da a todo el mundo y luego no nos pagan, entonces ese dinero se va a acabar, mejor lo vamos a guardar en el banco y ya luego vemos para qué lo ocupamos".

Lo llevé al banco, en aquel tiempo pagaban más intereses, y ahí se quedó un tiempo hasta que un día la misma doña Celia nos dijo: "Oigan, están vendiendo ese terreno, pero es mucho dinero —pedían 40 mil pesos, que en ese tiempo era mucho—, yo creo que hay que reunirnos para ver si lo compramos". Nos reunimos y las compañeras dijeron que era la mejor inversión que podíamos hacer: "Hay que comprar ese terreno", "hay que comprarlo", comentaron, "pero no sabemos si nos va a alcanzar el dinero", entonces fui al banco a ver cuánto teníamos y no nos alcanzaba. Otra compañera dijo: "tenemos también lo del molino comunal, podemos completar con eso", y me vine a Oaxaca, retiré el dinero, y

como no era suficiente lo completamos con lo del molino comunal. Las compañeras estaban entusiasmadas, decían: "Hay que comprar ese terreno, es mucho dinero, pero vale la pena porque está a la orilla de la carretera y en un futuro podemos hacer algunas cosas aquí, así que hay que comprarlo".

Y fue así como se compró ese terreno, fue gracias a la visión de las compañeras que se compró y años después nos sirvió para la construcción del Centro Cultural *Uken Ke Uken*, un centro comunitario que construimos en el año 2002 a base de puro tequio y apoyo económico de la *Fundación Harp Helú* para la adquisición de material industrializado, ahí ahora hay una biblioteca, una cabina de radio y es el espacio donde ensaya la banda. Ese terreno y ese edificio que ahora es tan útil se debe al trabajo de las mujeres y a su visión de futuro, porque la compra del terreno fue una iniciativa de las compañeras.

Como he explicado a lo largo de este texto, las compañeras yalaltecas han sido fundamentales en la historia política y comunitaria de Yalálag, muchas de ellas ya no están con nosotros, ya fallecieron, pero nos dejaron enseñanzas valiosas y dejaron obras muy importantes en la comunidad, como el Centro Cultural. Todas ellas nos transmitieron el amor por la comunalidad y son ejemplo de cómo las mujeres somos la raíz, el corazón, la cabeza y la fuerza de la comunidad.

Capítulo 7

Política comunitaria y luchas por la autodeterminación (1965-1981)

Alejandra Aquino Moreschi

Hacia finales de la década de 1970, la Sierra Juárez fue escenario de diferentes luchas regionales y comunitarias por la defensa de los bosques concesionados por el Estado a empresas madereras, la recuperación de los ayuntamientos controlados por distintos caciquismos y la obtención de infraestructura básica, particularmente carreteras y escuelas.[1] En este proceso organizativo surgieron las primeras organizaciones regionales constituidas a partir de asambleas de autoridades municipales, las cuales reivindicaron frente al Estado su derecho a la libre determinación y afirmaron una identidad comunitaria e indígena en un sentido político y no antropológico. Además, al calor de estos acontecimientos diferentes

1 La primera organización nació en 1979 y aglutinó a 20 comunidades de la región mixe, quienes se autodenominaron Comité de Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (CODREMI). Unos meses más tarde en la comunidad de Guelatao, nació la Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), aglutinando a 26 comunidades zapotecas del distrito de Ixtlán con el objetivo de impedir que el gobierno federal renovara las concesiones que durante 25 años había otorgado sobre sus bosques a diferentes compañías madereras y papeleras. En esa misma época, del otro lado de la sierra, surgió la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra (AAZACHI), agrupando a 17 comunidades, entre ellas Yalálag (Aquino, 2012, p. 52).

intelectuales serranos concibieron un nuevo lenguaje para expresar sus demandas y horizontes políticos: la comunalidad (véanse Martínez Luna, 2010; Díaz en Robles y Cardoso, 2007).

Yalálag participó activamente en estos procesos y en la década de 1980 se convirtió en uno de los epicentros políticos regionales, ya que el Grupo Comunitario (GC) logró desplazar al cacique que se encontraba en el poder y tomar control del ayuntamiento, desde donde impulsó un proyecto político sustentado en el fortalecimiento de sus instituciones comunitarias, la agricultura del maíz y la lengua zapoteca.[2] Sin embargo, llegar al poder no fue fácil ni rápido, se necesitaron 15 años de lucha y organización subterránea de un grupo de la comunidad, ya que combatir al cacicazgo y al PRI que lo sostenía implicaba hacer frente a todo un sistema político nacional.

Este artículo tiene como propósito central reconstruir el proceso organizativo que va de 1965 a 1981, una etapa clave para comprender la historia contemporánea de Yalálag y, en general, de la Sierra Norte de Oaxaca, ya que en este periodo se gestan las movilizaciones que pondrán fin a los últimos cacicazgos de la región e iniciará una etapa en la que los pueblos serranos buscan ejercer su autodeterminación comunitaria desde la valoración y afirmación de su comunalidad.[3]

El análisis de esta lucha nos permitirá mirar la difícil, compleja y ambigua relación entre las comunidades indígenas de Oaxaca y el Estado mexicano; en particular, las diferentes estrategias que emprenden estos pueblos para la defensa de sus propias

2 A diferencia de lo que ha sucedido en otras regiones de Oaxaca y Ciudad de México, en Yalálag los diferentes cacicazgos que emergieron durante el siglo XX han estado conformados por hombres zapotecos de la propia comunidad, respaldados por algunas familias del pueblo y por el PRI; es decir, no se trata de cacicazgos mestizos controlando una región indígena, sino de cacicazgos internos que funcionaban como facciones y que provocaron división comunitaria durante muchas décadas. Sobre el funcionamiento de las facciones véase en este libro el capítulo 8 de Alatorre Frenk, "Lucha política, autosuficiencia alimentaria y cambio cultural en el Yalálag de los ochenta: Aprendizajes de una experiencia".

3 Existen diferentes definiciones de esta categoría; Jaime Martínez Luna (2010, p. 92) la define como "el pensamiento y la acción de la vida comunitaria"; para Floriberto Díaz (citado en Cardoso y Robles, 2007, p. 39) es "el elemento que define la inmanencia de la comunidad"; y Adelfo Regino (2000, p. 7) la sintetiza como "la raíz, el pensamiento, la acción y el horizonte de los pueblos indígenas".

apuestas políticas; las cuales van desde la confrontación abierta, hasta la colaboración o utilización estratégica del Estado.

Lo que aquí se narra, evidentemente está mediado por mi mirada como parte de una de las familias que vivieron e impulsaron este proceso de recomunalización y autodeterminación en Yalálag, y que ha tenido su propia manera de vivir e interpretar estos acontecimientos. En otros artículos del libro encontraremos otras miradas del proceso, así como el análisis de lo que vino después de 1981.

El cacicazgo en Yalálag: 1965-1979

Como en muchas otras comunidades rurales de México, a lo largo del siglo XX tuvieron lugar en Yalálag diferentes cacicazgos encabezados por *hombres fuertes* de la propia comunidad. Los caciques han sido caracterizados por diferentes especialistas como: personas que mantienen el control político y económico en una región o comunidad por encima de las autoridades comunitarias y las leyes, que utilizan tanto métodos violentos como pacíficos para mantenerse en el poder y que forman parte de redes políticas más amplias dentro de las cuales juegan el papel de intermediarios entre el Estado y sus pueblos (véanse Ugalde, 1973; Paré, 1975; Salmerón, 1984; Laviada, 1978).

Después de la Revolución mexicana, los caciques cobraron una importancia central en la construcción del proyecto de nación posrevolucionario; ellos, junto con los maestros y otros agentes del Estado, fueron los encargados de llevar el proyecto y la ideología *revolucionaria institucional* a todos los rincones del país. Un proyecto que buscó erradicar las prácticas políticas organizativas comunitarias, así como las lenguas y expresiones culturales diferentes a la *nacional*, bajo el argumento de que se trataba de prácticas *atrasadas* que impedían el *progreso*, la *modernización* y la unidad del país. Esta ideología posrevolucionaria no tardó en llegar a Yalálag, y fue promovida, en parte, por algunos yalaltecos, como señala Julio De la Fuente:

> Desde el tercer decenio [del siglo XX], los nuevos dirigentes del pueblo surgidos de la lucha revolucionaria se dieron a la tarea de fomentar el progreso o de imponerlo a su modo. El progreso, en el concepto regional, significa el cambio de las

> costumbres, las creencias y el idioma indígena (lo *rústico* y *retrasado*) por los modos de los castellanos de las ciudades (lo *fino* y *moderno*). Sin embargo, el progreso fue acompañado por el desorden. Florecieron los partidos políticos y los actos de violencia. La actuación de sus *líderes* y gentes armadas —encargados del orden— produjo más escisiones en Yalálag y costó al pueblo la animadversión general en la comarca (De la Fuente, 2012, p. 17).

Como sostiene Recondo (2007), a partir de la figura del cacique el Estado-partido integró a las comunidades rurales a su estructura corporativa, convirtiéndolas así en lo que Rus (1995) ha llamado "comunidades revolucionarias institucionales"[4] que, aunque mantuvieron cierta autonomía, afianzaron la reproducción del sistema de Estado. Como señala Íñigo Laviada (1978) en su clásico libro sobre los caciques de la Sierra Norte de Oaxaca:

> En cada zona apartada y ante cada comunidad no incorporada plenamente a la mexicanidad del centro, el gobierno necesita tener un intermediario permanente que a la vez sea mensajero gubernamental, representante de los gobernados e interlocutores [...] El cacique es además un instrumento de los gobiernos federal y estatal para la penetración del colonialismo interno y la transculturación en las zonas indígenas apartadas (Laviada, 1978, pp. 152-153).

Los *hombres fuertes* se apoyaron en los comités municipales del PRI, una instancia creada por el Estado para llegar a todas las comunidades del país. En algunos lugares, estos comités suplantaron a las autoridades comunitarias y se volvieron las principales instancias de gobierno. En Yalálag, el Comité Municipal del partido de Estado fue fundado en 1929 cuando el PRI todavía se llamaba Partido Nacional Revolucionario (1928-1938). Durante muchas décadas este comité controló el nombramiento de las autoridades y la toma de muchas decisiones comunitarias, lo que fue debilitan-

4 El término de *comunidad revolucionaria institucional* fue acuñado por Jan Rus (1995) para mostrar cómo durante el periodo cardenista las estructuras comunitarias, originalmente opuestas a la intervención externa y la explotación, fueron *cooptadas* por el poder central a partir de la reorganización de sus gobiernos locales, la creación de nuevos puestos, el apoyo a los encargados de mantener las relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal, etcétera (Rus, 1995, p. 252).

do la comunalidad, en particular el sistema de cargos, el tequio, la Asamblea y toda la organización política que sostenía la vida comunitaria. Según Julio De la Fuente:

> Desde 1925, más o menos, con la existencia estatal y local de un "Partido Socialista", se instauró el sistema de plebiscitos (ficticios) de partido, siendo el líder local (presidente del partido) el elector local supremo, sucediéndole en el poder sus segundos y afiliados. Desaparecido aquel organismo y su local, y substituido 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 (De la Fuente, 2012, pp. 254-255).

La presencia de los caciques expropió la capacidad comunitaria de autorregularse y mantuvo dividida a la comunidad, ya que cada cacicazgo lograba —por la buena o por la mala— el apoyo de algún sector de la comunidad, normalmente sus familiares, amigos y trabajadores, pero tenía la enemistad de otro grupo. Lo que generó mucha inestabilidad política y violencia en el municipio, ya que al cabo de algún tiempo el *hombre fuerte* en el poder era desplazado —normalmente con violencia— por otro. Aunque también hubo periodos de paz, en los que los grupos rivales convivieron tranquilamente y prevaleció la unidad comunitaria. Como constata Julio De la Fuente (2009, p. 17):

> Desde 1927 el pueblo alcanzó negra fama por la comisión de crímenes y exacciones que sólo cesan temporalmente para volverse a reanudar. La muerte del líder principal, hombre fuerte de su tiempo, y de algunos familiares, a manos de sus segundos: el surgimiento de éstos y otros como líderes o "jefes" en turno o potenciales y su exterminación violenta, han sido algunos de los hechos políticos y de sangre que han dado a Yalálag una indeseable preeminencia sobre otros pueblos de la región, también turbulentos. El periodo de 1936 a 1938, durante el cual se buscó la paz, la unidad y el progreso moderado, fue sucedido por breves lapsos de radicalismo progresista y por un final retorno al conservadurismo, no menos intranquilo y sangriento.

Para la década de 1970 el descontento de las comunidades serranas con los múltiples cacicazgos está presente por toda la región y se expresa de diferentes formas; por ejemplo, las organizaciones empiezan a circular diferentes documentos de análisis en los que explican el papel que cumplen los caciques en la región y visibilizan su articulación con el Estado. Como se explica en un documento de análisis elaborado por diferentes comunidades mixes:

> En el estado de Oaxaca, en donde existimos 15 pueblos indios que representan el 75% de la población oaxaqueña (y el 25% de la población india del país), la fuerza y el sustento del poder gubernamental reside en los caciques, quienes no siempre son mestizos, sino que también los hay de origen indio. Estos caciques tienen un poder económico tal con el cual compran las influencias y el apoyo del poder político. Los caciques militan en el partido oficial, PRI; son los eternos dirigentes estatales, regionales y locales de las organizaciones oficiales como la Confederación Nacional Campesina, la Central Campesina Independiente; en comunidades donde tienen incondicionales imponen a autoridades para legitimar todas sus acciones; cuando son demandados, el gobierno nada hace en su contra, antes bien los premia con puestos dentro del gobierno o los promueve para diputados locales y federales; tienen la puerta abierta del Palacio de Gobierno para tratar sus intereses con los altos funcionarios; normalmente son quienes hablan de progreso y desarrollo en las regiones indígenas y defienden los vicios occidentales como si fueran grandes valores humanos y sociales y por eso pasan por ser progresistas (Archivo del Grupo Comunitario, documento: "El caciquismo y la violación de los derechos humanos del pueblo mixe", 1979).

Hacia mediados de la década de 1960, el descontento contra el cacicazgo en Yalálag fue encabezado por jóvenes recién egresados de la secundaria particular "Benito Juárez", la primera secundaria que hubo en Yalálag, fundada en 1959 por la autoridad en turno y un grupo de maestros comprometidos con el pueblo. La juventud, politizada durante su paso por la secundaria, empezó a manifestar abiertamente su descontento con el grupo en el poder; sin embargo, en ese momento parecía imposible recuperar el con-

trol municipal porque la población tenía miedo de participar en la lucha de oposición por la violencia que se pudiera desatar al interior del pueblo.

Además, desde la instauración del Comité Municipal del PRI, el tejido comunitario se había debilitado y la participación política de los habitantes se reducía a su aporte de fuerza de trabajo para obras que decidía la autoridad —muchas veces de carácter privado— o la obligación de dar algunos cargos de menor importancia; sin embargo, estaban excluidos de los espacios de toma de decisiones y de los cargos con autoridad.

A lo largo de casi 15 años (1965-1981), el grupo de oposición implementó diferentes estrategias que poco a poco fueron minando el poder caciquil y consolidándolos como GC. Estas estrategias fueron de naturaleza muy distinta: por un lado, acciones en el marco de la lucha partidista y electoral que les permitían pelear en el mismo campo y en la misma lógica política del Estado; y por otro, acciones aparentemente *no políticas*, pero que les permitieron tejer el lazo comunitario y reactivar su comunalidad.

"Agua de su propio chocolate": La lucha electoral y la afiliación a la CNC

El GC orientó gran parte de sus acciones a la lucha electoral y a la democratización del municipio, adelantándose con ello a su época, ya que en México la lucha por la democracia llegaría con fuerza hasta una década después. En un principio, el GC pensó que podría ganar las elecciones contendiendo como grupo independiente, lo que no fue posible ya que en Yalálag el cacicazgo y el Comité Municipal (CM) del PRI eran los encargados de organizar las elecciones y, para mantenerse en el poder y desmovilizar a sus rivales, era común que se sirvieran del fraude y de otras prácticas ilegales. Por ejemplo, la gente recuerda que en esa época quienes rellenaban las boletas electorales eran los mismos que encabezaban el CM del PRI o las autoridades que estos nombraban:

> Un día antes de las elecciones los del CM-PRI los ponían a rellenar las boletas y ahí estaba la autoridad, cruzando, cruzando, cruzando las boletas y hasta el otro día se hacía

> la elección. La votación era a favor del PRI desde luego ¿no? Porque entonces no se veía ni el PAN, ni nada, todo era PRI, no había ni una oposición. Además, ni nos interesaba pues nosotros somos de una comunidad, a nosotros no nos servía eso, la mera verdad ni nos importaba, jajaja, por no saber ¿no?, eso fue en el [19]62, ya luego fuimos agarrando más conciencia de que sólo así íbamos a quitar a esa gente (Entrevista, Yalálag, 2001).

A lo largo de la década de 1970, el GC se dio a la tarea de promover la participación electoral, lo que implicó movilizar toda una *cultura política* hasta ese momento ajena a Yalálag. Tuvieron que convencer a la población de que se empadronaran, sacaran su credencial de elector y asistieran a votar; además, tuvieron que enfrentar las prácticas fraudulentas que utilizaba el CM-PRI en Yalálag, y que eran ya parte de toda una cultura política nacional bien arraigada en las instituciones.

> Antes, cuando se llevaban a cabo las elecciones constitucionales, me acuerdo perfectamente de que un ciudadano podía llevar tres, cinco o hasta ocho credenciales para votar y era tomado como legal, como válido, aunque desde luego que era ilegal. También había quienes llevaban credenciales de gente ya muerta, todos esos eran tomados en cuenta. Entonces, en esta comunidad se reproducían de la manera más burda las prácticas *mapacheriles* del partido oficial, toda la corrupción del partido oficial aquí tenía vigencia, tenía vida a través del Comité Municipal del PRI (Entrevista, Yalálag, 2001).

Después de varios intentos fallidos por competir de manera independiente en los procesos electorales del municipio, los opositores se dieron cuenta que de manera independiente nunca iban a lograr recobrar el control de la vida política de su comunidad. Como menciona Adriana López Monjardín (1986, pp. 42-43) en esos años el único canal permitido por el Estado para canalizar el descontento y las demandas sociales eran las organizaciones de masa del partido oficial, como la Confederación Nacional Campesina, la Confederación de Trabajadores de México y la Confederación Nacional de Organizaciones Populares. Estas organizaciones eran las interlocutoras privilegiadas del gobierno y la única vía legal y

autorizada para la expresión de las demandas populares. Los espacios para las organizaciones independientes eran reducidos, más bien, estas eran mantenidas al margen de los gobiernos municipales por medio del fraude electoral, el hostigamiento y la represión.

En tal contexto, el grupo disidente yalalteco optó por afiliarse a la Confederación Nacional Campesina (CNC). El vínculo con la CNC se estableció a través de un arriero de la región quien, al percatarse del movimiento que estaba naciendo en Yalálag y de todos los obstáculos a los que se enfrentaba, les sugirió a los jóvenes yalaltecos que encabezaban la lucha que se acercaran a alguna organización oficial y les ofreció presentarlos con Diódoro Carrasco Palacios, en ese momento secretario general de la CNC en el estado. Como explica uno de los jóvenes egresados de la secundaria de Yalálag:

> Me acuerdo que conocí a un arriero viejo, de allá de la comunidad de Díaz Ordaz; él en esos tiempos nos decía: "Yo sé que ustedes tienen mucha razón, ustedes deben de tener autoridades honestas, autoridades que hagan lo que diga el pueblo, honradas, y en fin, pero una cosa que observo es que ustedes están haciendo las cosas un poco equivocadas", nos decía el señor, un viejo que de hace tiempo conoció al general Cárdenas y de ahí tuvo cierta amistad con algunos funcionarios, entonces nos decía: "Miren señores, en esta vez no lograron ustedes poner a su autoridad, y por más que tengan razón ustedes, no lo van a lograr, ¿saben por qué?, pues es que ustedes no se apegan al PRI, no se apegan a la autoridad. Miren, ellos [los caciques] tienen la planilla municipal, aunque sea un grupo minoritario o de lo más corrupto, el PRI los va a defender porque es del gobierno, eso es una táctica señores, por más honestos que sean ustedes. Pero yo les digo que hay una salida, los voy a llevar con un amigo que es priista, porque si ustedes se han dado cuenta, el PRI tiene tres ramas, entonces si el otro grupo tienen el apoyo del Comité Municipal del PRI, ustedes pueden ingresar a otra rama. En donde ustedes pueden meterse es en la CNC para que les den chance de actuar, porque si ustedes van a estar así, independientes, van a ser calificados como rebeldes, como gente que no es del PRI y nunca van a lograr lo que quieren (Entrevista, Yalálag, 2001).

Bajo estos consejos los jóvenes yalaltecos buscaron apoyo al interior del mismo partido y aprovecharon la competencia entre grupos políticos al interior del PRI para fortalecer sus propios procesos. Así, en 1969 el grupo disidente fundó el Comité Campesino Yalalteco (CCY) y estratégicamente se afiliaron a la CNC, organización que les proporcionó una plataforma desde donde gestionar algunas de sus demandas y los protegió de la represión que el régimen desató en contra de casi todas las organizaciones independientes del estado. No hay que olvidar que justo acababa de pasar el movimiento estudiantil de 1968 y la represión por todo el país iba en ascenso.

A partir de ese momento, el juego político cambió: para el GC ya no se trataba de competir en las elecciones como grupo independiente, sino de obtener el registro del PRI para contender en las elecciones bajo la *bandera* de ese partido y asegurar así el triunfo. Formar parte de la CNC, además, les daba mayor oportunidad para que los funcionarios de la Secretaría de Gobierno, encargados de dirimir los conflictos electorales, los atendieran.

Pese a que en varias ocasiones el Comité Campesino Yalalteco logró ganar los plebiscitos en los que se jugaba la obtención del registro del PRI, durante toda la década de los setenta tuvo vedado el acceso al gobierno municipal, el grupo en el poder seguía protegido por el partido oficial, quien utilizó todo tipo de tácticas para evitar que el GC llegara al poder. Por ejemplo, en 1973 uno de los jóvenes más activos del GC fue herido a machetazos por un enviado del otro grupo luego de llamar a la población por un altavoz para participar en las elecciones municipales, y una vez que se curó y fue a interponer una demanda ante la Procuraduría del estado, fue aprehendido y encarcelado por supuestos "daños a su agresor".

Reactivar la comunalidad vía el trabajo para el goce

Paralelamente a sus acciones en el campo electoral, el GC impulsó diferentes actividades que les permitieron, poco a poco, reconstituir el vínculo comunitario, debilitado por los diferentes cacicazgos y la llegada de los partidos políticos. Estas actividades fueron de carácter cultural, religioso y educativo, para que la gente pudiera

participar sin temor y no despertar la sospecha de los caciques y autoridades en turno; sin embargo, fueron acciones profundamente políticas ya que lograron reanimar algunas de sus instituciones comunitarias.

La primera iniciativa fue la reorganización de la fiesta de san Antonio, hoy una de las celebraciones más importantes del pueblo, pero que en ese momento era una celebración pequeña y olvidada por la autoridad. Como explica Jaime Martínez Luna (2010), la fiesta es de los momentos en los que mejor se expresa la comunalidad y la solidaridad comunitaria, porque para que sea posible, la comunidad necesita desplegar todo su potencial organizativo y requiere del trabajo y de la participación de la población; la fiesta, además, crea identidad y produce lo que el mismo Martínez Luna llama la "compartencia" y el "goce comunal". El estudiantado egresado de la primera generación de la secundaria fue quienes principalmente impulsaron esta actividad y convocaron tanto a la comunidad, como a personas yalaltecas establecidas en otras partes. La iniciativa permitió comenzar un proceso organizativo no sólo en Yalálag sino también en las diferentes colonias de las ciudades de Oaxaca y de Ciudad de México. Como explica Plutarco Aquino en el capítulo 5, "Nuestra comunalidad: Reflexiones desde la experiencia", de este libro:

> Entonces me invitaron a mí, habían pasado cuatro años de la calumnia que nos mantenía quietos, y pues dije "está bien", me pareció noble la idea, no era ni política, ni otra cosa, era entre nosotros como paisanos, una cosa muy humana, muy razonable: la convivencia. Me acuerdo que nos juntamos mucha gente voluntariosa, gente dispuesta a organizar la fiesta, pero no era fácil porque los caciques no querían aglomeración, ellos evitaban que nos juntáramos, justamente para acabar con la comunalidad, pero como les dijimos que era una simple fiesta religiosa y pues nos autorizaron hacerla.

Otra iniciativa central para rearticular los lazos comunitarios fue la instauración de una Asamblea de Padres de Familia, cuyo objetivo inicial fue mejorar la situación en la que se encontraba la escuela del pueblo. Dicha asamblea se convirtió en un

espacio clave para la discusión de los problemas escolares, y les permitió a los yalaltecos revivir en pequeña escala su Asamblea Comunitaria, la cual había dejado de ser el espacio privilegiado para la elección de las autoridades y la toma de decisiones importantes para la comunidad.[5] Con la Asamblea de Padres de Familia, la comunidad yalalteca recuperó un espacio de discusión en el que fue posible la deliberación y la toma de acuerdos para el bien común, incluso entre grupos rivales.

> En 1974 creamos la Asamblea de Padres de Familia, en ese tiempo no existía la Asamblea Comunitaria, de vez en cuando a los caciques se les ocurría convocar a una asamblea, pero la Comunitaria en sí no estaba instituida y mucho menos tenía normas. Entonces lo primero que se hizo fue crear la de los padres en la escuela primaria; en primer término, para tratar asuntos de la escuela y, en segundo, para ensayar una posible Asamblea Comunitaria en donde ambas partes estuvieran sesionando, discutiendo los problemas de interés colectivo. Esto prosperó, dio resultado en primer lugar cuando se eligió democráticamente a la directiva de la asamblea; el cacicazgo presentó su planilla, nosotros presentamos nuestra planilla y logramos derrotarlos. Eso sirvió para inyectar fuerza en el ánimo de la gente, ahí se vio de que sí es posible convocar a una asamblea para elegir democráticamente a la autoridad municipal, siempre y cuando no hubiera la injerencia perversa del gobierno estatal y del partido oficial (Entrevista, Yalálag, 2001).

5 Según Julio De la Fuente (2012, p. 244): "Cuando se escucha que el 'pueblo decidió algo' o 'acordó tal cosa', precisa discernir si quienes decidieron fueron los ancianos principales (a los que algunas veces se llama, o quienes hace valer su estatus algunas veces), los comerciantes y los artesanos y tal vez algunos campesinos considerados como 'gente despierta', o solo los comerciantes y los dirigentes, en reunión con las autoridades. Lo que es evidente es que, salvo en las reuniones de campesinos en que el asunto a consideración no es de gran importancia, en las reuniones del 'pueblo' relacionadas con asuntos graves, se espera la concurrencia y la opinión de unas cuantas personas bien conocidas como capaces y como dirigentes del pueblo. Los insignificantes y los rústicos quedan en una segunda fila o en silencio, para aprobar tan solo. A otras reuniones se llama sólo a gentes selectas —comerciantes, artesanos y campesinos, predominando los dos primeros— pero aun en éstas no se llega a una conclusión si falta la opinión autorizada de los dirigentes del pueblo o del dirigente máximo en turno".

> En la década de 1970 el grupo opositor también organizó talleres para la enseñanza de *nuevas técnicas agrícolas*, impartidos por campesinos jaramillistas del estado de Morelos, con quienes se habían vinculado algunos jóvenes yalaltecos durante 1968. Con los talleres buscaban que las familias yalaltecas emprendieran huertos colectivos y que lograran mejorar y diversificar su producción agrícola para alcanzar su autosuficiencia alimentaria, pues ya desde entonces la autosuficiencia era vista como una condición necesaria para sostener el ejercicio de su libre determinación (véase capítulo 8, "Lucha política, autosuficiencia alimentaria y cambio cultural en el Yalálag de los ochenta: aprendizajes de una experiencia" de Gerardo Alatorre Frenk, en este libro). El contacto con los jaramillistas le permitió al GC conocer una lucha campesina que se caracterizó por combinar la lucha gestorial con la movilización de masas, y la lucha electoral con la autodefensa armada (García, 1994, p. 96).

En 1974, luego de otro fraude electoral del CM-PRI,[6] el grupo opositor decidió emprender acciones de inconformidad más abiertas e implementaron una nueva estrategia de lucha: la suspensión del tequio y los servicios municipales. El tequio es el trabajo colectivo no remunerado que las familias realizan en beneficio de la comunidad, y el *servicio* comunitario se organiza a partir de un sistema escalafonario cívico-religioso compuesto por gran número de cargos que los adultos de una comunidad cumplen a lo largo de su vida de manera gratuita. Durante muchos años, estas instituciones han asegurado el funcionamiento de los municipios llamados *indígenas* y han permitido satisfacer muchas de sus necesidades.

En las comunidades en que han existido cacicazgos, muchas veces las personas han sido obligadas a aportar sus servicios por medio de la coerción y su fuerza de trabajo ha sido utilizada para obras personales de los caciques o para obras públicas que el cacique decide y capitaliza. Por lo anterior, en el momento en que

6 Esta vez los grupos en conflicto habían llegado al acuerdo de crear un ayuntamiento por coalición en el que participaran ambas partes, el gobierno aparentemente acepta e incluso expide los nombramientos oficiales; sin embargo, a última hora el acuerdo es nulificado y el PRI termina por imponer a sus autoridades.

el GC suspendió totalmente su participación en el municipio, el grupo en el poder entró en crisis.

> Fue en ese momento cuando nosotros decidimos no cumplir con el tequio y no cumplir con el servicio comunitario, a partir de ese momento solamente trabajamos para la escuela y la captación de agua, todos los demás trabajos los abandonamos y se sintió inmediatamente el golpe. A partir de esa fecha empezamos a independizar el tequio y el servicio comunitario, para nosotros esa era una forma de resistir pacíficamente frente al cacicazgo y evitar una confrontación (Entrevista, Yalálag, 2001).

La lucha de las mujeres yalaltecas

Como muestra Juana Vázquez en el capítulo anterior, la lucha contra el cacicazgo no se puede comprender sin el papel que jugaron las mujeres yalaltecas. Aunque ellas son indispensables para el funcionamiento de la vida comunitaria y siempre han participado en las luchas de su pueblo, para las décadas de 1960 y 1970 no tenían acceso a los espacios de participación política acaparados por el CM-PRI y los caciques. En tal contexto, la vida de muchas mujeres yalaltecas transcurría, en gran medida, al interior de sus hogares; cuentan las mujeres mayores que era raro verlas caminando por las calles o conviviendo en el espacio público con personas ajenas a la familia, de hecho ni siquiera podían bailar en las fiestas. En algunas familias esto había comenzado a cambiar, a partir de que se abrió la primera escuela secundaria y se decretó obligatoria la escolarización de las mujeres, lo que retardó la edad del matrimonio.

Las mujeres yalaltecas del GC participaron activamente en la lucha contra los caciques. Lo más difícil no fue tanto que ellas participaran, sino convencer a sus esposos de que aceptaran su participación en todos los ámbitos. Esto no pocas veces provocó tensiones, pues no todos los compañeros del GC estaban preparados para ver participar a su lado a sus esposas, hijas y hermanas. No es que los hombres se opusieran a la participación de ellas, en general se oponían a la participación de las mujeres de su familia, ya que temían verlas conviviendo en el mismo espacio con otros

hombres o simplemente preferían que se quedaran en la casa realizando los trabajos necesarios para la vida diaria.

Así que al principio pocas mujeres participaron directamente en las actividades públicas: "Sólo las esposas de los compañeros más conscientes llegaban a las reuniones y participaban en todas las iniciativas del grupo" (Entrevista, Yalálag, 2001). Pero con el tiempo se fueron incorporando cada vez más y en este proceso tuvieron un lugar clave algunas mujeres mayores muy combativas, así como algunas jóvenes que habían estudiado y salido de la comunidad como migrantes, como Juana Vásquez. Conforme la lucha avanzó, la participación de las mujeres dejó de limitarse al apoyo logístico de los compañeros y a las actividades consideradas *naturalmente femeninas*, como la preparación de los alimentos o la limpieza del hogar.

> A partir de este momento, todo el tiempo estuvo la mujer al lado de los compañeros, no iba atrás ni adelante, iba al lado de los compañeros, trabajando al parejo. Así fue como ya las compañeras empezaron a opinar, ya no les daba vergüenza opinar, ya decían "No pues, yo pienso esto", "No pues, yo pienso el otro", o inclusive los compañeros les decían, "A ver compañera, tú ¿qué opinas?" [...] entonces en las asambleas comunitarias empezaron a hablar. Muchas veces la gente de los caciques trataba de callarlas, pero ellas se defendían y les decían: "¿Por qué nos van a callar?, si nosotras también damos servicio, porque cuando nuestro marido da servicio o da tequio nosotras también trabajamos, así que también tenemos derecho de hablar, también vale nuestra palabra", todos los hombres se quedaban con los ojos cuadrados y no decían nada (Entrevista, Yalálag, 2001).

Para 1980 las mujeres decidieron formar la Unión de Mujeres Yalaltecas (UMY), compuesta por alrededor de 400 integrantes de diferentes edades. Aunque la UMY duró muy poco tiempo, resultó un buen espacio para que ellas se organizaran con mayor autonomía e impulsaran diferentes iniciativas, como la toma pacífica del municipio luego de una nueva afrenta gubernamental.

Los procesos de lucha comunitaria muchas veces han sido espacios claves para que se *desacomoden* las relaciones y roles de

género. En el caso de Yalálag, fue en esta etapa que las mujeres conquistaron su derecho a participar con voz y voto en la Asamblea Comunitaria. También fue a partir de la década de los ochenta que desaparecieron casi por completo los matrimonios arreglados por los padres, se retrasó la edad para casarse y con más frecuencia las familias mandaron a sus hijas a estudiar a la ciudad.

La toma del municipio a iniciativa de las mujeres

En 1980 el Grupo Comunitario, conocido también como Grupo de la Loma, se movilizó para presionar al gobernador del estado, Pedro Vásquez Colmenares, para que organizara un plebiscito en el que pudieran competir contra el cacique y su grupo por el registro del partido oficial. Después de muchas negociaciones, el gobernador se comprometió a realizarlo el día 31 de diciembre de ese año. El GC tenía todo para ganar: contaba con el apoyo de dos terceras partes del pueblo y todos sus simpatizantes estaban empadronados.

Pero el día 31, por la mañana, el gobierno del estado informó que suspendía la elección indefinidamente por "no existir las condiciones de seguridad necesarias" para llevarse a cabo; todos sabían que el problema de fondo era que temían que el GC ganara el plebiscito. Esa misma tarde el GC sesionó en asamblea y por iniciativa de las mujeres decidieron tomar el municipio de manera pacífica, como medio de presión para que los dejaran participar en las elecciones.

> La toma del Palacio duró por lo menos nueve días y ocho noches. Prácticamente fue una escuela de educación política para la comunidad, y una escuela que la misma comunidad fue desarrollando, porque el hecho de que hombres y mujeres, jóvenes y ancianos hayan tomado el Palacio y se haya discutido y dialogado durante nueve días y ocho noches sobre los diversos problemas de la comunidad significó un avance muy grande. La gente se sintió muy cohesionada; después de la toma de Palacio la gente regresó moralmente fortalecida. Había surgido un nuevo espíritu de trabajo y lucha en Yalálag (Equipo Pueblo, 1988, p. 21).

A los pocos días de la toma se instaló una mesa de diálogo en la ciudad de Oaxaca en la que negociaron los grupos en conflic-

to con la mediación del gobierno del estado. Por primera vez, las mujeres yalaltecas participaron como delegadas en una negociación con el Estado:

> Fueron las mujeres las que tuvieron la idea de tomar por la fuerza el palacio y entonces, cuando salió la comisión para sesionar a Oaxaca, salió también una comisión de mujeres. Nunca antes habían participado las mujeres en una negociación en la ciudad de Oaxaca, y los compañeros aceptaron. Fue un verdadero logro de las compañeras porque, en ese tiempo, cuándo un hombre iba a dejar que su mujer se fuera sola a Oaxaca junto a otros hombres (Entrevista, Yalálag, 2001)

Al final de varias sesiones llegaron al acuerdo de crear un ayuntamiento por coalición en el que la Presidencia municipal sería ocupada por un miembro del GC, la sindicatura por un miembro del CM-PRI y el resto de los cargos se repartiría equitativamente. El 8 de enero de 1981 llegó una comisión gubernamental a Yalálag para realizar la ceremonia de protesta del ayuntamiento Constitucional, y con ese acto inició una nueva etapa en la vida de la comunidad.

El ayuntamiento por coalición funcionó durante tres meses y posteriormente el grupo vinculado al CM-PRI decidió *retirarse*, ya que no estaba de acuerdo con muchas de las medidas acordadas para regir el municipio; por ejemplo, con el hecho de dar más días de tequio o de que nadie pudiera recibir un salario a cambio de su servicio comunitario.

> Después de algunos meses, la gente que representaba al cacicazgo al final de cuentas se retiró porque las condiciones para trabajar eran muy difíciles para ellos. No aguantaron el ritmo porque se trataba de cumplir con el tequio de la manera más responsable y ellos no estaban acostumbrados a eso, y además, las gestiones había que hacerlas con recursos propios porque la Tesorería municipal en aquel tiempo casi no contaba con recursos y había que ahorrar los recursos que se recibían por parte de la Secretaría de Finanzas para destinarlas a la reconstrucción de las instalaciones o satisfacer otras necesidades, entonces ellos no estaban dispuestos a realizar las gestorías con recursos propios (Entrevista, Yalálag, 2001).

El primer año de gobierno comunitario

La primera iniciativa de las nuevas autoridades fue convocar a la población a participar en la definición de un programa de gobierno que guiaría sus acciones y que les permitiría contar con la legitimidad para tener el respaldo total. Como ellos mismos señalaron en ese momento: "El bienestar del pueblo debe expresarse en un programa de trabajo que sirva al interés de todos nosotros y no sólo al de unos cuantos como sucedió anteriormente".[7] El problema fue que no lograron sentar las condiciones para que toda la comunidad pudiera participar. Tantos años de confrontación habían dividido al pueblo y lastimado el tejido comunitario, así que un grupo quedó al margen de esta discusión tan importante para la vida de Yalálag.

Durante el primer año de gobierno se realizaron numerosas asambleas para discutir cuáles serían las principales necesidades de la comunidad y cómo debía de reorganizarse la vida política del municipio; de estas asambleas emergió un programa de trabajo para diez años de gobierno, el cual cubría gran cantidad de acciones:[8]

Acciones sociales

- Mejorar el servicio del agua potable, el servicio médico proporcionado por la clínica IMSS-Coplamar, las canchas deportivas.
- Introducir alumbrado eléctrico en todos los barrios.
- Construir aulas para el jardín de niños y una secundaria técnica agropecuaria.
- Creación de la Casa del Estudiante Indígena Comunero (un internado para albergar a los niños que vienen de otras comunidades a cursar su educación secundaria).
- Decretar obligatoria la asistencia de los niños mixes y zapotecas a la escuela primaria y secundaria.
- Reparar el Palacio municipal, el local de la Banda de Música Municipal.
- Gestionar la reparación de la brecha de Díaz Ordaz a Villa Alta.
- Establecer una tienda Conasupo-Coplamar.

7 Archivo del Grupo Comunitario: Volante sin título, 1 de marzo de 1981.

8 Archivo del Grupo Comunitario: Oficio dirigido al gobernador del estado, 2 de febrero de 1981. Documento sin título y sin fecha sobre las demandas y acciones de lucha.

- Elegir un comité para la conservación de bosques aguas y caminos.
- Implementar un programa para el aseo de las calles y un programa contra el alcoholismo.

Acciones políticas

- Elección popular de los miembros del Comité Municipal del PRI.
- Exigir el informe de actividades y la contabilidad del cabildo anterior e informar al pueblo sobre su estado.
- Informar al pueblo sobre el estado de las oficinas municipales.
- Promover la participación ciudadana en las actividades de gobierno.
- Realizar asambleas periódicas en las que la autoridad informe al pueblo sobre su trabajo y se discutan asuntos de importancia para la comunidad.
- Informar a las familias mixes avecindadas sus derechos y obligaciones ante el municipio.

Acciones culturales

- Realizar actividades culturales que ayuden a desarrollar y reforzar los valores tradicionales como el tequio, la *gotzona*, las asambleas comunitarias, los servicios municipales, las artesanas, la lengua, las danzas, la música, etcétera.
- Reorganizar la banda municipal (elaborar sus estatutos, reclutar nuevos músicos, contratar a un profesor para su capacitación, comprar nuevos instrumentos, etcétera).
- Elaborar un programa de recreación popular.
- Crear el Comité de Defensa de la Cultura Zapoteca para la recuperación y conservación de las danzas de cada barrio.
- Formar una delegación para su participación en la festividad del lunes del cerro (Guelaguetza).
- Fortalecer de la Unión de Mujeres Yalaltecas.

Acciones económicas

- Vigilar los precios de artículos de primera necesidad y llamar a los comerciantes a ajustar sus precios.
- Normar el funcionamiento de las cantinas.

- Cobro de nuevos impuestos (a los carros que circulan por la plaza, a las cantinas, a los que introducen bebidas alcohólicas).
- Implementar un programa para impulsar la ganadería.

Acciones religiosas

- Celebración de misas para orar por el bien colectivo y hacer conciencia sobre los problemas.
- Traducir la homilía al zapoteco.

Además de las acciones mencionadas, el GC redefinió las normas que regulaban el tequio, el servicio municipal y la Asamblea Comunitaria, que tradicionalmente habían regido la vida de los yalaltecas pero que, a raíz del cacicazgo y de la llegada del PRI, habían sido debilitadas y habían perdido su espíritu comunitario. Como quedó expresado en un volante del GC que fue difundido:

> A través de las asambleas tenemos que hacer un REGLAMENTO DE LA VIDA COMUNITARIA, de acuerdo con nuestras costumbres zapotecas que estamos perdiendo por culpa del cacicazgo, pero teniendo en mente la prosperidad de Yalálag y de todos sus habitantes. Debemos pensar cuáles serán las reglas para dar tequio y el servicio municipal, así como otros asuntos de servicio y seguridad del pueblo.[9]

Por ejemplo, con respecto al tequio, acordaron que el número de días que aportaría cada familia sería definido en la primera asamblea de la comunitaria del año y ahí mismo se acordaría cuáles serían las obras en las que se aplicaría. Además, se integró nuevamente un Sistema de Cargos completo que requería de la participación y compromiso de 110 ciudadanos por año, y se definieron las reglas para poder escalar el sistema; por ejemplo, se estableció que solo los ciudadanos que ya hubieran realizado los primeros servicios podrían alcanzar los de mayor responsabilidad, además se acordó que nadie recibiría un salario o compensación por ello.

El GC logró reestablecer un conjunto de principios y normas para sostener la vida comunitaria y producir y regular las relaciones entre las personas. En otras palabras, lograron dibujar un nuevo horizonte político comunitario que funcionó exitosamente durante algunos

9 Archivo del Grupo Comunitario, volante sin título, 1 de marzo de 1981.

años, pero que luego también experimentaría diferentes derivas (véanse Aguilar y Alatorre, 1988; Aquino, 2002; Juan Martínez, 2007).

Asimismo, el GC también promovió diversas iniciativas dirigidas, según sus propios términos: "A la urgente necesidad de reconstruir lo destruido y de recuperar y fortalecer nuestra identidad como pueblo zapoteco"; por ejemplo, establecieron una radio comunitaria, formaron un grupo juvenil y una nueva banda de música, rescataron algunas danzas, impulsaron talleres para la escritura de la lengua zapoteca; todas estas actividades fueron impactando poco a poco sobre las subjetividades de la población, como explica un hombre de Yalálag: "Fue hasta ese momento que se llegó a comprender que la lengua zapoteca es una lengua que tiene el mismo valor que el español, que el inglés y que el francés y que... la causa de la pobreza no tiene nada que ver con el hecho de que hablemos una lengua indígena" (Entrevista, Yalálag, 2001).

El proceso de afirmación comunitaria y valoración de lo propio, no sólo se dio en el marco de actividades culturales, muchas se desarrollaron en el marco de iniciativas para mejorar sus condiciones de vida. Cada iniciativa social que impulsó el GC fue objeto de reflexión en torno al trabajo comunitario y a sus capacidades como pueblos para dirigir su destino. Esto quedó bien expresado en un documento que redactaron las autoridades del pueblo con motivo de la inauguración del Palacio municipal en 1989 remodelado a base de tequio:

> La concentración jubilosa que habremos de hacer el doce de junio, más que para exaltar el valor de una obra material de grandes dimensiones, es para reflexionar y exaltar el inmenso valor que encierran las tradiciones culturales que nos heredaron nuestros antepasados como son: el tequio, el servicio municipal, la lengua, la indumentaria, la música, la gotzona,[10] la alimentación y los cultivos tradicionales; en suma, toda la cosmovisión zapoteca. Que el acto de inauguración sea como un testimonio vivo de reconocimiento y agradecimiento profundo a nuestros antepasados para esta-

10 Es un sistema de ayuda mutua que consiste en el intercambio de mano de obra o de conocimientos.

> blecer y expresar el solemne compromiso de saber conservarlo con la dignidad propia de los zapotecas.[11]

Este tipo de iniciativas permitió que mucha población yalalteca se diera cuenta que la prosperidad de su pueblo se vincula con su organización colectiva y el fortalecimiento de sus instituciones tradicionales, y no con su abandono. De hecho, en la mayor parte de las comunidades originarias la adquisición de infraestructura y el acceso a algunos servicios se ha logrado gracias a sus instituciones tradicionales, en particular al tequio y al servicio municipal; de ahí la importancia que ha tenido para las luchas comunitarias revalorar estas instituciones y mantener su funcionamiento bajo principios comunitarios.

A pesar de los avances en la consolidación de la autodeterminación comunitaria, el GC no logró escapar al pacto implícito que existía en ese momento entre el Estado y los municipios rurales de Oaxaca, un pacto en el que, como señala David Recondo (2007, p. 46): se intercambia lealtad al partido oficial —votando por él en todos los comicios electorales— por el acceso a una autonomía relativa en los asuntos comunitarios, especialmente en la designación de las autoridades y la gestión de la vida política de la comunidad. Así, aunque en el ámbito local el movimiento comunitario pudo impulsar diferentes acciones para la construcción de su autodeterminación, en cada elección municipal tuvo que guardar las formas institucionales y registrar a las autoridades electas en asamblea como candidatos del PRI; además, tuvo que asegurar que este partido resultara victorioso en las elecciones estatales y federales. Es hasta la década de 1990, en el marco del levantamiento zapatista, cuando las comunidades de Oaxaca logran el reconocimiento constitucional de su derecho a elegir a sus autoridades sin la necesidad del registro de los partidos políticos; aunque fue un gran avance, no ha significado que los partidos dejen de tener presencia en estas comunidades.

11 Carta de invitación dirigida a las autoridades de la comunidad de La Candelaria, Distrito Mixe, de parte del presidente municipal de Yalálag, 8 de mayo de 1989.

Conclusiones

En este capítulo reconstruyo un periodo clave en la historia contemporánea de Yalálag (1965-1981) en el que se gesta y emerge una lucha comunitaria que busca terminar con el cacicazgo en turno para poder ejercer su autodeterminación desde la valoración y afirmación de su comunalidad. A diferencia de luchas anteriores contra otros cacicazgos, en este proceso organizativo no sólo se trata de tomar el poder, sino de ser capaces de ejercerlo de manera diferente a como lo hicieron gran parte de las autoridades durante casi toda la mitad del siglo XX; es decir, el grupo en lucha puso al centro de su proyecto político la recuperación de sus instituciones comunitarias y la valoración de la cultura y la lengua zapoteca, y no su erradicación, como pretendía el Estado, los partidos políticos y una parte de la comunidad considerada incluso *progresista*.

Este proceso organizativo nos aporta pistas sobre cómo se gestó en un contexto particular, lo que en la década de 1990 se llamó la emergencia de las luchas indígenas en México y América Latina. Además, nos permite mirar desde *abajo* la difícil, compleja y ambigua relación que ha existido entre las comunidades indígenas de Oaxaca y el Estado mexicano. Es decir, podemos observar cómo el proyecto político emergente, basado en la comunalidad, no implicó una ruptura con todas las instituciones del Estado, sino diversas estrategias de articulación selectiva y coyuntural, pero también de rupturas, paralelas a un trabajo comunitario por fortalecer las instituciones propias y las lógicas comunitarias.

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 Nº 95, de los maestros y maestras de esa escuela y de la Casa del Estudiante Indígena Comunero.

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 Yalálag[6] —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 semisecretas 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 opositora[8] 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 indumentarias 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 mixes 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 Conasupo[9]), 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 cotidiana[14] 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 yalaltecos, 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.

Capítulo 9

Conflicto, poder y división en Yalálag: Algunos retos para nuestras luchas

Aristarco Aquino Solís(†)

El siguiente artículo es un esfuerzo por ofrecer algunos elementos analíticos para comprender el conflicto yalalteco y reconstruir un pasaje difícil de la historia de Yalálag, que es fundamental para mirar al futuro como comunidad unida. Presento una crítica constructiva desde mi propia experiencia como miembro de la comunidad, con la intención de revisar los errores del pasado para que estos no se repitan, y con la apuesta de mirar hacia la reconciliación y la reconstitución de la vida comunitaria.[1]

El origen de la división en Yalálag

La eterna división que ha existido en Yalálag y que se ha exacerbado en diferentes momentos históricos de la comunidad tiene su origen en el movimiento armado revolucionario de 1910.[2] Varios

1 Existen otros trabajos en los que se aportan diferentes elementos para comprender el conflicto ocurrido en Yalálag en este periodo, véanse: Aguilar y Alatorre (1988), Aquino (2002; 2003), Juan Martínez (2007) y Gutiérrez Nájera (2007). El libro de Recondo (2007) también puede aportar numerosos elementos del contexto estatal para comprender en qué marco se generaban.

2 Sobre el impacto que tuvo la Revolución Mexicana al interior de la comunidad véanse Mecinas y Sánchez (1959), De la Fuente (1949) y el capítulo 2 en este libro, de Fabián Mestas: "Redes de comercio y poder: De comerciantes e industriales yalaltecos entre 1885 y 1950". Para un análisis más general véase Chassen-López (2005).

yalaltecos connotados participaron apoyando a diferentes facciones de los grupos revolucionarios y desde entonces el pueblo quedó dividido. Esta división continuó a lo largo del siglo XX, sólo que en algunos momentos la división ha estado latente y en otros se ha expresado de forma violenta; por ejemplo, en 1935, uno de los caciques de entonces tomó el poder municipal y cometió una serie de atrocidades que quedaron grabadas en la memoria histórica del pueblo. A partir de ese momento, cada cacique que llegaba al poder hacía lo mismo que el anterior: se comienza a ver claramente que había una tendencia por parte de los caciques a buscar el poder, pero siempre para hacer lo mismo que sus predecesores. En ese entonces, sin embargo, se trataba de grupos que ejercían el poder con apoyo de las armas.

Para la década de los cincuenta la situación cambió temporalmente y comenzó una etapa que se caracterizó por la importancia que tuvo la educación para las autoridades y el pueblo en general. La autoridad de ese momento se preocupó por abrir una escuela primaria en Yalálag que contara con todos los grados, y en 1959 logró abrir una secundaria particular. Esto fue posible con el apoyo decidido de los maestros de la escuela primaria. Cabe mencionar que en ese momento había pocas escuelas secundarias en el estado y hasta en el país. La creación de dicha secundaria fue un acontecimiento educativo muy importante, no sólo en la comunidad sino en la región.[3]

En esos años empezó a cobrar visibilidad un grupo al interior de la comunidad preocupado por la educación, a quienes se les identifica como *progresistas*, y cuyo grupo es el antecedente del Grupo Comunitario. A quienes les tocó vivir esa etapa guardan un imborrable recuerdo, ya que los maestros fueron muy activos, eran maestros rurales de cuando todavía había mística en el trabajo docente. Si bien se trató de personas comprometidas, todavía no se había desarrollado una clara conciencia de lo que son las culturas indígenas. En ese momento la política estatal, que buscaba a través de la educación la integración de estos pueblos, no tiene una

3 Esta secundaria particular fue fundada en 1959 por las autoridades del pueblo con la ayuda de algunos profesores críticos del sistema. Su fundación fue un hecho determinante para la comunidad y para la región, además marcó a la generación que se formó en este espacio.

visión pluricultural y pluriétnica del país. Esto tardará algunos lustros más en aparecer.

La etapa en la que se formó la secundaria es diferente a las anteriores. Durante su creación hay pugnas entre los dos grupos políticos rivales de la comunidad que se expresan y distinguen en torno a los ideales de educación y el progreso; es decir, entre los que querían el progreso y los que no. El grupo *progresista* logra muchos avances en la década de los cincuenta, sin embargo, para los sesenta queda nuevamente relegado, ya que a toda costa se trataron de detener esos avances.

Se hablaba del señor Eucario Vargas, un ladino que había vivido en la ciudad y que había aprendido mañas en las oficinas de gobierno en las que trabajó. Este señor regresó en ese momento a la comunidad y recuerdo que se hablaba de Vargas como el principal responsable de la división en Yalálag. Él estaba en contra de cualquier lucha por mejorar la situación; por ejemplo, la lucha por ampliar y fortalecer la educación o la participación comunitaria en la toma de decisiones

El grupo que Vargas encabezaba se encargó de controlar el gobierno municipal y marginó al otro grupo gracias a sus nexos con personajes del gobierno estatal y a su filiación priista; además, era experto en fabricarle delitos a los rivales y, de hecho, en esa época mandó a varios a la cárcel.

La década de los setenta está marcada por una serie de agravios por parte del gobierno estatal que apoyaba a este grupo. Época que se caracteriza además por los numerosos fraudes electorales que se cometieron en contra de la comunidad que luego se aglutinará como Grupo Comunitario (GC).[4] A pesar de que este grupo, por ser partidario del *progreso* era visto con simpatía por mucha gente, y de que lograron tener mayoría en los diferentes intentos de elección, no los dejaron llegar al poder. Cada vez que ganaron, en las instancias electorales les cambiaron las constancias de mayoría y, de la noche a la mañana, resultaba que los nombrados eran otros. Así sucedió en 1974, en 1976 y constantemente a lo largo de los años setenta.

4 En el capítulo 6, de Juana Vásquez, "Sosteniendo la comunalidad: Las mujeres yalaltecas en la lucha comunitaria (1955-1989)", se aporta información complementaria al respecto.

Sin embargo, el grupo que estaba al frente del municipio en esa época poco a poco fue perdiendo credibilidad al interior de la comunidad y sobre todo empezó a perder respaldo e influencia a nivel estatal, pues ya no tenía tantos canales con el gobierno del estado. Así, para finales de los años setenta, es un escándalo ver cómo operan las últimas autoridades municipales impuestas por ese grupo; por ejemplo, el Palacio municipal —que ya no atendía los problemas de la comunidad— funcionaba prácticamente como una cantina. Esta situación empezó a consolidar al GC, tendencia mayoritaria de ese momento, el cual promovía la recuperación de los mecanismos comunitarios, tales como la Asamblea Comunitaria, el tequio y el sistema de cargos, porque para entonces ya nadie los cumplía. No por falta de interés sino por la falta de credibilidad de las autoridades y como una medida para ir debilitando más al cacicazgo por parte de los ciudadanos inconformes.

Para finales de los años setenta toca fondo la crisis por el control del poder municipal, ya que las autoridades en turno pierden toda credibilidad y quedan completamente aisladas. En este contexto, el GC logra las mejores condiciones para convocar a la toma del palacio municipal, ya que prácticamente la autoridad municipal estaba en decadencia. En consecuencia, se produce un vacío de autoridad, el grupo en el poder prácticamente está a la deriva y, al mismo tiempo, el GC logra un alto grado de organización. La gente que apoya a este grupo se levanta, toma el edificio de Palacio municipal, e inicia otra etapa en la vida política de Yalálag.

La llegada del GC al poder y sus años frente al municipio

Los últimos días de 1980 y principios de 1981 marcan el momento culminante de la lucha y el ascenso del GC. La toma del edificio es la toma del poder. Con el triunfo contundente del GC se desplaza al otro grupo, sólo que fue un desplazamiento momentáneo, ya que en 1982 se reagrupa de nuevo. Y no se reagrupa solo, sino con el apoyo del gobierno del estado y del partido oficial, que eran lo mismo. Entonces, a la gente del GC la acusan de *ser comunista*. Se dice: "Aquí hay gente que tiene que ver con ideas exóticas, gente

peligrosa para los pueblos y para el gobierno", pero eso no era un rumor que provenía de la comunidad, sino que se impulsaba desde la ciudad de Oaxaca, en particular, desde las oficinas del gobierno estatal y se difundía no sólo a nivel local sino regional a través de los agentes distritales del PRI.

Durante los primeros años de la década de los ochenta, el otro grupo quiere a toda costa recuperar el poder municipal. Utiliza estrategias fraudulentas para intentar quitar al GC del gobierno municipal, es decir, era como si viviéramos otra vez en los setenta. En las oficinas del gobierno estatal se maquinaban las maniobras legales, pues entonces no existía el Instituto Estatal Electoral, sino la Comisión de Registro Electoral presidida por el secretario general de Gobierno, quien manejaba las cuestiones electorales conforme a las conveniencias del partido oficial.

Cada vez que tomaba posesión la autoridad del GC, era impugnada y saboteada por el otro grupo; así pasó en 1984, cuando a pesar de que la Asamblea Comunitaria claramente había electo desde octubre de 1983 a las autoridades que fungirían a partir del primero de enero de ese año, por consigna del PRI, el secretario general de Gobierno emitió un doble juego de constancias de mayoría, que en los hechos significó duplicidad de autoridades. Esto generó nuevamente gran tensión en la comunidad y en la mañana del primero de enero provocó un zafarrancho en los corredores del Palacio municipal cuando la autoridad espuria, habilitada desde las oficinas del gobierno estatal, se presentó a pretender tomar posesión en un claro acto de provocación. La cordura del GC evitó que las cosas pasaran a mayores en ese momento. De todas maneras, la tensión duró cerca de tres meses, ya que, hasta marzo de 1984, mediante un plebiscito que organizamos y que ganó el GC, se puede decir que éste se consolida en la comunidad y se afianza en el poder municipal.

En esos años, la autoridad se componía por gente muy trabajadora, con capacidad de convocatoria e iniciativa para organizar y encabezar los trabajos comunitarios, lo que era importante si tomamos en cuenta que en ese entonces todavía no se contaba con los recursos municipales que se empezaron a transferir años después vía participaciones y aportaciones del gobierno federal. Las

participaciones para el gasto corriente eran prácticamente algo simbólico. La gente que llegaba al ayuntamiento podríamos decir que hacía enormes sacrificios para poder prestar el servicio en forma gratuita durante un año; pero a cambio contaban con el apoyo y el reconocimiento de la mayoría de la población.

Afianzado en el poder municipal y desplazado el reducto caciquil, el GC, con el entusiasmo de la gente, inicia una etapa de realización de obras como la construcción y reconstrucción de edificios municipales, escolares y otros. En este momento hay gran impulso y es evidente la recuperación de la fuerza comunitaria. Se nota que hay un cambio verdadero y lógicamente se le pone especial atención al asunto de las escuelas, pues ya había una tradición al respecto. La década de los ochenta es una etapa muy importante en los logros de la comunidad, cuya etapa tuvo su máxima expresión en la reconstrucción del palacio municipal porque éste simbolizó en buena medida la recuperación de la organización y la cohesión comunitaria ya tan maltrechas a la llegada del GC al poder y era la razón de ser de su lucha. La obra culmina en 1989, pero ese momento considero que representa también el inicio del declive del GC.

El entusiasmo que existió en la década de los ochenta fue muy grande. En la ciudad de Oaxaca, los yalaltecos que vivíamos aquí constituimos un grupo muy activo de gente que apoyaba la realización de obras en la comunidad (por supuesto no toda la gente de Yalálag que vivía en Oaxaca apoyaba esta causa). También fue evidente la gran cantidad de paisanos migrantes que apoyaban de buena gana al GC desde el entonces Distrito Federal (hoy Ciudad de México) y sobre todo desde Los Ángeles, California. Estos yalaltecos recaudaban fondos para contribuir al desarrollo de las obras municipales de Yalálag proyectadas y encabezadas por el GC.

En esa etapa, en la ciudad de Oaxaca participamos recaudando fondos, pero también apoyando a las autoridades municipales en diversas gestiones ante las dependencias de gobierno. Varias familias tuvieron una participación muy entusiasta, destinaban tiempo, recursos y trabajo; eran promotoras muy activas del apoyo hacia la comunidad.

Se dieron varios factores que ayudaron al fortalecimiento del GC. El otro grupo perdió la capacidad de usar a sus anchas las instancias del gobierno estatal. En el ámbito estatal y nacional se fueron dando mejores condiciones para la participación y la solidaridad con los movimientos indígenas y organizaciones de la sociedad civil. Si bien para mediados de los ochenta todavía no existía algo que pudiera llamarse *oposición real* a escala nacional —que viene después de 1988—, lo que sí existe son los movimientos de defensa de la autonomía comunitaria y contra la imposición de autoridades caciquiles en diferentes municipios importantes; estas manifestaciones de la lucha fueron intentos importantes por romper el control corporativo del PRI-gobierno. Por ejemplo, desde principios de los ochenta tiene resonancia estatal y nacional la lucha de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), en la Sierra Juárez destacaba el GC de Yalálag, en los Valles Centrales estaba la lucha de Telixtlahuaca y Tlacolula y había más organizaciones comunitarias o municipios que luchaban por sacudirse a los cacicazgos en diferentes puntos del estado. El problema era que cada vez que renovaban a las autoridades municipales surgían conflictos porque, a pesar de ganar las elecciones, éstos seguían sufriendo y resistiendo las maniobras priistas de imposición de autoridades caciquiles.

En el caso de Yalálag, en el periodo 1980-1984, el grupo desplazado del municipio quedó prácticamente arrinconado; es decir, se quedó solamente apoyado por su fuerza local, y esto se logró gracias al apoyo que recibió el GC de los yalaltecas establecidos en Oaxaca, quienes tuvieron la capacidad, desde la capital del estado, de cortar los hilos políticos que le garantizaban el apoyo de las instancias gubernamentales. Todo esto fue posible gracias a la emergencia de una nueva generación de actores que tuvieron la capacidad de constituir nuevas redes de intermediación en el nuevo contexto. En cambio, el otro grupo ya no tuvo cuadros y por eso se quedaron en debilidad.

A lo largo de los ochenta, el GC desarrolló la capacidad de tejer una serie de relaciones con distintas organizaciones de la sociedad civil, también logró consolidar dentro de su proyecto político la afirmación de los valores de la cultura zapoteca. En el

escenario nacional, ellos logran atraer la atención. Desde los medios de comunicación se tiene una cobertura amplia de lo que está pasando en el ayuntamiento de Yalálag, y esto frena los intentos de los priistas en el partido y en el gobierno estatal de hostigar y recuperar el municipio. A pesar de los logros obtenidos hasta este momento, sabemos que internamente también comienzan a darse una serie de problemas dentro del GC, que finalmente lo conducen a su debilitamiento y provocan su decadencia.

Algunas pistas para comprender el declive del Grupo Comunitario

Hacia principios de los noventa, el GC entra en crisis por diversas causas, de ahí se explica el comienzo de su declive. A continuación, se mencionarán algunos elementos que creemos nos ayudarán a comprender por qué un proyecto tan vanguardista decayó de esa manera y qué debemos aprender de esto.

Considero que el problema principal, que llevó a la caída paulatina del GC fue la limitación y exclusión de una parte de la comunidad en el gobierno municipal. Entiendo que el GC excluyó del ayuntamiento a todo un sector como respuesta a los agravios que se habían cometido en su contra durante las décadas anteriores, pero no se valoró adecuadamente lo que representaba esa exclusión, se pensó que no tenía mayor importancia y no se analizó que en el mediano y largo plazos podía tener consecuencias graves. En ningún lado es buena la exclusión bajo cualquier modalidad, sobre todo por parte de quienes tienen el poder en sus manos: nunca es bueno que ignoren, que desprecien la fuerza que puede representar una fracción de la comunidad.

El grupo que fue excluido del poder lógicamente se pone en rebeldía y cae en innumerables actos de sabotaje, de provocación y agresión en contra de las autoridades y del GC; por ejemplo, saboteaban las fiestas comunitarias para que la autoridad se viera en problemas en la organización y el desarrollo de la misma. Todo esto va creando mayores tensiones al interior de la comunidad y va desgastando al GC, y como no atina a manejar adecuadamente estas agresiones, cae en un gran error: recurre a las propias instan-

cias judiciales y represivas del gobierno en busca de apoyo, que ya sabemos cómo son de violentas, cayendo en una grave contradicción: por un lado, hay un discurso que apunta hacia la autonomía, poniendo en el centro a la comunidad; por otro lado, se utiliza a fuerzas externas que no son necesariamente bien vistas o dignas de confianza. En consecuencia, todo esto comienza a tener un efecto negativo en varios sentidos.

La exclusión de una parte de la comunidad se tradujo de manera inevitable en el desgaste del propio GC en el sostenimiento del gobierno comunitario. Ellos resisten alrededor de 10 años la no participación de los otros ciudadanos, la no colaboración de buena parte de la comunidad que no hace cargos, que no participa en los trabajos comunitarios, y esta situación los desgasta profundamente porque recurrentemente tienen que repetir y cumplir con diferentes servicios. Entonces todo eso causa un efecto negativo y se empieza a escasear la participación de la gente que puede y está en condiciones de cumplir un cargo, y que tiene posibilidades y ganas de prestar un servicio gratuito como integrante del ayuntamiento.

Además, empiezan a fallar los mecanismos para designar cada año puntualmente y sin mayores problemas a las futuras autoridades. Comienza a darse el caso de que, al amanecer del 1 de enero, día en que debe tomar posesión la autoridad, no hay quién ocupe los cargos, muchas veces ni siquiera se sabe con seguridad quién va a ser el presidente municipal. Esto empieza a no funcionar porque ya la gente no acude, no participa porque está muy desgastada.

El otro problema es que deja de ser una elección por Asamblea Comunitaria como había sido en un principio. En el momento de la crisis de participación se recurre al Consejo de Ancianos para el nombramiento de la autoridad, situación que sirve para justificar el no funcionamiento de la Asamblea Comunitaria como la instancia principal para la toma de muchas decisiones y para el nombramiento de las autoridades. Entonces una instancia que es legítima y tiene una justificación histórica se desvirtúa en su función que no es la de suplantar a la asamblea, sino la de orientar y preparar el mejor desarrollo de la Asamblea Comunitaria.

Éste es el otro asunto que tiene que ver con la exclusión: como el poder queda en manos de un grupo, ellos tienen todo para integrar el cabildo municipal, y llega el momento en que esto se deja de hacer en Asamblea; pero, al parecer, no importaba porque finalmente los otros estaban excluidos. Esta situación fue restándole legitimidad al proyecto del GC, pues contradecía lo que había sido su propuesta original.

En ese momento tampoco se valoró suficientemente el papel que el PRI iba a jugar en el conflicto comunitario, la cuestión corporativa de que los gobiernos priistas todo el tiempo han buscado el control total de los municipios y la persecución de cualquiera que ose hacerles frente de una u otra forma.

Los yalaltecos que estamos en Oaxaca comenzamos a escuchar lo que estaba sucediendo en la comunidad. Por distintas vías nos contaban que la situación cada vez estaba peor, y nos empezamos a preocupar. En algún momento participamos de la tarea de buscar gente que pudiera asumir el cargo de presidente o los cargos principales, tratábamos de convencer a compañeros ayudándolos desde aquí con las gestiones, pero ya entonces era realmente difícil que la gente asumiera el compromiso de desempeñar un cargo fuerte y gratuito durante un año. Lo que sucedió, en pocas palabras, fue que se acabaron los cuadros susceptibles de ser miembros de la autoridad municipal, pues la mayoría ya había pasado; incluso algunos ya habían repetido y eso generó, por otro lado, un efecto negativo hacia afuera. La gente empieza a decir "ese por qué repite cargo", "ellos ya se están rotando el poder", "están ahí porque sacan provecho", "como ya hay dinero por eso les gusta estar", lo cual era mentira. Hubo bastantes errores, pero nunca se hizo mal uso de los recursos municipales. Todos los que pasaron por el municipio, al menos en ese tiempo, fueron honestos, había claras evidencias de que nunca hubo problemas de malversación de fondos. El manejo del dinero no era el problema.

Todos estos signos de desgaste tenían efectos en los compañeros del GC, quienes ya no acudían regularmente a las reuniones, ya hasta la instancia del Consejo de Ancianos estaba mermada. Los más constantes eran los que le ponían mucho corazón al asunto, pero con eso no se resolvían los problemas. La mayor parte de la

gente del GC poco a poco se fue retirando de ese importante espacio de participación.

El desgaste se fue haciendo evidente y eso lógicamente era testificado por el grupo rival, pero lo que vino a hacer crisis fue cuando se empezaron a transferir los recursos a los municipios. Como todos sabemos, a partir de 1997 comienza a darse la transferencia de recursos federales (Ramo 28 y 33) hacia los municipios, como resultado de los avances que en ese sentido se concretan finalmente en el Presupuesto de Egresos de la Federación en respuesta a una histórica demanda de los propios municipios. Pero cuando esto se da, en Yalálag ya no hay la capacidad en el ayuntamiento para decidir a nivel comunitario las prioridades en la inversión de los recursos y para conducir la realización de las obras porque los trabajos además de dinero requieren del consentimiento y la participación de la comunidad. Esto vino a evidenciar más las dificultades del GC para gobernar; las autoridades municipales, aunque eran personas honestas y trabajadoras, carecían ya de capacidad de convocatoria. Entonces los mismos compañeros que participaron activamente los primeros años en las decisiones y trabajos comunitarios, comenzaron a mostrar preocupación, y por consiguiente se quejaban de la situación y resentían el desgaste.

Otra de las cuestiones que nos permiten comprender el declive del GC y de su proyecto es el tipo de liderazgo que desarrollaron. Las cabezas del movimiento tomaban muchas de las decisiones y la gente se acostumbró a que alguien pensara y decidiera por ellos. Aunque las propuestas de trabajo tenían buenos propósitos y el discurso político de los dirigentes articulaba aspectos y objetivos importantes para el desarrollo de la comunidad, esto también fue negativo porque a final de cuentas es importante que la gente no se haga dependiente de sus líderes y sea capaz de participar más en la toma de decisiones.

Durante muchos años, quienes dieron su apoyo a la dirigencia del GC lo hicieron incondicionalmente porque lo que se planteaba en ese discurso parecía impecable. Si revisamos lo que se dice del proyecto comunitario en documentos oficiales del ayuntamiento y otros de difusión, por ejemplo, con respecto a la importancia del maíz para el mantenimiento de la autosuficiencia

alimentaria y la vida comunal; lo que se señala de la recuperación y valor del trabajo comunitario, el valor cultural de la lengua, la importancia de la educación enfocada a la preservación de los valores comunitarios, etcétera. Había razones suficientes para que mucha gente de dentro y fuera simpatizara y apoyara de diferentes maneras la materialización del proyecto comunitario.

Pero poco a poco surgieron problemas en la toma de decisiones, porque la gente del propio GC intentaba a veces expresar alguna opinión o punto de vista diferente y se les aplastaba y humillaba, y eso con el tiempo tuvo sus efectos y sus repercusiones.

Al interior del GC hay compañeros que empiezan a preocuparse por esta situación, se quejaban de la actitud autoritaria, de altanería, de autosuficiencia de los líderes. Aquí vemos cómo, si no tenemos cuidado con las formas autoritarias caciquiles de decisión, también podemos repetirlas en los procesos democráticos.

Muchos compañeros dentro del GC empiezan a cansarse del discurso autoritario humillante, de la subordinación excesiva, del control, de la imposición para pensar bajo ciertos esquemas. Hubo gente que se fue desprendiendo del GC para pasarse al otro bando. Todo esto que aquí narro va con un afán constructivo: ubicarlo como un fenómeno que no debe repetirse, que debe quedar en nuestra memoria para aprender.

La coyuntura de 1997: Un intento de apertura e inclusión

Por septiembre de 1997 la situación se puso complicada porque la autoridad, encabezada básicamente por integrantes del Consejo de Ancianos, no tiene la capacidad de resolver los asuntos de la comunidad. En ese momento emerge más claramente la preocupación colectiva por el problema del asentamiento de familias mixes, provenientes de la comunidad de Mixistlán, en la zona llamada Pozo Conejo, localizada en las inmediaciones de los manantiales que surten de agua a la comunidad. Asimismo, no se promueve la realización de obras para la comunidad a pesar de que hay recursos; es decir, en el ayuntamiento, prácticamente abandonado por sus asesores y líderes del GC, no hay la capacidad de definir las prio-

ridades y no se cuenta con la participación comunitaria. Algunos líderes se percatan de la preocupante situación y sienten que la crisis está tocando fondo.

En consecuencia, una parte del GC decide buscar una buena alternativa para reorganizar la vida comunitaria y lo hace a partir del problema de los manantiales de agua que están en riesgo por el asentamiento en Pozo Conejo. Se necesitaba un problema fuerte y sentido por la población para generar consensos y propiciar el nombramiento de las próximas autoridades en asamblea, algo que ya no se había hecho en años. En otras palabras, se trataba de armar una estrategia para restablecer la Asamblea Comunitaria, algo que sonaba bastante atractivo pero que podía tener sus riesgos. El reto era presentar propuestas que aparecieran serias y creíbles ante los ojos del bloque opositor al GC. Al final del breve proceso, había que salir con una autoridad surgida de una asamblea comunitaria, una autoridad con el suficiente respaldo que encabezara las difíciles gestiones para el desalojo pacífico de los ocupantes de Pozo Conejo, pero más allá, en realidad se trataba de iniciar la reconstitución de la maltrecha vida comunitaria a partir de consensos mínimos, de restablecer la Asamblea como máxima autoridad y devolverle la fortaleza que había perdido el ayuntamiento. Así, el mes de octubre —periodo en que por tradición se elige a las autoridades nuevas—, estaba próximo, por lo que se puede decir que estaban dadas las condiciones para echar a andar el plan.

A pesar de la división del pueblo, había dos cuestiones en torno a las cuales los ciudadanos yalaltecos podían alcanzar consensos mínimos: el asunto del agua potable y el de las escuelas. Se trata de dos servicios básicos que siempre han tenido poder de convocatoria para las reuniones y en ellas ha habido la capacidad de anteponer, por encima de la disputa por el poder municipal, los asuntos relacionados con la prestación regular de estos servicios y aún de su mejora. Por eso no había duda: el asunto de Pozo Conejo era una buena idea; funcionaría perfectamente y de manera natural como tema de arranque de la estrategia. Hubo optimismo y convicción en la idea entre los compañeros del GC por las posibilidades de éxito en la intención de encontrar una solución adecuada. Es en este momento cuando se empieza a decir abierta-

mente que la única forma de salvar la situación de la comunidad y en especial la que atravesaba el GC era abrir el asunto a la participación de todos. Lo primero que se hace es impulsar una reunión con personas destacadas de ambos grupos para abordar el problema de Pozo Conejo. En esta reunión todo mundo coincide en que es necesario reunirse sin dejar de lado a nadie.

El 8 de octubre de 1997 se realizó la primera reunión general, con el propósito de discutir el problema del agua, pero también con la intención de llegar a un acuerdo para la elección de la nueva autoridad municipal en Asamblea Comunitaria, una constituida por todas y todos, sin distinción o exclusión de nadie. Eso tenía riesgos, porque ellos iban a pensar ¿de dónde les sale ahora a estos nombrar a la autoridad por medio de una asamblea en la que participara toda la comunidad? La reunión fue exitosa, ya que se concluyó que para lograr que toda la comunidad se sumara a la defensa del agua era necesaria una autoridad reconocida por toda la población, es decir, con todo el respaldo de sus habitantes. Fue muy alentadora la coincidencia plena que se dio entre los dos grupos.

El acuerdo que sale es que todas las personas le entramos a lo del agua porque el asunto es de todos, y para eso se necesitaba una autoridad que encabece, pero para que tenga legitimidad la tenemos que nombrar todas y todos. Las cosas iban saliendo por buen camino, parecía que había llegado el momento de la reconstitución comunitaria y se fijó la fecha del 11 de octubre de 1997 para la asamblea general. La gente siente alivio y se ve contenta con el acuerdo.

Lo más bonito es cuando la gente dice: "Ya es tiempo de que enterremos todo lo que nos ha pasado, todo lo que ha sucedido", "lo que tenemos que hacer es seguir adelante sacando las cosas positivas que hemos vivido y que hemos hecho y enterrando lo malo". Era sorprendente hasta las formas en que las personas expresaban su sentir: utilizaban expresiones metafóricas en zapoteco y todos nos emocionábamos, y aun la gente catalogada como *la peor* tomaba la palabra y expresaba su adhesión a la posibilidad de volver a ser parte de la Asamblea Comunitaria, y sobre todo a la idea de que la asamblea fuera restablecida como la instancia a tra-

vés de la cual se nombran las autoridades y se toman las decisiones más importantes. Alguien dijo algo que me gustó mucho:

> Queremos vivir en la comunidad, ser parte de ella, participar en los trabajos que son de la comunidad, y así, cuando sea necesario que todos estemos antes de que salga el sol y hasta que se oculte, ahí tenemos que estar, pero todos, ya no es posible que sucedan cosas como cuando el palacio se reparó con sólo una parte de la comunidad, ahora todos queremos participar.

Así llega el domingo 11 de octubre, hay mucha esperanza, mucho optimismo entre la gente, se vive un momento muy especial en la comunidad. Se comienza el nombramiento de la autoridad, pero no fue fácil, ya que es un proceso que cuesta trabajo elegir y consume horas de deliberación. Empiezan a nombrar, primero al presidente municipal, se hacen propuestas, pero las personas argumentan que no pueden, que no están en condiciones de servir en ese momento, hasta que toca el turno a uno de los del otro grupo, pero este no acepta, manifiesta que no tiene mucho que hizo un cargo; sin embargo, le insisten y finalmente lo convencen. De repente alguien dice:

> El que ha quedado como presidente es miembro de la mesa de los debates, que los otros dos se integren, uno como síndico y el otro como secretario municipal, porque los conocemos y como mesa nos consta que han actuado muy bien desde la Asamblea anterior, pidámosles que de favor nos ayuden precisamente en esta nueva etapa que estamos iniciando en la vida de nuestro pueblo.

La aclamación fue unánime, no era para menos, los dos eran cuadros del GC no tan confrontados con el otro grupo, pero lo más interesante de la propuesta estaba en la enorme nobleza de su intención; en los hechos se trataba de equilibrar la composición de la autoridad, algo más que necesario en ese momento; eso fue lo que entendió la asamblea y por eso su manifestación unánime a favor. Los dos compañeros aceptaron y eso permitió avanzar. A partir de ahí se desarrollan de manera más fácil los demás nombramientos hasta completar los 140 nombramientos que integran el Sistema de Cargos de la comunidad; lo cual es un hecho histórico,

ya que durante varios años ya no se lograba cubrir todo el sistema de cargos requeridos por la comunidad. Después de 10 horas se logra terminar la asamblea en un ambiente de tranquilidad y júbilo, cosa inusual en una comunidad que cíclicamente vivía la disputa al momento de elegir sus autoridades. Se cierra la jornada con la decisión de que nadie se retirara hasta que todos estamparan su firma en el acta.

El proceso de la asamblea fue muy impresionante, porque nadie, absolutamente nadie, dijo una mala palabra, no hubo ningún intento de confrontación verbal entre los dos grupos; hubo tanta madurez que el rencor, el resentimiento y el encono quedaron de lado. Pero la felicidad y el consenso no nos duraron mucho.

Se desquebraja la unidad

Poco nos duró el gusto de la unidad, ya que en la siguiente semana sale publicado en un periódico nacional una información tergiversada de lo que sucedió en la asamblea. El encabezado de la nota decía: "Oaxaca: *maleantes* de Yalálag pretenden usurpar cargos" (*La Jornada*, 8 de noviembre de 1997), esto tiene consecuencias profundamente negativas y será el comienzo del recrudecimiento del eterno conflicto.

La situación fue grave, porque las nuevas autoridades ni siquiera habían podido comunicarle a los yalaltecos de fuera lo que había pasado en Yalálag, entonces la gente se empieza a inquietar. Nadie pensó que se buscaría la forma de echar abajo la elección del 11 de octubre tergiversando la información a través de diversos medios de comunicación. Sorprendió e indignó a toda la población, y así se empezó a resquebrajar la unidad lograda con muchos esfuerzos y con la voluntad de quienes participaron. Así, cuando aparece en la prensa que los miembros del GC los señalaban nuevamente como "maleantes", el grupo opositor empieza a dar marcha atrás.

Esta filtración se desprendió de una fracción del GC que no quería que la persona elegida fungiera como presidente municipal. La razón que justificó esta acción fue los antecedentes penales de esta persona; no obstante, no tomaron en cuenta la trascendencia y el valor que tenía el hecho de que se hubiera restablecido la Asam-

blea Comunitaria. Desafortunadamente, en ese momento aparece al interior del GC un cierto mesianismo y una tendencia dogmática en torno al proyecto político que estos venían encabezando, algo desproporcionado para las dimensiones de la comunidad.

El proyecto comunitario se basaba en el rescate, la preservación y la promoción de los valores culturales y comunitarios propios: la lengua, los cultivos, el servicio comunitario y la honestidad. El problema era que había yalaltecos reticentes a estos valores, había gente del otro grupo que pensaba que estas cosas corresponden a tiempos pasados. Para ellos, lo importante era la modernidad que desde su visión se reducía al desarrollo de obras públicas de gran ostentación como el tendido de cemento. No reconocen que hay cuestiones intangibles que son muy importantes: para ellos éstas son un lastre. Aunado a esto, al GC le faltó apertura para entender que era necesario escuchar estas posiciones y encauzarlas. Estas opiniones no se tomaron en cuenta por el GC, que era un poco dogmático y cerrado con respecto a sus ideas y no quería rectificar.

Llegó noviembre y luego diciembre y la gente estaba desesperada, se preguntaba qué iba a pasar; había quienes querían reunirse el día 31 de diciembre de ese año o el 1 de enero del siguiente para dar cumplimiento al acuerdo de la asamblea, pero tenían dudas y cierto temor, todavía pesaba el apoyo externo que los principales dirigentes del GC habían logrado tejer alrededor de su proyecto con diversas organizaciones del movimiento indígena estatal y nacional, así como con otras organizaciones y personalidades de la sociedad civil. El grupo rival en ese momento no tenía nada de cobertura, incluso no estaba organizado, estaba desarticulado, no era más que un grupo arrinconado que el PRI utilizaba en tiempos electorales, pero en esa coyuntura tienen motivos y buena oportunidad para reorganizarse y generar un movimiento.

Llegó el día 1º de enero de 1998. Para esto, todo mundo en la comunidad ya estaba posicionado con uno u otro bando. En el GC incluso los que habían dejado de asistir estaban de vuelta en sus reuniones. El problema que se da en este momento es que varios miembros del GC, que habían impulsado y apoyado la idea de restablecer la asamblea comunitaria y nombrar ahí a la auto-

ridad municipal, se echan para atrás. Respecto del otro grupo se puede decir que estos no tienen en ese momento la capacidad de reaccionar ante la actitud del GC. Ellos están desconcertados, pero aprovechan los errores del GC para reagruparse y actuar como grupo. Es la vuelta a la confrontación, ahora con mayor encono.

El grave error y atropello cometido por el GC fue nombrar e instalar en el Palacio municipal el 1 enero de 1998 a otras autoridades, desconociendo a las que se habían nombrado en la asamblea del 11 de octubre. En consecuencia, se vive en el pueblo una sensación de impotencia, desconcierto, desencanto y rabia, situación que poco a poco se traducirá en movilizaciones en contra del GC. Incluso gente que no tenía nada en contra del GC se empieza a adherir a las movilizaciones. Este fue una etapa difícil, la gente no se escuchaba y las pasiones estaban desatadas.

Con las primeras movilizaciones el grupo opositor logró que el Instituto Estatal Electoral no registrara a la autoridad del GC y, en junio de 1998, lograron que el Congreso Local declarara la desaparición de poderes. El grupo rival del GC, que está alentado y asesorado por miembros del PRI estatal, bloquearon la carretera, tomaron el edificio de Palacio municipal, y esto desató la revancha en contra del GC.

Desafortunadamente en este momento mucha gente de buena fe que se indignó por lo sucedido se les une, otros se suman al movimiento por viejas rencillas en contra de los dirigentes del GC; se organizan grupos inconformes en la capital del estado, del país y en Los Ángeles (California). La verdad es que el GC les había dado excelentes banderas. Así es como se llega a la desaparición de los poderes y se da paso a administradores municipales, verdaderos hampones nombrados desde la Secretaría General de Gobierno, quienes sólo van a saquear las arcas municipales y a manipular los conflictos conforme a los intereses del PRI. Hasta aquí se cubre un capítulo del conflicto de Yalálag.

De nuevo la pugna por el poder municipal

A partir de este momento comienza una lucha por tratar de nombrar a las autoridades; en octubre de 1998 se hace una especie de

plebiscito para nombrar a la autoridad de 1999, pero otra vez ya está desatada la confrontación abierta, ahora no sólo por parte de los yalaltecos que querían cobrarle facturas a la dirigencia del GC, sino también por parte del gobierno del estado que tenía sus propias facturas que cobrar. Yalálag por mucho tiempo fue una *piedra en el zapato* del régimen, porque era a pesar de todas sus limitaciones un esfuerzo de autodeterminación comunitaria que tomó distancia de los partidos políticos, además el pueblo no es precisamente un bastión priista y de eso se responsabiliza a los dirigentes del GC.

Entonces en 1999 se elige una autoridad como producto de mínimos acuerdos que se alcanzan en el Instituto Estatal Electoral pero que finalmente no se cumplen porque ahora a quienes se excluye es a integrantes del GC. Gran parte de la comunidad está en contra del GC y así fue como muy pronto los del otro grupo cayeron en lo mismo y en 1999 nombran a una autoridad igualmente espuria, que no estaba avalada por una asamblea. Se quedan en el municipio de manera ilegal. Todo el año 1999 hubo dificultades, irregularidades; la autoridad no era una autoridad que buscara realmente dar pasos en dirección de resolver el conflicto interno, más bien su actuación agudizaba el encono y se veía que la polarización iba a durar un buen rato.

Para el año 2000, la autoridad es igualmente una autoridad ilegítima. Los excesos del grupo que se ha hecho del poder continúan, esto provoca que mucha de la gente que había apoyado y simpatizaba con el proyecto de una autoridad formada con la participación de los dos grupos comience a desencantarse e inconformarse de la actuación de la autoridad, sobre todo por la evidente deshonestidad y el marcado revanchismo político del pequeño grupo que la rodeaba. La autoridad estaba ahí de manera ilegal, no tenía realmente base social y más bien quedó aislada a los pocos meses. No era una autoridad bien integrada que contara con todos sus elementos, con todos los servidores de apoyo directo al ayuntamiento, incluso no tenía cubierto de manera completa el sistema de cargos; a final de cuentas, era una autoridad maltrecha y también débil.

Ya para entonces, los del PRI local se habían reagrupado y están en posición de mantenerse en el poder como facción, al margen de la Asamblea Comunitaria. Para ellos lo importante era

marginar al GC, no importaba que no tuvieran capacidad de resolver los problemas de la comunidad o el conflicto mismo. La gente del PRI prefiriere ganar el poder de manera ilegal y al margen de todo procedimiento aceptable. El gobernador del estado, José Murat, está apoyando este proceso desde Oaxaca. A Murat no le interesa tener o apoyar un ayuntamiento formado por las diversas facciones del pueblo, es por ello que él no hizo ningún esfuerzo para ayudar a que el conflicto se resolviera. Por ello, el conflicto entre los dos grupos se va agravando, resultado en gran parte del desprecio total de Murat para resolver el conflicto. A la gente le queda claro que Murat estaba apoyando al otro grupo y esto les provoca la desesperación.

Quienes están al frente del poder representan una autoridad ilegítima, igualmente débil y abandonada como la que tenía el GC al final de su etapa en el gobierno municipal. La gente no está con ellos, no tienen auxiliares, están solos. Así pasan las semanas.

En los primeros meses del año 2000, la gente del GC se reorganiza y empiezan a madurar la idea de hacer algo para obligar a la autoridad municipal a nombrar a una nueva autoridad de manera democrática, entonces como estrategia se piensa tomar el Palacio municipal. El GC, según sus cuentas, tenía la mayoría y además calculaba que podía capitalizar el descrédito de la autoridad. La verdad es que ya no quedaba ninguna otra alternativa después de que las innumerables visitas a la Secretaría General de Gobierno sólo sirvieron para corroborar que Murat había tomado bando por los otros y la situación era indignante.

La toma de Palacio municipal y la formación de la coordinadora, 11 de octubre

Cuando los compañeros del GC deciden tomar el municipio no hubo consenso y para una acción de ese tamaño el consenso era necesario. La idea fue hacerlo a las siete de la mañana de forma pacífica, llenando el Palacio municipal para inhibir cualquier reacción violenta. Pero al final la hicieron entre las cuatro y las cinco de la madrugada y sin la contundencia que se había pensado; en ese momento se comenzaron a escuchar disparos. Era el ataque

por parte de elementos del grupo opositor con armas de fuego contra los del GC. Ya para las cinco de la mañana se corrió la voz en el pueblo de que había un enfrentamiento alrededor del edificio de Palacio municipal y que alguien había caído muerto. Los del otro grupo se concentraron al enterarse del suceso y rodearon a los compañeros del GC, además de responsabilizarlos por el muertito, especialmente a su dirigente. No obstante, otra versión empezó a circular: uno de los propios compañeros del grupo opositor era el responsable de los disparos y de la muerte del compañero.

Mientras tanto, hay que buscar a un responsable, o más bien fabricarlo mediante averiguaciones amañadas y llenas de irregularidades, el gobernador José Murat interviene y da órdenes de detención en contra de los dirigentes del GC. El estilo de Murat es castigar en ese momento contra todos los miembros de las organizaciones opositoras. Es así como meten a la cárcel aproximadamente a 30 compañeros del GC.

Empieza la negociación con Murat —quien tenía un estilo bravucón, llegaba borracho a las reuniones y les gritaba muy feo a los compañeros—, la ventaja para el GC era su cobertura nacional. Le tuvimos que poner un alto al gobernador y decirle: "Mire, si usted se va a dedicar a regañarnos, a hablarnos como nos está hablando, disculpe, pero no venimos a eso, así que cuando esté en mejores condiciones regresamos, en condiciones de abordar esto, si no, nos vamos". "No, no, no, espérenme", reaccionó y le bajó el tono, y se dirige el abogado del GC en tono suave para tratar de ablandarlo, y fue entonces que ya más o menos se dio un diálogo.

Después de esa reunión se acordó que se sacarían a las supuestas autoridades del municipio y se pondría a un administrador. "Después de ahogado el niño, a tapar el pozo", es decir, hasta después de un muerto y de un *periodicazo* nacional, el gobernador fue obligado a escuchar. Esa reunión sirvió para eso. Llevaron a un administrador y sacaron a la autoridad. Administradores rateros y verdaderos delincuentes. Ya para finales del año 2000 se hicieron esfuerzos para hacer otra Asamblea Comunitaria para nombrar a una nueva autoridad municipal, y de ahí en adelante se establece que toda autoridad tiene que surgir de una asamblea común entre los dos grupos.

Digamos que se llegó a lo mismo que tratamos de hacer en 1997, pero ahora aceptado por la totalidad de los integrantes del GC, que no lo aceptó en su momento porque no lo quiso entender. Ahora toda la comunidad lo aceptaba, sólo que, de alguna manera, a regañadientes: se comprendía por fin que era el único camino para la conciliación y para poder lograr una autoridad que represente a todos y en la que participen todos.

El difícil camino de la reconciliación

Poco a poco se llegó al acuerdo de formar un ayuntamiento de composición donde participaran los dos grupos. El aprendizaje fue que era negativo no incluir a todas las partes en la formación de un nuevo poder municipal. En los últimos diez años las autoridades se han conformado de esa manera.

Hasta hoy no se le ha dado la presidencia a ninguno de los representantes del GC; asimismo, existe el problema de que algunos miembros del otro grupo, que quedaron como presidentes municipales, se *quemaron* (desprestigiaron) porque han caído en actos de corrupción. Por ejemplo, han caído en las maniobras fraudulentas de las constructoras corruptas, con lo que han perdido muy rápido la autoridad moral y la credibilidad a causa de la desconfianza que se genera con esos actos.

El restablecimiento de la Asamblea Comunitaria ha tenido alto costo y se ha dado en condiciones no muy deseables. Todos han entendido que la asamblea es determinante para que haya un mínimo de funcionamiento y cohesión en la comunidad. Sabemos que hasta hoy no se ha resuelto del todo el problema, pero empiezan a borrarse esas marcadas diferencias y fronteras que se han creado entre un grupo y otro.

A la fecha (2013), creo que estamos en una etapa de transición en cuanto a remediar y acabar con la confrontación. Me parece que, si seguimos así, con el tiempo se podrán restablecer los proyectos comunes y de paso dejar atrás todas las cosas que han dañado a la comunidad; por ejemplo, la Asamblea Comunitaria por sí sola no es garantía de que vamos a tener una autoridad progresista con valores comunitarios; es decir, el nombramiento de

la autoridad en la asamblea se tiene que acompañar de otras medidas para que sea eficaz. Antes que nada, se tiene que acompañar de un proyecto de largo plazo en favor de la comunidad. Se le debe dar continuidad a este proyecto porque a veces las autoridades que se nombran no lo hacen con la debida seriedad, es una debilidad que hay que enfrentar. Debemos darnos el tiempo de reflexionar y recuperar los valores que antes se consideraban para nombrar a la autoridad municipal, sobre todo para el otorgamiento y aceptación de los cargos más importantes en el municipio. A pesar de los conflictos, es un logro y es admirable ver cómo se ha ido olvidando o dejando atrás el encono recurrente. Si lo pensamos bien, los conflictos pudieron haber desatado cosas peores, sin embargo, ahí vamos.

Observo que las autoridades municipales en esta última etapa (de 2005 a la fecha) han tenido dificultades en el desempeño de su encomienda. Quizá hace falta más compromiso por parte de ellos, quizá requieren algo más para estar en el municipio y sacar los trabajos. Creo que eso se puede ir solucionando. Lo importante es que las autoridades sean nombradas en asambleas comunitarias y que el municipio se integre por las distintas facciones. Me parece que como comunidad ahí la llevamos.

Tercera parte

Atravesar fronteras, recrear la comunalidad

Capítulo 10

En la fragmentación también está nuestra fuerza. Iniciativas étnicas yalaltecas en la zona metropolitana de la Ciudad de México[1]

María Bertely Busquets(†)

Introducción

Con el impacto lento pero progresivo que tuvo la escolarización en Villa Hidalgo Yalálag se sedimentan nuevos referentes de distinción social y étnica entre sus pobladores. Hacia los años cuarenta del siglo XX, lejos de reportarse la asimilación e incorporación plena de los sectores alfabetizados y escolarizados a la

1 Este capítulo recoge algunos de los resultados de la tesis doctoral de la autora (Bertely, 1998), la cual fue retrabajada y publicada posteriormente como libro por el CIESAS (2019). Una versión de este capítulo fue publicada previamente bajo el título "Proyectos étnicos de jóvenes y adultos yalaltecos asentados en la zona metropolitana de la Ciudad de México", en la revista *Diálogos sobre Educación. Temas actuales de investigación educativa*, 11(20), enero-junio 2020. Si bien es un trabajo que data de tiempo y que ya ha sido publicado, consideramos necesario que forme parte de este libro colectivo sobre Yalálag, dada la importancia que ha tenido para la antropología la investigación de María Bertely sobre los migrantes yalaltecos en Ciudad de México.

cultura nacional, el *ser letrado* se consolida como un atributo de distinción social al interior de la Villa y, al exterior de esta, como recurso de intermediación y distinción étnica. De manera paulatina, los conocimientos y bienes simbólicos y materiales adquiridos en los dispositivos escolares estatales y federales se someten a un proceso de apropiación localmente controlado, además de ponerse al servicio de las facciones políticas que monopolizan y comparten el ejercicio del poder en esta Villa zapoteca.[2]

Este proceso se dio a partir de una legitimidad comunitaria y *autonomía de facto*, previos a la difusión de los símbolos nacionales y las políticas públicas impulsadas por el Estado y, en un primer momento, generó distinciones y conflictos entre los letrados e iletrados pertenecientes a sectores sociales distintos. Los primeros, al ocupar cargos municipales, escolares y religiosos, emitieron edictos, leyes y reformas que mantuvieron en situación de subordinación a los segundos. De este modo, al mismo tiempo que el gobierno federal implantaba y difundía políticas educativas dirigidas a incorporar a las culturas locales a la nación mexicana, así como castellanizarlas por medio de la escuela de la acción, la escuela socialista y la escuela de la unidad nacional, los sectores letrados y alfabetizados de Yalálag se apropiaban de ellos, adecuándolos y haciéndolos funcionales a los intereses de su facción y aún privados.

De entonces a la fecha, entre las familias migrantes radicadas en la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), la condición escolarizada comienza también a caracterizar a las hijas e hijos de las personas antes analfabetas y, desde las variadas expectativas que genera la igualdad de oportunidades educativas, se gestan diversas iniciativas étnicas; mismas que se apuntalan en historias familiares contrastantes, donde las pugnas entre las facciones y los bandos históricos de *los ricos y los pobres* tienden a actualizarse y siguen vigentes.

2 Más allá de existir nomenclaturas relativamente estables con respecto a las delimitaciones políticas y administrativas en Oaxaca, en este artículo hablo de Yalálag como *villa* por ser cabecera municipal y llevar en su nombre —al ser conocida como Villa Hidalgo Yalálag— este término. En la historia del pueblo, su calidad como villa se estableció debido a la importante posición que ocupó en términos comerciales, sociales y demográficos en comparación con otros lugares de la Sierra Norte.

Esta contribución documenta en parte estas pugnas y, para hacerlo, omite de manera intencional los nombres de pila de quienes impulsaron e integraron las iniciativas étnicas gestadas en la ZMCM. Entre los años sesenta y noventa del siglo XX, después de que los primeros grupos yalaltecos radicados en las cercanías de la Basílica de Guadalupe, en la antes delegación Gustavo A. Madero de la Ciudad de México, así como en Ciudad Nezahualcóyotl perteneciente al Estado de México, comienzan a reunirse para *convivir* de acuerdo con sus prácticas regionales, tradicionales y folklóricas. Un primer momento tiene que ver con la trayectoria de la Asociación Yalalteca de México (AYM) creada en 1964, mientras el segundo incluye a la Banda Filarmónica Yalalteca de México, integrada en 1977, así como al Grupo Oaxaqueño y al Grupo de Danza San Felipe creados en los años ochenta. Esta reconstrucción busca ejemplificar, en un estudio *de caso*, cómo la etnicidad se fortalece a partir de la fragmentación de iniciativas que se mueven en arenas culturales y políticas conflictivas, donde las confrontaciones intra-étnicas heredadas motivan su actualización en el presente. A través de archivos personales, cartas, comunicados y algunos testimonios, las trayectorias escolares de los protagonistas se articulan con una amplia gama de situaciones vitales que configuran sus subjetividades antes y después de emigrar. Estas subjetividades, configuradas como *habitus*,[3] inciden en las razones y los estilos de inserción en la ciudad, así como en las iniciativas étnicas impulsadas, y otorgan tanto a los saberes y calificación escolares como al castellano escrito[4] usos sociales, políticos y étnicos específicos. En este sentido, la permanente articulación y rearticulación de la et-

3 El *habitus* refiere a formas incorporadas que se derivan de la categoría de clase y lo que esta condición impone. La clase objetiva tiene que ver con un conjunto de agentes situados en condiciones de existencia homogéneas que imponen condicionamientos, sistemas de disposiciones y prácticas homogéneas, las cuales poseen un conjunto de propiedades comunes, objetivadas y, a veces, garantizadas jurídicamente, como la posesión de bienes o poderes. Estas condiciones son incorporadas como los hábitos de clase y, en particular, suponen sistemas y esquemas clasificadores (Bourdieu, 1988, p. 100).

4 Mientras la calificación escolar refiere a la condición de certificación oficial obtenida al cursar o concluir un nivel educativo o profesión, el dominio del castellano —y no del español— alude a una condición ciudadana que legitimada a partir de las políticas educativas *castellanizadoras*. Estas no se dirigen a la *españolización* de los sujetos educativos, sino a su *castellanización*. Ambas condiciones son asumidas como necesarias en los proyectos de unidad nacional.

nicidad yalalteca en la ZMCM se expresa en tres patrones básicos de organización formal: 1. El generado en torno a las dinastías letradas migrantes interesadas en proteger sus intereses económicos y políticos en la Villa; 2. El gestado alrededor de los jóvenes escolarizados y profesionistas que actualizan sus referentes de etnicidad frente a la modernidad y el proceso de globalización; 3. El estructurado a partir del estado de marginalidad urbana en que sobrevive el sector más empobrecido de la población yalalteca migrante.[5]

Estos patrones de organización formal contradicen las perspectivas antropológicas estructuralistas que contraponen las formas sociales tradicionales, la organización comunitaria y el sentimiento de pertenencia a un pueblo distintivo, con la modernidad urbana y sus formas de organización, así como el individualismo que supone la constitución ciudadana. En contra de estos supuestos, los yalaltecos citadinos amalgaman atributos y referentes de identificación en apariencia opuestos. De hecho, como sostiene Anthony Cohen, las políticas y los símbolos nacionales son adecuados y reinterpretados en función de los intereses políticos, sociales e idiosincráticos de los pueblos distintivos (Cohen, 1985, pp. 37, 73-74), con lo cual emergen *pastiches* o *bricolages identitarios.* En estos sistemas intervienen, recuperando a Pierre Bourdieu, las experiencias pasadas, las coyunturas políticas y la estructura de los acontecimientos (1988, pp. 54, 172). En términos etnogenéticos, la existencia de estas amalgamas o aleaciones étnicas supone la permanente configuración y reconfiguración de referentes emblemáticos, cuya mezcla es siempre distinta en función de los conflictos y las amenazas que supone la homogeneización en contextos de inclusión y exclusión cultural.

5 L.R. Hirabayashi (1981, pp. 3, 41) identifica dos tipos de estrategias de adaptación generadas por los migrantes zapotecos serranos en Ciudad de México: el primero remite a las asociaciones de ayuda mutua e interés común organizadas a partir de un mismo lugar de origen y la necesidad de ayudar a los migrantes a defenderse de las condiciones negativas urbanas; el segundo se expresa en las asociaciones urbanas étnicas integradas por la élite migrante, cuyo interés es proteger sus intereses económicos y políticos en sus pueblos de origen. Distingue, a la vez, entre organizaciones fundadas en el trabajo, formales e informales. Esta contribución se funda en el análisis de las organizaciones formales abarcando las dos estrategias de adaptación aludidas.

La Asociación Yalalteca de México

Para *hacer eco* de las celebraciones llevadas a cabo en Villa Hidalgo, al interior de la colonia yalalteca citadina, Maximino Mota crea en 1964 la AYM, misma que se formaliza el 20 de noviembre, día de la Revolución Mexicana, en una especie de amalgama identitaria entre *ser yalalteco* y *ser mexicano*. Al principio y anualmente, para festejar el aniversario de la asociación, parientes y paisanos aportan de $25.00 a $100.00 pesos por persona, con el objetivo de traer a la Ciudad de México a la banda de música de Yalálag. De las 21 personas que intervienen en esta iniciativa, diez mantienen fuertes intereses económicos y lealtades con las facciones que tienen más poder en la Villa de origen: cuatro pertenecen a la familia Mota, dos a la Venegas y cuatro más a la Aquiles (archivo personal, 95. Cartas, 1970). El costo que Maximino Mota paga por apoyar *su tierra* con óbolos, acólitos, trofeos y viajes desde la ciudad, se agregan los gastos que hace desde antes de fundar la AYM para impulsar las fiestas de la comunidad en la ciudad. En diciembre de 1960, *para atender a los paisanos de la colonia* con motivo de la fiesta de la Virgen de Guadalupe, él mismo compró 24.5 litros de mezcal, 35 cajas de cerveza y cinco cajas de Coca Cola; trastes, servilletas, palillos, cajas de cigarros; dos kilos de sopa, chiles para el mole; café, azúcar, medio puerco, pan, pollos, dos bultos de carbón, madera y manta; así como del pago de la gasolina y la renta de un camión; sumando un costo de $5,210. 25 (archivo personal, 84. Cartas, 1960).

A partir de 1964, para invitar a este tipo de celebraciones, la AYM emite convocatorias públicas en castellano, como fue el caso de "La alegre tertulia" que la asociación realizó en la capital mexicana con motivo de la fiesta de san Juan Bautista, organizada en fecha cercana al día en que ésta se realiza en el pueblo.

GRAN NOCHE YALALTECA EN MÉXICO

> Con motivo de la celebración de la Tradicional y gran Feria Regional que tendrá verificativo a partir del próximo día 19 del actual, en el Pueblo de Yalálag, Oax., en honor de su Santo patrono San Juan Bautista, la Asociación Yalalteca de México haciendo eco a ese regocijo de nuestros paisanos y

> el deseo de la Colonia Yalalteca, residente en esta Capital, se permite invitar a usted y a su distinguida familia a su gran Fiesta y Baile que tendrá lugar el venidero día 20 del actual, a partir de las 20 horas (8 de la noche) en la casa No. 5127, de las calles Norte 60A, Colonia Río Blanco. En esta alegre Tertulia Yalalteca, encontrará usted toda clase de antojitos propios del lugar; sin faltar el imprescindible "Jarabe Yalalteco". No deje de asistir; además de convivir con amables personas y paisanos se divertirá en grande.
>
> México, D. F., Febrero de 1965 (archivo personal, 87. Comunicados AYM, 1965).

Asuntos de otra índole son también dados a conocer por medio del buen castellano escrito y por ello, esta lengua funciona como el vehículo comunicativo que fortalece los vínculos y referentes étnicos de la comunidad yalalteca en la ciudad.[6] De acuerdo con Benedict Anderson, lo más importante de la lengua escrita no es la lengua en sí misma, sino su capacidad para generar comunidades (1993, p. 189). En este caso, el castellano escrito provisto por el Estado nacional y las escuelas oficiales se readecua a fines étnicos específicos. Pero la AYM, además de provocar *ecos étnicos* en la capital, también requiere de comunicados escritos en castellano para convocar a reuniones donde tales ecos se tornan políticos, al tratarse los asuntos "más importantes de nuestro pueblo". Maximino, por su buen castellano, es quien redacta estos comunicados.

> ATENTA INVITACION
>
> Estimado paisano:
>
> Una vez más la Asociación Yalalteca de México por conducto de su directiva, te invita a tratar asuntos de suma

6 Acerca del uso de la lengua franca como instrumento de expresión étnica de las minorías migrantes radicadas en zonas urbanas, consultar el aporte de Clyde Mitchell (1956). Los danzantes Kalela que radican en una ciudad de Rodesia, en tanto escolarizados, interpretan sus cantos en lengua franca a diferencia de las tribus que lo hacen en lengua nativa. Esto hace que el mensaje de los danzantes sea inteligible no sólo para la gente de la ciudad, sino para otros grupos étnica y lingüísticamente diferenciados que encuentran en la lengua mayoritaria un medio de inclusión y distinción. En contraste con el caso referido, aun cuando la AYM utiliza la lengua franca para emitir comunicados, los limita a la comunidad yalalteca y asegura, con ello, el control étnico sobre asuntos que atañen al pueblo de origen.

> importancia de nuestro pueblo como son: el problema grave que tiene nuestra escuela secundaria, biblioteca, la electrificación del pueblo y demás asuntos pendientes a resolver. También tendremos la visita de un gran maestro miembro de la Comisión Nacional Pro-bibliotecas en la República Mexicana. Como siempre te recordamos que sería de gran ayuda que nos acompañes con tu familia y puedas dar tu opinión acerca de todo esto (archivo personal. 93. Comunicados, 1969).

Por motivos étnicos y políticos como estos, en un proceso de *inserción y territorialización urbana* que podría calificarse como *centrípeto*, el pueblo de origen se mantiene como el nodo central a partir del cual se configuran y reconfiguran los procesos de autoadscripción étnica, de ahí que la AYM realice reuniones mensuales en las instalaciones de la Escuela Mártires de Río Blanco donde trabaja un maestro que radica, como el resto de sus paisanos, en la colonia que lleva el mismo nombre. Las reuniones se dedican a "trabajar juntos por un Yalálag mejor" (archivo personal, 93. Cartas, 1969) cuando la asociación funciona como el espacio donde Maximino cumple los compromisos que le manda la facción del pueblo de origen a la que pertenece su familia. De hecho, él es comisionado para atender los compromisos comunitarios importantes y asumir distintas funciones de intermediación, y el presidente y el síndico municipales lo designan *principal padrino* al lado del gobernador del estado y otros personajes de caminos vecinales y autoridades de los pueblos circunvecinos en la inauguración del puente construido sobre el Río Yalálag. Con el mismo fin, las autoridades municipales invitan por medio de la AYM a dos generales y un capitán del ejército y, en particular, al diputado local de la colonia Mártires de Río Blanco por considerar que éste "ha venido cooperando con nuestro querido pueblo de Yalálag"; por todo ello, se agradece a Maximino su apoyo como presidente de la AYM (archivo personal, 91. Cartas, 1967).

En 1970 los miembros del ayuntamiento dirigido por Juan Aquiles, el personal docente de la escuela, los integrantes de la Asociación de Padres de Familia y el titular de la séptima zona escolar en Yalálag, solicitan a Maximino su apoyo económico para

construir una nueva escuela primaria en la Villa. Esto, cuando el plantel existente había sido afectado por lluvias torrenciales. Por este motivo, el ingeniero del Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas (CAPFCE) localiza un nuevo sitio para construir otro plantel educativo y, para ello, solicita a la comunidad piedras, grava, arena, cal, madera y 30,000 ladrillos (archivo personal, 94. Cartas, 1970).

A las iniciativas étnicas y políticas que desarrolla la AYM a favor de su pueblo desde la capital, de las cuales se fortalece el control que ejerce una facción específica sobre el ayuntamiento, la escuela, la iglesia y la vida pública entre otros espacios, se agregan las gestiones de Maximino a favor de un gran conglomerado vecinal integrado por migrantes provenientes de Oaxaca y otros estados de la República, así como colonos interesados en la adquisición de terrenos en la zona oriente de la Ciudad de México y del Estado de México, algunos paisanos proponen la integración de la AYM a la Federación de Colonias Proletarias. Después de algunas reuniones realizadas en las escuelas primarias Casas Alemán y Mártires del Río Blanco, las dos agrupaciones se unifican dando pie a la Unión de Colonos Mártires de Río Blanco, cuyas oficinas se instalan en la avenida Inguarán, a pocos metros del domicilio de Maximino (archivo personal, 98, 99, 100, 101. Comunicados, 1971). La integración de asociaciones étnicas a organizaciones propiamente citadinas, como la unión de colonos aludida, sugiere que la distinción se moviliza a partir de motivos, medios y fines políticos diversos, donde se amalgaman múltiples sentidos de pertenencia e identidades. Por ello, hasta su muerte en 1985, Maximino Mota pone al servicio de diversos intereses su *ser yalalteco, ser letrado, ser estudiado* y *ser colono citadino*, entre otros atributos personales.

La Banda Filarmónica Yalalteca de México: la diáspora política[7]

A finales de los años 1920 del siglo pasado, el *maestro* autodidacta Alberto Montes Lezama, lírico y arreglista, crea la primera y *única*

7 La información de este apartado se extrae de la entrevista a: E. Montes, entrevistado por M. Bertely. 1995.

banda de música en Yalálag. El maestro hereda los *dones* de su padre y abuelos dedicados a la música, la reparación de instrumentos y la copia de partituras. Cuando niño, responde a las exigencias de su padre y ocupa las noches en copiar y copiar con tinta china, con la luz tenue de una vela, un sinnúmero de partituras.

Como producto de este esfuerzo aprende solfeo y, a los 17 años, además de *instrumentar*, compone música para bandas y participa en las misiones culturales que impulsa el Estado mexicano. Se identifica con las acciones nacionalistas, cuyo objetivo estriba en *rescatar* a los pueblos indígenas e incorporarlos a los cauces de la civilización. La difusión y enseñanza de marchas, cantos cívicos, rondallas, cantos militares, valses y pasos dobles en los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca llevan al joven Alberto a enfrentar situaciones difíciles y peligrosas, además de asumir con actitud nacionalista la tarea de *convencer a las comunidades* para que *colaboren* con el proyecto educativo revolucionario.[8] Sus recorridos por los pueblos de Oaxaca y Tlaxcala dejan en el joven huellas indelebles y enseñanzas políticas relevantes; esto, con respecto al modo en que las acciones promovidas por el Estado nacional pueden beneficiar el poder local y regional que detenta su propia facción.

Casado y después de renunciar a las misiones culturales, el ahora don Alberto combina la supervisión de los trabajos en sus tierras con la formación de bandas de música en pueblos cercanos. Compone, inspirado en sus recorridos, cientos de piezas similares a

8 Guy (1989, pp. 34, 42, 51-55) menciona que, no obstante, la música revolucionaria se identifica mayormente con los *corridos*, la permanencia de las bandas de música desde su introducción en la segunda mitad del siglo XIX hasta el siglo XX es significativa. En las poblaciones rurales, las bandas de música se asocian con la profesionalización de la milicia activa, con la guerra entre México y Estados Unidos, y con la presencia de los Habsburgo en nuestro país en el siglo XIX. Desde entonces, estas bandas se forman en lugares estratégicos y reclutan a los pobladores rurales para estimular su participación militar o política. Los comandantes de la Guardia Nacional, los jefes políticos, los maestros de escuela, las juntas patrióticas y cuerpos filarmónicos, expresan los cambios que produjo la Reforma liberal en la relación entre las cabeceras municipales y sus pobladores. La ejecución de marchas, himnos, cantos cívicos y militares cuenta con un significado político importante en la difusión de las ideas liberales. Las bandas son expresión de *urbanidad* y *civilización*, substituyen los rituales religiosos y las procesiones, y reclutan a un grupo significativo de personas a favor de *camarillas* nativas que luchan a favor de la imposición de un proyecto político determinado. Los *valses* y *pasos dobles* recuperan, por su parte, la herencia afrancesada propia del Porfiriato.

las que ejecutan las bandas militares de la época. Dos de sus once hijos: el mayor y Edmundo, comienzan a tocar desde los siete años en la *única banda* del pueblo, dirigida por su padre. Edmundo toca el saxofón y recuerda cómo, a su corta edad, "lo llevaba arrastrando".

A diferencia de su hermano mayor que sólo concluye la educación primaria en la escuela federal de la Villa, Edmundo cursa hasta la secundaria en el único plantel que ofrece este nivel en el pueblo: una escuela particular a cargo de religiosas. Don Alberto, como músico bilingüe, liberal y progresista, exige a sus hijos hablar el castellano, prohibiéndoles el uso del zapoteco; sin embargo, cuando ellos asisten a la escuela juegan con sus compañeros utilizando el zapoteco y usualmente, no faltando quien lleve la *queja* a su padre son recibidos a *cinturonazos*. La actitud de don Alberto se justifica, en parte, porque las escuelas de la Villa son castellanizadoras. En medio de un gran número de alumnos monolingües en zapoteco, sus hijos se distinguen por su buen aprovechamiento escolar; éxito que también caracteriza a los hijos de las cinco o seis familias que dominaban, para entonces, la lengua nacional. Sin enfrentar conflicto comunicativo alguno en la escuela, y libre de las responsabilidades familiares y comunitarias que los jóvenes de la subalternidad deben asumir, Edmundo espera con interés la llegada de los grupos de música tropical durante las fiestas y crea, *por propia iniciativa*, un grupo similar integrado por jóvenes: él con su saxofón, otro con una tina, uno más con madera y bejuco, y otros con sonajas.

Mientras Edmundo *juega a ser músico*, su padre ingresa al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y forma parte de una de las facciones que se alternan y detentan el poder local en la Villa. La vida de los Montes se desenvuelve *normalmente* hasta que, en 1972, irrumpen serios desacuerdos entre las facciones en el poder debido a la conformación de un nuevo bando, autodenominado de "los campesinos", que surge como resultado de la alianza de un sector con la Confederación Nacional Campesina (CNC). Esta alianza rearticula la relación entre las facciones nativas y el Estado nacional y, finalmente, "los campesinos" desplazan a la facción priista a la que pertenece don Alberto.

Desde la perspectiva de Edmundo, aunque el bando de "los campesinos" representa como el de su padre a los "riquillos,

abiertos y estudiados" de Yalálag, en contraste con los "pobres, analfabetas y cerrados" excluidos de la vida política local, su triunfo sitúa a los Montes en el bando opuesto al de Joel Aquiles. Este desplazamiento motiva la migración de don Alberto a la ciudad de Oaxaca y, tiempo después, a Los Ángeles, California.[9]

A pesar del desplazamiento político de la familia Montes, Edmundo se apropia del *orgullo* derivado del haber sido músico de la única banda de Yalálag, con lo cual hace gala de distinción en la gran fiesta de la Guelaguetza, que se realiza en la ciudad de Oaxaca. Este orgullo lo acompaña cuando llega a Ciudad de México, en 1974, donde además de integrar un grupo de música tropical con sus primos, realiza estudios *complementarios* en la Escuela Superior de Música. Dos años después, Edmundo obtiene el certificado de concertista, se inclina hacia la música clásica y deja el grupo tropical por *diferencias de ideas*. Su padre organiza, mientras tanto, la Banda Filarmónica Yalalteca de Los Ángeles, California.

Edmundo descansa en su casa, en la colonia Inguarán de la Ciudad de México, cuando un grupo de ocho paisanos, de edad mayor e integrantes de la AYM lo visitan de modo inesperado; por su gran experiencia y estudios, estos paisanos lo invitan a *dirigir* la banda de música de la ciudad. Después de pasar de mano en mano el mezcal que saborean los visitantes y el anfitrión sentados en el círculo de sillas, que suele formarse para la toma de acuerdos, y luego de que todos reconocen tanto la existencia de bandas de otras comunidades serranas en la ciudad como el hecho para ellos innegable de que "Yalálag es el pueblo más grande de la región", Edmundo acepta. El entusiasta joven se compromete a *formar y dirigir* la banda porque con esta alianza se establece una tregua entre la facción política de *los campesinos*, encabezados por Joel Aquiles, y el contrapeso político que parecen aún representar los priistas en el exilio. En otras palabras, a una década de haber sido creada la AYM, las facciones en pugna requerían de una banda de música *única* para establecer una tregua. Por lo mismo, los visitantes ofrecieron a Edmundo la creación de un patronato para solventar los gastos derivados.

9 Aunque para el caso de otro pueblo serrano de Oaxaca L.R. Hirabayashi (1981, p. 83) afirma que las familias más ricas no emigran, los problemas políticos al interior de Yalálag constituyen uno de los factores más importantes para que las familias adineradas lo hagan.

Para la integración de la banda se reclutaron cerca de sesenta aspirantes, entre mayores y jóvenes, dedicados al estudio del solfeo en libros e instrumentos comprados por el patronato.[10] Pero no todos pertenecían a sectores migrantes letrados; de hecho, participó un buen número de iletrados que llevaban consigo historias familiares de pobreza, sujeción y despojo debido a las cuales se habían visto forzados a emigrar. A pesar de que la alianza con la facción de "los campesinos" había resultado fructífera, estas historias los confrontaban con las facciones que, a pesar de sus disputas y conflictos, detentaban el poder en la Villa y habían dado origen a la AYM.

Meses después, también don Alberto fue convocado por el patronato para apoyar esta banda y, en particular, Edmundo se encargó de la *instrumentación*. Don Alberto atendió la invitación, viajó a la Ciudad de México desde Los Ángeles y comenzó a enseñar a letrados e iletrados. La banda quedó integrada por 46 músicos y se presentó ante la comunidad el 20 de noviembre de 1977.[11] Por su calificación escolar y dominio del saxofón, guitarra, piano, acordeón, contrabajo, mandolina y la mayoría de los instrumentos de viento que dan vida a las bandas, Edmundo apoyó también en la creación de la filarmónica de Los Ángeles.

Como era de esperarse, algunos integrantes de la AYM y el bando de "los campesinos" comenzaron a considerar a la banda filarmónica peligrosa y contraria a sus intereses. De hecho, a partir de los recursos que le proporcionaba la misma AYM, la banda comenzó a fortalecer el poder político del bando en el exilio vía la integración de clases sociales distintas y la creación de un sentido de *unidad* en

10 El que los instrumentos sean propiedad de los cuerpos filarmónicos es interpretado por Guy P.C. Thompson (1989, pp. 56, 59), como expresión de las obligaciones comunitarias que acompañan la membresía. A pesar de que las bandas de música difunden las ideas liberales fundadas en el individualismo, voluntarismo y ciudadanía activa, se organizan a partir del predominio de los intereses comunitarios. Esto revela las percepciones divergentes acerca de lo que significa ser ciudadano en los nuevos estados liberales y en la vida pública activa. Mientras los ciudadanos están supuestos a actuar autónoma y voluntariamente, su membresía a una banda filarmónica les impone controles bajo control de una facción que impiden su actuación individual.

11 A don Alberto se debe la creación de diversas bandas de música en Yalálag —incluida una *banda de muchachitos*—, de las filarmónicas de Ciudad de México y Los Ángeles, California, así como la producción de dos discos. Su distinción es compartida por paisanos como José Buenaventura, director de la Banda de la Fuerza Aérea Mexicana y colaborador de la filarmónica de la capital.

torno a lo *propiamente yalalteco* que actuaba en contra del *cacicazgo en Yalálag*; además, en esta arena de confrontaciones étnicas y políticas internas, la unidad étnica se configuraba a partir de una tradición selectiva e inventada cuyo sedimento emblemático estaba conformado por las composiciones de don Alberto, las cuales eran interpretadas una y otra vez durante las fiestas, y se difundían al interior de la comunidad citadina por medio de discos y audiocasetes. Sin negar los *cambios* musicales que se debían dar *de acuerdo al tiempo* —lo cual exigió a la filarmónica acompañar nuevas danzas como *Los mojados* y *Los hipis* así como ejecutar temas comerciales, así como adoptar nuevas corrientes como el rock y la música *industrial*— la filarmónica siempre manifestó su preferencia por temas *tradicionales*.

De esta manera, Edmundo promovió un espacio étnico y político opuesto al cacicazgo, *otro ambiente* y *otro panorama* a través de la banda *única* que se gestó en la ZMCM. Y no obstante, la heterogeneidad de condiciones de clase y escolares de quienes la integraban,[12] todos coincidieron en que permanecer en el pueblo, aunque se contara con estudios secundarios, mantenía a la gente *cerrada*. Esto, en contra de *la apertura de ideas* que exigía una tradición *a tono con el mundo*. Sus integrantes consideraban que las personas *verdaderamente abiertas*, como ellos, eran las que radicaban o estudiaban en la ciudad. De este modo, *lo importante* estaba en los espacios étnicos y políticos urbanos donde participaban activamente los Montes.

Entre otros factores, la falta de apoyo de los Montes y los paisanos que los siguen provoca que la AYM *muera por sí sola*. De cara a la fragmentación y confrontación entre bandos políticos, la unidad étnica no implicó homogeneidad, sino la unión en torno a los intereses del bando que logró establecer mayor consenso al interior de un pueblo indígena que, como Yalálag, reporta desde siempre fuertes distinciones de clase y conflictos políticos e intraétnicos. Por

12 Mientras Edmundo pertenece a la nueva generación de profesionistas y emigra a la ciudad para *progresar*, la composición de la filarmónica en ese momento es heterogénea en cuanto a la edad, escolarización y pertenencia de clase de sus miembros. Aunque su promedio de edad es de 28 años, algunos son *menores* y otros *viejos*. Los viejos cuentan con *pocos estudios* porque antes, la mayoría de la gente se dedicaba a *cosechar y vender*. Entre los jóvenes, mientras tanto, se encuentran abogados, ingenieros y *de todo* porque las familias piensan más en el estudio, no nada más en la primaria y secundaria, y se preocupan por definir la opción profesional que han de seguir sus hijos en la ciudad.

ello, desde la perspectiva de Edmundo, las bandas *únicas* eran condición sin la cual resultaba imposible *conservar el folclor* y *rescatar las tradiciones*; motivos por los cuales la filarmónica participó por muchos años como banda única en el ciclo anual de celebraciones étnicas en la ciudad.[13] En este ciclo, las fechas de celebración suelen adaptarse a los horarios laborales y escolares, así como a los días feriados que estructuran el uso del tiempo entre los paisanos radicados en la ciudad.[14]

Desde entonces, Edmundo pensaba que los paisanos "se quedan como niños huérfanos" cuando se desligan de las bandas de música de Los Ángeles y de Ciudad de México. Y cuando en los años ochenta y noventa del siglo XX se crearon otras bandas, tanto en la ZMCM como en Yalálag, el mismo Edmundo afirmó que esta diversidad era síntoma de divisiones políticas internas.[15] Preocupado por estas y otras razones, Edmundo intentó convencer a sus paisanos acerca de los beneficios que les traería negociar unidos, desde la Villa y como banda única, distintos apoyos ante la Secretaría de Educación Pública (SEP) o del Instituto Nacional Indigenista (INI). Sabía, sin embargo, que esta iniciativa étnico-política podría provocar fuertes resistencias en Yalálag cuando, en la búsqueda de estos apoyos y beneficios, las facciones se disputaban el control y el poder local derivados de la relación con el Estado nacional y sus instituciones públicas e indigenistas. En esta arena política, valía la pena luchar en la ZMCM para que esta unidad fuese defendida.[16]

13 Este ciclo tiene como espacio la alcaldía Gustavo A. Madero y abarca la fiesta de San Juan Bautista, que se realiza en el mes de junio en la parte alta del cerro del Chiquihuite conocida como La Presa; la fiesta de la Virgen del Rosario se lleva a cabo en octubre en Cuautepec Barrio Alto; así como el aniversario de la desaparecida AYM que se celebra el 20 de noviembre en la Villa de Guadalupe.

14 Mientras la tradición en Yalálag establece que la fecha de las celebraciones religiosas es inamovible —24 de junio para la fiesta de San Juan, 7 y 8 de octubre para celebrar a la Virgen del Rosario—, la costumbre citadina dicta realizarlas el fin de semana anterior o posterior a la fecha tradicional. El ciclo de festividades yalaltecas urbanas, al igual que en la Villa, termina el 20 de noviembre.

15 Para el caso de Puebla, Thompson (1989, p. 56) documenta que cuando una banda filarmónica se forma en una comunidad serrana, en la segunda mitad del siglo XIX, se espera que su liderazgo represente a toda la comunidad, más que a una facción del pueblo. Al respecto, durante la reforma progresista de Yalálag, llevada a cabo por los sectores letrados en 1938, una de las obligaciones refiere a la creación de "una sola banda de música", a fin de evitar *desórdenes* y *anarquía* (arch. pers. 1. actas, 1939).

16 Rhett Mariscal (1997, pp. 15,16), en su estudio acerca de los indígenas migrantes oaxaque-

Al igual que la AYM, la banda filarmónica aprovecha las fiestas anuales para circular documentos escritos en español, cuya principal motivación estriba en *ayudar al pueblo*.[17] En particular, estos materiales provocan el enojo y descontento entre la subalternidad migrante, identificada y unida también en torno a otros proyectos, intereses y demandas.

Al igual que Maximino, Edmundo amalgama a su *ser yalalteco* con otros referentes de identificación y distinción. A finales del siglo XX *es maestro* de música en dos escuelas secundarias, una estatal y una federal, y para viajar a Los Ángeles hace uso de los *permisos económicos* a que tiene derecho al ser trabajador al servicio del estado. En ese ámbito, también es coordinador de una zona escolar del Estado de México, sus alumnos ganan los primeros lugares en los concursos interescolares y, en 1994, con motivo del día internacional del docente, es distinguido como el *mejor maestro* de su escuela.

En cuanto a su situación económica, además de sus ingresos como profesor y coordinador de zona escolar, Edmundo recibe en Estados Unidos un pago a cuenta de los apoyos *comunitarios* ofrecidos, a lo que se agrega el salario que obtiene por la realización de otros trabajos en la Unión Americana. Como director de bandas es percibido por la comunidad citadina como "el que sabe más" y "el mejor director de banda" y, como trabajador obtiene ingresos suficientes para contar con casa propia en la zona metropolitana. Al igual que Edmundo, sus hermanos *saben moverse* como ciudadanos étnicos integrados a la dinámica urbana, nacional y global.[18]

ños en el valle de San Quintín, Baja California, sostiene que las alianzas para competir en mejores condiciones al interior de la sociedad envolvente requieren de líderes que actúen como intermediarios entre sus seguidores y el Estado. Los líderes comienzan a obtener poder a través de sus negociaciones con las agencias estatales, tienden a monopolizar las negociaciones, y provocan un acceso inequitativo a las garantías individuales de sus paisanos. Esta base de organización tiende a reproducir el modelo paternalista del gobierno mexicano, donde muchos de los líderes indígenas actúan como intermediarios políticos.

17 En el estudio de L.R. Hirabayashi (1981, p. 60), algunas familias del pueblo serrano de La Loma organizan, a finales de la década de los años cincuenta, un grupo para apoyar el desarrollo de su pueblo desde la ciudad, obteniendo el apoyo del gobierno en sus planes y proyectos. El grupo busca estimular dicho desarrollo en sus propios términos y bajo su auspicio y liderazgo. Para entonces, se perfilan dos grupos polarizados: uno con poder en la región y vínculos políticos en la ciudad de Oaxaca, y otro con el apoyo moral y económico de la federación y la burocracia citadina.

18 Uno de sus hermanos trabaja como telegrafista cuando los Montes viven en la Villa, y en

La tranquilidad de Edmundo es, sin embargo, relativa. Habiendo asumido el compromiso de mantener vivo un espacio de contrapeso político a la facción de "los campesinos" en la Villa, requiere de generaciones de remplazo que aseguren la continuidad de su proyecto. Esta continuidad se considera *difícil* porque Edmundo es padre de dos hijas y sólo un hijo varón podría mantenerla.[19] Por ello, él mismo propone modificar los principios culturales que definen a las bandas de música como espacios básicamente masculinos, argumentando que éstas "no son nada más para los hombres" y logra la participación de dos de sus primas escolarizadas y profesionistas en la filarmónica. Edmundo espera que sus hijas, al igual que sus tías, cursen estudios superiores en el campo de la música y puedan sostener la herencia de los Montes en la ciudad. Lo importante, en todo caso, parece residir en configurar nuevos espacios étnicos y políticos porque: "¡el ser yalalteco nunca va a terminar!". Esta consigna étnica y política, articulada hasta entonces a partir de la concentración del poder y el liderazgo entre las facciones que radican en y fuera de la Villa, adquiere nuevos cauces de cara a las nuevas iniciativas generadas tanto por los jóvenes citadinos que actúan como generaciones de remplazo, como por la subalternidad migrante.

El Grupo de Danza "San Felipe": Renovación del referente étnico y rebeldía juvenil[20]

El Grupo de Danza "San Felipe" se compone de catorce integrantes entre quince y treinta años de edad, quienes viven en la Alcaldía Gustavo A. Madero, en Ciudad de México, así como en zonas

la ZMCM es miembro de la Banda Filarmónica de México y se emplea como operador de comunicaciones en Mexicana de Aviación y Teléfonos de México. Otro participa en la filarmónica de Los Ángeles, cursa la *high school*, está bien preparado y habla perfectamente el inglés.

19 Al igual que en otros pueblos serranos, existe una división entre los trabajos desempeñados por hombres y mujeres. La esfera masculina está constituida por los trabajos agrícolas, el comercio y la política, mientras la femenina se caracteriza por el cuidado de la casa y la preparación de los alimentos (Hirabayashi, 1981, p. 40). Las bandas de música, como espacios políticos han formado parte de la esfera masculina.

20 Para elaborar el perfil general de los integrantes del Grupo de Danza "San Felipe" se toman los datos de la entrevista colectiva realizada el 15 de agosto de 1992, así como informaciones dispersas recabadas a lo largo del trabajo de campo.

aledañas del oriente del Estado de México.[21] La zona cuenta con todos los servicios públicos, calles pavimentadas, centros educativos que abarcan desde escuelas primarias hasta superiores (Escuela Nacional de Estudios Profesionales, unidad Aragón), grandes centros comerciales y recreativos, amplios parques y alamedas, así como diversas opciones de transporte terrestre entre las que se encuentran microbuses, camiones y el servicio subterráneo metropolitano.[22]

A diferencia de la banda filarmónica, donde la mayoría son amigos o paisanos aliados a la facción política en el exilio que integra a un sector de iletrados opuesto al cacicazgo en la Villa, los integrantes del grupo San Felipe representan a un conjunto de familias emparentadas tanto con la facción *campesina* como el bando priista en el exilio. En pocas palabras, este grupo reúne en un mismo espacio cultural a los hijos de facciones opuestas. A pesar de que el actual responsable del grupo pertenece a la familia de los Montes, como el bando político desplazado, un descendiente de la familia Aquiles aparece entre sus fundadores. Y en contraste con la AYM y la banda filarmónica, los jóvenes que integran este grupo argumentan que la *unidad de la comunidad* sólo puede lograrse dejando atrás los *enfrentamientos entre bandos* que tanto han debilitado al pueblo.

Los recelos y rencores políticos heredados, cuando los hijos no desconocen los graves hechos que los motivaron, deben quedar atrás. Olvido necesario cuando, en una comunidad *tan pequeña*, los matrimonios suelen romper las fronteras políticas establecidas entre los bandos. El *olvido* establece una primera diferencia entre el proyecto del director de la banda filarmónica y su primo, Juan Mota Montes, al frente del grupo San Felipe. Para Juan, más allá de

21 La mayoría emparentada vive en la colonia San Felipe de Jesús, de la cual toman su nombre, otros por el rumbo de Oceanía y algunos cerca del metro Puebla y en las inmediaciones del Palacio de los Deportes. Los únicos *amigos* no emparentados con el resto del grupo son los hermanos Saúl y Pedro Domingo. Saúl vive, como los demás miembros, en la región oriente del Estado de México, mientras que Pedro radica *lejos*, en Cuautitlán Izcalli, al norte de la zona metropolitana. De acuerdo con Larissa Adler de Lomnitz (1975, p. 28), la "cercanía física y la confianza" constituyen factores básicos que favorecen el intercambio y la reciprocidad entre los migrantes urbanos.

22 De hecho, el costo del suelo en esta zona se ha incrementado y, por ello, algunas familias empobrecidas han emigrado a zonas periféricas como Valle de Chalco (comunicados personales).

actuar a favor de alguna facción o apellido, lo importante es reunir a las familias emparentadas con las facciones en conflicto para reinventar el pasado en función del presente.[23]

En este caso, no obstante, resurge de nuevo una aspiración de *unidad* inspirada en el olvido, la amenaza de fragmentación está siempre latente. Esto se manifiesta cuando los jóvenes emparentados se reúnen todos los sábados durante el segundo semestre de cada año, en tiempos donde se concentran los compromisos anuales, en contraste con la asistencia irregular de los *amigos*. Además, a diferencia de los nombres y apellidos de los hermanos, primos y tíos que siempre recuerdan, los de los invitados eventuales suelen olvidarse.

De los catorce jóvenes, la mitad nace en Villa Hidalgo, se asumen como *hechos en Yalálag* y, en los extremos, uno emigra a los dos meses de edad, mientras otro lo hace a los 17 años. Entre los *made in Yalálag* —como se autodefinen influidos por su contacto con Los Ángeles, California— se encuentran Juan, Antonio, Julián, Ernesto y el amigo Pedro. Aunque dos de ellos cuentan con 19 y 20 años, el resto excede los 25 años. Los *made in Yalálag* son miembros de mayor edad y, entre los nacidos en la zona metropolitana con excepción del *viejo* Salvador de 30 años, sus edades oscilan entre los 16 y 22 años. Oswaldo, Abel, Francisco y Julio son los de menor edad. El lugar de nacimiento interviene en la manera en que se asumen como hablantes del zapoteco y el castellano, o como castellanos. Los nacidos en Yalálag afirman hablar *bien* el zapoteco, mientras los citadinos sólo lo entienden, pero no lo hablan, o no lo entienden ni lo hablan.

En cuanto a sus patrones de reproducción social y económica en la ciudad, estas familias funcionan al interior de redes de reciprocidad que facilitan la llegada de nuevos migrantes, apoyan su adaptación a la urbe[24] y garantizan su inserción en ramas ocupacionales controladas por paisanos y parientes con mayor ca-

23 Juan Mota Montes es, a la vez, tío de los hermanos Mota —hijos del Maximino Mota, fundador de la AYM—, de Oswaldo Álvaro Mota y Eladio Andres Chano; y primo de los hermanos Pinto Medrano, de Salvador Matos Mota y de los hermanos Matos Buenaventura. Todos integrantes del grupo de danza San Felipe.

24 En este caso, las redes de reciprocidad económica se relacionan con los intereses materiales y políticos de los integrantes del grupo en su pueblo de origen. Así, no todo pariente o paisano intercambia favores o ayudas con otro ni con los mismos fines.

pacidad económica.[25] Las familias que antes elaboraban y vendían *ropa típica* de manta de cielo, en fechas recientes maquilan prendas de mezclilla y comercializan *ropa moderna* y medias de mujer. Las nuevas mercancías circulan en los tianguis de la zona y su distribución se concentra en las grandes bodegas de ropa cuyos propietarios son algunos paisanos adinerados. Las redes de reproducción económica de estas familias se transforman y adaptan en alguna medida a las demandas del mercado nacional.

Quienes no participan en las redes económicas domésticas de modo directo se emplean como obreros, trabajadores independientes o empleados públicos y privados en las ramas de la industria, el comercio y los servicios. En estas ramas, las redes sociales construidas por los paisanos[26] son igualmente importantes. Se reporta también la existencia de pequeñas empresas familiares como zapaterías, tiendas, recauderías y, en últimas fechas, agencias de viajes. En este contexto, la mayoría de los integrantes del grupo de danza combina la escuela con el trabajo realizado en nichos domésticos,[27] empresas familiares o al interior de las ramas ocupacionales vinculadas con el mercado laboral urbano: contaduría, administración, computación, mercadotecnia, ingeniería química y turismo, entre otras.

Su participación en el grupo de danza depende de las *posibilidades* de sus miembros. Estas posibilidades implican una distinción económica en tanto suponen contar con suficiente presupuesto familiar para la hechura, compra de trajes y adquisición de diversos objetos rituales. Aún entre quienes recuerdan haber enfrentado dificultades económicas al llegar a la ciudad, su distinción les exi-

25 E.A. Hamnett, mencionado por L.R. Hirabayashi (1981:19), sostiene que el bienestar económico y la industria regional más importante del distrito de Villa Alta, al que pertenece Villa Hidalgo Yalálag, se basa hasta el movimiento de Independencia en el cultivo de algodón y la elaboración de manteles y ropa hecha con este material. Más tarde, este trabajo es realizado básicamente para el consumo doméstico y, tal como se observa para el caso de las familias yalaltecas migrantes, la maquila y comercialización de ropa representan algunas de las estrategias de autorreproducción económica más importantes en la ciudad.

26 La fábrica Tres Estrellas parece ser uno de los espacios laborales que ocupó a un conjunto importante de yalaltecos migrantes radicados en la ciudad.

27 Dos de los miembros rompen con este patrón. Uno trabaja como mecánico y otro desarrolla actividades artísticas vinculadas con el teatro, la danza, la televisión, la radio y el cine experimental.

ge gastar dinero, tiempo y trabajo a favor del grupo. Baste decir que para 1998, en cuanto a sus erogaciones monetarias, el costo de una máscara podía oscilar entre los $200 y 800 pesos, mientras los trajes utilizados excedían los $1,000. El impacto de grupos como éste en la circulación interna de dinero resulta importante, sobre todo, cuando con motivo de las festividades anuales se demandan los trabajos y productos realizados por parientes y paisanos. Estos, para el caso de los danzantes, implican la hechura y compra de ropa, huaraches y máscaras de madera, entre otros.

Los jóvenes de este grupo cuentan con una calificación escolar posprimaria que abarca desde el nivel secundario, en el caso de los *amigos*, hasta el superior. Entre los emparentados, la minoría opta por carreras técnicas como electricidad o electrónica, mientras que el resto está por ingresar, cursa o ha concluido carreras superiores como ingeniería, informática, veterinaria, diseño gráfico, psicología, músico o concertista y turismo, tanto en el Instituto Politécnico Nacional y la Universidad Nacional Autónoma de México como en la Universidad Iberoamericana. Algunos realizan estudios complementarios, como el aprendizaje de la lengua inglesa mientras Salvador, formado profesionalmente en el campo del arte, funge como uno de los intelectuales más importantes del grupo.[28]

Como descendientes de "príncipes" e hijos menores de familias "caracterizadas" o de élite conformadas por siete descendientes en promedio, los integrantes del grupo cuentan con más posibilidades económicas y de estudiar que sus hermanos mayores. Esto les brinda mejores recursos culturales para difundir, renovar y actualizar su distinción étnica en la urbe, siéndoles posible actuar como jóvenes mexicanos cosmopolitas y, a la vez, como jóvenes yalaltecos, en un contexto donde las diferencias de clase social y políticas comienzan a diluirse por medio de un proceso de igualación mediado por la escolarización. Además de compartir un espacio geográfico común en la urbe, sobrevivir al interior de redes económicas específicas y contar con la misma condición de

28 Algunas carreras escolares resultan útiles de modo explícito para *conservar la tradición*, como la escultura —para la elaboración de máscaras de madera— o la música —en la formación de los guías, maestros, directores y responsables de los grupos de danza y musicales—. Algunos de estos profesionales reciben un pago a cambio de sus servicios culturales.

clase y oportunidades de escolarización, los integrantes también se identifican por compartir el mismo rango de edad y mantener vínculos permanentes con otros jóvenes yalaltecos radicados en los Estados Unidos de Norteamérica. Se trata de la nueva generación de técnicos medios y profesionistas influidos por la migración transnacional, las nuevas tecnologías de la información y la cultura globalizada que, precisamente por estas influencias, son más capaces de actualizar sus referentes étnicos en contraste con el tradicionalismo que caracteriza a los otros grupos.

La participación de los jóvenes de este grupo en la sociedad envolvente interviene en la definición de un proyecto cultural que contrarresta la fuerza centrípeta que ejerce Yalálag sobre la AYM y la Banda Filarmónica Yalalteca de México. El proyecto de los jóvenes responde a la *atracción centrífuga* que genera un proceso de *territorialización transnacional* sometido a nuevas dinámicas económicas y culturales, que se define por la posibilidad de contar con doble nacionalidad y seguir siendo yalalteco al transmigrar y atravesar la frontera norte. Estos jóvenes descubren y reinventan una tradición compartida y sostienen que su grupo, creado formalmente a finales de los años ochenta, no tiene fecha de inicio y funciona como siempre ha sido. De este modo, situados al interior de un tiempo continuo y anónimo que contrasta con el culto personal que inspira las iniciativas étnicas de los viejos y adultos, estos jóvenes reconocen a un "sinnúmero de paisanos o elementos importantes" que trajeron a la ZMCM las danzas yalaltecas. Pero, para evitar controversias, evitan mencionar los nombres de las familias que los antecedieron y aluden más bien a "paisanos que vienen y van" para conservar y recrear dentro y fuera de la República lo que denominan como "un legado anónimo que tiene que ver con tiempos ancestrales y nuestras raíces". Debido al anonimato y el olvido pueden reinventar el sentido de unidad étnica urbana, donde no existen más directores, sino *responsables*.

Estos jóvenes construyen sus propios *principios de organización* y se definen como *independientes* con respecto a la filarmónica, que consideran en crisis, y la —para entonces— desaparecida AYM, aunque consideran el 20 de noviembre como fecha en que fue creada dicha asociación, como el indicador temporal que rige tanto

el inicio y cierre del ciclo anual de celebraciones yalaltecas, como la elección del nuevo *responsable* del grupo San Felipe entre los miembros con mayor antigüedad, experiencia y edad. Los *más viejos*, poco antes de cumplir los treinta años, son reemplazados por los más jóvenes y suelen fungir como asesores o apoyos eventuales mientras generan o se insertan en otras iniciativas étnicas en la ZMCM y en la Unión Americana.[29]

Los responsables del grupo se alternan y aprenden a desempeñar el papel de organizadores y *maestros*, categorías que aluden al entusiasmo que imprimen a sus actividades y enseñanzas, así como al modo en que articulan, por medio del *ejemplo*, sus referentes étnicos, juveniles y profesionales. Los responsables ofrecen su casa como *base de operaciones* para introducir las nuevas danzas ejecutadas por sus pares, radicados en Los Ángeles, California.

A diferencia de las danzas tradicionales que ejecuta el grupo de danza que acompaña siempre a la filarmónica como Negritos, Negritos colmilludos, jarabes yalaltecos y danzas para niños —como la de San José—, el grupo San Felipe presenta danzas influidas por su contacto con los yalaltecos que viven, van y vienen, en y desde la Unión Americana, y que están expuestos a la modernidad y al proceso de globalización: *Los mojados*, *Los cholos* y *Los hipis*. En particular, los niños observan estas nuevas producciones con interés y curiosidad, con el objeto de *adivinar* quién se esconde debajo de las máscaras y los trajes, o de quién son las piernas, los pies, las manos o los ojos. En esto estriba *el chiste* de las danzas chuscas modernas, donde los ejecutantes parecen ocultarse mientras los asistentes se esfuerzan por desenmascararlos.

Este *top secret* parece apuntalarse en un aprendizaje cultural sedimentado, y a la vez renovado, que implica saber actuar y confundirse con un *otro* sin descubrir la identidad del que está debajo, encubierta. En palabras de los jóvenes "es como ir al cine" para que el actor convenza al público acerca de la veracidad del papel desempeñado. Este juego de identidades motiva el *interés*, *susto* y *risa*

29 Dinámica que contrasta con el estilo de liderazgo que rige la vida del otro grupo de jóvenes danzantes —el de los Lezama—, el cual depende de la banda filarmónica y comparte el culto a don Alberto Montes Lezama, en cuyo honor toman su apellido materno para nombrarse.

de quienes observan, conjeturan y no logran adivinar, a final de cuentas, de quién se trata.[30] En este sentido, como sostiene Irving Goffman (1993: 29): "La interacción es un juego de actuaciones donde el ocultamiento funciona como una estrategia que permite enfrentar relaciones interculturales mediadas por el conflicto, la discriminación negativa y la dominación".

La ejecución de danzas *chuscas modernas* involucra diversos objetos paródicos; además de las máscaras y pelucas, utilizan cámaras fotográficas, chamarras, batas de médico, tenis de marca y pantalones de mezclilla y, cuando se disfrazan de mujeres, usan bolsas de mano, zapatos de tacón y charol, medias caladas, ropa citadina y grandes *bubis* rellenas de algodón debajo de playeras apretadas. Estas danzas se definen como producciones *organizadas* y *armadas* a partir de la renovación constante de la parodia cultural. Se trata de *performances* o actos paródicos no estables sino dinámicos, que han permitido a los pueblos étnicamente distintivos, como Yalálag, enfrentar el diálogo conflictivo con los europeos y pobladores de otras comunidades de Oaxaca en un primer momento, y con actores identificados con la Unión Americana y la migración, en el presente.

Pero renovar los referentes de etnicidad, implica para este grupo algunos costos. Al aceptar concursar por recursos estatales destinados al fomento de la diversidad cultural en la urbe, los gestores de las primeras iniciativas, como la familia Chano, los acusa de estarse "vendiendo" y olvidar que la danza se ejecuta "por puro gusto" y no a cambio de dinero. También se les critica por no reconocer a los paisanos que los antecedieron y, además, su presencia en las celebraciones suele ser aleatoria en contraste con la imprescindible de la Banda Filarmónica de México y el grupo de danza tradicional que la acompaña. Los viejos y adultos definen las nuevas danzas del grupo San Felipe como "choteo" y "rebeldía", y sus ejecuciones son acompañadas con resquemor y hasta interrumpidas por

30 El uso cultural de la máscara remite al concepto de actor acuñado por Irving Goffman (1993, p. 45), para él, cuando un individuo aparece ante otros proyecta, de modo consciente o inconsciente, una definición de la cual el concepto de sí mismo constituye una parte esencial. Cuando tiene lugar un hecho que es, desde la perspectiva expresiva, incompatible con la impresión suscitada por el actuante, se producen interrupciones, desorganizaciones momentáneas y diversas disrupciones en la interacción.

el desacuerdo que existe entre "lo que se debe tocar en atención a la tradición" y lo que las danzas chuscas modernas demandan.[31]

Los integrantes de este grupo descubren su pertenencia étnica hasta la juventud, después del silenciamiento que con respecto al uso del zapoteco les impusieron sus familias y de haber pasado por escuelas oficiales monoculturales. Hoy, con calificaciones escolares, siendo iguales a cualquier otro joven mexicano y respetados como profesionistas, se asumen como *más chingones* que los no indígenas; es bajo estas condiciones que actualizan su distinción étnica por medio de un proceso que puede definirse como reindianización urbana.[32] Además, no obstante, la mayoría no desempeña trabajos relacionados con su calificación escolar —como egresados del nivel medio superior, superior o profesionistas—, el *respeto* que se deriva de su nueva posición los coloca en mejores condiciones para difundir y renovar sus referentes étnicos, no sólo en la ciudad, sino en la Unión Americana.[33] Por ello se bautizan más tarde como Grupo de Danza Amanecer, con fuertes implicaciones en las relaciones de género, donde las jóvenes yalaltecas urbanas parecen encontrar nuevos horizontes y opciones para su realización en los ámbitos profesional, familiar y amoroso.

31 En su estudio acerca de las danzas ejecutadas por los migrantes de distintas tribus africanas radicados en la ciudad, Clyde Mitchell (1956, pp. 11-18) afirma que las generaciones viejas manifiestan menos interés que las jóvenes en la ampliación y renovación de su referente étnico. Dinámica que se explica, de algún modo, a partir de la participación de los jóvenes en los procesos de alfabetización y escolarización. Su capacidad de articular elementos tribales dispersos, así como de conformar nuevos espacios de identificación étnica en el contexto urbano, se deriva precisamente de su dominio de la lengua franca.

32 J.E. Jackson (1991), en su estudio acerca del Consejo Regional de los Indios Vaupés, muestra el impacto de las políticas gubernamentales colombianas indigenistas en este proceso de indianización. Así, los integrantes se "convierten en indios" al llegar a la ciudad donde no es tan importante ser indio *real* como *aparentarlo*.

33 Es posible que estos jóvenes lleguen a descubrir saberes culturales y lingüísticos silenciados en la medida que acceden a la edad adulta. Para el caso del dominio del zapoteco, los espacios sociales de interacción adulta exigen su uso y, como en el caso de Edmundo, su práctica cotidiana puede llevar los aprendizajes auditivos al ámbito del habla.

El Grupo Oaxaqueño: Marginalidad urbana[34]

Desde 1981, cerca de veinte familias yalaltecas se asientan en las partes altas del cerro Cuautepec, en el límite norte de la alcaldía Gustavo A. Madero y en la colonia Malacates. Al mismo tiempo que levantan sus casas con tabicón o asbesto, aceleran los trabajos para construir un santuario: la capilla de Nuestra Señora del Rosario. Para tal fin, construyen un cuarto de tres por tres metros cuadrados al margen de uno de los desniveles horizontales del cerro, y un comité reúne las aportaciones económicas de los vecinos para comprar la estatua de la virgen. Desde entonces, un grupo de paisanos organiza la fiesta correspondiente en las últimas semanas de octubre. Esta celebración religiosa, junto a la realizada en junio por otro grupo de paisanos en La Presa, forma parte del ciclo anual de celebraciones étnicas de la comunidad yalalteca citadina.

Para 1996, la alcaldía Gustavo A. Madero se ubica en un rango denominado regular, en cuanto a necesidades básicas insatisfechas, considerados el patrimonio básico acumulado, el nivel de ingreso y el acceso a servicios como transporte, pavimentación, vivienda, agua, drenaje, energía eléctrica y escuelas (Blanco, López y Rivera, 1997). En la misma clasificación, sin embargo, las condiciones de vida de la colonia Malacates distan de ser regulares. Los camiones y microbuses parten del metro Indios Verdes, se adentran por Acueducto de Guadalupe, llegan a la parte baja de Cuautepec y, subiendo por calles empinadas cuyas inclinaciones alcanzan los 45 grados, terminan su recorrido antes del lugar donde se congregan las familias originarias de Yalálag.

Sobre todo, en tiempo de lluvias, el estado de las calles empeora en las partes altas del cerro. En contraste, las calles de abajo son amplias y están pavimentadas, mientras arriba se transforman en caminos estrechos, irregulares, accidentados y terregosos. De las grandes plazas comerciales y restaurantes que frecuentan las clases media y alta de colonias como Vallejo, Lindavista y Torres, se transita a una zona donde predomina el comercio en pequeña escala hasta prácticamente desaparecer.

34 La información acerca del Grupo Oaxaqueño, A.C., se deriva del trabajo de campo realizado en 1995.

La mayoría de las casas de las familias yalaltecas están construidas con ladrillo sin recubrimiento, techos de cemento o lámina y algunas se encuentran en obra negra. Desde ahí, el paisaje visual es similar al que se observa desde Yalálag: montañas, casas dispersas, animales de traspatio, nopaleras, algunas milpas de autoconsumo y escasa vegetación. Se transita por calles, escalinatas y terrazas horizontales de cemento o terracería, o por caminos angostos, empinados y lodosos que suelen provocar accidentes.[35] Pero más allá del parecido con Yalálag, la exclusión social que padecen estos pobladores se expresa en el modo imperfecto en que se insertan en la capital, donde padecen fuertes inequidades sociales, económicas y políticas.[36] Sin contar con boletas o papeles escolares se emplean desde su llegada en trabajos manuales no calificados como cargadores, mozos y ayudantes. Su contratación informal depende de las relaciones que sus paisanos y parientes han establecido con los citadinos en casas, fábricas y comercios.[37]

De este modo, si bien estos pobladores gravitan al interior de un circuito ocupacional marginal y desarrollan oficios no calificados y devaluados socialmente, no participan en nichos o redes de intercambio que les permiten sobrevivir como unidades de producción domésticas relativamente exitosas e independientes,

35 Al igual que en Villa Hidalgo, los accidentes son frecuentes por las caídas provocadas por los declives o el estado accidentado e inclinado de las calles.

36 De acuerdo con Larissa Adler de Lomnitz (1975, p. 20), una de las connotaciones del concepto de marginalidad remite a la entropía y disparidad económica, política y social al interior de los sistemas en proceso acelerado de industrialización. La marginación se concentra en áreas dependientes y permanece en los centros primarios. Los grupos marginales trabajan en actividades de baja productividad, como subempleados o desempleados, cuando la "producción industrial moderna requiere de una serie de calificaciones y conocimientos, que hacen que sólo una capa privilegiada del sector trabajador pueda ocupar empleos en ella". Para esta autora, a los marginados queda "el conjunto de empleos asalariados más bajos: ocupaciones manuales sin calificación, en la construcción, en limpieza, vigilancia, reparación y mantención, servicio doméstico y ocupaciones desvalorizadas, reliquias de la economía tradicional".

37 En cuanto al tipo de empleos que desempeñan los migrantes serranos pobres en la ciudad, Hirabayashi (1981, p. 22) considera el servicio doméstico, el trabajo en restaurantes, baños públicos y peluquerías, la limpieza de zapatos, y el apoyo a transportistas. Con relación a la importancia de los *papeles* en los contextos urbanos, los indígenas migrantes oaxaqueños en San Quintín requieren de ellos para la posesión de sus tierras. Tales documentos incluyen: el acta de nacimiento, el contrato de empleo, el certificado de residencia en el valle y la constancia de no propiedad. La falta de documentos impide el acceso de los migrantes a los servicios estatales y su calidad iletrada y no escolarizada les impone fuertes limitaciones laborales (Rhett-Mariscal, 1997, p. 14).

como sucede con otros migrantes (Adler de Lomnitz, 1975).[38] Esto contrasta con las fuertes redes económicas con que cuentan las familias organizadas en torno a la costura y el comercio de ropa, vinculadas con las facciones letradas que representan los jóvenes que integran el grupo de danza San Felipe.

Los pobladores de Cuautepec ingresan desde abajo a campos laborales controlados por citadinos y, al no contar con certificados escolares, sus carreras se estructuran en función de *la confianza* que el dueño o patrón deposita en ellos a partir de las *recomendaciones* de sus paisanos. Estos yalaltecos se promueven por medio de los saberes y las habilidades adquiridos *en la práctica* y acceden de modo progresivo a puestos de mayor jerarquía en actividades económicas formales e informales que se desarrollan en los ámbitos cerrados y restringidos. Al promoverse en carreras como la impresión, la panadería o repartición de productos farmacéuticos, los paisanos se encuentran atrapados en relaciones de servidumbre que impiden su acceso a las garantías básicas que deberían tener como trabajadores mexicanos y los someten a sueldos que no exceden el salario mínimo. En algunos casos, estos sueldos se establecen en función de *comisiones* o implican ingresos irregulares.

Habitantes yalaltecos de Cuautepec Barrio Alto, después de reaccionar al espejismo del que son objeto y percatarse de las relaciones de explotación y servidumbre que padecen como grupo trabajador no calificado, encuentran en su referente étnico un aliciente para sobrevivir en mejores condiciones en la ciudad. Por ello, el objetivo básico que los lleva a organizar anualmente la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, así como a la creación, en 1986, del Grupo Oaxaqueño, A.C., plantea como objetivo básico el *rescate de la cultura zapoteca* y *promover la unión de la comunidad zapoteca de la ciudad*, tal como se enuncia en sus pláticas y documentos, se relaciona con su interés por estimular tanto el mercado de bienes y servicios a nivel local, como las redes de reciprocidad e intercambio en un barrio compuesto por trabajadores margina-

38 De acuerdo con Hirabayashi (1981) emplearse en trabajos no calificados incide negativamente en el reforzamiento de los patrones de ayuda mutua y deriva en el desarrollo de estrategias individuales de promoción laboral en la ciudad, tal como se documenta en el caso del sector marginal urbano yalalteco.

les.[39] Al constituirse en asociación civil aspiran, de modo paralelo, a participar de modo más equitativo, como ciudadanos y pequeños empresarios independientes con personalidad legal, en una ciudad que les parece ajena y hostil.[40]

Aunque la fiesta mencionada es de origen yalalteco, el Grupo Oaxaqueño atrae no únicamente a los paisanos de Cuautepec, sino a todos los migrantes de la región zapoteca serrana y pueblos cercanos a Yalálag.[41] La ampliación del referente étnico yalalteco a lo *zapoteco* y *oaxaqueño* se delimita étnica y regionalmente para identificar a los paisanos que comparten una misma condición de clase, tal como lo sostiene William Rhett-Mariscal (1997) para el caso de migrantes indígenas de Oaxaca que radican en el valle de San Quintín, Baja California. Para finales del siglo XX, entre sus trece miembros se encuentran ocho yalaltecos, incluida una mujer que se encarga de preparar la comida para la fiesta y tres paisanos originarios de Santiago Camotlán, un pueblo colindante. Alterando los límites étnicos establecidos formalmente, dos de sus integrantes son originarios del pueblo de Dolores en el estado de Hidalgo, así como del estado de Guanajuato y del Estado de México, y todos se identifican por *ser vecinos* sometidos a condiciones de vida similares.

39 A partir de un estudio en Chile, recuperado por Adler de Lomnitz (1975, p. 25), se sostiene que el intercambio recíproco de *favores* constituye un recurso básico en la conservación del nivel de vida de un estrato social que no cuenta con una base económica sólida. En el mismo trabajo se sostiene que la cercanía física y la confianza son dos factores que favorecen el intercambio. La primera determina que "a mayor vecindad, mayor interacción social y mayores oportunidades de intercambio". La confianza, mientras tanto, asegura la capacidad y deseo de entablar el intercambio, la obligación de cumplir con dicha relación, y la familiaridad mutua suficiente para no ser rechazado (p. 28). En otro sentido, Rhett-Mariscal (1997, p. 17) sostiene que entre los indígenas migrantes en San Quintín las demandas de los mixtecos organizados se relacionan con su condición como trabajadores del campo. Coaliciones indígenas, como la Triqui, no se interesan tanto por las condiciones de trabajo en sus comunidades nativas, sino por sus derechos como trabajadores mexicanos marginales que padecen fuertes injusticias económicas, sociales y políticas.

40 En el estudio de Rhett-Mariscal (1997) acerca de indígenas migrantes de Oaxaca radicados en San Quintín, Baja California, se afirma que sus asociaciones civiles representan un tipo de corporación no lucrativa que permite a las organizaciones contar con una personalidad legal y obtener con mayor facilidad recursos económicos nacionales, como los del Instituto Nacional Indigenista, e internacionales.

41 Tanto la ampliación del referente étnico, como el objetivo de unir a gente paisana originaria de pueblos distintos, son similares a los objetivos de los movimientos tribalistas africanos documentados por Clyde Mitchell (1956).

Quienes trabajan a favor del grupo, como presidentes, secretarios o tesoreros, siempre han sido yalaltecos, con excepción de uno de los tres tesoreros que es de Camotlán. Son invitadas a la fiesta, sin embargo, todas las familias yalaltecas radicadas en la región oriente de la ZMCM, además de personas paisanas de Cuautepec y vecinas del lugar, sean o no de Yalálag o la región serrana de Oaxaca. Denominan a esta celebración como "la fiesta de la gente de Oaxaca" y aprovechan la reunión de más de trescientas personas para vender diversos productos en puestos improvisados, los dueños de juegos mecánicos se instalan a unas cuadras del lugar durante esos días, y todos reconocen los avances de las y los oaxaqueños en comparación con quienes viven abajo del cerro. En este sentido, el Grupo Oaxaqueño se distingue de la filarmónica y del grupo San Felipe porque congrega a personas interesadas en generar y fortalecer redes de intercambio y reciprocidad que les permitan mejorar sus condiciones de vida y competir de modo más equitativo al interior de la sociedad envolvente.[42]

El grupo se reúne en la casa de su actual *presidente*, bautizada como *la casa del barrio*, se ubica al frente del santuario, convertido en templo a partir del trabajo comunitario que evita *perder la tradición*. El mejoramiento de la estructura material de las casas, como el colado de techos y la pavimentación de las calles, dependen de estas redes de ayuda, solidaridad y reciprocidad.[43] Redes que intervienen en el acceso a empleos eventuales, pero

42 Si bien las redes de intercambio y reciprocidad entre parientes y vecinos representan el *recurso social* con que cuenta el marginado para sobrevivir en las ciudades, tales redes pueden "coexistir con el intercambio de mercado en las sociedades complejas". El parentesco, la vecindad, el compadrazgo y la amistad masculina "son otras tantas instituciones que se adaptan a la situación urbana y se integran con una ideología de ayuda mutua" (Adler de Lomnitz 1975, pp. 26-27).

43 Para el caso de la pavimentación de las calles, los vecinos de Cuautepec Barrio Alto negocian la entrega de materiales a cambio de trabajo comunitario, sustento de las políticas de la SEDESOL a través del programa conocido a finales de 1998 como "Solidaridad". Las calles donde vive "la comunidad oaxaqueña" son beneficiadas con el programa a diferencia de otras, donde los vecinos no cuentan con redes de reciprocidad fundadas en el intercambio de favores. Este patrón de reciprocidad es similar a lo que se conoce en Yalálag como "gozona", o intercambio de trabajo recíproco. Es distinto, sin embargo, al "tequio", definido como el trabajo comunitario obligatorio realizado por los pobladores a favor del mejoramiento de la villa. Mientras la gozona se realiza de modo espontáneo y doméstico, el tequio es asumido por los sectores subalternos como una obligación impuesta por las autoridades locales a los pobladores analfabetas.

no aseguran la circulación ampliada de bienes y servicios. De este modo, los yalaltecos de Cuautepec conocen bien a los paisanos que son *grandes comerciantes* y *gente de dinero*, mientras son desconocidos y sus oficios poco demandados por ellos. La pobreza, el despojo y la exclusión que padecieron desde antes de emigrar, incluidas sus vivencias familiares y escolares, así como las dificultades que enfrentaron durante su traslado e inserción a la ciudad sin contar con *papeles escolares*, intervienen no sólo en la conformación de un particular *habitus* a partir del cual establecen los objetivos, filiaciones y límites de su adscripción comunitaria, sino en lo que esperan con respecto a la escolarización de sus hijos.

En este caso, de acuerdo con Larissa Adler, el desequilibro del nicho ecológico original corresponde a la primera etapa del proceso migratorio. Esta etapa se caracteriza por la perturbación de los ecosistemas en el lugar de origen y sus efectos sobre diferentes sectores regionales y ocupacionales (Adler de Lomnitz, 1975, p. 29). Entre quienes integran el Grupo Oaxaqueño, la crisis cafetalera de finales de los años cincuenta impactó negativamente en las actividades campesinas y comerciales desarrolladas por algunos pobladores. Durante su infancia, este desequilibrio también perturbó los ecosistemas ideológicos y culturales previos, debido al alto valor atribuido a las condiciones letrada y escolarizada, en contraste con el trabajo campesino, la secularización de la vida pública, así como la monetización de la economía, entre otros factores.

Juvencio, Benjamín y Rogelio, al igual que los demás miembros del Grupo Oaxaqueño, después de superar el espejismo que supuso su llegada a la ciudad, y en algunos casos los sufrimientos y explotación que padecieron como *mojados* (ilegales) en la Unión Americana, encuentran en su referente étnico una esperanza de sobrevivencia y movilidad social en la ciudad, además de atribuir a la escolarización y profesionalización de sus hijos usos étnicos específicos. El Grupo Oaxaqueño *sirve a los intereses de los paisanos pobres*, que comparten historias similares, que llegan a radicar a una zona *horrible y fea* donde la ayuda entre personas paisanas, parientes y vecinos resulta imprescindible. De ahí que Juvencio, habiendo platicado a sus cinco hijos "lo que me pasó", plantea a su hija mayor el dilema entre casarse o seguir estudiando al terminar

la secundaria. La joven opta por la escuela, ingresa a la preparatoria y más tarde a la carrera de derecho en la ENEP-Iztacala. Su hija sabe, como futura abogada, que "debe ayudar a los paisanos pobres" porque:

> Los padres y abuelos de unos fueron músicos y son músicos ellos también. Los padres y abuelos de otros fueron trabajadores, y ellos también. Pero nosotros, los pobres, también tenemos nuestras razones y, por eso, es importante trabajar juntos y unirnos [...] Todos llevaron de algún modo la misma vida que yo llevé en Yalálag. Por algo salimos de Yalálag, por falta de trabajo, por falta de apoyo moral, por muchas situaciones. Porque un rico no sale de su pueblo. Los pobres están aquí por algo y necesitan de abogados. Yo le digo a mi hija: "el día que te recibas, tu carrera debe ayudar a los paisanos pobres como yo... así, desinteresadamente". Ella me dice: "todo lo que esté a mi alcance, primero Dios logre salir adelante con esta profesión" (22, VII, 1995, pp. 103-104).

Benjamín, mientras tanto, menciona el valor que tiene el *ser trabajador*:

> Nuestros antepasados trabajadores, los viejitos trabajadores que a la una de la mañana, con hombres, niños y mujeres, ya estaban cultivando los capullitos de algodón, en friega limpiando el algodón, desmontando el algodón, pegando al algodón para que se esponjara más y hacer el hilo del huipil. Fueron muy trabajadores los antepasados: curtiendo pieles, caminando unas dos o tres horas para llegar a la tierra, cargando los palos, llevando el agua. A la una de la mañana las madres molían el nixtamal hasta dos veces, echaban la tortilla y paraban a sus esposos. A las dos de la mañana ya estaban almorzando porque el campo está en la orilla, a dos o tres horas de la casa (31, VIII, 1995, pp. 150-151).

Con referentes similares, Rogelio como impresor es responsable del diseño de los diversos materiales escritos en castellano que también circulan anualmente con motivo de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario: volantes, calendarios e invitaciones. Como presidente de un grupo subalterno que comparte una historia de

pobreza y opresión, tanto en la Sierra Norte oaxaqueña como en el contexto urbano, articula un discurso étnico que difunde una *unión* distinta a la que promueven la banda filarmónica y el Grupo San Felipe; esto, con el objetivo de *salir adelante*. Como uno de los pocos letrados, pone en práctica lo que aprendió en el internado de Yatzachi el Bajo y en las elecciones del 6 de julio de 1997, propone a su grupo adherirse a la campaña de un paisano y candidato para diputado federal contrario al PRI, donde militan algunas de las facciones con más poder tanto en la Villa como en la ciudad.

Conclusiones

Las estrategias étnicas que construyen los migrantes yalaltecos en su adaptación a la ciudad y los sentidos que atribuyen a sus particulares proyectos se derivan de historias familiares contrastantes, las condiciones particulares que los llevaron a emigrar, así como el modo en que sus antecedentes escolares y de clase facilitaron su acceso a los bienes materiales y simbólicos provistos por el estado y la sociedad envolvente.

Las redes con objetivos étnico-políticos están integradas mayormente por las dinastías letradas, para las cuales el castellano escrito, la escolarización y la profesionalización inciden en el mantenimiento de las relaciones entre los migrantes y la comunidad de origen. Los jóvenes citadinos escolarizados y profesionistas, emparentados con estas dinastías, renuevan sus referentes de adscripción étnica e inventan nuevas tradiciones que les permiten actualizarse y desenvolverse con éxito al interior de la cultura globalizada y transnacional. En contraste, para la subalternidad, la escolarización y la profesionalización se utilizan como medios para crear redes de ayuda, solidaridad y reciprocidad vecinales que los lleven a mejorar sus condiciones de vida en la ZMCM.

En contraste con lo que sostuvo Julio De la Fuente, en cuanto a que las redes de ayuda y reciprocidad se establecen entre "todos los paisanos", "gente del lugar" o "hermanos" (De la Fuente, 1965, p. 24), estas redes y apoyos funcionan entre personas que deciden estar *unidas* en torno a lazos de parentesco, una misma condición socioeconómica e historias e intereses políticos comu-

nes, lo cual puede verificarse tanto en la historia social de Yalálag como en la micropolítica que se observa en la urbe. En suma, la unidad étnica se mantiene y renueva por medio de la división y la fragmentación de proyectos, así como el encuentro y desencuentro entre intereses individuales y colectivos. Las alianzas, en alguna medida temporales, permiten superar las diferencias y rivalidades en función de estos intereses, siempre dirigidos al mantenimiento de una comunidad imaginada (Anderson, 1993). Finalmente, los conflictos intraétnicos garantizan la competencia entre grupos y, paradójicamente, tanto la vitalidad étnica como las *autonomías de facto*.

Capítulo 11

Inmigración zapoteca: Expresiones de agrupamiento y pertenencia[1]

Lourdes Gutiérrez Nájera

El velatorio

Yiusll kumadr[2] (hola comadre). Mi amiga Marta y yo escuchamos estas palabras de saludo en lengua indígena mientras caminábamos calle arriba entre dos edificios. Al igual que Marta, la persona que nos saludó era una mujer zapoteca del municipio de Yalálag, Oaxaca. Ella también iba al velatorio. Nos acompañó hasta el lugar donde estaban las sillas y el féretro. Ya había muchas más personas alrededor. Las letanías del rosario estaban siendo recitadas por la gente reunida, mayoritariamente mujeres. Del otro lado nuestro, se encontraba un grupo de hombres que charlaban entre sí. Tan pronto como nos sentamos, me sentí un poco rara. Los arreglos propios del lugar se me hicieron extraños; estábamos en el área del estacionamiento, en medio de dos edificios residen-

1 Este trabajo tiene raíces en el simposio "Beyond el Barrio", que tuvo lugar en la Universidad de Macalester (Saint Paul, Minnesota, 2005) y fue publicado en la antología *Beyond el Barrio: Everyday Life in Latina/o America* (New York University Press, 2010). Esta versión no podría haberse llevado a cabo sin la asistencia editorial de Martín Guzmán. Sobre todo, la obra es producto de las relaciones duraderas que he establecido con yalaltecos dentro de su pueblo y en Los Ángeles, y sin los cuales no hubiera sido posible.

2 La ortografía se basa en mi interpretación de los sonidos fonéticos en zapoteco.

ciales del distrito coreano de Los Ángeles (LA), California, que servía de velatorio para un joven de diecinueve años muerto en un accidente automovilístico. El féretro expuesto del joven fallecido estaba bajo una lona azul y sobre un manto de pasto artificial que cubría el pavimento. Cerca del ataúd se encontraba una mesa decorada con coloridas caléndulas, rosas y otras flores junto al libro de visitas. Enseguida, había una canasta para recolectar dinero y ayudar a pagar los gastos generados por los servicios funerarios y el traslado del cuerpo a Oaxaca. Las tradiciones y las costumbres se mantenían vigentes alrededor del cuerpo. A su alrededor se habían puesto varios vasos de agua, veladoras e incienso sobre el pasto verde artificial para guiar el alma del joven hacia su eterno descanso. Tan pronto como iban llegando más asistentes al funeral, se agregaban más flores y veladoras traídas por ellos mismos como signo de acompañamiento en el viaje divino de la persona fallecida. La fotografía del joven muchacho yacía sobre una mesita al pie de ataúd; la cual servía como referente y recuerdo de quien fuera ese joven en vida y, además, como una forma de enlace entre los asistentes al velorio.

Cuando los rezos y las letanías del rosario terminaron, seguí a Marta hacia la cocina, donde saludamos a otras señoras que preparaban con apuros tamales de pollo para las visitas allí presentes esa tarde. También, platicábamos en español con los primos del difunto que habían venido a despedir a su pariente. Marta y yo ayudamos un poco y después regresamos afuera a nuestros lugares. A todo esto, llegaron algunos invitados más, ofreciendo sus condolencias a los familiares y sus respetos al difunto; se sentaron y estuvimos en silencio con ellos. Después de estar allí varias horas, y cuando el sol se estaba poniendo, Marta y yo decidimos irnos. Cuando nos retirábamos llegaron otros yalaltecos pertenecientes a una banda de música y esa noche tocaron marchas fúnebres —las que normalmente se tocan en los funerales oaxaqueños— para el difunto.

Desde que este suceso ocurrió, en 1999, esos momentos se quedaron grabados en mi memoria. Todo aquello me pareció como un hecho surrealista: los edificios de concreto al lado del cuerpo del joven fallecido, el estacionamiento convertido en sala funeraria, los zapotecos hablando en su propia lengua en pleno corazón del distri-

to coreano en Los Ángeles, y el cuerpo inerte del joven inmigrante esperando ser trasladado a Oaxaca. En esta historia hubo otra cosa que capturó mi atención: los mecanismos de supervivencia de los inmigrantes, como ayudarse unos a otros en tiempos de crisis, y el rol que juega la identidad como inmigrante (e indígena) en crear un sentido de pertenencia. En Los Ángeles, las y los yalaltecos no sólo proveyeron ayuda económica a la familia del joven muerto, sino también algo más importante: la ayuda emocional de hacer valer los lazos familiares y la continuidad de la amistad empezada desde Yalálag, su pueblo natal. Esto genera, indudablemente, un sentido de pertenencia y de grupo frente a un medio ambiente urbano que no es el suyo, con características muy diferentes en cuanto a su condición de vida, su realidad laboral, los distanciamientos lingüísticos, la discriminación racial y el aislamiento urbano. De esta manera, la transformación de los espacios étnicos ya establecidos (por ejemplo, el distrito coreano) para el propio beneficio de la gente yalalteca, constituyen una expresión de la recreación de la comunidad, llegando a ser una profunda práctica de pertenencia y de agrupamiento.

Hallándose: la creación de la pertenencia

La investigación de Fox y Rivera-Salgado (2004) señala que solamente en el condado de Los Ángeles viven entre cincuenta y setenta mil zapotecos. A lo largo del condado angelino, la comunidad zapoteca forma enclaves territoriales demográficamente definidos. En este proceso de emigración hacia ellos, los parientes y amigos que aún viven en el pueblo ven en sus familiares migrantes una posibilidad de colaboración y apoyo. Algunos ejemplos de estos enclaves son el de Santa Mónica, California, donde conviven zapotecos pertenecientes a la región del valle central de Oaxaca; el del distrito coreano de Los Ángeles, donde habita un buen número de zapotecos provenientes de la Sierra Norte de Oaxaca, y en particular del municipio de Yalálag. En conjunto, el número de migrantes de Yalálag en el área metropolitana de Los Ángeles se acerca a los tres mil.[3]

3 El número de habitantes en Los Ángeles es una aproximación, basada en las actas municipales en Oaxaca, así como en el censo etnográfico llevado a cabo durante el trabajo de

El mundo globalizado de Los Ángeles sólo ofrece a inmigrantes marginados un conjunto de empleos asalariados de los más bajos: ocupaciones manuales sin calificación, ya sea en la construcción, la limpieza, como lavaplatos y cocineros/cocineras, y en ocupaciones desvalorizadas y de pago diario. Entre los factores que contribuyen a generar sentimientos de dispersión entre comunidad yalalteca en Estados Unidos, están el crecimiento de la mancha urbana y la gran distancia que hay entre la población y sus fuentes de trabajo. Por ejemplo, es común escucharles decir que se quieren regresar a su pueblo natal porque "no se hallan" bien con ellos mismos en Los Ángeles; pero, por otro lado, también hay quienes ya no se hallan en su pueblo natal, y por ende optan por seguir viviendo en Los Ángeles.

En este ensayo analizo algunas experiencias de desplazamiento que sufren los yalaltecos y las formas creativas que utilizan para expresar su sentido de pertenencia grupal y para crear lazos de reciprocidad (ese *hallándose*), a pesar de sus posiciones marginales como indígenas inmigrantes y jornaleros en Los Ángeles y como personas que se encuentran alejadas de su pueblo natal.

Particularmente, en este trabajo exploro el proceso de formación de redes de intercambio que migrantes de Yalálag muestran como signos de pertenencia y agrupamiento en Los Ángeles. En todo esto, surgen algunas preguntas, por ejemplo: ¿cómo crear los espacios de inclusión frente a una realidad que los hace ser indígenas marginados, tanto en México como en Estados Unidos?, ¿qué prácticas crearán el sentido de comunidad?, y ¿cómo crear lazos de intercambio y solidaridad para generar una mejor colectividad? Para responder a estas interrogantes, me enfocaré en aquellas prácticas de convivencia, como las formas de préstamo y de crédito, y la expresión artística del baile; prácticas que crean lazos de solidaridad entre las y los mismos inmigrantes y, por ende, reproducen su identidad étnica entre la comunidad indígena yalalteca y zapoteca. Como se evidenció a través de las prácticas mencionadas, por ejemplo, en el velatorio citado, la comunidad

campo en Yalálag en 1998, que tomó en cuenta a los migrantes que vivían en Estados Unidos. La información del censo se verificó a través de una encuesta que se hizo a migrantes en Los Ángeles.

yalalteca expresa fuertes redes de relación y de apoyo a su gente y conservan las costumbres de su natal Yalálag, donde se encuentra afianzado su cordón umbilical.[4] Aunque existen muchas maneras de expresar los sentimientos y deseos de grupo, hay expresiones en el imaginario colectivo del pueblo que vienen a dar sentido a sus vidas, como el valor de la pertenencia. Creo que tales valores son elementos críticos para sobrellevar su estado de marginación dentro de la sociedad estadounidense.

Más allá de dar cuenta de este particular caso etnográfico, el artículo busca colocar a la inmigración indígena en el campo de los estudios latinoamericanos. A pesar de los discursos visionarios del término *inclusión*, los estudios latinoamericanos han sido dominados por los estudios de grupos nacionales (por ejemplo, mexicanos y puertorriqueños) que intentan desviar la discusión de las razas, etnias y diferencias de clases sociales que existen en estos grupos tan amplios. Pero estos acercamientos hacia la población latina, inesperadamente homogenizan la realidad. Los recientes estudios de la experiencia migratoria trasnacional hacia Estados Unidos (Fox y Rivera-Salgado, 2004; Kearney, 1995; Stephen, 2007) señalan un incremento en la distinción de la diversidad entre la población latina con respecto a su raza, su componente étnico y su clase social, lo cual demanda el replanteamiento de las estructuras nacionales para lograr entender la realidad latina en Estados Unidos (Oboler, 1995, 2006). No obstante, a pesar del crecimiento de la presencia de los inmigrantes indígenas en dicho país, entre los académicos la discusión del mundo indígena como un campo de interés para los estudios latinos (o sea, estudios sobre la comunidad de descendencia latinoamericana en Estados Unidos) sigue siendo muy pequeña.

A través de un particular acercamiento a los inmigrantes zapotecos, este trabajo intenta resaltar las experiencias de una población partiendo desde los márgenes, hasta llegar al centro de la disciplina académica. En este sentido, los estudiosos del tema

4 En muchas comunidades indígenas, una práctica común es enterrar el cordón umbilical de un bebé en el patio de la casa donde nació (véase, por ejemplo, Castellanos, 2010). La comunidad yalalteca utilizan esta referencia al cordón umbilical para hablar de los sentimientos profundos que mantienen respecto a su pueblo.

intentamos crear un lugar donde los indígenas puedan tener un espacio para sí mismos en la discusión intelectual, sin eliminarles sus identidades étnicas particulares, donde ellos deberán reivindicar su legado en la sociedad estadounidense. De esta forma, lo señalo nuevamente, con este artículo quiero contribuir a forjar una visión más incluyente, que no permita pasar por alto la realidad de los grupos inmigrantes indígenas rurales que sobreviven y se multiplican en sus barriadas, las cuales proliferan en torno a las grandes ciudades. Esto significa que los indígenas inmigrados, que viven en condiciones marginales, han encontrado un nuevo espacio en simbiosis con el medio urbano norteamericano.

Mi investigación está basada en el método etnográfico —el cual incluye la participación directa con quienes se involucraron y la entrevista— entre la comunidad yalalteca residente tanto en Los Ángeles como en Yalálag. Como parte de esta participación directa, grabé tramos de las historias de sus vidas, platiqué directamente con cada participante y les realicé la entrevista respecto a sus tradiciones, historia, usos y costumbres. También, me involucré en sus eventos sociales, como fiestas, bodas, celebraciones de quince años y bailes. Además, tomé parte en sus quehaceres diarios, acompañándoles en sus diligencias y colaborando con en sus faenas de trabajo. La mayor parte de mi tiempo —aunque me involucré en muchas actividades— la pasé en sus hogares. Este ángulo de acercamiento a su realidad me dio más elementos para entender el fenómeno de la migración, y ver cómo las prácticas sociales y culturales les permitieron encontrar elementos de sobrevivencia y formas de agrupamiento y pertenencia en condiciones adversas de marginalidad y alienación.

¿Cómo se ubican los indígenas dentro de un amplio contexto de marginación e inmigración?

Desde la primera mitad del siglo XX, la migración mexicana hacia Estados Unidos ha sido un proceso asociado, primeramente, con algunos estados del norte y occidente de México, como Durango, Zacatecas, Michoacán, Sonora y Chihuahua. En las décadas de 1970 y 1980, se dieron patrones migratorios muy definidos; por

ejemplo, en California e Illinois los asentamientos migratorios provenían de Zacatecas y Durango. Tal y como se dio desde un principio, se crearon redes de apoyo entre las personas inmigradas y sus parientes y familiares que se quedaron en sus pueblos de origen, quienes les animaron a emigrar, creándose así nuevos asentamientos urbanos permanentes en Estados Unidos. Este modelo migratorio fue puesto en la mesa de discusión en la década de 1980 por el sector académico que estudia la inmigración mexicana, y luego fue verificado por investigadores como Cornelius (1988), Hondagneu-Sotelo (1994), Massey et al. (1990), Kearney (1986), Kearney y Nagengast (1989), Mines (1981), Rouse (1989, 1992) y Smith (2006). Sin embargo, para la década de 1990 emerge un nuevo patrón migratorio: la migración de otras regiones de México, principalmente de los estados sureños de Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Chiapas (Fox y Rivera-Salgado, 2004; Kearney, 1995; Rouse, 1989, 1992; Smith, 2006; Zabin,1992; Zabin et al., 1993).

Las nuevas tendencias migratorias no sólo reflejan la incorporación de nuevas regiones y flujos migratorios, sino que también muestran un cambio demográfico y un incremento de la población indígena-rural, que es protagonista de este mismo proceso. Para inicios de la década de 1990, la inmigración indígena mexicana ya incluía a mixtecos y zapotecos de Oaxaca, a mayas de Yucatán, a purépechas de Michoacán y a nahuas de Guerrero, entre otros. En 1995, una investigación llevada a cabo en forma conjunta por el Colegio de la Frontera Norte y el Consejo Estatal de Población de Oaxaca reportó que los flujos migratorios de las distintas regiones oaxaqueñas hacia Estados Unidos son altamente significativos. Estos nuevos patrones migratorios fueron corroborados por algunos investigadores e investigadoras estadounidenses (Corbett et al., 1992; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Kearney, 1995; Klaver, 1997; Mountz y Wright, 1996; Zabin et al., 1993) y de México (Guidi, 1992; Ramos, 1986, 1992).

Oaxaca se caracteriza por ser un estado mexicano con población étnica diversa, la cual está conformada por 16 grupos indígenas, entre los cuales se encuentran los zapotecos, quienes habitan en cuatro regiones diferentes: El Istmo de Tehuantepec, los Valles Centrales, la Sierra Sur y la Sierra de Juárez, siendo esta

última la segunda región zapoteca más importante en el estado. Situado justo en la Sierra Norte se encuentra el pueblo de Yalálag, el cual se localiza a unos cien kilómetros al noreste de la ciudad de Oaxaca. Su elevación es de 1,240 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2020). El pueblo de Yalálag es el municipio más grande de la región, con una población de 1,885 habitantes (INEGI, 2020). El pueblo y sus habitantes están distribuidos en cuatro barrios, formando un *altepet* —un sistema de organizar pueblos indígenas que tiene raíces prehispánicas— (Lockhart, 1992). La población yalalteca incluye un porcentaje significativo de migrantes indígenas mixes, originarios de comunidades serranas vecinas. Aunque la lengua zapoteca continúa siendo la dominante entre la población, ya que representa el 83% aproximadamente de personas que la hablan, mientras que el español —lengua franca entre mixes y zapotecos— y el mixe constituyen la segunda y la tercera lengua, respectivamente. La agricultura de subsistencia y la producción de trabajos en cuero han sido durante casi todo el siglo XX las actividades ocupacionales más importantes. A la vuelta del milenio, estos últimos dependen mayoritariamente del ingreso económico proveniente de los envíos de remesas de Estados Unidos y del dinero que obtienen al emplearse fuera del pueblo. El pueblo de Yalálag cuenta con un servicio de correos, una clínica dental y una unidad médica; también con servicio telefónico, que incluye líneas públicas y privadas, y un servicio de transporte público que conecta Yalálag con la ciudad de Oaxaca varias veces al día. El pueblo goza de agua potable, que proviene de los acuíferos cercanos de los bosques, de electricidad y de un sistema de drenaje. Aunque ahora el viaje dura solamente cuatro horas, durante mis investigaciones en la década de 1990, la carretera entre la capital oaxaqueña y Yalálag no tenía pavimento, lo cual implicaba entre cinco y seis horas y media de trayecto. Muchos de los servicios disponibles en el pueblo están directamente relacionados con la migración; por ejemplo, la torre para el servicio telefónico satelital fue pagada con recursos provenientes de los pobladores emigrantes que viven en Los Ángeles.

Los grandes rascacielos, el pavimento en la urbe, los conglomerados habitacionales y la vida en la ciudad de Los Ángeles

contrastan completamente con la vida rural de Yalálag; pero no sólo eso, la comunidad oaxaqueña que se ha establecido en la región de Los Ángeles se ha integrado a una ciudad cosmopolita y globalizada que se enlaza con Oaxaca. Este espacio imaginario colectivo transnacional que conecta pueblos de origen con lugares de nuevo asentamiento, y las redes sociales y emocionales que lo sostienen es reconocido entre las y los académicos y migrantes como "Oaxacalifornia", neologismo muy apropiado para este contexto y analizado por vez primera por los antropólogos Nagengast y Kearney (1990) y Kearney (1991). La creación y el fortalecimiento de tales redes trasnacionales entre población yalalteca que residen en Los Ángeles empezaron a gestarse durante la década de 1960, cuando, trabajando como braceros, encontraron empleo en el sector de servicios en el área angelina, y simultáneamente hallaron la forma de asentarse en la ciudad (Equipo Pueblo, 1988). Para el año 2000, había más migrantes yalaltecas viviendo en Los Ángeles que en el propio municipio de Yalálag (Gutiérrez Nájera, 2007).

Inmigrantes indígenas de Oaxaca continúan encontrando trabajo en el sector de servicios en Los Ángeles, gracias al auxilio de sus parientes y amistades. La experiencia en el mercado laboral ha estado enormemente marcada por la cuestión de género. En mayor medida, los hombres han trabajado en restaurantes como cocineros y lavaplatos, al igual que como intendentes de limpieza y en pequeños negocios (Cohen, 2004). Hoy no sorprende a nadie encontrar cocinas enteras de los restaurantes de Los Ángeles conformadas por indígenas de Oaxaca; es decir, gente del mismo pueblo o región; así como tampoco es raro toparse en Los Ángeles con restaurantes cuyos dueños son indígenas emigrantes (de hecho, hay varios restaurantes propiedad de familias yalaltecas).[5] A diferencia de los hombres, las mujeres yalaltecas trabajan primordialmente en casas, como niñeras y empleadas domésticas para familias ricas y famosas, y de clase media-alta angelina. Las oportunidades de empleo en esta región es uno de los motores que

5 Según López y Runsten (2004) los tres restaurantes en Los Ángeles son El Danzante (establecido en 2000), Yalálag Restaurant (2002) y El Torito Oaxaqueño (2001). López y Runsten también proveen una lista de veinticinco restaurantes adicionales, cuyos dueños o gerentes son inmigrantes indígenas oaxaqueños.

mueven a hombres y mujeres indígenas a emigrar y a dejar permanentemente sus lugares de origen. Ya establecidos en Los Ángeles, los bajos salarios les obliga a tener dos o más trabajos a la vez para poder subsistir. Pero, además, existen otras maneras de incrementar los ingresos económicos de las familias; por ejemplo, cuando las mujeres venden productos para el hogar y cosméticos como *Avon*, *Mary Kay* y *Tupperware*.

A pesar de que trabajan incansablemente y viven a miles de kilómetros de sus pueblos natales, desde Los Ángeles tienen una participación activa en la vida económica, social y política de sus comunidades de origen (Fox y Rivera-Salgado, 2004; Kearney, 1995; Stephen, 2007). Las y los yalaltecos angelinos, por ejemplo, siguen reproduciendo sus celebraciones y festividades religiosas a partir de las fiestas patronales, reuniéndose en centros sociales y en los patios traseros de sus casas. También celebran las festividades relacionadas con eventos importantes de la vida, como bautizos y casamientos. Algunos habitantes están fuertemente comprometidos en mantener los lazos entre sus comunidades de origen y su legado indígena, mientras que otros intentan integrarse a la cultura estadounidense.

Como yalaltecos, integrados en esta experiencia *oaxacaliforniana*, habitan un espacio territorial que no los hace ciudadanos de Yalálag ni de la metrópoli angelina. En este sentido, reflejan las ambigüedades de no sentirse "ni de aquí ni de allá", pero a través de su participación en eventos culturales y prácticas comunitarias —como se describieron anteriormente en este trabajo—, en Los Ángeles intentan recrear este sentido de pertenencia al cual ya nos hemos referido. Sin embargo, el hecho de que se apropien de un nuevo espacio urbano no exime la obligación de la sociedad de establecer mecanismos para que ella encuentre en este nuevo ambiente, elementos que rompan con la marginación y la explotación a la que son orillados los inmigrantes.

Tanto en México como en Estados Unidos se les margina. En México, su condición social de indígenas los coloca al margen de los beneficios sociales. El devenir indígena está continuamente sujeto a los dictámenes erróneos y ciegos de las políticas públicas del Estado, ajenas a las necesidades comunitarias reales de los pueblos.

En realidad, a los indígenas en México se les niega el acceso a la justicia y al derecho, y son tratados en términos de ciudadanos de segunda clase (Bonfil Batalla, 1989; Castellanos, 2010; Díaz-Polanco, 1979; Knight, 1999; Stavenhagen, 1996). Las comunidades indígenas se encuentran dentro de la población más pobre de México en términos de la distribución de los ingresos, los accesos a la salud y a la educación. En Oaxaca, estas condiciones de marginación influyen para que abandonen sus lugares de origen. Paradójicamente, la única salida que tiene la población rural para mejorar su condición económica es salir de sus comunidades: emigrando.

En el área de Los Ángeles, la indefensión mayor es su estado migratorio, que los coloca indiscutiblemente en el ojo del huracán: son etiquetados e identificados más rápidamente que cualquier otro mexicano o hispano que no sea indígena. Este etiquetamiento se debe a su origen rural, su lengua materna, su cultura y sus costumbres, lo que los hace más vulnerables. Entre las y los inmigrantes mexicanos, la diferencia entre ser indígena y ser mestizo no pasa inadvertida. Muy a menudo, la población mestiza minimiza a emigrantes indígenas y les coloca el mote de "retrasados"; más aún, el fenotipo heredado los hace más vulnerables a ser discriminados; y por el sólo hecho de tener piel morena y baja estatura (o esos que parecen ser indígenas) se les llama "oaxaquitos/oaxaquitas" por los méxicoestadounidenses o chicanos. Este apelativo sólo forma parte de una de las muchas manifestaciones de racismo.

Dentro de un contexto más amplio de las relaciones anglomexicanas, la comunidad indígena emigrante es blanco de abusos y sigue siendo particularmente vulnerable por el hecho de que en muchos casos no hablan ni inglés ni español. Un buen número de parlantes anglosajones asumen que, por ser indígenas, no hablan inglés, y por ello los denuestan. Por ejemplo, recuerdo que, en una ocasión, mientras hacía compras en una tienda con mi amiga Marta, una mujer anglosajona se acercó a nosotras con sendos insultos. Cuando le preguntamos el porqué de esa agresión, se quedó perpleja porque se lo dijimos en su misma lengua: el inglés, y no tuvo otro recurso más que continuar insultándonos, hasta que mejor optamos por retirarnos. Mi amiga me señaló que este tipo de práctica es muy común hacia la comunidad migrante, debido

a su situación migratoria indocumentada en Estados Unidos. Son vulnerables a los intereses de los empleadores, quienes al saber su condición de indocumentados los manipulan con bajos salarios, largas jornadas laborales, retención de su paga y amenazas de denuncias que podrían implicar en la deportación.

Los espacios íntimos: la convivencia informal, las expresiones de pertenencia y los contextos de afirmación

Un gran número de personas yalaltecas reafirman su identidad indígena buscando caminos y alternativas informales que les provean estímulos y paliativos para aceptar su situación de inmigrantes en Los Ángeles. Algunos de los sustentos sociales que utilizan para apropiarse de su nueva realidad urbana son más sutiles que otros, pudiendo considerarse unos como *formales* y otros como *informales*.

Asegurar una identidad étnica propia es una estrategia social que les permite reivindicar su sentido de pertenencia, yendo a las raíces de su historia y a su pasado rural indígena. Las formas de afianzar su condición de yalaltecos (como sentido de pertenencia étnica) son posibles, a pesar de que el sentido de pertenencia urbana también está presente. Pero esta afirmación indígena pudiera no ser cubierta o alcanzada del todo a través de las celebraciones formales familiares, como los bautizos, las bodas y los funerales. Estas prácticas de convivencia tienen un carácter más estructural o formal y, aunque también sirven para estrechar los lazos comunitarios, no son suficientes para entrar en una relación más cercana y estrecha, como se logra a través de prácticas más informales, como una simple llamada telefónica, reuniones espontáneas, visitas sorpresa y el ver videos en casa con amistades, entre otras prácticas.

Personalmente, pasé mucho tiempo en la casa de Agustín y su esposa Conchita en Los Ángeles. Ambos emigraron de Yalálag hace treinta años y tienen alrededor de sesenta años de edad, cuentan con la nacionalidad estadounidense y tienen dos hijos nacidos en Los Ángeles, que han ido a la universidad. A pesar de tener muchos años viviendo ahí, Agustín y Conchita viajan frecuentemente

a Yalálag a visitar a sus familiares. La relación tan fuerte que mantienen con su pueblo también es evidente. En el interior de su casa de Los Ángeles, las paredes están cubiertas de fotografías de bodas y de rostros de distintos miembros de su familia en Yalálag. La sala es el lugar predilecto para degustar la comida estilo yalalteco, al igual que los pastelillos, el café, el chocolate y otras bebidas que están siempre dispuestas para los invitados. Durante mi trabajo de campo, me fui acostumbrando a esta manera cálida de tratar y de recibir a las visitas, incluyéndome a mí y a amistades yalaltecas que frecuentemente los visitan. Recuerdo que, en una tarde, al menos cincuenta personas llegaron de visita a su casa: unos fueron invitados a sentarse en sillas de plástico a la sombra de los árboles frutales del patio trasero de la casa, otros fueron acomodados en sillones y sillas de la casa. Las y los invitados, que iban y venían de un lugar a otro platicando, contaban chistes, comían, compartían anécdotas y discutían asuntos de política oaxaqueña, dado que uno de los ahí presentes acababa de regresar del sureste mexicano.

Debido a mi interés en estudiar el desarrollo de las redes de apoyo y sobrevivencia entre la comunidad yalalteca en la ciudad, otra tarde Agustín invitó a su amigo Pablo, un músico que tocaba en una banda yalalteca y también residente del área angelina, para que me contara experiencias antiguas de la inmigración yalalteca en Los Ángeles.[6] Después de charlar durante varias horas e intercambiar historias con Agustín acerca de la gente y de la vida en Yalálag, él mismo me propuso ir a ver un video en su casa y, a la vez, era el momento oportuno para invitar a unos amigos que justo acababan de regresar de su pueblo natal. El video en sí me sirvió de medio para conocer más sobre sus goces y alegrías.

El video, que duró varias horas, documentaba una fiesta reciente con motivo de celebrar al santo patrono del pueblo. Empezó con escenas de un jaripeo, donde se veía una multitud conformada básicamente por hombres, que se agolpaban sobre el corral, desde donde se iniciaba la monta de toretes, por parte de jinetes locales. Los toretes derribaban a cuanto jinete se les montaba, pero aquel que lograba permanecer en el lomo del animal clamaba la victo-

6 Seguramente, mi propia presencia estimuló esta conversación, pero estos tipos de interacciones son comunes entre dicha población.

ria con vítores y aplausos. En el fondo de este escenario se tocaba música típica de la región. El jaripeo duró cerca de una hora y después siguieron algunas danzas interpretadas por jóvenes. Cada danza representaba una historia relacionada con la época colonial, y era presentada con una excelente coreografía y bellos vestuarios. Finalmente, el video mostró escenas de la celebración del baile formal de la noche. Las partes del jaripeo y las danzas fueron las que más suscitaron nostalgia y recuerdos en Agustín y Pablo, pero fueron las escenas de la celebración del baile por la noche las que propiciaron una profunda conversación, ya que se dieron detalles y comentarios sobre la gente que fue al evento. La charla fue ocasión para señalar cómo iban vestidos, cómo bailaban, cómo llevaban el nuevo estilo de cabello. Tan pronto como terminamos de ver el video, continuaron las conversaciones acerca de la gente y los lugares que se mostraron ahí.

Las reuniones caseras son prácticas comunitarias que construyen lazos importantes entre la vida urbana de Los Ángeles y la rural de Yalálag, además de fomentar un sentido de pertenencia. Las formas de crear lazos comunitarios entre las personas se basan en múltiples maneras sutiles y sencillas, como compartir los sentimientos y las memorias que generan unidad entre las personas y los lugares. Ver videos juntos, compartir las fotografías, charlar y comentar noticias triviales son elementos para reafirmar la identidad, estrechar los lazos comunitarios y mostrar interés por lo propio. Los fines de semana son idóneos para estar en compañía de otros paisanos. Al final, estas prácticas ayudan a reafirmar la identidad indígena y la manera de ser yalaltecos.

Las tandas: espacios de pertenencia de género

A diferencia de las celebraciones íntimas familiares en las que participan hombres, mujeres y menores, y de las cuales se desprenden lazos comunitarios y una solidaridad étnica, existen otras formas de pertenencia que aparecen con las características y los ejes propios de género. Por ejemplo, la participación de las mujeres en tandas; es decir, pequeñas asociaciones de microcrédito e intercambios, surge como práctica de supervivencia que es común

entre inmigrantes.[7] La formación de redes de ayuda económica nos auxilian a entender los caminos que las mujeres yalaltecas utilizan y construyen socialmente para crear sus propios espacios de pertenencia. Para las yalaltecas —quienes frecuentemente trabajan solas en sus propias casas o en las de otras familias del área angelina—, las tandas ofrecen un contexto social a través del cual se combaten el aislamiento y la privación a través de ambos apoyos: el económico y el emocional.

Un domingo por la tarde, mientras Carmen y yo acompañábamos a mi amiga Olga en sus diligencias, fuimos a la casa de otra mujer yalalteca que vivía cerca de Los Ángeles. En ese momento, Olga fue a dar su parte del dinero semanal para la tanda. En las tandas, un grupo de personas acuerdan contribuir con igual cantidad de dinero semanalmente, y lo utilizan como un fondo básico de soporte. Cada semana, en turno, un miembro del grupo toma todo el dinero reunido. Dependiendo de la necesidad económica de quienes participan, pueden permitirle a alguien que necesite más el dinero que tome el turno siguiente para recibir la suma antes. Usan el dinero para cubrir diferentes necesidades; por ejemplo, para enviarlo a sus familiares en Oaxaca, para comprar electrodomésticos, muebles u otros enseres, para pagar préstamos en su totalidad y, también, para reinvertir en otras tandas. Mucha gente, al ver las ventajas que proveen las tandas, participa en múltiples y no solamente en una. En el caso de Olga, esta tanda (una de tres en las que ella participa) tiene aproximadamente veinte integrantes y cada uno contribuye con veinte dólares cada semana. Cada veinte semanas, Olga recibe cuatrocientos dólares. A pesar del esfuerzo que representa el estar en una tanda, esta práctica se constituye como una forma de ahorro. Con los recursos de la tanda, por ejemplo, Olga pudo pagar la totalidad de una deuda acumulada. Más allá del ahorro potencial que generan las tandas, estas ofrecen además un espacio a través del cual las mujeres, en particular, confirman su afiliación a una red amplia; es decir, dentro del contexto de la inmigración, las tandas ayudan económicamente a las mujeres y sus familias, y remedian

7 Aunque algunos hombres participan en estas tandas, por lo general, las manejan mujeres; nunca me he encontrado con ninguna tanda manejada sólo por hombres.

el aislamiento experimentado por muchas mujeres yalaltecas que viven y trabajan en Los Ángeles.

Mi primera experiencia con la práctica de la tanda en Yalálag se relaciona con un préstamo que le hice a Carmen, una amiga yalalteca que me pidió dinero prestado para pagar el adeudo de su tanda. Siéndome familiarizada con esta costumbre y con la confianza que le tengo a Carmen, le pedí que me explicara cómo funcionan las tandas en Yalálag. Ella señaló que cada mes ella aporta cierta cantidad de dinero para la tanda. Cuando le pregunté cuánto dinero ponía, me informó que cien dólares (en ese entonces, unos mil pesos mexicanos) cada mes. Después que supe la cantidad, me sorprendió que ella pusiera tanto dinero. Carmen se rio y confesó que formaba parte de varias tandas, no sólo de una. Presintiendo mi interés, ella me preguntó si yo deseaba unirme a una tanda y me sugirió que la acompañara ese domingo, cuando entregaría su dinero a la persona a cargo y, de esta manera, yo podría tener un mejor conocimiento de cómo funcionaba el mecanismo. Ese mismo domingo por la tarde, acompañé a Carmen a hacer sus actividades. En el camino, nos detuvimos cuando ella se encontró con una amiga, con quien intercambió las últimas novedades, hasta que repentinamente exclamó que ya era tarde para ir a su tanda. Apresuramos nuestro paso y fuimos por la carretera que atraviesa el pueblo, hasta que llegamos a la casa de María.

María, que coordinaba en ese momento la tanda, recibió el dinero de varias mujeres participantes (el último domingo de cada mes se recibe la tanda). Tan pronto como nos fuimos aproximando a la puerta de salida de la casa de María, otras mujeres llegaron a dejar su tanda, ocasión que se prestó para que Carmen platicara y se enterara de las noticias más recientes. Carmen entregó sus mil pesos a María, quien estaba muy ocupada recogiendo el dinero de las otras mujeres y revisando sus nombres en la lista. Nosotros esperábamos un poco atrás de las mujeres, mientras platicábamos con otra última mujer que esperaba dar su contribución. Después de tener todo el dinero de la tanda, María entregó el dinero que le correspondía de la tanda a una de las mujeres, quien había estado conversando cerca de ella. Luego, nosotras regresamos a la casa de

Carmen y ella quiso saber si yo deseaba unirme a la tanda ahora que había visto cómo ésta funcionaba.

Para Francisca, una mujer yalalteca de treinta y cinco años que vive en Los Ángeles, las tandas ofrecen un estupendo espacio social donde ella puede platicar en su lengua materna, el zapoteco, y de esta manera sentirse en confianza. Francisca emigró a Los Ángeles con el objetivo de ganar suficiente dinero como para poder comprar su casa en Yalálag. Sin embargo, han pasado cinco años y ella continúa trabajando en Estados Unidos. Pude ver en Francisca sentimientos de aislamiento y melancolía por regresar a su pueblo natal. En una ocasión confesó: "No me hallo", expresión usada para describir el sentimiento de no *sentirse o encontrarse a gusto* y la incapacidad para adaptarse a un medio ambiente urbano. Cuando le pregunté que si encontraba difícil la vida en el sureste de California, contestó: "Todo es duro: la comida, el idioma, el modo de vivir. Aun cuando yo vivo cerca de otros yalaltecos, no los veo". Cuando realicé mi trabajo de campo en Los Ángeles, Francisca trabajaba como niñera lejos de su casa y tomaba todos los días el autobús. Salía de su casa temprano y regresaba tarde, bastante cansada como para socializar con los demás; tenía problemas con el inglés y algunas veces sintió que sus patronas tomaban ventaja de ello. Francisca confesó que, a pesar del aislamiento en que vivía, le gustaba la libertad que disfrutaba en Los Ángeles, y se preguntaba abiertamente si sería capaz de "hallarse" cuando regresara a Yalálag. Como mujer, sus oportunidades podrían ser limitadas al regresar a su pueblo, debido a que los roles de género están allí rígidamente definidos. En la tanda, ella estuvo relajada y sonriente con sus amigas y pudo platicar en zapoteco. Este es el relato de una típica tarde dominguera para muchas mujeres involucradas en las tandas.

En Los Ángeles, muchas de las mujeres que participaban en esas tandas disfrutaban de esta forma de ahorro, dado que no podían establecer ningún vínculo con las instituciones bancarias, a causa de su estatus de indocumentadas. Cuando el Banco de América empezó a trabajar con el Consulado Mexicano, en 1999, para abrir cuentas bancarias para los inmigrantes sin importar su estatus legal en Estados Unidos, muchos de ellos se abstuvieron de participar, dada la inseguridad que les causaba su condición de indocumentados. Para

estas mujeres, las tandas ofrecen un camino seguro para salvaguardar su dinero hasta que ellas lo necesitan, y también forman parte importante de las nuevas redes sociales que tejen las yalaltecas en Los Ángeles. Como las mujeres contribuyen semanalmente a juntar el dinero, ellas se están ayudando unas a otras, afirmando los valores de la amistad, confianza y ayuda mutua. Esto fue un hecho evidente cuando Ángela recibió su tanda fuera de turno, y Olga comentó: "Qué bueno es que ella reciba la tanda. Realmente necesita el dinero. Ella tuvo una muerte en su familia y su esposo está enfermo. Pobre. Ella sí puede usar el dinero". Más allá del valor monetario de las tandas, las mujeres usan esta práctica para construir un sentido de pertenencia. En Los Ángeles, muchas mujeres trabajan diariamente fuera de casa, ya sea en la limpieza de casas o como niñeras, y algunas sólo descansan dos días a la semana. La naturaleza de su trabajo les crea una sensación de aislamiento, dado que no conviven con nadie y, por ello, a través de las tandas, las mujeres que participan en esta práctica o sistema de ahorro obtienen espacios para socializar, acompañarse, conocerse y desahogarse de sus problemas. Por medio de las tandas, las mujeres son capaces de platicar entre ellas e intercambiar bastantes anécdotas e historias, las cuales llevan en su memoria toda la semana.

Durante las charlas que tienen estas mujeres, frecuentemente hablan de sus trabajos y de sus jefes. Estos intercambios son vitales para muchas de ellas que se enfrentan con otra semana venidera de aislamiento. Como afirmó una mujer: "La única razón para que las mujeres participen en tandas, es por el chisme, de lo contrario esto no tendría sentido". Finalmente, las tandas proveen un sentido de cohesión social y mantienen unidas a las mujeres de diferentes generaciones. Las conversaciones, por ejemplo, tienen un papel muy importante en el acercamiento que se generan entre las mujeres que participan en las tandas. Además, la continuidad de costumbres y valores que se generan en la mencionada práctica contribuye a la reproducción de sus relaciones comunitarias. El intercambio de dinero que se produce entre estas mujeres crea, por un lado, un sentido de comunidad y, por otro, a partir de la ayuda mutua se generan mecanismos informales de apoyo que garantizan cierto tipo de supervivencia económica y emocional. De esta

manera, dentro de un amplio contexto de marginalidad social, las tandas ofrecen un camino para reafirmar la pertenencia de cada una de estas mujeres en una red social más amplia.

Las fiestas comunitarias y los bailes: expresiones visibles de pertenencia étnica

Ciertos eventos públicos comunitarios, como el festival de danza y música de la Guelaguetza facilitan la visibilidad de las comunidades indígenas oaxaqueñas en Los Ángeles. La Guelaguetza es un espectáculo artístico donde se interpretan distintas danzas y bailes de los grupos indígenas oaxaqueños. Este evento, que se realiza anualmente en Oaxaca, actualmente también se celebra en el extranjero. En Los Ángeles, por ejemplo, ahora es posible ver las danzas de los pueblos yalaltecos en lugares como el *Staples Center* y la casa de los *Lakers*. Esta fiesta permite a los inmigrantes que viven en California afirmar su orgullo e identidad étnica como indígenas mixes, zapotecos, mixtecos, chinantecos, etcétera. En pequeña escala, las fiestas patronales del pueblo natal también proveen espacios públicos para mostrar su pertenencia étnica, y son comunes en Los Ángeles. Quienes organizan estas fiestas y estos eventos son principalmente miembros de las asociaciones de inmigrantes radicados en Los Ángeles, comisiones del pueblo y mayordomías ligadas al pueblo natal. Frecuentemente, las fiestas se hacen en los distintos salones sociales de la ciudad, donde la concurrencia es siempre muy elevada y los salones se llenan rápidamente a pleno. A través de la participación en estas fiestas, y particularmente mediante las danzas que acompañan sus celebraciones, los yalaltecos reafirman su afiliación étnica y comparten los mismos espacios, el ambiente y los ritmos de la música, lo que los conecta entre ellos mismos y con su pueblo natal.

Un domingo por la noche, yo iba conduciendo mi auto junto a mi amiga Irene y su tío hacia un salón de baile ubicado a varios kilómetros de su casa; Irene llevaba tacones altos y un vestido negro sin mangas y ligeramente por arriba de las rodillas. Su tío Felipe llevaba unos pantalones negros de mezclilla nuevos, una camisa y zapatos. Tan pronto como entramos al salón de baile, nos encontra-

mos con adultos, jóvenes y familias enteras. El salón de baile era viejo, un poco descuidado y con poca luz. Pero a pesar del estado del local, el ambiente era alegre, reímos y platicamos. Esa noche llegamos tarde, justo en el descanso de los participantes, así que nos perdimos de disfrutar las danzas tradicionales presentadas por grupos de jóvenes yalaltecos; sin embargo, pudimos escuchar una banda local que tocaba los sones y jarabes yalaltecos. Mientras mis amigos disfrutaban del baile, yo estaba sentada con algunos de sus conocidos no muy lejos de la pista. Tan pronto la banda empezó a tocar, el salón se llenó de emoción y la pista de parejas para el baile. Mientras la música comenzaba, me quedé mirando a dos niñas pequeñas que bailaban una con otra al ritmo de los sones y quienes, además, copiaban la forma de bailar de los adultos. Al son del jarabe yalalteco, baile representativo de Yalálag, Felipe se dirigió hacia mí y me dijo: "Esto es como transportarse al pueblo de uno, ¿verdad? Esto es lo que significa ser yalalteco. ¡Ser yalalteco es bailar!" Su comentario me hizo pensar que el cuerpo tiene y guarda una historia, una memoria que en este caso está unida con su comunidad natal. Mientras Felipe me miraba, levantó sus manos al aire y dio un pequeño salto (como los yalaltecos cuando bailan los jarabes de su tierra natal), indicando así que esa era la mejor parte de la noche.

Más allá de ofrecer diversión para los yalaltecos, los bailes públicos son espacios sociales para la afirmación de pertenencia a la comunidad en general. Con la danza y la música, los yalaltecos establecen nuevos vínculos con la ciudad de Los Ángeles. A través del baile, se comparten física y emocionalmente sentimientos de pertenencia a un nuevo lugar. Para los yalaltecos, la música de la región, sus danzas y bailes serranos, incluyendo los diversos estilos musicales y dancísticos son expresiones que los hacen únicos. No es sorprendente que para Felipe el baile sea sinónimo de ser yalalteco. Bailar o danzar ofrece una forma de expresar la identidad étnica. Los sentimientos de alegría, tristeza y amor compartidos con la familia, amistades y compatriotas, al igual que el baile en escenarios públicos, son reafirmaciones de su colectividad indígena étnica. Dentro del ámbito urbano, donde los yalaltecos viven dispersos y donde con frecuencia experimentan un sentimiento de aislamiento de unos con los otros, los bailes juegan un

papel crucial en la afirmación de la comunidad. En los salones de baile no reafirman la nacionalidad, sino que ahí es el lugar donde se comparte la cultura común, se habla la propia lengua y se reproducen sus costumbres y herencia milenaria.

Conclusión

Tanto las tandas como las danzas mantienen una unión informal, entre inmigrantes de Oaxaca son practicadas tanto en Los Ángeles como en su lugar de origen. Ambas prácticas ofrecen oportunidades para compartir lo económico, lo social y los recursos emocionales. Estas prácticas juegan un rol único en las vidas y experiencias de inmigrantes que viven el sur de California. Entre las y los oaxaqueños, la identidad étnica se convierte en un eje sobresaliente a través del proceso migratorio. La identidad étnica se ha afirmado en los últimos años para impulsar los derechos indígenas y el desarrollo de las comunidades de origen en Oaxaca, así como para organizarse en torno a la legislación de inmigración, en los Estados Unidos (Fox y Rivera-Salgado 2004; Kearney 1996).

En Estados Unidos, los yalaltecos piensan que es necesario romper con los círculos de marginación de los inmigrantes, y por ello creen que la vida debe de enfrentarse de una manera nueva. En este sentido, ellos han desarrollado el deseo de cambio, lo que es y constituye el motor principal de su propio activismo (Gutiérrez Nájera, 2007).

Esta conciencia social se ha enriquecido a través de la migración. En este trabajo he sugerido que las prácticas culturales tales como las fiestas públicas, las tandas y la convivencia informal juegan un papel crítico al fomentar formas étnicas de identificación, únicas para la comunidad inmigrante yalalteca. Estas formas de pertenencia contrastan fuertemente con las normas institucionalizadas que definen la afiliación en el ámbito nacional e institucional.

En Estados Unidos, el hecho de ser ciudadano y tener un estatus residencial define la afiliación y la pertenencia, por lo tanto, para las personas indocumentadas este tipo de pertenencia queda fuera del alcance. Consecuentemente, los inmigrantes indocumentados son vulnerables al tener una posición que los mantiene

en la marginación y que los hace más proclives al abuso, a los prejuicios y a la discriminación racial. En México, la discriminación está vinculada con la ideología nacionalista e indigenista que, frecuentemente, impide que los grupos indígenas logren el total de sus derechos como ciudadanos.

A pesar de que en Los Ángeles son marginados, como hemos sido testigos, en muchas ocasiones ellos también participan en prácticas sociales comunitarias y de esa manera reivindican su pertenencia étnica y cultural para combatir la vulnerabilidad y la dominación, incluso, como lo hemos visto en el principio de este trabajo con el ejemplo del velorio.

Como sector académico con interés en crear espacios amplios de inclusión, en especial en el tema de la pertenencia, considero que la comunidad yalalteca debería tener un lugar importante en el estudio de los inmigrantes indígenas. Considerando el crecimiento de la inmigración indígena hacia Estados Unidos en las últimas dos décadas, debemos repensar el uso de categorías nacionales, especialmente dentro de los estudios latinoamericanos o estudios latinos, que por lo general tienden a homogeneizar las experiencias de los migrantes latinos y, por consiguiente, a borrar sus diferencias étnicas, raciales y culturales. Las experiencias de las y los yalaltecos descritas en este capítulo sugieren que las formas de pertenencias étnica y cultural frecuentemente preceden identificaciones a niveles regional o nacional y demandan que nosotros demos cuenta de estas diferencias. Si no lo hacemos ahora, seguimos fomentando el riesgo de continuar con la alienación y la marginación en términos de raza, etnia, género y prácticas sexuales de los grupos minoritarios migrantes.

Capítulo 12

Fronteridades: Migración e identidad yalalteca en los albores del siglo XXI

Adriana Cruz-Manjarrez

En este capítulo se examina el impacto de la migración internacional en las percepciones de identidad de la población yalalteca que vive en Los Ángeles, California. Este trabajo está dividido en dos partes: en la primera, se discute cómo la integración de los migrantes en el sistema de estratificación étnica y racial estadounidense y las nuevas relaciones sociales, culturales y políticas que entablan las y los yalaltecos en el contexto migratorio, han influido en la construcción social de una identidad transnacional. En la segunda parte, se analizan los procesos de cambio social y cultural que han experimentado en el país de inmigración y que han incidido en un sentido de identidad transnacional. El principal argumento que desarrollo en este trabajo es que el conjunto de procesos sociales, políticos, económicos y culturales que vinculan a los migrantes con su comunidad de origen y que los insertan en la sociedad de destino, contribuyen a la emergencia de un sentido de identidad transnacional múltiple, flexible, híbrido y fluido; y por otro lado, a la nacionalización de los yalaltecos en el contexto migrante.

Introducción

Sociólogos y antropólogos de la migración internacional señalan que el surgimiento de las comunidades transnacionales está ligado a la emergencia de identidades transnacionales. Castles y Miller (1998), Aquino (2021) y Velasco Ortiz (2021) refieren que es parte de la condición del inmigrante desarrollar un sentido de identidad múltiple; es decir, una identidad que se crea con base en una identificación doble: con la comunidad de origen y con la comunidad de destino. Para Vertovec (2001), la inserción de los migrantes en el sistema de relaciones étnicas, religiosas, laborales, raciales y culturales de la sociedad receptora redefine y produce viejos y nuevos sentidos de identidad. Y según Rouse (1991) y Cruz-Manjarrez (2023), actualmente es difícil para los migrantes mantener un sentido fijo y estático de identidad dada sus experiencias migratorias y su inserción en circuitos transnacionales de capital, mercados laborales y de comunicación global. Para adentrarnos en el análisis de las percepciones de identidad de la comunidad yalalteca en Estados Unidos retomamos la propuesta de Aquino (2012), Castles y Miller (1998), Cruz-Manjarrez (2023), Velasco (2005), Vertovec (2001) y Rouse (1992), y partimos de la conceptualización de la identidad como un proceso social que está en constante construcción y abierta a la redefinición. Como lo señala Goldin (1999), la identidad de los migrantes no es fija, es dinámica y cambiante, y se produce con base en nuevas relaciones, experiencias y posiciones sociales que adquieren los migrantes en la sociedad receptora y en su lugar de origen.

El concepto de *fronteridad*, que enmarca este trabajo parte de las discusiones de Michael Kearney (2000) sobre la emergencia de un "tercer espacio político y sociocultural", *Oaxacalifornia*, donde se producen nuevas formas de identidad, comunidad, agencia y etnicidad entre los indígenas oaxaqueños migrantes en Estados Unidos; las ideas de Hall (2000, p. 146) sobre la porosidad, "*la erosión* e *inestabilidad* [...] de las identidades nacionales como puntos de referencia" de finales del siglo XX y principios del XXI; y el concepto de Kondo (1990) de la identidad como un proceso, siempre en construcción, abierta al cambio, a la ambigüedad, reinvención e incluso contradicción. Es decir, la fronteridad es ese espacio social donde se relacionan, se sobreponen y se producen múltiples discursos de

la identidad (étnica, racial, nacional, etaria, de clase y género) y se articulan con nuevas y viejas experiencias y sentidos de la identificación individual y colectiva en contextos de movilidad transnacional (Anzaldúa, 1999; Stephen, 2007; Stephen y Velasco Ortiz, 2023).

Para entender cómo y por qué la población yalalteca se considera actualmente indios oaxaqueños, mexicanos, latinos y americanos, es preciso considerar los siguiente: primero, en México y en Estados Unidos los zapotecos constituyen una comunidad, un pueblo o un grupo étnico y se distinguen de los mexicanos y otros grupos indígenas mexicanos migrantes por su historia, lengua, cultura y etnicidad.[1] Segundo, la migración zapoteca hacia California ha sido un proceso continuo y creciente que se remonta a mediados del siglo XX (Aquino, 2010; Cohen, 2004; Cruz-Manjarrez, 2001; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Hulshof, 1991; Kearney, 2000; Klaver, 1997; Nicolas 2021; Stephen, 2007), esta migración ha sido de tipo económica y sus causas han estado enmarcadas por un contexto de pobreza, marginación social y discriminación étnica y racial en México. Tercero, uno de los resultados del proceso migratorio en Estados Unidos ha sido no sólo el asentamiento permanente de los zapotecos en California, sino también la formación de familias y comunidades indígenas oaxaqueñas transnacionales. Y cuarto, el proceso de adaptación e integración social de los zapotecos y de sus hijos a la sociedad estadounidense ha comprendido: a) su incorporación en la economía capitalista norteamericana, b) su inserción en una sociedad y un mercado laboral étnica y racialmente segmentado, y c) cambios significativos en sus percepciones de identidad en lo que se refiere a la cuestión cultural, de clase, de raza, de género y de etnia.

1 En México, el término *comunidad* ha sido utilizado para definir la etnicidad de un grupo de personas que se distingue de otras porque comparten una historia, una lengua, un territorio, prácticas y símbolos culturales, una cosmovisión y formas nativas de organización política y social. Entre ellos se encuentran los zapotecos, los mayas, los mixes, y los purépechas, entre otros. También se ha utilizado para referirse a un *pueblo*, es decir, al pueblo o la comunidad zapoteca de Yalálag o la comunidad o pueblo de Villa Alta de la Sierra Norte de Oaxaca. Por su parte, el concepto de grupo étnico lo han utilizado los científicos sociales para describir una unidad social, que histórica, lingüística, y culturalmente ha sido distinta de otras. Estos grupos se caracterizan por formas nativas de organización política y social que ha sido heredada de una generación a otra. Según Giménez (1994), un grupo étnico es una minoría que interactúa con otras minorías étnicas y un grupo mayoritario.

Es importante destacar que en este trabajo no estamos diciendo que los zapotecos constituyen una raza. Como es sabido, la discusión de raza con relación a la clasificación de los seres humanos por sus características biológicas ha sido superada en la antropología desde hace varias décadas, no obstante, la idea de raza —o, más bien, la construcción social sobre la existencia de identidades raciales— continúa impactando los imaginarios, las representaciones y las relaciones sociales de aquellas sociedades que históricamente han sido clasificadas en razas (Rodríguez, 2000; Iturriaga, 2016; Telles y Martínez Casas, 2019).

Lógicas y complejidades de la identificación étnica y racial

A partir del asentamiento permanente en los Estados Unidos, los yalaltecos han aprendido a verse asimismo como migrantes y extranjeros y se han hecho más reflexivos de aquellos elementos que construyen socialmente su sentido de identidad étnica y racial a partir del contacto cultural, lingüístico, religioso, racial, de clase y de género con otros grupos de migrantes y las minorías étnicas de Estados Unidos. Asimismo, los zapotecos han aprendido que ellos no sólo son vistos o identificados con base en los esquemas raciales y étnicos norteamericanos, sino que además los esquemas y las relaciones raciales y étnicas en México continúan reproduciéndose en Los Ángeles. En Estados Unidos existe un sistema de estratificación étnica y racial que clasifica a toda su población con base en un número definido de categorías étnicas y raciales. En el proceso de integración social, económica, y cultural, los migrantes se integran a dicho sistema y con ello aprenden a ubicarse y a clasificar a todo tipo de personas que los rodea. Como parte de este proceso de inserción y adaptación social, los migrantes adquieren el vocabulario étnico y racial de la sociedad receptora; uno que refleja los significados y estereotipos asociados a sus nuevas percepciones identitarias.

Actualmente, en Los Ángeles, los yalaltecos se identifican étnicamente como mexicanos, latinos o hispanos, y racialmente como indios mexicanos. Según los criterios del censo estadounidense, los indígenas mexicanos migrantes son étnicamente hispanos o latinos

y racialmente indios americanos. En Estados Unidos, los latinos o hispanos constituyen un grupo étnico y no una raza. Los latinos son personas de Cuba, México, Puerto Rico, Centroamérica y Sudamérica o "personas de origen español, sin importar la raza que tengan" (Ennis, Ríos-Vargas y Albert, 2011). Los latinos, es decir, los migrantes provenientes de Latinoamérica pueden identificarse como miembros de cualquier raza porque, en principio, son racialmente diversos. Esto es, pueden identificarse racialmente como blancos, negros, afroamericanos, indios americanos, hawaianos o de las islas del pacífico, o nativos de Alaska, o de otra raza. Por ello, nos dice Rodríguez (2000, p. 41): "El gobierno estadounidense, y más específicamente, el censo de población americana [...] no tiene un criterio o principio único para definir las diferentes razas de los hispanos. Se utilizan criterios como el origen nacional, la adscripción tribal, la membresía a una comunidad racial, y las características físicas". Bajo esta lógica, los indígenas migrantes mexicanos son clasificados racialmente como indios americanos y étnicamente como hispanos o latinos de origen mexicano; en otras palabras, los zapotecos son en Estados Unidos indios hispanoamericanos (Huizar Murillo y Cerda 2004).

Según el censo de 2010 (Humes, Jones y Ramírez, 2011), 1'190,904 personas de origen hispano o latino indicaron en la encuesta de población que ellos eran indios americanos o nativos de Alaska. De estos, 685,150 dijeron que únicamente se identificaban como indios americanos de origen hispano. Para el censo de 2020 (Sánchez-Rivera, Jacobs, y Spence, 2023), 766,112 personas que se identificaron de origen hispano o latino indicaron en la encuesta de población que ellos eran indios latinoamericanos. De éstos, 15,235 dijeron que se identificaban solamente como indios mexicanos y 34,005 como indios mexicanos solamente o con base en otro tipo de afiliación grupal de raigambre india latinoamericana.

Contrariamente, el censo de población en México identifica a los pueblos originarios como grupos indígenas o grupos étnicos (INEGI, 2010b). La lengua y la autoadscripción a un grupo indígena son los criterios que utiliza el gobierno mexicano para dar cuenta del número total de población que hay en cada grupo étnico (INALI, 2011). En México, la categoría de raza no se utiliza oficialmente en el censo de población para caracterizar a las comunidades indígenas o

a la mestiza, a pesar de que los términos indio y mestizo son categorías apeladas cotidianamente para diferenciar a los mexicanos que son mestizos o que pertenecen a los pueblos indios.

Desde los tiempos coloniales, los zapotecos y otros grupos indígenas han sido racial y culturalmente clasificados como indios o como miembros de la raza india en oposición a las razas criolla y mestiza (Bonfil Batalla, 1996; Wimmer, 2002). Es importante señalar que la palabra indio es un término del español que no tiene correlatos lingüísticos en las lenguas indígenas de México. En la actualidad, los científicos sociales identifican a los pueblos indígenas como grupos étnicos o como comunidades indias. Quizá en este momento ustedes se estarán preguntado por qué me he detenido a caracterizar tanto al sistema de estratificación étnica y racial estadounidense como el mexicano. Y tal vez se cuestionen ¿por qué es necesario hablar del sistema mexicano de identificación étnica y racial en el contexto estadounidense? Las respuestas que tenemos en este momento son dos: primero, como mencioné antes, una vez que los migrantes se establecen en Estados Unidos, ellos son incorporados al sistema americano de estratificación étnica y racial, y ellos aprenden a verse asimismo y a los demás con base en este sistema taxonómico. Segundo, las representaciones sociales y las relaciones étnicas y raciales entre indígenas y mestizos mexicanos migrantes se han actualizado en el contexto norteamericano; es decir, la comunidad yalalteca convive de manera muy cercana con los mexicanos mestizos, que tienen décadas viviendo y emigrando a Los Ángeles, y estos últimos continúan discriminándolos racialmente, por lo que representa su cultura indígena y una supuesta identidad racial; es decir, lo que desde fuera del grupo se considera su indianidad.

Para entender cómo se actualizan esas relaciones étnicas y raciales entre mexicanos mestizos e indígenas mexicanos en Estados Unidos, es importante considerar los siguientes puntos. Primero, en las cuatro últimas décadas, la migración mexicana hacia Estados Unidos se ha convertido en un proceso multiétnico y multirracial (Barajas, 2009; Fox, 2006; Kearney, 2000; Smith, 2006). Antes de la década de los ochenta, la migración mexicana estaba principalmente conformada por mexicanos mestizos. Actualmente,

los indígenas mexicanos constituyen, como grupo, la comunidad más grande de mexicanos que emigran a Estados Unidos. Este cambio demográfico en los patrones de migración mexicana a Estados Unidos demuestra que las rutas y los itinerarios migratorios se han reconfigurado, y que los procesos de integración económica, social, política y cultural de los mexicanos se han diversificado.

Segundo, en Estados Unidos, las y los yalaltecos afirman actualmente una fuerte identidad étnica como originarios de México, a pesar de la exclusión social, cultural e histórica que han sufrido en su país por haber sido nombrados por los españoles y el mismo Estado como parte de la raza india. Es decir, en México, a los indígenas se les ha tratado como si no fueran mexicanos. Por más de tres siglos, el Estado mexicano les ha negado sus derechos ciudadanos, les ha impuesto políticas de asimilación a la cultura hegemónica mestiza y la ideología nacionalista del Estado los ha excluido del imaginario social y de lo que constituye el sentido de mexicanidad y nacional. A pesar de que hoy existe un discurso festivo e integrador de la diversidad cultural y lingüística en México, los grupos indígenas mexicanos siguen siendo excluidos del imaginario social de la comunidad nacional, son tratados como ciudadanos de segunda clase, y siguen sometidos a una política cultural asimilacionista. No obstante, la población yalalteca migrante afirma un fuerte sentido de identidad mexicana en Estados Unidos, a pesar de los cinco siglos de resistencia indígena a identificarse como mexicanos cultural y racialmente en México. Esto se debe a que, en suelo estadounidense, piensan en México como su lugar de origen; cuando alguien les pregunta de dónde son, no dicen de Yalálag, dicen soy de México, es decir, mexicanos; y aprenden a verse en Estados Unidos como mexicanos, con base en las relaciones étnicas y raciales y el sistema de identificación étnica y racial estadounidense. Recordemos que, bajo dicho sistema, los indígenas mexicanos migrantes son étnicamente hispanos de origen mexicano.

No obstante, aquí existe una gran contradicción y complejidad en la construcción social de un sentido de mexicanidad entre las y los yalaltecos. Como nos dice Fox (2006, p. 41): "En los Estados Unidos, la mexicanidad es un referente de identidad nacional, racial y étnica, y los estadounidenses han tratado e identificado

históricamente a los mexicanos como una raza". En este contexto, en Los Ángeles han sido racializados por los no mexicanos como mexicanos y se les agrupa racialmente con los mestizos mexicanos como si fueran de la misma *raza*. Por ejemplo, cuando un estadunidense, coreano o iraní contrata a un yalalteco, este lo considera o lo percibe como mexicano o de la raza mexicana, y no como zapoteco. De igual forma, otros migrantes de habla castellana clasifican a los yalaltecos como miembros de la raza mexicana; por ejemplo, salvadoreños, colombianos, peruanos e incluso españoles que viven en Estados Unidos ven a las y los yalaltecos como mexicanos, porque estos no saben quiénes son los zapotecos, solo saben que son migrantes mexicanos y que hablan principalmente el español de México. Por otra parte, como ya se dijo antes, se identifican a sí mismos como mexicanos y mexicanas porque han desarrollado un sentido de identidad nacional en el contexto migrante y han pasado a formar parte de la comunidad mexicana estadounidense.

Cuando la gente les pregunta quiénes son o de dónde vienen, contestan que son mexicanos o mexicanas porque son migrantes de México. Según la comunidad yalalteca es difícil que en Estados Unidos la gente sepa quiénes son los yalaltecos y por el simple hecho de que son migrantes de México prefieren identificarse como tal; además, para rentar una casa o abrir una cuenta de banco usan la matrícula consular que les expide el consulado mexicano. Sin embargo, tal y como pasa en México, en Estados Unidos continúan siendo discriminados racialmente por las y los mexicanos mestizos, porque estos últimos los consideran cultural, lingüística y racialmente diferentes, es decir, "indios". Aquí vale la pena señalar que cuando nos referimos a la comunidad mexicana en Estados Unidos nos estamos refiriendo a tres tipos: migrantes, chicanos —quienes se identifican fuertemente con el nacionalismo mexicano y que tienen una cultura de resistencia ante lo estadounidense— y los México-americanos que tienen viviendo en Estados Unidos más de cuatro generaciones y que se identifican con lo mexicano y lo estadunidense y se definen como "americanos de ascendencia mexicana" (Adler, 2004; Fox, 2006; Kearney, 2000; Barajas, 2009; Smith, 2006).

En Los Ángeles, hombres y mujeres migrantes de Yalálag continúan experimentando discriminación racial en tres formas: la primera es por ser identificados negativamente por las y los mexicanos mestizos como *indios*; la segunda es por ser percibidos como mexicanos migrantes, y la tercera por ser latinos. Entre estos tres tipos de discriminación, señalan que se sienten más discriminados por ser llamados "indios" y que los mexicanos son el grupo que más los discrimina en Estados Unidos. Como lo señalan, en la lengua zapoteca no existe la palabra indio, este es un término del español que les fue impuesto desde la conquista de México y que se utilizó para diferenciar racialmente a los indios de los españoles y de los esclavos negros.

Actualmente, en algunos contextos, indígenas mexicanos se reconocen políticamente como indios o indígenas para reivindicar su presencia ancestral en las Américas, para reafirmar su distinción cultural en México y en Estados Unidos, y para formar alianzas políticas y sociales con otros pueblos indígenas (véase Kearney, 1995; Velasco, 2005). Sin embargo, las y los mestizos mexicanos continúan utilizando el término indio o *oaxaquita* para discriminar la cultura y la etnicidad de indígenas migrantes de origen mexicano (véase Stephen, 2007). Dentro de la comunidad mexicana en México y en Estados Unidos, ser *indio* es ante todo ser un indio indiferenciado, no importa quiénes sean o cómo se autonombren, cuál es su población total, qué lenguas hablan, dónde viven y cuál ha sido su historia. Hasta el día de hoy, el término indio es utilizado por muchas personas mexicanas para discriminar cultural, lingüística y racialmente a los pueblos originarios o a aquellos que se parecen a estos por sus rasgos fenotípicos (Hernández Díaz y Montes García, 1998). Como nos relata Vicente, un yalalteco que tiene 40 años de vivir en Los Ángeles.

> V: En Oaxaca la gente nos dice indios yopes. Sí, así nos llaman los mexicanos. A nosotros, los mexicanos nos desprecian, nos ven de arriba pa' bajo. Dicen que los indios somos feos, ignorantes, gordos, chaparros, sucios, retrógrados, y en Los Ángeles nos tratan igual. Solo que acá nos dicen oaxaquitas, lo cual es lo mismo. Es como ese chiste del puercoespín, ¿lo conoce?

A: No, no lo he oído.

V: Aquí le va: ¿Sabe en que se parece un oaxaqueño a un puercoespín? En que son feos, negros, gordos, chaparros y se les paran los pelos... como el puercoespín!!!

En Los Ángeles, las diferencias raciales entre indígenas y mestizos tienen un peso histórico fuerte, y estas continúan siendo enfatizadas por la población mestiza mexicana, quienes utilizan las supuestas características *raciales* y culturales de las personas indígenas para discriminarlas. Irónicamente, quienes son mestizos migrantes en Estados Unidos son también discriminados por americanos blancos y por otras minorías étnicas con base en la misma ideología de superioridad étnica y racial. Es decir, las personas mexicanas migrantes y mexicamericanas son racializadas porque *continúan* siendo diferentes de los blancos, e históricamente se han resistido a asimilarse a la cultura hegemónica blanca y son en su mayoría "pobres, ignorantes y gente de color". Como se mencionó antes, la gran mayoría de migrantes de origen mexicano son personas con bajos niveles de escolaridad y que también provienen de áreas rurales empobrecidas de México. Y en Los Ángeles, a los de origen mestizo se les discrimina, por estadounidenses blancos y afroamericanos, de la misma forma en que ellos discriminan a las personas indígenas mexicanas migrantes (véase Rosaldo, 1994). Quiero señalar claramente, que no considero ni estoy argumentado que las y los yalaltecos son *indios*, sin embargo, si quiero destacar que la idea de indio mexicano es una categoría racial que han incorporado a sus percepciones de identidad en Estados Unidos.[2] Más adelante retomo esta discusión.

Hasta aquí he señalado que las personas yalaltecas se identifican como parte de la raza india y también he dicho que el censo estadounidense los clasifica como indios hispanoamericanos. En este contexto, las y los yalaltecos han desarrollado un sentido de

2 Antropólogos como Aquino (2002), Bertely (1996) y De la Fuente (1949) han discutido cómo la comunidad yalalteca ha internalizado una imagen negativa de sí mismos a causa de la discriminación lingüística y cultural, la exclusión social y el racismo de mestizos y del Estado mexicano. En las últimas décadas, estas percepciones negativas han cambiado, muchas y muchos yalaltecos resisten y cuestionan estos tipos de discriminación, y también reivindican su identidad y sentido de comunidad como zapotecos.

identidad como latinos o latinas, porque, como se mencionó al principio del capítulo, adquieren el vocabulario de las categorías raciales y étnicas de la sociedad estadounidense y se les clasifica por esta misma sociedad con base en su sistema de estratificación étnica y racial. En Estados Unidos, los hispanos o latinos constituyen un grupo étnico, no una raza. Los latinos pueden pertenecer a diferentes razas —identificarse como blancos, negros, afroamericanos, indios americanos, hawaianos o de las islas del pacífico, nativos de Alaska o de otra raza— porque son grupos racialmente heterogéneos. Sin embargo, en el discurso político y la vida cotidiana, los latinos son racializados y racialmente discriminados por los blancos estadounidenses y las minorías étnicas americanas como la afroamericana o la asiática, porque se les considera una comunidad inferior. En Estados Unidos existe una serie de mitos y estereotipos negativos acerca de las personas consideradas latinas, que han sido diseminadas por los grupos que tienen el poder político y económico, así como por las minorías étnicas que se sienten desplazadas laboralmente por la misma comunidad latina; por ejemplo, a las y los latinos se les considera una raza homogénea que provienen de Latinoamérica y que se distingue de otras *razas* o minorías étnicas por su color de piel, fenotipo, lengua y *cultura*. Es común escuchar entre los afroamericanos, los mexicoamericanos, los asiáticos y los indios americanos que la comunidad latina llegó a Estados Unidos a quitarles o a robarles el trabajo; y que los latinos y latinas de segunda y tercera generación han abusado del sistema de seguridad social y, en general, que no se han sabido adaptar o aprovechar las oportunidades que les brinda la sociedad americana.

En respuesta a esta discriminación, los latinos se han organizado políticamente y han creado una identidad instrumental como latinos para luchar por el respeto a sus derechos humanos y a su identidad como comunidad latina, y por el mejoramiento de sus condiciones laborales. En este sentido, los latinos han creado una imagen y discurso social positivo donde se muestran como una comunidad trabajadora que no han llegado a Estados Unidos a quitarle el trabajo a otras minorías étnicas (Cruz-Manjarrez, 2006; Oboler, 1999). Al decir de los latinos y latinas, ellos han contribuido al crecimiento económico y a la riqueza cultural de ese país. Actualmente,

el discurso social sobre la raza latina y el racismo que viven incide de manera importante en la percepción de una identidad latina entre los yalaltecos y yalaltecas. Como se dijo ya, antes de que llegaran a Los Ángeles, no se pensaban como latinos ni como latinoamericanos; sin embargo, en el proceso de asentamiento permanente en Estados Unidos y su incorporación a un mercado étnica y racialmente segmentado, han desarrollado un sentido de identidad latina. Cuando el censo americano les pregunta acerca de su raza, responden que además de mexicanos e indios también son de la raza latina (aunque esta no aparezca dentro de las categorías raciales). Como lo he dicho antes, la gente yalalteca llega a Estados Unidos con diferentes referentes étnicos y raciales, y adoptan nuevas identidades en el país de inmigración. Así, se identifican actualmente como migrantes latinoamericanos, que han vivido el mismo tipo de racismo y explotación laboral que otros latinos han experimentado en Estados Unidos. A pesar de las contradicciones y complejidades que definen un sentido de identidad latina, los yalaltecos señalan que prefieren que los discriminen por ser latinos y no por ser indios. En Estados Unidos, el término latino tiene una connotación positiva, a pesar de los procesos de racialización y racismo que viven migrantes latinos y sus descendientes. Contrariamente, en el contexto mexicano de Los Ángeles, es peor ser llamado *indio* porque es una identidad racial que tiene siglos de ser despreciada y estigmatizada entre quienes son mestizos mexicanos. Como lo señala Patricia, mujer migrante que vive en Los Ángeles desde mediados de los ochenta:

> No es lo mismo que te digan india a que te digan latina. Mi origen es de Yalálag y eso me hace sentir muy orgullosa. Nosotros tenemos nuestra cultura. A mí no me da pena decir que soy india, pero a uno lo hacen sentir muy mal cuando le dicen "tú india o yope". Latino es diferente, uno no se ofende tanto.

Actualmente, el identificarse como migrantes latinos representa para la comunidad yalalteca una identidad positiva en términos de la ideología del trabajo duro, la lucha y los logros que han obtenido los latinos en Estados Unidos; empero, también existen referentes negativos que tienen que ver con la formación de pandillas, el consumo de drogas y de alcohol, y la compra y venta

de armas entre latinos y latinas migrantes y de segunda y tercera generación. Sin duda, distinguir entre la identidad latina y la india nos habla de procesos de resistencia y agencia, así como de estrategias antirracistas que emergen de siglos de discriminación, exclusión y explotación en México y Estados Unidos.

En Los Ángeles, las personas yalaltecas también han aprendido a utilizar las categorías raciales estadounidenses y con ello han internalizado una serie de estereotipos positivos y negativos sobre otras minorías étnicas y grupos raciales. Ellas utilizan categorías como blanco, negro, asiático e indio americano. Para los de origen yalalteco es fácil identificar a los latinos de Guatemala, Honduras, El Salvador, Perú o Cuba, así como a los afroamericanos porque trabajan con ellos o viven en las mismas zonas residenciales; también pueden diferenciar a judíos, americanos blancos, coreanos e iraníes dado que trabajan para ellos. Pero, no siempre pueden identificar a migrantes asiáticos dado que para ellos representan una comunidad homogénea; es decir, no pueden reconocer las diferencias lingüísticas ni culturales, ni el origen nacional de chinos, tailandeses y japoneses, por ejemplo.

Mientras reconocen a las y los coreanos, porque muchas personas yalaltecas viven en el barrio coreano y trabajan ahí, no pueden distinguir entre tailandeses o chinos porque los asiáticos se ven tan *igual* que es difícil distinguirlos; sin embargo, identifican bastante bien a *americanos blancos* porque trabajan para ellos. Muchas mujeres yalaltecas trabajan en el servicio doméstico y cuidan a los hijos de familias blancas de clase media o alta. Los hombres trabajan como jardineros, cocineros y meseros, y a veces en la construcción. Hay quienes caracterizan a los blancos con los que trabajan como gente buena, rica o de dinero, y que les paga bien; también señalan que los blancos les han ayudado a conseguir permisos de trabajo y los han recomendado con sus amigos y familiares; incluso que los han mandado a la escuela a estudiar inglés y a terminar la secundaria o *Middle School* y la preparatoria o *High School*. Contrariamente, hay quienes critican a sus empleadores judíos e iraníes porque los explotan, maltratan y les pagan menos. Durante mis entrevistas con personas yalaltecas en Los Ángeles, encontré que son pocas las que tienen la confianza de expresar sus opiniones negativas de

los americanos blancos. Aquellos que dijeron algo crítico refirieron que es muy difícil entender algunos valores y comportamientos de los blancos; por ejemplo, los yalaltecos critican que blancos lleven o dejen a sus progenitores en asilos dado que estos les dieron una educación, comida, sustento y los cuidaron cuando eran pequeños; también cuestionan algunas de las formas de educar a los hijos. A pesar de que a los yalaltecos y yalaltecas les gusta el hecho de que los padres y madres no les peguen o les griten a sus hijos, ellos censuran que dejen hacer a los hijos lo que quieran cuando son niños. Para sus estándares, la población americana no sabe educar a sus hijos y muchas veces se desentienden de ellos dejándolos primero en manos de las niñeras y después en las escuelas.

Entre las personas entrevistadas hubo familias yalaltecas que vivían en las mismas áreas en que viven los afroamericanos. Estas áreas, que son referidas a manera de broma como "África", están habitadas por un gran número de familias afroamericanas. Cuando les pregunté si ellos conviven con las personas afroamericanas dijeron que no. En especial mencionaron que cuando se encuentran en la calle o en el camión usualmente son agredidos verbalmente por estos, quienes les dicen "go home". Alicia, que vive en el área de West Adams, comentó lo siguiente: "los morenos son muy groseros con los latinos. En varias ocasiones, cuando me iba a trabajar me subí al camión y los morenos me empezaron a decir de cosas. Muchas veces me he tenido que bajar del camión porque me dan miedo y no sé qué me dicen". Además de las malas experiencias con algunos afroamericanos, la comunidad yalalteca ha aprendido a estereotipar negativamente a esta comunidad, pues dicen que los afroamericanos son pobres "porque no han tenido las ganas de sobresalir en este país" y eso los hace sentir marginados y atrás de los blancos y los latinos. En resumen, las percepciones raciales que las y los yalaltecos tienen de sí mismo y de otros grupos o minorías étnicas, no sólo se dan con base en los estereotipos negativos, sino que además surgen de la interacción cotidiana, los estigmas sociales adquiridos y el racismo que han vivido antes y después de migrar a los Estados Unidos. En Los Ángeles, experimentan tres tipos de discriminación étnica y racial: el primero se deriva de la racialización y el racismo de mestizos hacia todas

las personas indígenas mexicanas migrantes; el segundo surge de la emergencia de un sentido de identidad racial como de origen mexicano; y la tercera, de una identidad como latinos o latinas.

La mexicanización de la comunidad yalalteca en Estados Unidos

Históricamente, los pueblos indígenas de México han sido tratados como si fueran extranjeros y su legado histórico, cultural, lingüístico y patrimonial ha sido excluido de las ideas de comunidad, cultura e identidad nacional. No obstante, en Estados Unidos, los indígenas mexicanos migrantes que se han resistido por más de dos siglos a definirse étnica y racialmente como mexicanos, se identifican con el nacionalismo mexicano y afirman un fuerte sentido de mexicanidad. En esta sección se discuten los procesos sociales y culturales que han incidido en la construcción de un sentido de mexicanidad en Estados Unidos. Sugiero que han adquirido un sentido de mexicanidad a partir de un proceso de nacionalización e identificación con distintos símbolos de la cultura hegemónica mexicana en el país de emigración.

A principios del siglo XX, algunos estudios antropológicos y sociológicos sobre la identidad de migrantes en Estados Unidos mostraron que la identidad local, es decir, aquella del lugar de origen, era frecuentemente utilizada como el referente primario de identificación. Más tarde, las personas migrantes adquirían un fuerte sentido de identidad nacional. La población europea que llegó a Estados Unidos entre finales del siglo XIX y principios del XX se identificaba primero con sus identidades locales y regionales. Después, afirmaban un sentido de identidad nacional con base en las categorías y el *status* migratorio que les asignaba el sistema de clasificación y control migratorio norteamericano, las percepciones sociales que la gente americana blanca tenía y el reagrupamiento que estos realizaron como comunidades étnicas en Estados Unidos (Alba y Nee, 1999; Glick Schiller, 1999; Thomas y Znaniecki, 1920).

En las 36 entrevistas que realicé con personas yalaltecas en Los Ángeles, encontré que existen al menos tres razones por las cuales han desarrollado un sentido profundo de identidad nacional.

Primero, México se piensa en Estados Unidos en términos del origen nacional; segundo, la comunidad yalalteca distingue en Estados Unidos a tres tipos de mexicanos: indios mexicanos, mestizos mexicanos y mexicoamericanos; y tercero, aunque en México no se consideran étnica ni racialmente mexicanos, en Estados Unidos han desarrollado un sentido de mexicanidad a través de la adopción de ciertas prácticas culturales de la cultura mexicana popular y comparten símbolos del nacionalismo mexicano con los grupos mestizos: la bandera mexicana, la celebración de las fiestas nacionales, la música popular y un sentimiento de orgullo y nostalgia por la madre patria, entre otros. Durante las entrevistas, las y los yalatecos destacaron que antes de emigrar no habían experimentado un sentimiento de orgullo por ser mexicanos. Hubo quienes dijeron que se hicieron conscientes de este sentimiento cuando identificaron *ciertas similitudes* con otras y otros migrantes. El siguiente extracto muestra cómo, Jaime, un amigo yalalteco, experimentó un sentido de mexicanidad en Los Ángeles y reestructuró su comprensión de sí mismo y su relación con otros mexicanos migrantes en Estados Unidos. Cuando le pregunté a Jaime: "¿cómo te identificas en Estados Unidos?, o si alguien te pregunta por tu lugar de origen ¿qué dices?", esto contestó:

> J: Aquí yo me siento mexicano porque aquí todos los que venimos de México somos mexicanos. Si yo viajo a otro país o alguien me pregunta "¿de dónde eres?", yo le diría que soy de México y le mostraría mi bandera mexicana [mientras Jaime me decía esto, a manera de broma, él reía y abría vigorosamente sus brazos y manos para mostrarme imaginariamente la bandera mexicana]. Mira, en Estados Unidos nosotros somos de México. Entre los mexicanos que viven en este país, nosotros somos oaxaqueños. En México yo diría que soy oaxaqueño de la sierra. Pero si la gente me pregunta sobre mi origen, yo diría que soy de Yalálag. Mira, en este país nosotros nos sentimos muy orgullosos de ser mexicanos. Entre los mexicanos yo me siento muy orgulloso de ser oaxaqueño. Entre los oaxaqueños me siento orgulloso de ser zapoteco, y entre los zapotecos me siento muy orgullosos de ser yalalteco, y en Estados Unidos, yo me siento muy orgulloso de ser todos.

A: Bueno, pero ¿hay diferencias entre tú y yo como mexicanos?

J: Si, tú y yo somos mexicanos, pero de distintas razas. Nosotros somos de la raza india y tú eres de la mestiza.

A: ¿Antes de venir a Estados Unidos pensabas en que eras mexicano?

J: No. Creo que sólo pensaba que era de Yalálag. La verdad es que nunca había pensado que era mexicano.

Como lo han señalado algunos autores, desde finales de la década de los sesentas, algunas minorías étnicas migrantes en Estados Unidos han desarrollado un sentido de identidad nacional y de nacionalización similar a la de los migrantes del primer cuarto del siglo XX (Hamilton y Stoltz Chinchilla, 2001; Goldin, 1999; Tsuda, 2003). En los años setentas, cuando gente yalalteca comienza a asentarse en Los Ángeles, su sentido de pertenencia está moldeado por su identidad local y regional. Más tarde, empiezan a verse como migrantes de origen mexicano porque también son vistos e incorporados como mexicanos en un mercado laboral étnica y racialmente segmentado, y porque ellos reconfiguran sus relaciones étnicas y raciales con las personas de origen mestizo mexicano como indígenas mexicanos en el contexto migrante. No obstante, como ya varias y varios estudiosos de la migración indígena mexicana en Estados Unidos lo han mostrado, los migrantes indígenas han tendido a reproducir y reelaborar "la contradicción de diferenciación y unidad" que articula el Estado mexicano con la idea de una comunidad nacional en Estados Unidos. Como afirma Michael Kearney (1991) en su análisis sobre identidad, migración indígena internacional y nacionalismo: "Incluso en el contexto migratorio, todos somos uno [mexicanos], pero [al mismo tiempo] seguimos siendo internamente diferentes en términos de clase, de género y de raza" (p 65). En este sentido, el proyecto del Estado nacional, que continúa siendo el de crear un sentido común de identidad nacional entre los diferentes pueblos indios y los mestizos mexicanos, hoy incluso en el extranjero, sigue logrando su propósito: establecer vínculos económicos, políticos y culturales con sus ciudadanos

en el extranjero, a pesar de que no se resuelvan las contradicciones y las desigualdades que el mismo estado engendra.

Para la comunidad yalalteca, la adopción de una serie de prácticas culturales de las personas mexicanas cristaliza un proceso de aculturación y sentido de integración a la población mexicana en Estados Unidos. Por ejemplo, para aprender o mejorar su competencia lingüística del español representa, por un lado, utilizar una de las lenguas del empleo en Los Ángeles; por otro lado, implica sentirse mexicanos. Es decir, gran número emplea el español como la lengua del trabajo y a esta se le concibe al mismo tiempo como un referente de su mexicanidad. En México, los grupos zapotecos han hablado zapoteco como primera lengua en sus lugares de origen, pero en Estados Unidos utilizan principalmente el español en los espacios públicos, laborales e incluso domésticos. Como lo señalan las y los entrevistados, las personas yalaltecas continúan hablando zapoteco en la generación migrante, pero ellos se preocupan más por perfeccionar su español primero y si es posible después aprender el inglés. Es importante señalar que actualmente la mayoría de las y los jóvenes yalaltecos en Yalálag son bilingües. En casa se les enseña la lengua materna y en la escuela aprenden a escribir y a leer el español. En cambio, quienes emigraron a Estados Unidos entre los años sesenta y ochenta, no eran del todo bilingües o no estaban completamente alfabetizados en español. Como mencioné antes, en Los Ángeles existe un gran número de personas mexicanas migrantes y no migrantes hablantes de español con los cuales trabajan, viven e interactúan; por ejemplo, en el pueblo coreano de Los Ángeles, la comunidad yalalteca vive y convive con gran número de inmigrantes de Centroamérica. Muchas mujeres yalaltecas trabajan en West Los Ángeles para familias mexicoamericanas que normalmente les hablan en español; algunos yalaltecos que trabajan para americanos blancos o afroamericanos dicen que estos les hablan en español porque es la lengua que utilizan para comunicarse con sus empleados mexicanos. Tal y como lo señala Waters (2001a), la construcción de la identidad es un proceso relacional y situacional. Uno define su identidad con relación y oposición a los *otros*; también define su sentido de pertenencia dependiendo de la situación o contexto en

el que se encuentra; por ello, uno puede desarrollar un sentido de identificación múltiple, abierto, flexible y contradictorio.

Durante mis entrevistas, también encontré que, aunque hay quienes aprendieron español en la escuela en Yalálag, en realidad sentían que no eran lingüísticamente competentes en la lectura, la escritura ni la expresión oral del español. De las 36 personas entrevistadas, veinticinco dijeron que antes de llegar a Los Ángeles su competencia en español era muy pobre, podían leer y escribir; es decir, copiar a mano o repetir palabras o ideas en español, pero no podían entender al 100% lo que leían o lo que se les decía. Desde finales de la década de los ochenta, la población yalalteca migrante es bilingüe, hablan zapoteco y español desde antes de llegar a Estados Unidos, y quienes han ido a la preparatoria han sido mínimamente expuestos a la enseñanza del inglés. Con base en las entrevistas realizadas en Los Ángeles y en Yalálag, las primeras generaciones de migrantes, que migraron a Estados Unidos entre 1950 y 1960, no hablaban al 100% el español. Esto quiere decir que, en los últimos veinte años, el bilingüismo en zapoteco y español se ha vuelto la norma lingüística. Es decir, actualmente encontramos mujeres y hombres yalaltecos entre la edad de diez y sesenta años que son totalmente bilingües. Aquí es importante destacar que en Yalálag hay padres y madres que ya no les hablan zapoteco a sus hijos porque tienen la idea de que, para *progresar*, hay que dejar de hablar su lengua materna y adoptar la lengua del grupo dominante: el español que utilizan la población mestiza en México.

En Los Ángeles, no encontramos gente yalalteca de la segunda generación que hable zapoteco (aunque algunos sean hablantes pasivos). Los migrantes creen que su lengua materna no es una lengua útil en Estados Unidos y por ello les enseñan sólo español a sus hijos. La mayoría de las y los yalaltecos de este estudio señalan que no han aprendido inglés a pesar de tener varios años viviendo en Estados Unidos, y explican que para hablar el idioma inglés primero tienen que hablar y escribir bien el español. De las 36 personas entrevistadas, cinco dijeron que saben hablar y escribir inglés, dado que han asistido a los *Community Colleges* (colegios comunitarios) a aprender inglés como segunda lengua. Según, co-

mentaron, pueden comunicarse bien con cualquier hablante de inglés y también pueden leer y escribir.

Varios estudios sobre migración e integración en los Estados Unidos sugieren que la adquisición del inglés favorece el proceso de integración de los inmigrantes y la aceptación de la sociedad receptora. Estos cinco yalaltecos indicaron que, al haber aprendido inglés, han podido encontrar mejores trabajos, mejorar sus salarios, y comunicarse mejor con sus empleadores y compañeros de trabajo. Sin embargo, los otros 31 dijeron que a pesar de tener más de diez años viviendo en los Estados Unidos no han podido aprender inglés, pero han mejorado su competencia en español. ¿Por qué gente yalalteca habla más español y zapoteco en Estados Unidos en lugar de zapoteco e inglés? ¿Por qué no han aprendido inglés si esta es la lengua de la sociedad receptora? La comunidad yalalteca considera que en Estados Unidos deben hablar *bien* primero el español para poder aprender el inglés. Según creen, el no poder escribir ni *hablar bien* el español ha sido la barrera principal para aprender el inglés. Por supuesto, otro factor que les impide mejorar su competencia lingüística en inglés es que no tienen tiempo para ir a la escuela a aprenderlo, dado que la mayoría trabaja más de dos turnos, tienen más de dos trabajos y tienen que atender a sus familias. Ser 100% competentes en español es un requisito para poder ser competentes en inglés; es decir, al estar bien alfabetizados en español pueden asistir a las escuelas a aprender inglés y con ello llegar a tener buen nivel como hablantes de inglés y tener más y mejores oportunidades de trabajo en los Estados Unidos. Fabián, quien es bilingüe —zapoteco y español—, explica por qué piensa que hablar español primero es y continúa siendo más importante que aprender inglés:

> F: uno de los principales obstáculos que nosotros tenemos en este país es hablar el español. Mira, para aprender el inglés, uno tiene que saber primero escribir y leer en español. Para nosotros esto es un gran reto. Si no podemos hablar bien el español, ¿cómo podemos hablar bien inglés? Cuando llegué a este país, a mí me daba mucha vergüenza no poder hablar español. ¡Imagínate! ¡Ser mexicano y no hablar bien español!

A: Pero ¿por qué piensas eso? ¿No sería más lógico que hablaras o quisieras aprender mejor el inglés? Este es el idioma de este país, ¿no?

F: Sí, pero no. Mira, yo hablo un dialecto [zapoteco] y pues me puedo comunicar con mis paisanos. Pero cuando llegué a este país ni siquiera podía hablar bien el español. No me daban trabajo, ¿entiendes?

A: Pero, ¿por qué español, si el idioma de aquí es el inglés?

F: Yo creo que nosotros tenemos que aprender aquí el español. Mira, si tú necesitas un diccionario en zapoteco no lo hay. En cambio, si hay diccionarios en español-inglés. Tú sí puedes buscar qué quiere decir esto o lo otro del español al inglés. Como te dije, cuando llegué a este país no podía ni hablar ni leer bien el español, no entendía bien. Pero como ahora sí hablo y leo mejor el español, puedo buscar la palabra que quiera en el diccionario y entender lo que es, ¿me entiendes ahora? Ahora puedo entender lo que la gente dice y tengo trabajo. De hecho, mis patrones americanos hablan muy bien el español.

A: ¿Y cómo aprendiste español?

F: Yo sabía un poco cuando llegue a este país, pero muy poco, y pues practicando con los paisanos, hablando mucho con la gente del trabajo, y viendo mucha tele.

Existen tres factores que facilitan la adquisición del español en Estados Unidos: primero, el conocimiento adquirido del español en Yalálag; segundo, el gran número de hispanoparlantes en Los Ángeles —lo cual sería diferente si ellos vivieran y trabajaran en Ohio o Kansas—; tercero, hablar español en los espacios laborales, domésticos y vecinales. Sin embargo, dado que la población yalalteca se está mexicanizando en Estados Unidos y se ven a sí mismos como miembros de la comunidad mexicana de Los Ángeles, se han disciplinado con las prácticas, símbolos, la lengua y los discursos hegemónicos que ha engendrado el nacionalismo mexicano, pero ahora en Estados Unidos. Como lo señala Jonathan Fox (2006, p. 42):

> Los indígenas mexicanos pueden acceder a una completa mexicanidad en la medida en que ellos dejen de hablar sus lenguas maternas y renuncien a sus compromisos con sus autonomías étnicas [...] el no tener una competencia lingüística suficiente en español ha sido otro de los poderosos mecanismos que favorecen tanto la exclusión social como el derecho a una participación igualitaria en la política nacional de México y por lo tanto en el imaginario de la comunidad nacional.

Para los grupos mexicanos que viven en Estados Unidos y México, los zapotecos y otros pueblos indígenas no han sido tratados ni considerados 100% mexicanos, tanto en el aspecto cultural e histórico, así como en el lingüístico. Por ejemplo, además de que en México hay quienes no conocen las lenguas indígenas, consideran que no es importante o útil hablar una lengua indígena. A las lenguas indígenas se les denomina dialectos y al español se le considera una lengua. Dentro de la jerarquía lingüística de México, el español es la lengua hegemónica —i.e., la lengua de las instituciones del estado y de la comunidad nacional—, y el zapoteco y otras lenguas indígenas no son consideradas socialmente lenguas, sino dialectos.

Actualmente, la mayoría de las personas indígenas describen a sus lenguas como dialectos porque, según dicen, no se escriben y no tienen diccionarios como los del español. Contrariamente, al español se le considera una lengua en su totalidad; por lo tanto, el estigma social de hablar una lengua indígena y la presión social para adquirir la lengua hegemónica de México ha hecho que piensen que la adquisición del español es primordial para su integración social en una comunidad con mayor status social: la mexicana en Estados Unidos. Asimismo, la estigmatización que han sufrido en México y ahora en Estados Unidos por hablar un *dialecto* ha hecho que piensen que no hablan una lengua. Por esta razón, la mayoría de migrantes de Yalálag se niegan a hablarles a sus hijos en su lengua materna y algunos se avergüenzan y se niegan a hablar zapoteco en lugares públicos. El total de quienes fueron entrevistados dijeron que el zapoteco es una lengua que no sirve en Estados Unidos. En Los Ángeles la gente que ha sufrido discriminación lingüística por hablar

zapoteco públicamente, prefieren no hacerlo porque se *avergüenzan* y se sienten vulnerables a la discriminación. Como lo refiere Lucía:

> Yo no me avergüenzo de hablar dialecto. Pero hay muchos paisanos que sí les da pena, muchos de ellos dicen que no hablan dialecto, ¿tú crees? A mí me ha pasado que, si me encuentro a algún paisano o paisana en el camión o en la calle, pues yo les hablo en dialecto. Pero a ellos le da mucha pena y entonces me hablan puro español. Pero yo les hablo en dialecto. Hay mucha gente que se ríe y se burla de nosotros cuando hablamos dialecto, no creas que sólo lo hacen los mexicanos, también los salvadoreños y los guatemaltecos (mestizos), no vayas a creer que los mayas de Guatemala. ¿No has escuchado lo que dice la gente de nosotros? Dicen: "¿ya oíste a los oaxaquitas?" Y se empiezan a reír de nosotros.

Aunque la mayoría de estos migrantes piensan que aprender el español es más importante que aprender el inglés, hay trilingües que han elegido no enseñarles a sus hijos español y sólo les hablan en inglés. Creen que enseñarles a hablar a sus hijos en español es una limitante para ser exitoso en Estados Unidos e incluso un retroceso social o una expresión de rechazo a la ideología asimilacionista de integración a la sociedad estadounidense. Hasta aquí he querido argumentar que para las y los yalatecos tener una buena competencia lingüística del español en Los Ángeles refleja un proceso de integración a la comunidad mexicana. Este proceso, que llamamos aquí de mexicanización o de nacionalización en el país de inmigración se da, por un lado, por la adquisición de un sentido de identidad nacional a partir del uso del español en los espacios laborales, públicos y domésticos (recordemos que hay zapotecos hablan sólo español con sus hijos). Por otro lado, el español se refuerza a partir del flujo continuo y circular de la cultura popular mexicana que se produce en México y entre México y Estados Unidos. Actualmente, los medios de comunicación masiva y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) juegan un papel primordial en la construcción de un imaginario social como mexicanos. Con esto no queremos decir que las y los yalaltecos han estado alejados de la cultura popular en México. Por

supuesto, han estado en contacto con ella, pero ahora se reconectan con esta más profundamente en los Estados Unidos.

En México, los yalaltecos han sido migrantes internos en diferentes regiones mestizas y en Yalálag han estado expuestos a la cultura popular mexicana a través de la radio, el cine, y la televisión nacional. En Los Ángeles ven la televisión mexicana vía cablevisión, les gusta estar informados sobre lo que pasa en México; también les gusta ver las telenovelas mexicanas y los programas de entretenimiento como *Ventaneado*, que hablan de la vida de las celebridades mexicanas, los *reality shows* como *Big Brother* versión mexicana y la *Academia*, un programa que hace concursos para buscar talentos para la TV Azteca. Del mismo modo, les gusta mirar programas y películas mexicanas que se transmiten en el canal 22 y el canal 54 de Los Ángeles incluyendo los programas como *El Gordo y la Flaca,* el *talk show* de *Cristina,* y las transmisiones en vivo del futbol y de boxeo mexicano.

En Los Ángeles, la población yalalteca escucha radio en español donde se transmite música mexicana de los años cincuenta, sesenta, setenta y ochenta. De los géneros más gustados están las canciones rancheras, boleros y un gran número de baladas en español. Hay quienes se conectan con la radio de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, en programas que son transmitidos los domingos por las mañanas con música de las siete regiones de Oaxaca y envían saludos a amigos y familiares. Como se mencionó antes, en Los Ángeles existe una cultura transnacional que circula entre México y Estados Unidos. Esta cultura se manifiesta a partir de una serie de valores y prácticas que representan la mexicanidad. Las y los yalaltecos, que se vinculan con diversas organizaciones de indígenas oaxaqueños migrantes, participan como parte de la gran comunidad mexicana en diversos eventos del consulado mexicano o el Instituto Cultural Mexicano en Los Ángeles; por ejemplo: la celebración de las fiestas patrias de México, el Día de Muertos, el 5 de Mayo, y los diversos festivales o exposiciones culturales, entre otros. De la misma manera, han incorporado la celebración de los XV Años—conocido en Estados Unidos como la *Quinceañera*—. En este rito de paso, las jóvenes

yalaltecas de la 1.5 y la segunda generación[3] son festejadas de manera semejante a la que se festejan a las quinceañeras mestizas mexicanas y mexicoamericanas: una misa católica y una fiesta entre familiares y amigos. Durante la misa y la fiesta se hacen referencias al cambio de estatus social que viven las mujeres en sus familias y en su sociedad.

Es importante señalar que, aunque las familias podían haber incorporado este rito de paso en México, lo hicieron hasta en Estados Unidos. Es decir, la comunidad yalalteca incorporó una práctica cultural mestiza mexicana en sus rituales del ciclo de la vida en Los Ángeles. Así como las mestizas mexicoamericanas celebran a sus quinceañeras en Estados Unidos, así lo hacen hoy las hijas de las yalaltecas nacidas o crecidas en California. Sin embargo, a diferencia de las mestizas mexicoamericanas, las hijas de las yalaltecas han incorporado esta celebración en el país de inmigración y están viviendo un cambio radical en las relaciones de género en su comunidad. Hasta hace dos décadas, en Yalálag, pensaban que una vez que las mujeres entraban a la pubertad, podían casarse y empezar una vida de mujeres adultas. Cuentan las ancianas yalaltecas, que entre los años cincuenta y setentas, las mujeres eran casadas entre los once y los quince años. Las familias creían que una vez que sus hijas empezaban a menstruar tenían que permanecer en su casa hasta que fueran dadas en matrimonio a un hombre de su comunidad. Por lo tanto, la celebración de los XV Años no formaba parte de los rituales del ciclo de la vida para las yalaltecas, porque a ellas se les casaba antes de cumplir los quince años. Aunque ahora en Yalálag las mujeres yalaltecas no se casan a la edad de doce años, algunas sí lo hacen después de que cumplen los quince o cuando terminan la secundaria. En cambio, las hijas de migrantes no se casan a esta edad dado que las leyes estadounidenses prohíben contraer matrimonio antes de los dieciocho años de edad. Desde mediados de la década de los ochenta, en Los Ángeles, algunas familias yalaltecas celebran los quince años de sus hijas con la fiesta de la Quinceañera. Esta práctica que no existía en Yalálag y que incluso no era celebra-

3 La generación 1.5 es aquella que nació en el país de origen, pero que llegó de pequeña al país de acogida y creció ahí. La segunda generación, en cambio, refiere a la que ya nació en el país de acogida.

da por las mujeres migrantes que llegaron primero a Los Ángeles entre la década de los sesenta y los ochenta, fue incorporada en el contexto migratorio. Es decir, actualmente, los XV años ya no son sólo una práctica cultural mestiza mexicana, sino que además es una práctica cultural que ha sido incorporada por los yalaltecos en Estados Unidos. La apropiación de esta práctica ha estado acompañada de la internalización de una serie de convenciones burguesas semejantes a las de la clase media conservadora mestiza mexicana.

A diferencia de algunas familias yalaltecas en Yalálag, las familias migrantes en Los Ángeles consideran que sus hijas deben de llegar a la mayoría de edad solteras, estudiar en la universidad, y alcanzar un cierto tipo de madurez psicológica y económica para pensar en el matrimonio. La celebración de las Quinceañeras en Los Ángeles muestra que los valores pequeñoburgueses y católicos mexicanos, que tienen que ver con ideas sobre la pureza y la virginidad de las mujeres antes del matrimonio, han sido apropiados por la comunidad yalalteca migrante. Levitt (2001) señala que en las colectividades transnacionales es común que las y los migrantes no sólo creen vínculos económicos con sus familiares y pueblos de origen, sino que además envíen remesas sociales. Esta formulación teórica es similar a lo que estamos proponiendo aquí: las y los migrantes envían remesas sociales y culturales a Yalálag. En los últimos años, las adolescentes en Yalálag han comenzado a celebrar los XV Años dado que los migrantes han mandado remesas para que sus hijas, sobrinas o nietas festejen sus quince años de la misma forma en que lo hacen las jóvenes de segunda generación yalalteca en Los Ángeles. Los cambios sociales y culturales que los migrantes han vivido en Los Ángeles han viajado a Yalálag y se han integrado en la vida de las familias y en los ritos de los ciclos de vida. En diciembre de 2003, un amigo en Los Ángeles que sabía que yo estaría haciendo investigación de campo en Yalálag, me invitó a asistir a los XV Años de su sobrina que nació en el pueblo. En el verano de 2004, otro amigo migrante que encontré en Yalálag me invitó a la fiesta de XV Años de una de sus sobrinas que venía de Los Ángeles a celebrar la Quinceañera con sus abuelos y demás familiares. En suma, la comunidad yalalteca ha adoptado una serie de prácticas, valores e ideas culturales mexicanas que con-

tribuyen a la construcción social de un sentido de mexicanidad, pero en Estados Unidos. Asimismo, la cultura popular mexicana, que ha circulado entre México y Estados Unidos y que se ha transformado en Los Ángeles, ha modelado, por un lado, un sentido de pertenencia a la comunidad mexicana angelina, y por otro lado, ha mantenido una distinción social, cultural y comunitaria.

La americanización de la comunidad yalalteca en Estados Unidos

Se dice en Estados Unidos que existe una cultura *americana* que los grupos migrantes deben aprender para integrarse exitosamente a la sociedad estadounidense. Ciertamente, tanto ciudadanos estadounidenses como inmigrantes creen que existe algo llamado americanidad y que sirve, por un lado, como un referente de identificación con lo estadunidense; y por otro lado, como un símbolo de integración social. Sin embargo, este par de creencias o suposiciones necesitan ser pensadas con más cuidado para poder definir qué es ser americano y en este sentido pensar cómo las minorías étnicas y los nuevos migrantes en Estados Unidos definen su sentido de pertenencia a la sociedad americana y cómo ven o definen su sentido de *asimilación* a lo americano, es decir, su americanización.

En la experiencia de la gente yalalteca migrante, la adquisición de un sentimiento de americanidad se construye socialmente a partir de la emergencia de un sentido de americanización, sin que ello implique dejar de pensarse o sentirse identificado con la identidad cultural zapoteca de Yalálag. Durante las entrevistas realizadas en Los Ángeles, ninguna de las personas dijo identificarse como americano, aunque algunos sean ya ciudadanos o residentes americanos, o hayan estado viviendo en Estados Unidos por varios años de manera indocumentada. No obstante, todos afirmaron que en California se han americanizado en su forma de pensar, de educar a sus hijos, en algunos hábitos alimenticios, y en la forma de vivir y de trabajar; por ejemplo, en el proceso de integración a la sociedad americana existe un gran número de matrimonios que eligen conscientemente nombres para sus hijos que tengan una pronunciación y escritura similar en inglés y en español: Antonio-Anthony, Pedro-

Peter, María-Mary, Ana-Ann, Juan-John, Laura, Daniel, etcétera. Uno de los entrevistados eligió el nombre de Angel para su primer hijo, dado que según él este nombre es parecido al español: "Ángel puede utilizar su nombre en español y en inglés. Es un nombre en el que no hay mucha diferencia. Por eso lo elegimos".

Para algunos migrantes, los yalaltecos nacidos o crecidos en California —la 1.5 y la segunda generación— son considerados en primer lugar mexicoamericanos, hecho que en gran medida tiene que ver con hablarles en español a sus hijos y con la elección de un nombre en español que tenga correspondencia léxica con el inglés. Asimismo, hay quienes refirieron que, a diferencia de la educación que se da en Yalálag, ya no les pegan o castigan a sus hijos e hijas cuando se portan mal o cometen alguna falta. Lo que hacen es aplicarles el *time out*, que es una técnica parental en la que los padres y madres les aíslan por unos minutos para que reflexionen sobre la falta que cometieron; después entablan un diálogo con los hijos o hijas sobre la falta y los motivan a no incurrir en ese comportamiento. Especialmente, las yalaltecas refirieron que ellas aprendieron esta técnica parental en su trabajo: muchas de ellas trabajan como niñeras y se les enseña cómo cuidar a los hijos e hijas de americanos blancos o de mexicoamericanos.

En algunas familias yalaltecas se celebran fiestas americanas, como el *Thanksgiving* (Día de Acción de Gracias). En algunas casas se organizan familias enteras para cocinar y comer el tradicional pavo y pay de calabaza. De la misma manera, han americanizado algunas de las celebraciones que solían conmemorar en Yalálag: Día de Muertos, Navidad y Año Nuevo. Como hemos señalado, hay migrantes que consideran que americanizarse implica comportarse, hacer las cosas y pensar como la sociedad americana; pero hay otras personas que se sienten 100% americanas porque han adquirido la ciudadanía o la residencia americana, y hablan sólo inglés. Estas personas, que se imaginan y se representan así mismas como miembros de un grupo social mejor —el americano— y que tienden a despreciar a sus paisanos tanto en México como en Estados Unidos, se sienten integrados a la sociedad americana y actúan de manera americanizada. En el contexto de California, comportarse o hacerse pasar por un americano es común para algunos y algunas migrantes, quienes frecuentemente se

convierten en objeto de burla y crítica en la comunidad. Las críticas que hacen las y los yalaltecos a partir de chismes o de las imitaciones que se hacen de estos en las danzas chuscas, tienen que ver con: la presunción y la arrogancia de algunas y algunos migrantes, la distancia social que marcan con sus paisanos en Yalálag o en Los Ángeles, y el performance de sus comportamientos americanos. Por ejemplo, en el año de 2003, en una fiesta de cumpleaños en el este de Los Ángeles, mientras yo compartía con otras personas yalaltecas la comida de la festejada, mi amigo Fabián me presentó a los hermanos de su cuñado, que dicho sea de paso fueron referidos como "unos creídos y payasos". Mientras comíamos me di cuenta que los tíos y tías de la festejada se dirigían a esta en inglés e incluso cuando no querían que los demás paisanos supieran de qué estaban hablando, estos hacían *code-switching* al inglés.

Durante mi participación en varios eventos de la comunidad yalalteca en Los Ángeles me percaté que les gusta hablar en zapoteco entre sí y, por lo tanto, desaprueban a quienes prefieren usar el inglés como una estrategia de distanciamiento social y como una expresión de movilidad social. Las y los yalaltecos creen que los que hacen *code-switching* —es decir, cambiar la lengua entre español e inglés o zapoteco e inglés— es un signo de vergüenza o rechazo a reconocerse a sí mismos como de origen yalalteco. En este mismo sentido, hay mujeres y hombres que son criticados por sus *modos americanos*; es decir, que han cambiado no sólo su forma de pensar, sino además de vestir, de caminar y de hablar para mostrar que se han adaptado e integrado a los estándares de la cultura americana. Por ejemplo, a diferencia de las mujeres del pueblo, a algunas migrantes les gusta ponerse lentes de contacto de color verde o azul; hay otras que les gusta teñirse el cabello de rubias o de colores rojizos; a algunas les gusta ponerse minifaldas o vestidos cortos y ajustados con zapatos de tacón; a otras también les gusta caminar con soltura y mostrar un cierto grado de libertad corporal cuando visitan el pueblo; algunas se han hecho incluso cirugías plásticas, que van desde la liposucción hasta la cirugía de nariz o cara, y la depilación y el teñido de cejas para lucir o parecer menos "indias y más americanas", así lo expresó una yalalteca. En mi trabajo de campo en Yalálag observé que algunas mujeres migrantes son fuertemen-

te criticadas porque su apariencia rompe con las normas sociales y códigos, tanto estéticos como culturales de la comunidad. El 90% de los yalaltecos viven en las laderas de las montañas y frecuentemente caminan por calles que suben y bajan por largas veredas para llegar a sus casas, asistir a la plaza central del pueblo, para ir al trabajo o a las escuelas. Las mujeres calzan normalmente el huarache tradicional yalalteco dada su frescura y comodidad; no obstante, cuando las migrantes asisten a las fiestas del pueblo estas usan zapatos de tacón, visten vestidos de noche, se peinan a la última moda y se maquillan. Irónicamente, muchas de las migrantes terminan comprando huaraches yalaltecos por la comodidad que ofrecen.

En el caso de algunos hombres migrantes pasa lo mismo, varios de ellos adoptan algunas modas y actitudes que ven en Los Ángeles, entre estas están la moda de los cholos; es decir, la de las pandillas de Los Ángeles. A algunos yalaltecos jóvenes les gusta vestir como los pandilleros cholos —usan pantalones flojos a la cadera, playeras o camisas sueltas, cabezas rapadas, tatuajes en el cuerpo, el uso de collares y aretes de nariz, y tenis—. Los yalaltecos refieren que hay varios jóvenes de la comunidad a quienes les gusta vestirse como cholos, aunque en realidad no tengan nada que ver con ellos; sin embargo, hay jóvenes que sí están involucrados en pandillas en Los Ángeles y por ello se estigmatiza a los que adoptan esta moda. Para los migrantes, el hecho de convertirse en un cholo o pandillero representa un fracaso del sueño americano y una vergüenza para la comunidad. En Yalálag, el performance desterritorializado de estas identidades americanas se ha convertido en un motivo de profunda crítica, especialmente cuando los migrantes tratan de introducir o de comportarse según las ideas, los valores y los comportamientos que aprenden en Los Ángeles.

En el verano de 2004, dos mujeres migrantes llegaron a Yalálag con sus perros atados a una correa y los sacaron a pasear por las principales calles del pueblo. En Yalálag no es común que la gente saque a pasear a los perros y menos que se amarren a una correa, dado que los perros tienen roles establecidos, como el cuidar la casa y acompañar a los hombres al campo, se les permite andar libremente en los patios de las casas y en el pueblo. El hecho de que estas migrantes hayan paseado a sus perros por el pueblo causó una serie de críticas

tanto en Yalálag como en Los Ángeles. En Los Ángeles, durante la presentación de la danza de los Huenches, no faltó quien personificara chuscamente a estas mujeres jalando a sus perros.

Sentirse americano también tiene que ver con el hecho de tener una consciencia política sobre sus derechos y obligaciones como ciudadanos americanos. Entre las y los entrevistados que han desarrollado un sentido de americanización cultural y que son ciudadanos estadounidenses, señalaron que se sienten ciudadanos estadounidenses, pero de segunda clase. Como lo expresa Úrsula en el siguiente fragmento: "Aunque yo me siento un poco americanizada, la verdad es que me siento más de mi pueblo. Tengo muchos años de ser ciudadana de este país, pero aquí a los latinos nos tratan como ciudadanos de segunda clase". Para algunas personas, el sentirse americanizado tiene además que ver con la movilidad económica experimentada y con el mejoramiento de sus condiciones de vida, las oportunidades de trabajo y la educación que pueden brindarles a sus descendientes en Estados Unidos. Daniel, que ha vivido en Los Ángeles por más de treinta años, piensa que él se ha americanizado y se siente americano porque Estados Unidos le ha dado a él trabajo y la oportunidad de darles a sus cuatro hijos una educación universitaria, comprar dos casas en Los Ángeles, y proveerles de ropa y sustento a sus progenitores en Yalálag. Dado que Daniel tuvo muchas carencias económicas en su infancia en Yalálag y el "gobierno mexicano nunca hizo nada por él, su familia y su comunidad", él decidió hacerse ciudadano americano y no darles la nacionalidad mexicana a sus hijos. En suma, en el contexto de Los Ángeles, la americanidad se vive y significa varias cosas: adoptar ciertos comportamientos, valores e ideas de la cultura americana; tener derechos ciudadanos en Estados Unidos; tener la oportunidad de obtener un empleo y brindar educación a los hijos.

Conclusiones

En resumen, la cuestión de identidad para la población yalalteca migrante es más compleja de lo que parece a primera vista. Al comparar su proceso de autodefinición con el de los mexicanos mestizos migrantes (véanse Goldring, 1992; Rouse, 1989; Smith, 1995) encon-

tramos algunas similitudes. Para ambos grupos, el sentido de una identidad nacional se refuerza en el contexto migratorio, pero para la comunidad yalalteca, su identidad colectiva como zapotecos de Yalálag además se ha transnacionalizado. Ser yalalteco se combina con las identidades que adquieren, aprenden y desarrollan en Estados Unidos: migrantes, extranjeros, indígenas oaxaqueños, indios mexicanos migrantes, indios hispanoamericanos, mexicanos y latinos. Y continúan identificándose como zapotecos y mantienen una identidad comunitaria y regional en Los Ángeles. Asimismo, su sentido de identidad como mexicano no sólo está moldeado por el hecho de tener una nacionalidad mexicana o tener otro tipo de vínculos con México, sino que se da con base en la apropiación selectiva de un conjunto de prácticas culturales, que caracterizan o simbolizan a la cultura mexicana, pero que se adquiere o se aprende vía migración en Estados Unidos.

Desde esta perspectiva, la diferencia entre americanizarse y mexicanizarse en Estados Unidos no sólo surge de la incorporación de ciertos valores, ideas y prácticas sociales del *mainstream* de la cultura americana y mexicana; sino que también emerge de la internalización y uso del sistema americano de categorías étnicas y raciales. Todas las autopercepciones y referentes hegemónicos de identidad que han incorporado a sus percepciones de identidad moldean e inciden en la construcción de una fronteridad identitaria transnacional, la cual encarna y materializa en la cotidianidad un sentido de identificación múltiple, híbrido, complejo e incluso contradictorio. Esta identidad transnacional incluye una identificación con el nacionalismo mexicano, un sentido de racialización como *indio* mexicano y latino o latina en Estados Unidos, la definición legal de ser americano a partir de la adquisición de la ciudadanía o la residencia americana, así como una identificación cultural con algunos aspectos de lo que se percibe como el *American way of life* en Los Ángeles. Y por supuesto, ser zapoteco de Yalálag en Los Ángeles produce nuevas formas, sentidos y maneras diferentes de ser y percibirse respecto a las del lugar de origen. En suma, la construcción de una identidad transnacional captura hoy por hoy la compleja y cambiante naturaleza de las fronteras de la identidad yalalteca en esta generación migrante en los Estados Unidos.

Capítulo 13

Reflexiones de identidad: Jóvenes yalaltecas nacidos en Estados Unidos

Carlos Aquino
Luis Vargas
Carlos Diego
Nelson Diego
Gladys García
Francisco Aquino
Érica Maldonado[1]

Las reflexiones que presentamos en el siguiente artículo son el resultado de un trabajo individual y colectivo que surgió de lo que nosotros como jóvenes de origen yalalteco, pero nacidos en Los Ángeles, California, pensamos y sentimos acerca de la forma en que crecemos y somos educados, del modo en que nos definimos a nosotros mismos; de lo que pensamos de nuestra herencia cultural y de nuestros padres; y de la participación y cercanía que hemos tenido con la comunidad yalalteca de Los Ángeles en California y de Yalálag en Oaxaca.

Introducción[2]

Entender el origen de la cultura al interior de cada pueblo en el mundo ha sido parte esencial de la experiencia humana. La transmisión

1 Los nombres siguieron el orden de aparición de los textos.
2 La introducción fue redactada a partir del texto de Carlos Aquino.

de las tradiciones de una generación a otra también ha sido parte fundamental del reforzamiento continuo de la identidad de grupo y del sostenimiento de la esperanza de que las nuevas generaciones continúen transmitiendo los saberes de sus pueblos a sus descendientes.

El pueblo de Yalálag en Oaxaca continúa pasando sus conocimientos y herencia cultural a las nuevas generaciones a partir de las danzas y otras muchas tradiciones, y el sistema indígena del tequio y el *gwzon* (Guelaguetza o gozona); sin embargo, ante la partida de varias generaciones de yalaltecos que se fueron a Estados Unidos en busca de mejores oportunidades económicas, se han presentado grandes desafíos en el mantenimiento de su cultura y comunidad. Al pasar de los años, los y las yalaltecas han visto amenazada la permanencia de sus costumbres y tradiciones en Estados Unidos. A nuestros padres y madres migrantes, por ejemplo, se les ha dificultado enseñarnos eso que los identifica como pueblo, porque al vivir en un territorio que no es el suyo, su descendencia ha aprendido nuevas costumbres que no son las suyas, como el aprendizaje de nuevos idiomas que no incluyen nuestra lengua materna.

Los nacidos en California somos parte de la generación que se identifica con el área del pueblo de Nuestra Señora la reina de Los Ángeles de Porciúncula, que la mayoría de nosotros llamamos, simplemente "LA". Somos una generación de jóvenes y niños y niñas que habla inglés y español, que creció bebiendo Coca-Cola y *Slushees*; comiendo cereal *Flinstones Pebbles* y *Big Mac*s de *McDonald's*; escuchando a Madonna, *Tone Loc* o *Lady Gaga*; y mirando series estadounidenses como *Yo quiero a Lucy* e *Ídolo americano*; y las caricaturas de *Bugs Bunny*. En la escuela nos han enseñado que en algún tiempo California fue parte de México, ahora sabemos que es parte de Estados Unidos y que aquí nosotros celebramos sus fiestas nacionales como el Día de Acción de Gracias y el de la Independencia (el 4 de julio), lo que nos enseña a sentirnos orgullosos de ser estadounidenses.

Para muchas y muchos de nosotros, el pueblo de Yalálag ha existido en nuestra imaginación como algo abstracto: un lugar en México que entendíamos como la comunidad de donde salieron nuestros padres, donde se habla un idioma no escrito, donde no se habla inglés ni español (ni chino, como pensábamos algu-

nos de nosotros cuando éramos pequeños). Yalálag es diferente y contrasta su forma de vida con aquella que se desenvuelve en los departamentos en que vivimos y en los rascacielos a los que estamos expuestos en nuestra rutina diaria en Los Ángeles.

En la década de 1970, nuestros progenitores tomaron consciencia de ser inmigrantes, pues sabían que no eran ni estadounidenses ni angelinos, sino yalaltecos. Para la primera generación de población yalalteca nacida en Estados Unidos, esto ha significado darnos cuenta de nuestra unicidad. Cuando éramos menores, la lengua zapoteca era la que utilizaban nuestros padres y madres; se comunicaban en este idioma con nuestros parientes y amistades, y ese ha sido hasta el día de hoy el método más común de comunicación. En aquellos tiempos, siendo todavía una comunidad pequeña de inmigrantes relativamente jóvenes, empezaron a organizar reuniones en los departamentos donde vivían algunos y donde se tocaba la música yalalteca. Lo que se oía en ese tiempo no eran las bandas de viento en vivo que hacían sonar los sones y jarabes de Yalálag en Yalálag, sino discos de música de Yalálag que trajeron paisanos y paisanas para tocarla en sus tocadiscos en Los Ángeles. Las fiestas yalaltecas se dieron por un buen número de años. En la medida en que llegaban más migrantes a Los Ángeles, nosotros fuimos conociendo a familiares y amistades de nuestros padres nacidos en Yalálag. Para quienes nacimos en la década de 1970, estas fueron nuestras primeras y únicas experiencias cercanas a la cultura yalalteca.

Para mediados de la década de 1980, la comunidad yalalteca había crecido. En esta época se formaron comités entre paisanos para organizar fiestas tradicionales en Los Ángeles. Se formó una banda musical llamada "Los Zapotecas", que tocaba la música característica de Yalálag. En aquellos días, la música en vivo motivaba mucho a reunirse con frecuencia, solían traer a sus hijos, que en ese entonces teníamos entre 10 y 15 años. Al pasar del tiempo, algunos de nosotros aprendimos en la escuela a tocar instrumentos musicales, otros lo hicimos con la misma gente paisana. En la última década, muchos de nosotros hemos tocado la música de Yalálag en las bandas; por ejemplo, hemos tocado en el *Normandie Park*, un lugar donde muchos compatriotas de Oaxaca se han congre-

gado y organizado para realizar campeonatos de basquetbol y los festivales de la Guelaguetza. Recuerdo que, en los ochentas, nuestro equipo de basquetbol se llamaba *Los Panteras*, y representaba la tierra natal de nuestros padres en los torneos; también recuerdo que nosotros sabíamos de este deporte por el famoso equipo de basquetbol de *Los Lakers* de Los Ángeles. Nuestra participación en la organización de estos torneos fue mínima en aquel momento; no obstante, nosotros estábamos aprendiendo mucho y atestiguando la permanencia de un fuerte sistema organizativo indígena y de una cultura que fue traída a Los Ángeles. En aquellos días, muchas y muchos de nosotros aprendimos a bailar los jarabes de Yalálag, un grupo pequeño aprendió a hablar un poco de zapoteco.

Ahora que soy un joven maduro veo que muchas cosas han cambiado en la comunidad yalalteca. Cuando era niño me tocó ver cómo personas paisanas empezaban organizarse y a rescatar las tradiciones de Yalálag. Actualmente, a las nuevas juventudes les toca ver muchas tradiciones de Yalálag que no existían en Los Ángeles en los años ochenta, pero que ahora son parte vital de la comunidad. Debo confesar que hasta el día de hoy me siento muy afortunado de haber visto y vivido cómo ha crecido la comunidad yalalteca. En 1992, me tocó ver en vivo bailar algunas danzas del pueblo, entre ellas la "Danza de san José (que por cierto apenas recuerdo) y la "Danza de los negritos" que se bailó en otra ocasión en Lazaros Dancing Club (un salón de baile familiar que queda ubicado hacia el este de Los Ángeles). Recuerdo que el día que vi bailar a los negritos sentí gran asombro y gran emoción de los paisanos. Ante tal algarabía, recuerdo que le pregunté a mi mamá acerca de los orígenes de esta danza. Con esta y otras muchas experiencias comienzo, por primera vez en mi vida, a darme cuenta de una de las muchas influencias culturales y de mi creciente conciencia de mi especial herencia indígena.

Ahora que soy un adulto me vienen a la mente muchos rostros de amistades de mis padres que ya no vienen a las fiestas que se hacen en la actualidad en Los Ángeles; no obstante, siempre que voy a un evento familiar o fiesta de la comunidad veo rostros nuevos de la gente del pueblo; gente que participa en las reuniones comunitarias. Entiendo que, con el paso de los años, algunas

personas yalaltecas se han distanciado o regresado a la comunidad por distintas razones, esto es importante decirlo porque así puedo expresar unas últimas líneas a manera de conclusión: la comunidad yalalteca no ha desaparecido debido, en primer lugar, a la llegada constante de nuevas generaciones que emigran hacia Estados Unidos y que mantienen y siguen haciendo lo que fue establecido por los primeros migrantes.

Luis Vargas

¿Quién soy? Ésta es una pregunta que muchos latinos y latinas nos hacemos cuando llenamos los formatos para la ayuda financiera, los censos de población, las solicitudes de trabajo y las pruebas estandarizadas en Estados Unidos, por nombrar algunos. Generalmente nosotros nos preguntamos si somos ¿estadounidenses?, ¿hispanos?, ¿latinos?, ¿chicanos?, o ¿mexicanos? O en mi caso, ¿oaxaqueño?, ¿yalalteco?, o si soy yo todos ellos o ninguno de ellos en absoluto. Estas preguntas pueden ser difíciles de contestar para descendientes de yalaltecos nacidos en Estados Unidos, especialmente cuando uno trata de desidentificarse con nuestros antecedentes étnicos y culturales. Durante mis primeros años de vida, el único contacto que tuve con todas esas culturas fue a través de lo que yo escuchaba y aprendía en la escuela y en los medios de comunicación, en realidad lo que más me marcó fue la cultura y las enseñanzas con las que fui educado en casa: las tradiciones familiares y los viajes que realicé con mi familia entre Los Ángeles, Oaxaca y Yalálag.

Recuerdo que, cuando yo estaba creciendo, nunca me cuestionaba nada acerca de mi identidad, tampoco me preguntaba quién era ni de dónde venía mi familia; sin embargo, hoy pienso que debido a la opresión y marginación que viven los latinos en Estados Unidos, uno se orilla a preguntarse: ¿quién soy? La constante discriminación que viven las y los indígenas migrantes por parte de la propia comunidad mexicana nos hace reflexionar sobre ello, y los valores negativos asociados con las identidades de las personas que pertenecen a diferentes minorías, como la de los latinos o la de los mexicanos, ha hecho que muchos de nosotros no sintamos la necesidad de afirmar nuestro bagaje cultural. Con

todo y esto, me siento muy afortunado de haber crecido dentro de una familia amorosa que se preocupó por mí. He tenido la suerte de asistir a escuelas donde me aceptan por ser quien soy, desde el personal de la facultad de mi universidad hasta mis compañeros de clase, quienes me han dado su tiempo, apoyo y oportunidad para lograr ser una persona exitosa y competente en la vida.

Tener *éxito* no es una tarea fácil en Estados Unidos. Nací en Los Ángeles, California, y viví los primeros cuatro años de mi vida en Oaxaca, cuando regresé a Estados Unidos, mi papá y mamá me inscribieron en un kínder católico privado donde sólo se hablaba inglés. Esto fue para mí el primer gran desafío, dado que era el único que hablaba español y la enseñanza era sólo impartida en inglés. A lo largo de mis estudios he tenido que adaptarme y aprender el idioma y la cultura estadounidense, creo que si no hubiera hecho esto hubiera sido un fracaso en mi educación.

El apoyo de mis hermanas mayores, Patricia y Mayra Vargas, en mis primeros años de educación, ha sido fundamental; así como las palabras de mis padres, Libia Aquino y Lorenzo Vargas, han sido esenciales para llegar a obtener una educación superior. Mis padres nunca asistieron a la universidad, tampoco fueron a la escuela preparatoria, incluso no pudieron terminar ni la escuela primaria, pero, a pesar de ello, siempre supieron transmitirnos la importancia de tener una educación de nivel superior, no sólo porque me abriría las puertas a nuevas oportunidades, sino porque además me daría la oportunidad de ser independiente; un sueño que ellos siempre tuvieron. Mis padres dejaron Yalálag siendo muy jóvenes, primero se mudaron a la Ciudad de México y más tarde a Los Ángeles. Creo que el éxito que tenemos como familia se debe a la educación que nos dieron, además del esfuerzo que hicieron al salir de su comunidad.

Ciertamente, el significado del término *exitoso* es muy subjetivo, y la definición de este varía de una persona a otra; para muchos, tener éxito está fuertemente ligado a la adquisición de bienes materiales y al dinero que uno trae a casa a través del trabajo duro y el esfuerzo. Sin embargo, para mi familia, el éxito ha significado antes que nada enseñarnos a ser independientes y el tener la libertad de escoger nuestro propio camino. Mis hermanas

y yo crecimos con la idea de romper con el papel social tradicional de crecer y trabajar para ganar dinero, y de cuidar a nuestros padres y a la familia. Para muchos, esto podría parecer bizarro e irrespetuoso, incluso ingrato de nuestra parte, pero para mis hermanas y para mí esto ha significado ser capaces de pensar y actuar de manera independiente.

Como ocurre en otras familias, y en particular en muchas familias latinas en los Estados Unidos, hay jóvenes que no se van de sus casas para asistir a la universidad porque se sienten responsables de cuidar a sus familias o porque sus progenitores les insisten en que se queden a estudiar cerca de su hogar. También hay jóvenes que la seguridad y la zona de confort que les representa el vivir en la casa paterna se convierte, en mi opinión, en un obstáculo para salir adelante. A muchas y muchos adultos jóvenes se les dificulta explorar su propia independencia y prefieren quedarse con papá y mamá porque así pueden postergar sus responsabilidades de la edad adulta un poco más. También hay otros factores que hacen que jóvenes no vayan a la universidad, específicamente, quienes asistimos a escuelas de bajos recursos tenemos muchas dificultades económicas para continuar con los estudios.

En nuestra familia nunca hemos tenido la presión de tener que cuidar a nuestros padres, puesto que nunca nos han frenado o limitado a alcanzar nuestros objetivos, sueños y ambiciones. Mis hermanas y yo les agradecemos por esto y siempre hemos pensado que, en algún momento, les recompensaremos todo su apoyo. Somos conscientes de que, sin el esfuerzo y el trabajo duro de papá y mamá, no hubiera sido posible llegar hasta donde estamos hoy. Nunca antes me cuestioné, si tendría *éxito* en la vida, tampoco me pregunté si mis antecedentes étnicos tendrían algún impacto en el camino al éxito; sin embargo, cuando entré a estudiar a la Universidad de California Santa Cruz me di cuenta de que el ser hijo de un zapoteco de Yalálag podía utilizarlo como un punto a favor para destacar en la escuela y en la vida, y podría probarles a otros muchos jóvenes latinos y de otras minorías étnicas que al aceptar mis orígenes y al aceptarnos como somos podemos afirmar el valor de nuestros bagajes culturales y usarlos a favor de nuestro desarrollo y éxito en la vida. El éxito, creo, no depende de tu raza, color, géne-

ro o etnicidad, sino de saber quién eres y de dónde vienes. Cuando cursé la licenciatura mis maestros me motivaron a saber acerca de mis antecedentes culturales y aprender qué significa ser yalalteco y zapoteco: en una palabra, empecé a descubrir mi propia herencia familiar. Me resulta hoy un poco desafortunado saber que las futuras generaciones de yalaltecos nacidos y nacidas en Estados Unidos pueden alejarse de nuestras raíces culturales.

Pienso que, sin el apoyo de mi familia, el éxito que he alcanzado no hubiera sido posible. Su apoyo moral, espiritual y económico ha sido fundamental, y todo esto me ha permitido destacar entre las minorías. Actualmente me siento bendecido porque tengo la oportunidad de trabajar en el campo que estudié, en una universidad donde doy apoyo a jóvenes de la primera generación de estudiantes descendientes de migrantes. Con base en mi experiencia, los oriento sobre las estrategias que pueden seguir para salir avante en las escuelas, les doy consejos de lo que tendrían que hacer para poder pasar la etapa inicial de la universidad y los aliento a valorar sus propios antecedentes culturales, porque creo que esto puede llevarles al éxito. Todo lo que he logrado hasta el día de hoy es gracias al redescubrimiento de mi familia.

Ser de la primera generación de ciudadanos estadounidenses y ser hijo de dos yalaltecos en Los Ángeles, California, ha sido una experiencia única. El choque cultural que he vivido entre ser zapoteco/yalalteco y ser mexicano y estadounidense me ha enseñado a valorar la importancia de saber quién soy, también me ha dado el reto de pensar en cómo mantener y preservar las raíces y la herencia de nuestros ancestros. Estas experiencias que narro son parte de la lucha de muchas y muchos jóvenes que comparten una historia similar a la mía. En este momento encuentro la posibilidad de decirles a ustedes que no depende de nuestra raza ni de nuestra etnicidad el que tengamos éxito en la vida. He crecido en una familia con una gran riqueza cultural y de tradiciones como la yalalteca. Mis padres me han enseñado mucho acerca del respeto, la lealtad y la perseverancia. Mi papá Lorenzo, mi mamá Libia y mis hermanas Patti y Mayra, han sido fundamentales en mi desarrollo como persona y en el éxito de mi educación. Soy un hombre joven que se educó en un lugar cosmopolita, con muchas mezclas culturales, una ciudad que

se llama Los Ángeles. Siento que nuestra cultura es verdaderamente única y crecer en medio de ella ha sido un privilegio. Hoy siento la responsabilidad de intentar mantener lo que se nos enseña en nuestras familias y dejarlo a las futuras generaciones.

Carlos Diego y Nelson Diego

Nuestros papá y mamá nos han enseñado que todo en esta vida se debe ganar a través del trabajo duro, nos dicen que debemos esforzarnos por alcanzar una educación superior para tener éxito, de tal modo que, al estar casados, especialmente si son mujeres, no tengan que depender de nadie. Nosotros nos sentimos privilegiados de descender de personas muy trabajadores, nos han dado todo lo que queremos y nos han dado muchos consejos para salir adelante. Cuando los hijos llegamos a cierta edad, nos dicen que tenemos que conseguir un trabajo y aprender el valor del dólar, pues ser mantenido nos conduce a depender de alguien y si se es flojo eventualmente se desarrolla una actitud negativa ante la vida. Al hombre se le enseña que algún día estará al frente de su familia y por ello deberá ser responsable (económicamente hablando). Nuestros padres nos han inculcado estos valores:

- *Respeto*: debe ser mutuo y también se debe de respetar uno mismo.
- *Religión*: tener siempre fe.
- *Cultura*: valorar nuestra cultura, conocer el idioma y las costumbres del pueblo.
- *Educación*: no fracasar en la escuela. Alcanzar los niveles más altos de educación.
- *Comportamiento*: ser un modelo para nuestros hermanos, comportarse decentemente.
- *Abstinencia*: mantener la pureza hasta llegar al matrimonio.
- *Responsabilidades más preciadas*: el trabajo y la familia.
- *Ética en el trabajo*: ser responsable y trabajar duro.

Gladys García

Creo que todas las personas tenemos puntos de vista muy diferentes acerca de cómo se debe educar a los descendientes. En la

comunidad yalalteca de Los Ángeles, el modo en que se educa a las y los hijos está muy marcado por la forma en la que nuestros antecesores fueron educados en Yalálag. A veces, esto choca con la forma y las ideas con las que nosotros crecemos en los Estados Unidos. Mi madre me platica que en el pueblo algunas familias tienen la idea de que los hijos deben casarse y formar sus familias. La manera en que se casan es importante, así como la forma en que se llega al matrimonio; por ejemplo, es deseable que los hijos e hijas lleguen al matrimonio en un estado *sano* tanto en el aspecto mental y emocional como en el físico.

Para los que nacimos en Los Ángeles, a veces es un poco difícil entender la forma en que piensan nuestros padres y los modos en que nos quieren educar. Nosotros crecemos con ideas un poco diferentes; por ejemplo, algunos padres no están de acuerdo con la manera en que las hijas nos comportamos o vestimos; mientras que a nosotros nos aparecen muy conservadores e incluso un tanto cerrados en su manera de pensar. Algunas madres dicen que las mujeres deben de cuidar ante todo su arreglo personal y ser recatadas. La mujer no debe de enseñar su cuerpo arriba de las rodillas ni tampoco revelar nada en la parte superior; además de los códigos de comportamiento que incluyen no sonreír, no hablarles a los hombres de manera descortés ni bailar mucho con ellos porque lo pueden malinterpretar. Yo soy de carácter muy alegre y me cuesta un poco de trabajo entenderlo. Algunas madres les llaman la atención a sus hijas por ser *muy abiertas*. Madres e hijas chocan por los prejuicios que las primeras tienen en cuanto al arreglo personal y la manera en que las hijas nos llevamos con los hombres. Cuando comencé a escuchar la forma en que piensan las señoras de la generación de mi mamá me pregunté lo siguiente: ¿por qué no debo hablar? ¿Por qué no debo bailar? ¿Por qué no puedo sonreír tanto? Mientras llegaba a la edad adulta no entendía lo que mi mamá me quería decir, pero un día lo descubrí. Los hombres de nuestra comunidad interpretan nuestras acciones de un modo muy diferente, para ellos una sonrisa y una conversación significan algo distinto; por ejemplo, una sonrisa de una muchacha puede ser entendida como que a ella "le gusto", o si la muchacha bailó una danza con ellos piensan que "ella sólo puede bailar conmigo".

Con el pasar de los años, he comprendido que a los hombres de mi comunidad se les enseña a ser de cierto modo. En Los Ángeles, nosotras crecemos con ideas muy diferentes. Muchas muchachas nacidas acá empiezan a tener novio a los 15 años, ya sea con muchachos nacidos en Los Ángeles o que vienen del pueblo o de otra parte. Algunos padres permiten que los novios vayan a la casa de las muchachas y también los dejan salir a pasear; sin embargo, muchos se vuelven temerosos de los padres de ella porque si le pasa algo se le pueden ir encima. Existen formas de pensar muy diferentes entre adultos y jóvenes de lo que es tener novio; por ejemplo, acá, las mujeres podemos tener novio, pero no debemos "agarrarle su mano en público" y está mal visto que la muchacha se vaya a vivir a casa de la familia del muchacho.

Para muchas familias, hablar con los hijos acerca de su futuro es algo común e importante, mis padres hablaron conmigo acerca de la importancia de la escuela, gracias a ello mis estudios se convirtieron en mi prioridad; en esto mi madre fue una influencia muy especial, ahora soy profesionista y tengo un buen trabajo en mi área de estudios. Nuestros padres han trabajado mucho en este país y debemos aprovechar al máximo su esfuerzo y sacrificios. Creo que como hijas e hijos debemos cumplir con los costos de vivir en Estados Unidos, especialmente en Los Ángeles.

Carlos Aquino

Aunque nuestros padres y madres nos dieron lecciones básicas de moral sobre lo bueno y lo malo, quienes nacimos en Estados Unidos también hemos aprendido otros valores y elementos de otros sistemas morales y culturales de esta ciudad de Los Ángeles. Hemos crecido con gente alrededor de origen coreano y afroamericano, y de los típicos valores estadounidenses. Aunque en principio fuimos educados con base en las tradiciones católicas, hay quienes adoptan creencias distintas, como de los evangelistas, judíos y budistas, e incluso algunos se vuelven ateos y no practican ninguna religión. Muchos hemos sido educados en escuelas públicas y otros en escuelas católicas privadas, desde el kínder hasta la universidad. La apariencia física de la población yalalteca nacida en Estados Unidos puede ser idéntica a la

de la gente zapoteca, pero en realidad nosotros somos una generación con ideas, valores y morales un poco diferentes. Sabemos que esto representa un gran desafío para nuestros progenitores y para muchos de nosotros: ¿Cómo poder mantener los ideales y los valores que nos enseñaron nuestros padres y madres yalaltecas y al mismo tiempo conciliar esta mezcla de valores nuevos?

Muchas y muchos de nosotros crecimos viendo crecer a la comunidad yalalteca de Los Ángeles. Creo que de algún modo quienes nacimos en Los Ángeles hemos sido parte importante de la formación de esta comunidad migrante. Nosotros comenzamos a ser los primeros representantes que tenían apellidos yalaltecos en esta ciudad y, por ende, aprendimos a edad temprana que teníamos que comportarnos con responsabilidad, siempre mostrando que éramos en realidad *una buena hija* o *un buen hijo*. Nuestras familias siempre han esperado mucho de nosotros, no sólo en la etapa de la niñez, sino también en la edad adulta. Crecer en Los Ángeles ha sido para nuestra generación algo complejo y complicado, tal vez esto explica por qué no seamos *buenos* o *malos* hijos. Nos han inculcado valores como el respeto mutuo, el trabajo duro, la educación y el apego a la familia; sin embargo, los resultados que esperan de nosotros no siempre han sido los más favorables, porque hay quienes no terminan la escuela preparatoria ni van a la universidad por diversas causas ; otros nos hemos convertido en padres o madres a una edad temprana, avergonzando así a nuestras familias y a veces ocultándolo a la comunidad; o con una orientación sexual diferente a la heterosexual, que en principio nos demanda no hablar de este tema y por lo tanto se queda muchas veces en la especulación de ¿será o no será? Estas son algunas de las complicaciones de la vida por las que muchos de nosotros hemos pasado.

Las experiencias de la primera generación de migrantes nos muestran que su manera de pensar, sus posturas ante la vida y sus valores no han quedado intactos. En Estados Unidos, sus valores tradicionales y su moral también han sido desafiados. Nosotros y nuestros padres hemos y estamos siendo expuestos a vivencias nuevas en la escuela, al trabajo y en los ambientes sociales donde no hay paisanos. Nuestros padres y madres han adoptado nuevas ideas, maneras de pensar y de ser; incluyendo algunos cambios en sus valores morales.

Hay quienes se han alejado de la comunidad por lo mismo y quienes permanecen, pero con una mayor comprensión de las complejidades de la vida. Así que, ¿cómo se puede ser el mismo yalalteco que salió de Yalálag, si vive cambios y se enfrenta a nuevos valores todos los días?, de repente tenemos morales mixtas, esto es, tal vez, un desafío a los valores y a la moral de nuestros antecesores.

En suma, las y los yalaltecas migrantes han cambiado, el país en el que vivimos también cambia, y la comunidad yalalteca que vive en Yalálag también ha cambiado considerablemente en las últimas tres o cuatro décadas. Hay ciertas maneras de pensar y de vivir que no son aplicables a la forma de vida que se desarrolla en Los Ángeles; sin embargo, las personas yalaltecas sienten profundamente en el corazón que pertenecen a Yalálag y que tienen una mentalidad propia: algo que no se puede cambiar. Creo que no importa en este mundo dónde se esté parado o parada, sino y sin lugar a dudas, uno debe saber que cuenta con el apoyo de a aquellas y aquellos yalaltecos que están comprometidos con la comunidad.

Francisco Aquino

Soy hijo de inmigrantes de una localidad llamada Villa Hidalgo Yalálag. Nací en 1981 y me di cuenta de mis antecedentes yalaltecos hacia finales de la década de los ochenta, cuando mi padre y mi madre lograron la amnistía, y tuve la suerte de ir con ellos por primera vez a Yalálag. Cuando llegué a aquella región montañosa me di cuenta de que eran de un lugar muy diferente del que yo nací. No obstante, aquel viaje no fue necesariamente lo que me hizo reflexionar sobre mi herencia y el origen de mi cultura, lo que vi y viví en casa en Estados Unidos fue lo que realmente me hizo reflexionar sobre quién soy.

En Los Ángeles, la comunidad yalalteca siempre ha mantenido lazos estrechos con las y los migrantes paisanos y con sus familiares en Yalálag. Asimismo, tienen muchos años realizando fiestas para recaudar fondos para distintos proyectos de su lugar natal. Para mí, la comunidad está en el corazón de la cultura de nuestros padres. Observar el trabajo comunitario y las redes solidarias que hay entre la gente paisana me ha enseñado a apreciar, aprender y sentirme orgulloso de mi herencia cultural. A través de diversas expresiones de la cultu-

ra yalalteca en Los Ángeles, he aprendido acerca de mis ancestros y de mí mismo. Los yalaltecos tienen su propio mundo. Cuentan con sus propias tradiciones, su música de banda, sus danzas e idioma. Al crecer en Los Ángeles, me di cuenta de que las tradiciones de mis orígenes son muy diferentes de lo que yo observaba de otras tradiciones mexicanas; por ejemplo, la música de los mariachis y otras tradiciones musicales populares.

Cuando comencé a comparar las diferencias culturales entre los mexicanos de Los Ángeles, me di cuenta de que el idioma de mis ancestros también representa una diferencia crucial. A pesar de que no hablo su lengua, siempre he pensado que es una de las expresiones culturales más hermosas y que es un testimonio vivo de la sobrevivencia de nuestra cultura desde la conquista española. Aunque existen diferencias entre mi padre, mi madre y yo, considero que de algún modo mantengo cierta parte de la cultura en casa.

En el verano de 2000, me uní como músico a una banda musical de Yalálag para aprender a tocar la trompeta. Dicha banda estaba compuesta por yalaltecos nativos y por yalaltecos nacidos en EE. UU. Mi experiencia en la banda fue muy valiosa porque no sólo aprendí a tocar la música tradicional del pueblo de mis antecesores, sino que también se abrió mi mundo hacia la gente de la comunidad de Yalálag. Al convertirme en un integrante de la banda, aprendí sobre las tradiciones, pero particularmente me sentí orgulloso de mi herencia. Cuando dejé la banda por cuestiones de salud, sentí un aprecio más grande por la tradición musical de Yalálag. A finales de 2007 regresé al pueblo de Yalálag, grabé mucha música de banda y especialmente la música de chirimía. En las festividades católicas de Yalálag hay música de chirimía, que se toca básicamente con una flauta de madera y un tambor. Al regresar a Los Ángeles, en una kermés encontré a un músico yalalteco que estaba tocando la chirimía, él se emocionó cuando le platiqué que yo había grabado música de chirimía en Yalálag y que se la quería enseñar. En Los Ángeles, la música de chirimía es muy apreciada. Actualmente se toca en las *posadas* que se hacen en las casas de gente paisana. A mí me gusta mucho tocar el tambor y acompañar a la chirimía; para mí esto es ¡una actividad muy espiritual!

Me siento muy contento de poder contribuir a la preservación de la música de chirimía yalalteca en Los Ángeles. Estoy muy agradecido con la gente de Yalálag que me permitió grabar la música, porque gracias a esto ahora hay más tradiciones yalaltecas en Los Ángeles. Mi papá y mi mamá dicen que nunca se imaginaron el grado en el que iba a crecer la comunidad en Los Ángeles. Es importante destacar que ellos pertenecen a la primera generación de migrantes yalaltecos que llegaron a comienzos de la década de los setenta. Para terminar mi reflexión, me gustaría decir que es honesto y válido pensar que no sé hacia dónde se dirige el futuro de la comunidad, pero sí sé que hoy la comunidad está presente aquí en la ciudad de Los Ángeles.

Érica Maldonado

La música ha sido algo importante en toda mi vida. Desde chica me involucré en clases de música. En mi tercer año de primaria, un maestro de música me seleccionó para participar en la formación de una orquesta. En aquella ocasión tuve la oportunidad de tocar por primera vez el violín. Para mí esto fue una experiencia maravillosa. El maestro siempre me decía que tenía muchas destrezas para la música, pero por razones personales no pude continuar en aquel momento con los ensayos y por ello tuve que dejar la orquestra. Unos años después tuve la oportunidad de integrarme a un coro, pero siempre sentía que extrañaba mi instrumento. Tres años después llegó a mi casa Crispín Aceves, primo de mi mamá, a preguntarme si estaba interesada en integrarme a una banda de música oaxaqueña. Quiero decirles que crecí escuchando los sones y jarabes yalaltecos y en muchas ocasiones bailaba con mis primos y familiares en pequeñas reuniones que teníamos en casa. En ese entonces, solíamos bailar los jarabes en las salas de nuestro pequeño apartamento, porque las grandes fiestas eran todavía muy pocas.

La música yalalteca siempre ha estado presente en mi vida, pero cuando era niña esta música no tenía gran significado porque pensaba que era simplemente la música del pueblo de mis ancestros. Debo confesar que cuando Crispín Aceves me preguntó que, si quería formar parte de la banda, no recibí la invitación con mu-

cho entusiasmo, mis padres sí; pero al mismo tiempo recuerdo que parte de mí quería de nuevo retomar un instrumento musical y aprender un poco más sobre la cultura yalalteca. Fue así que me animé a participar en dicho proyecto. Cuando llegué a la primera reunión de la banda vi a niños y niñas de mi edad, algunos eran primos y primas y otros solamente conocidos que solían asistir a fiestas de gente paisana. A pesar de que no les hablaba a estos niños y niñas, porque era un poco tímida y la verdad no tenía tanto interés de conocerlos, poco a poco nos fuimos conociendo y nos empezamos a llevar bien. Éramos alrededor de 30 a 40 estudiantes de la Banda Filarmónica de Yalálag, pero poco a poco algunos se fueron saliendo. En el año de 2001, tocamos por primera vez en la fiesta que habían organizado un grupo de músicos yalaltecos para celebrar a la virgen de Santa Cecilia con la gente de Yalálag.

Tengo doce años tocando en esta banda y entre más tiempo pasa siento que más amo la cultura de Yalálag y cada vez es menos fácil alejarme de la banda. Gracias a la música he logrado entender el significado de gran parte de las festividades de nuestro pueblo aquí en Los Ángeles. A través de la música, he podido acceder a un gran número de conocimientos de lo que se toca en ciertas festividades; por ejemplo, aparte de los sones y jarabes, sé tocar la música que acompaña la misa oaxaqueña, los rosarios, las marchas fúnebres, danzas y canciones de Navidad. Gracias a las enseñanzas de Noel Allende, Juan Montellano y otros músicos, quienes nos enseñaron sones antiguos, hemos podido mantener la música tradicional yalalteca en los Estados Unidos. Estoy muy sorprendida de ver cómo los jóvenes nacidos en Los Ángeles interpretan los sones y jarabes casi igual y con la misma pasión con que lo hacen Yalálag. Me he dado cuenta que a diferencia de algunos jóvenes de mi generación y de generaciones más grandes, hay buen número de niños, niñas y jóvenes que se interesan en la cultura yalalteca. Se organizan para ir a las kermeses sin necesidad de que sus padres los acompañen. A muchas y muchos de nosotros nos gusta escuchar la música yalalteca, a tal grado que la tenemos en nuestros *iPods*. Aunque hay excepciones, observo que las generaciones más jóvenes tienen gran interés por participar en los eventos que organiza la comunidad yalalteca en Los Ángeles.

Además de la música, me gustan mucho las danzas de Yalálag. La primera danza que bailé fue la de San José, del barrio de Santa Catalina. Esa danza me gustó tanto que me motivó a bailar más. He bailado un total de diez danzas, incluyendo la de *Roayaga*. En la danza de *Los huenches* he interpretado a Rosa María, también he danzado Los Mixes, Las Yalaltecas y danzas chuscas como la de *Los mojados*. Debo confesar que no fue nada difícil aprender los pasos de las danzas, pero aprendí bien rápido. Mi madre siempre decía que a lo mejor era porque la danza la llevo en la sangre. Mi abuelo Juan Limeta y mi tío Romualdo Limeta son reconocidos danzantes en el barrio de Santa Catalina en Yalálag por su estilo único y la creatividad que tienen para las danzas. Ellos son buenos danzantes, mi mamá dice que yo heredé las habilidades de mis familiares. La última vez que bailé fue en el año de 2007. Una de las razones por las que no he danzado tiene que ver con que a las mujeres no las invitan mucho a participar en las danzas. Siento que muchos de los paisanos no nos invitan por el hecho de que somos mujeres. Para ellos, o bien no sabemos la danza o no podemos danzar, o simplemente las mujeres no deberíamos bailar.

En el 2010, durante una kermés, me di cuenta de que había muchas niñas de doce a diecinueve años que tenían ganas de danzar, ellas no podían bailar porque pocos maestros de las danzas les daban la oportunidad de participar, ya que el enfoque estaba más en los varones. Fue entonces que decidí aprender y enseñar varias danzas a estas jovencitas. La primera que enseñé fue la danza de *Roayaga*, que se bailó tres veces en diferentes kermeses. En 2011, puse la danza de Los Serranos, y en 2012 la danza de Los Cholos, incluyendo otra danza chusca cuyo nombre desafortunadamente no sabemos, pero es del barrio de Santa Catalina.

Para aprender las primeras dos danzas recibí el apoyo de mi padre Maclovio Maldonado Cisneros, de mi pariente Juan Maldonado Bollo y del amigo Moisés Chimil Piche. Cuando empecé a enseñar la danza de *Roayaga* ellos me chiflaban la música, mientras yo y otro muchacho les dábamos instrucciones a los danzantes de como bailar. Las danzas de Los Serranos y Los Cholos las enseñé con menos ayuda. Debo decir que he enseñado a danzar a un total de ocho muchachas. Para mí fue muy difícil empezar a enseñar, pues empecé

de cero; no es fácil enseñar a principiantes todos los pasos, lo que es la puntilla y el talón, y las coreografías. Debo de admitir que a veces me frustré, veía que a los muchachos y muchachas se les dificultaba aprender los pasos. La garganta se me resecaba de tanto repetir las instrucciones y de tanto chiflar. Pero si algo me gustó fue que las muchachas le ponían mucho entusiasmo y ganas a la hora de aprender a danzar. Ellas se acercaban y me decían: "Érica, ¿sabes?, no entiendo este paso, ¿me lo podrías enseñar de nuevo?" o "Érica ya me aprendí este paso, pero sé que faltó algo más, quiero que se vea aún mejor". Esto me demostró que yo no era la única que tiene la misma pasión por la danza. Hay muchas jóvenes con gran potencial a las que no se les ha dado la oportunidad de bailar continuamente.

En mi experiencia como instructora de danzas, he aprendido que este arte está relacionado con valores como la tolerancia, la pasión, la práctica y el entusiasmo. No es fácil enseñar ni aprender, pero al terminar de bailar se siente orgullo de ver como el público aplaude y aprecia la práctica y esfuerzo que hacemos al danzar. Hasta la fecha, he recibido muchos buenos comentarios sobre lo bien que bailaron las muchachas y eso que son personas nacidas en Los Ángeles. Muchas personas me dicen que bailan muy bien, aunque le agreguen un estilo un poco diferente. Hemos recibido algunas críticas de nuestra forma de danzar, pero creo que hemos logrado algo mucho más grande y eso es demostrar que la mujer también puede bailar y hacer cualquier cosa, siempre y cuando tenga las ganas de salir adelante. Pienso y quiero seguir enseñado danzas e involucrar a más jóvenes en la medida de mis posibilidades.

Todo lo que he contado me hace sentir más apegada a la cultura yalalteca que a la de los Estados Unidos. Yo valoro mucho la cultura de Yalálag, especialmente el hecho de que cuando alguien tiene una gran necesidad de ayuda en Los Ángeles, las y los migrantes se unen y muestran su solidaridad. Admiro que la comunidad yalalteca haya sido capaz de mantener sus tradiciones, y yo me siento personalmente muy feliz de decir que pertenezco a una cultura que es rica en su música, sus danzas, su gastronomía e idioma. Creo que es importante conservar estas tradiciones y artes para que nuestras futuras generaciones tengan la oportunidad de apreciar lo que nuestros ancestros nos han dejado.

Reflexiones finales

Mirar Yalálag desde la comunalidad

Alejandra Aquino Moreschi

Este libro narra la lucha emprendida por mujeres y hombres yalaltecos para defender y sostener la vida comunitaria, así como su autodeterminación, tanto en Yalálag como desde sus distintos lugares de migración. La elección de lo que decidimos mirar y la forma en la que decidimos representar lo que miramos nunca responde únicamente a una afinidad teórica, es sobre todo una decisión política que implica responsabilidad, ya que lo que se escribe desde la academia produce un efecto de verdad y contribuye a construir realidad. Poner el foco del libro en la vida comunitaria es una forma de desmarcarnos del enfoque étnico que ha dominado muchos de los estudios sobre Yalálag, es también una manera de contribuir a *des-etnizar* la mirada y las interpretaciones antropológicas sobre los pueblos indígenas, las cuales, muchas veces, los han reducido a sus expresiones culturales desde un enfoque exotizante o folklórico, los han anclan en el pasado y los asocian sistemáticamente con la carencia.

El principal aporte de este libro es haber documentado, desde *abajo* y desde *adentro*, los esfuerzos de un pueblo por recuperar, recrear y mantener su comunalidad a lo largo de casi un siglo, entendida como una apuesta política y vital que pone al centro la producción de bienes comunes y que asegura su autorregulación y

autogobierno bajo subjetividades y prácticas políticas propias, muy diferentes a las determinadas por el Estado mexicano (véase Martínez Luna, 2010; Díaz en Robles y Cardoso, 2007; Maldonado, 2003; Rendón, 2003).

En un mundo organizado a partir de estados nacionales liberales, construido sobre la dominación de determinados pueblos e identidades y regido bajo un sistema capitalista que fomenta el individualismo, destruye el medioambiente y produce gran desigualdad social, sostener la comunalidad es una tarea difícil. A partir del caso de Yalálag, este libro nos acerca a las luchas cotidianas que los pueblos indígenas y campesinos libran cada día, desde hace muchos años, para sostener la vida comunitaria. Nos enseña también las tensiones, desafíos, retos y contradicciones que surgen en este tipo de procesos organizativos, los cuales, si bien no son idílicos, sí son esperanzadores.

Aunque la lucha yalalteca se ha expresado predominantemente en términos comunitarios, también ha estado en resonancia y articulación con otros procesos colectivos más amplios que han emergido a escala regional, estatal, nacional e incluso internacional. Procesos en los que la identidad *indígena* impuesta se reivindicó y se politizó para poder señalar la injusticia histórica compartida que han vivido los pueblos que en este continente fueron denominados como indígenas. Adentrarnos en la especificidad y detalle de un proceso organizativo como el de Yalálag es una buena estrategia para pensar desde lo concreto temas y procesos más globales.

Las veredas recorridas

La elaboración de este libro nos ha llevado más de doce años, su caminar ha sido lento y por momentos tortuoso, ha seguido veredas no previstas y ha ido tomando forma siguiendo intuiciones y preocupaciones personales, más que metodologías específicas o corrientes teóricas que nos sirvieran de guías. La famosa antropóloga Nancy Scheper-Hughes (2012) señaló, con gran razón, que no hay una forma "políticamente correcta" de hacer antropología porque esta es por naturaleza intrusiva e implica un cierto grado de violencia simbólica e interpretativa con respecto a percepciones del

mundo de las personas con las que trabajamos (Scheper-Hughes, 2012). ¿Cómo le hacemos entonces? ¿Debemos renunciar a hacer antropología? ¿Acaso sólo nos queda seguir el camino elegido por el joven etnógrafo del cuento de Borges? Es muy difícil dar respuestas a estas preguntas porque, como señala Schepers-Hughes (2012), tienen más que ver con una cuestión de ética que de metodología, ya que lo que está en juego es la relación con las personas sobre las que escribimos. Es también, señala Elsie Rockwell (2009), una cuestión de responsabilidad como narradores de las historias de las y los *otros* y como productores de sus representaciones.[1]

Como ya mencionamos, cuando este libro fue imaginado su objetivo era muy modesto y acotado: compilar las investigaciones recientes que se hubieran realizado sobre Yalálag, para hacerlas más accesibles a las personas yalaltecas, como una expresión mínima y limitada de retribución hacia las personas que nos ayudaron en nuestros procesos de investigación. Las preocupaciones mencionadas, sin embargo, hicieron que el libro tomara otras veredas y terminó incluyendo como autores a varias personas yalaltecas que durante años apoyaron nuestros procesos de tesis y cuyas ideas nutrieron nuestros trabajos. La apuesta no era hacer una investigación colaborativa, sino únicamente sentar condiciones para que nuestros interlocutores pudieran producir sus propios textos.

Aura Cumes (2011), en su excelente artículo "La experiencia subalterna en la investigación social", se interroga sobre lo que pasa cuando los sujetos que históricamente han sido más bien el *objeto de estudio* de la antropología se mueven del lugar asignado y son ellos los que hacen investigación y escriben. La autora muestra cómo este desplazamiento puede ser una forma de subvertir relaciones de poder y poner sobre la mesa nuevas formas de observar e interpretar la realidad, quebrando la idea de neutralidad, parcialidad y objetividad que la ciencia ha defendido (Cumes, 2011).

¿Será que este desplazamiento puede contribuir a la producción de retratos más nítidos y respetuosos, en los que las personas se sientan mejor representadas y encuentren mayor resonancia con su propia experiencia y percepción? Sería muy ingenuo dar

1 Véase la profunda reflexión que hace al respecto Elsie Rockwel en el capítulo 7 de su libro *La experiencia etnográfica* (2009).

una respuesta única y definitiva a esta pregunta, ya que esto dependerá de cada situación específica. Sin embargo, existen muchos ejemplos que muestran que escribir desde *adentro* y desde *abajo* otorga un privilegio epistémico que permite ver más y mejor, así como poner en evidencia lo que desde las narrativas académicas y estatales ha sido silenciado (Cumes, 2011; Tzul, 2016; Paredes y Guzmán, 2014; Fanon, 2000). Pensamos que los artículos escritos por las y los yalaltecos en este libro contribuyen a esta tarea y permiten comenzar a pensar Yalálag desde otras coordenadas.

Por sólo mencionar un ejemplo, el texto de Graciela Fabián enfatiza el papel de Yalálag y de los pueblos indígenas como generadores de riqueza material y coproductores del estado oaxaqueño durante la primera mitad del siglo XIX, una tesis rara vez escuchada, pero muy necesaria porque contribuye a cuestionar la idea de que la pobreza es algo intrínseco a la población indígena, resultado de su cultura, prejuicios que subyacen hasta el día de hoy detrás de muchas de las políticas públicas del Estado, y permiten justificar la situación económica en la que se encuentran los pueblos, mientras se oculta el despojo histórico y se invisibilizan sus contribuciones y el papel activo que han jugado en la producción de la riqueza material. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), los pueblos indígenas siempre han sido y son seres contemporáneos y, como tales, han sido coproductores del presente.

Aunque el libro logre recoger voces diversas en términos de generación, de género, de lugar de origen y de lugar de residencia, reconocemos como una de sus limitaciones que no logramos construirlo realmente de manera dialógica, somos conscientes de que faltó abrir espacios de diálogo colectivo en los que todos los autores tuviéramos oportunidad de intercambiar nuestras ideas. Esto no fue posible por razones de logística, recursos y tiempo, por lo que tuvimos que conformarnos con un diálogo más individual, cara a cara, entablado al momento de la producción de los textos. De manera metafórica podemos decir que la forma final del libro, más que dialógica es polifónica, los capítulos han sido ensamblados como si fueran un concierto en el que diferentes voces entonan sus propias melodías, a veces siguiendo un mismo ritmo, a veces también con contrapuntos que pueden parecer disonantes

y tensionar la armonía, pero que al final enriquecen el conjunto de la obra. Estas voces abarcan, tanto personas académicas que sostuvieron una convivencia profunda con gente yalalteca, como a intelectuales yalaltecos de la generación de la llamada "emergencia indígena", que estuvieron directamente involucrados en las luchas narradas; incluye también a una nueva generación de académicas yalaltecas comprometidas con el pueblo, que están haciendo trabajos originales y desafiantes; y finalmente encontramos también las voces de las hijas e hijos de yalaltecos nacidos y crecidos en Estados Unidos con una experiencia muy particular de lo que significa *hacer comunidad* desde el *otro lado*.

No está demás repetir que en el libro faltan muchas voces, que no hay la suficiente diversidad de posiciones, que queda pendiente para las nuevas generaciones de académicas y académicos yalaltecos hacerlo, seguramente ahora que la comunidad está en una etapa de baja conflictividad, establecer diálogos con mayor diversidad de puntos de vista será posible y traerá muchos frutos.

La pregunta que siempre queda al terminar es ¿servirá de algo este trabajo? ¿en qué puede beneficiar el libro a los yalaltecos y las yalaltecas? Está claro que no necesitan a la academia para caminar y hacer historia, y que toda mejora en su vida ha dependido siempre de su capacidad de organización y esfuerzos personales; sin embargo, pensamos que el libro al menos logra producir otra mirada de la comunidad trasnacional y de sus luchas, y queda como un testimonio de una etapa histórica importante, que ayudará a conectar a las nuevas generaciones con estas luchas tan potentes pero que desde *casa* no siempre se alcanzan a apreciar y valorar en su justa dimensión.

La comunalidad como práctica y como trabajo

La comunalidad ha sido comprendida y categorizada de diferentes maneras por los distintos autores y existen diferentes definiciones del concepto. En este libro no pretendemos generar una nueva, más bien queremos puntualizar algunas de las *lecciones* aprendidas a través de la experiencia yalalteca. Por ejemplo, que la comunalidad no es algo dado naturalmente, no es una esencia ni una

identidad propia de los pueblos indígenas, aunque permita generar identidad. La comunalidad es más bien trabajo colectivo mediante el cual se produce *bien común*. Ya lo dijeron desde sus primeros escritos Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, la comunalidad es trabajo: trabajo para la decisión (la asamblea), trabajo para la coordinación (el cargo), trabajo para la construcción (el tequio) y trabajo para el goce (la fiesta) (Martínez Luna, 2013). Hace algunos años en un foro sobre comunalidad don Melitón Bautista, otro intelectual zapoteco de la sierra, afirmó con picardía: "La comunalidad es una chinga, y aunque haya antropólogos que la dibujen muy bonita en forma de flor, la comunalidad implica muchísimo trabajo". Efectivamente, sostener la comunalidad no es fácil, y se requiere poner el cuerpo, la cabeza, el corazón y mucho tiempo.

La vida comunitaria en Yalálag es posible gracias al trabajo que aportan los yalaltecos y yalaltecas para el bien común a lo largo de su vida, sin recibir por esto ningún pago. Es muy difícil de calcular cuántos días de trabajo dan para el bien común, tan sólo para que funcione el gobierno comunitario cada año se necesitan 170 personas dispuestas a aportar su servicio y cada servicio requiere de la inversión de muchos días de trabajo. Además, cada familia contribuye anualmente con entre 10 y 15 días de tequio para las obras del pueblo, también hay tequios específicos que las madres y padres de familia realizan para la escuela, hay tequios de vecinos que se dan en el marco de los cuatro barrios. Asimismo, cada familia debe de dar su tiempo en las asambleas, las cuales, como explica Gladys Tzul Tzul (2016) son el espacio donde se trabaja para la producción de consensos y decisiones determinantes para la vida comunitaria; porque estar en una asamblea no es sólo estar sentado, es escucharse, es ponerse de acuerdo, a veces también pelearse y volverse a conciliar, y todo esto es trabajo que produce riqueza para la comunidad. Sin embargo, posiblemente, el momento en que se despliega de forma más imponente la comunalidad yalalteca es durante las fiestas, ya sea que se trate de las celebraciones en honor a los santos patrones de la comunidad y de sus barrios o bien de celebraciones familiares como bodas o entierros.

Ver la comunalidad como trabajo para el bien común, nos lleva a entenderla de manera dinámica, como algo que no está

dado, sino en constante movimiento. La comunalidad no está fija ni es permanente, sino más bien flexible y cambiante, y se expresará con mayor o menor intensidad en función de la capacidad organizativa de las personas y de las condiciones de su contexto. El aporte de este libro es justamente que nos permite observar el dinamismo de la comunalidad a lo largo de casi un siglo, nos muestra que hubo etapas en la que esta se expresó con mucha fuerza y otras en los que ha estado a punto de desaparecer, y que esto no sucede de manera lineal, sino con altibajos, los cuales responden a las dinámicas políticas y organizativas internas, pero también a factores externos y contextos complejos que van más allá de la comunidad y de la voluntad de los sujetos.

La comunalidad bajo el Estado

Para cualquier pueblo indígena y campesino *hacer comunalidad* ha resultado un proyecto difícil y complejo al interior del Estado mexicano, el cual, desde su origen buscó convertirse en una nación conformada por ciudadanos que compartieran una lengua, una identidad, una cultura y un mismo modelo político. En el marco de este proyecto estatal se ha intentado por diferentes medios *asimilar* o *integrar* a la población construida como *indígena*, esto no sólo refiere a la lengua y a la cultura, ha implicado también borrar sus formas propias de organización comunitaria, autogobierno y hasta de producción de alimentos.

La historia de Yalálag y los caminos de su comunalidad debe entonces situarse en el marco de una relación de poder con el Estado muy desigual, cargada de violencia y de racismo. Esto no significa que el proyecto estatal haya ejercido absoluta hegemonía en Yalálag ni que su población hayan padecido pasivamente las políticas estatales, si bien estructuralmente se encuentran en una situación de dominación frente al Estado, como el resto de los pueblos indígenas, han sido activos en esta relación ya sea resistiendo, desafiando o apropiándose de las políticas del estado, también haciendo alianzas o rebelándose en contra de autoridades, funcionarios y otros actores políticos.

Si bien este libro no tuvo como principal preocupación analizar la relación de dicha población con el Estado, sus artículos nos permiten mirar el impacto concreto en la vida comunitaria de un pueblo *indígena* y la forma en que las personas gestionan esta relación tan compleja. Por ejemplo, si nos remontamos al momento en que Yalálag pierde la propiedad comunal de la tierra, lo primero que llama la atención es que esta pérdida no fue producto de un despojo externo y directo. La hipótesis que sostienen varios autores es que la adopción de un régimen de propiedad privada en Yalálag se dio en el marco de las diferentes reformas liberales que buscaban incentivar la pequeña propiedad individual, producir una clase media rural, así como la obtención de impuestos (véase Escobar, 2012). Se piensa que quienes tomaron la iniciativa de privatizar la tierra fueron algunos comerciantes yalaltecos que además de tener dinero, eran *letrados* y, seguramente, tenían redes con funcionarios y políticos de la administración estatal (véanse en este libro a G. Fabián y J. Aquino, artículos 2 y 3, respectivamente). Ellos posiblemente seducidos por las promesas de progreso que publicitaba el Estado y con la intención de consolidar su posición de poder al interior del pueblo tomaron la iniciativa de privatizar la tierra, este hecho profundizó la desigualdad de clase entre la propia comunidad yalalteca, ya que permitió que los comerciantes —representantes de una clase alta— concentraran muchas de las tierras. Probablemente el mecanismo de concentración de las tierras comunales convertidas en privadas fue parecido al que describe Antonio Escobar (2012): las personas que no contaban con los medios económicos, ni los contactos para pagar los gastos de deslinde, titulación y compra de los derechos de las parcelas que históricamente tenían en usufructo, se quedaron sin respaldo legal que protegiera sus parcelas y en momentos de dificultad económica tuvieron que venderlas y los compradores fueron los ricos del pueblo. La privatización de la tierra además de profundizar la diferencia de clases al interior de la comunidad debilitó sus mecanismos de regulación y dejó desprotegida jurídicamente a la comunidad.

Otro hito que marcó la relación de Yalálag con el Estado mexicano a lo largo del siglo XX fue la implantación del Comité Municipal del Partido de Estado, instalado en Yalálag en 1929

cuando el PRI todavía se llamaba Partido Nacional Revolucionario (1928-1938). La presencia de este comité fue clave para el establecimiento de lógicas políticas partidistas y el surgimiento de *hombres fuertes*, mejor conocidos como caciques, quienes fungieron como los interlocutores privilegiados del Estado y tuvieron su respaldo para controlar la vida política local. Cabe señalar que no se trataba de caciques *mestizos* venidos de fuera, sino que eran hombres yalaltecos que habían logrado articularse al poder central por diferentes razones y caminos. Tampoco se trató de cacicazgos largos que por décadas mantuvieran el control de la comunidad como en otros pueblos de México, más bien, estos cacicazgos se fueron sucediendo unos a otros y sostuvieron mayor o menor hegemonía sobre el pueblo según la coyuntura. Como señalan Aguilar y Alatorre (2011), cada cacicazgo o cada *hombre fuerte* que ha emergido en la comunidad, ha tenido el apoyo de algún grupo compuesto por familias yalaltecas de las diferentes clases sociales. En Yalálag por mucho tiempo las clases sociales estuvieron muy ligadas al tipo de trabajo desempeñado: siendo los campesinos los pertenecientes a la clase baja, los artesanos a la clase media y los comerciantes a la clase alta. Esto no funcionaba de manera tan esquemática, ya que, por ejemplo, era común que los comerciantes y artesanos también se dedicaran al campo. Lo que es importante destacar es que las pugnas políticas al interior del pueblo no eran ni una lucha de clase entre *ricos* y *pobres* ni una lucha entre *indígenas* y *mestizos*, sino realmente una lucha entre facciones políticas yalaltecas por el control del gobierno comunitario dentro de las cuales había diversidad de clase (Aguilar y Alatorre, 2011).

La llegada del Comité Municipal del PRI trajo con este toda una cultura política, que fue debilitando las instituciones comunitarias que sostenían el autogobierno e incluso afectó las subjetividades políticas de algunos yalaltecos que empezaron a ver en el gobierno una forma de acumular poder y ya no de *servir*.

Para la década de 1960 la vida comunitaria de Yalálag vive uno de sus peores momentos, la Asamblea prácticamente ya no funcionaba, en el mejor de los casos sólo ratificaba las decisiones del Comité Municipal del PRI. El tequio y el servicio no desparecieron del todo, pero perdieron su fuerza y su legitimidad ya que

dejaron de orientarse al bien común y se utilizaban para impulsar obras o trabajos decididos desde el comité.

A lo largo de casi todo el siglo XX, el mecanismo impuesto desde el Estado a los pueblos indígenas para la elección de sus autoridades fue el electoral partidista que implicaba elegir a sus autoridades por medio del voto universal y directo de alguna planilla registrada previamente bajo el cobijo de algún partido político —es decir, el PRI, ya que era el partido hegemónico—. En los pueblos serranos donde las personas estaban unidas, la elección de la autoridad se seguía haciendo conforme a los mecanismos comunitarios, aunque obligatoriamente se tenía que formalizar a través de los mecanismos partidistas establecidos por el Estado (Valdivia, 2010). En Yalálag esto era diferente pues al no existir consenso en la comunidad, la facción que mantenía el control del Comité Municipal del PRI era el que obtenía el registro del partido y mantenía el control sobre el gobierno comunitario. Algunas veces, como una manera de mostrar su descontento y de oponerse, algunas familias dejaban de dar sus tequios y servicios.

Como hemos mostrado en este libro, durante las décadas de 1960 y 1970 un grupo al interior de la comunidad se organizó para recuperar sus instituciones políticas comunitarias y su autodeterminación. Su estrategia no fue de ruptura con el Estado, a pesar de que su proyecto político sí lo era. Ellos valoraron que la única forma de recuperar la comunalidad en ese momento implicaba hacer alianzas con diferentes actores del Estado, porque una confrontación abierta con este hubiera implicado derramar mucha sangre. Como cuenta don Plutarco Aquino en este libro, ellos optan por afiliarse a la Confederación Nacional Campesina, un brazo muy importante del PRI. Además, la alianza con antropólogos y funcionarios indigenistas también fue fundamental para fortalecer y proteger su proceso, ya que desde la antropología y desde el indigenismo siempre hubo voces críticas que establecieron alianzas con los pueblos, como Juan José Rendón, Salomón Nahmad y Barbara Sifuentes por mencionar algunos nombres. Otro actor importante con el que establecieron alianzas en esta coyuntura fue la iglesia católica en su vertiente de la teología india (Aquino, 2012a). Una vez que el Grupo Comunitario llegó al poder muni-

cipal y comenzó a impulsar su proyecto de autodeterminación y autonomía, no pudo deshacerse del PRI, tuvo que seguir pactando el registro con el partido oficial para el nombramiento de sus autoridades, a cambio que los dejara trabajar tranquilos.[2] Así, por varios años coexistió este pacto tácito con el PRI, que pudieron sostener, en parte, gracias a la amplia red de apoyo que habían logrado con otros actores políticos.

Lo que queremos destacar es que la experiencia yalalteca nos muestra que la lucha por la autodeterminación en Yalálag raras veces ha implicado una ruptura total con el Estado, tal como ha sido para otros movimientos indígenas como el EZLN, en este contexto, más bien, ha requerido del despliegue de diversas estrategias que van de la articulación selectiva y coyuntural con el poder a momentos puntuales de ruptura.

La relación con el Estado no sólo afecta la vida política comunitaria, otras esferas de la vida también han sido determinadas por esta relación. Por ejemplo, las políticas educativas y lingüísticas han afectado directamente la transmisión y el fortalecimiento de la lengua zapoteca; las políticas de salud han terminado casi por completo con la medicina tradicional y la partería; y las políticas hacia el campo han acabado con la capacidad del pueblo para producir sus propios alimentos. Estas conclusiones no son el espacio para desarrollar todos estos temas, sin embargo, vale la pena detenernos brevemente en la cuestión de la autosuficiencia alimentaria, ya que, desde la conformación del Grupo Comunitario en la década de 1970, esta se veía como un pilar clave para sostener la autodeterminación y la comunalidad. De hecho, uno de sus primeros proyectos fue promover la agricultura campesina entre los integrantes del grupo, ya que desde ese entonces muchos jóvenes comenzaban a abandonar el campo por la emigración.

Ya ha sido ampliamente documentado y denunciado cómo el Estado ha venido implementado una serie de políticas para volver inviable la agricultura campesina (Grain, 2014). Cuentan los yalaltecas que un golpe muy fuerte fue la introducción de los

2 La dependencia del registro de los partidos políticos se reduce cuando en 1995 se establecen mecanismos concretos para dar legalidad a la elección por sistemas normativos propios y se aprueba a la Ley de Derechos Indígenas (véase Recondo, 2007).

fertilizantes en los años 1960, con la promesa de que esto era la alternativa para salir de la pobreza, ellos mismos al inicio del proceso organizativo pensaron que podía ser una alternativa y hasta los promovieron, sin imaginar que luego los volverían más dependientes del mercado y que los llevaría a abandonar técnicas agrícolas tradicionales sustentables.

A partir de la década de 1980, los gobiernos aplicaron una serie de medidas de corte neoliberal que buscaron acabar con los campesinos de autosubsistencia, por ejemplo, la modificación al artículo 27 para ponerle fin a la Reforma Agraria, la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte, la eliminación de los subsidios, el fin de los precios de garantía, entre otras. Como consecuencia de estas medidas, cada vez fue más difícil para las familias yalaltecas producir sus alimentos, muchos jóvenes prefirieron abandonar el campo y orientarse hacia otras actividades económicas o emigrar (Aquino, 2016). En el siguiente testimonio de un joven Yalalteco de 22 años se da cuenta de los dilemas que enfrentan quienes intentan sostener su autosubsistencia:

> En Yalálag ser autosuficiente en nuestros alimentos no es una cosa sencilla, es muy difícil decidirse a sembrar, porque cuando tú siembras, metes un capital, pero no sabes si lo vas a recuperar, no sabes cómo va a estar el tiempo, si va a llover, si no va a llover. Entonces te preguntas: ¿Perderé mi capital o no lo perderé? Además, tú sabes de antemano que el maíz que vas a producir va a ser tres o cuatro veces más caro que el que viene de fuera, que viene de Estados Unidos. Por eso, son pocos los que van a tomar ese riesgo (citado en Aquino, 2016).

Efectivamente, desde hace ya muchas décadas, en Yalálag es más barato comprar maíz que sembrarlo, el principal problema es que no hay suficiente mano de obra familiar para hacerlo y, por lo tanto, tienen que contratar mano de obra de apoyo. Antes esto se resolvía a través de la *gotzona,* es decir, el trabajo mano vuelta que se sigue usando para muchas actividades, pero que se ha perdido para las actividades agrícolas por no resultar *rentable*, ya que a un joven le conviene más trabajar como guarachero, pues en un

día gana lo que le pagaría a un jornalero para que haga su trabajo de campo y todavía le queda un poco más para él.

Actualmente, para poder hacer milpa es necesario que al interior de la familia haya algún integrante que cuente con una fuente de recursos monetarios para financiar los gastos que genere la siembra. Como ya se dijo, la mayor parte de los recursos se va en el pago de la mano de obra que se contrata puntualmente para hacer los trabajos más difíciles, aunque el trabajo cotidiano de mantenimiento de la parcela se sigue dando al interior de la familia. El problema no sólo es monetario, actualmente es muy difícil encontrar personas que acepten realizar este trabajo, los jóvenes prefieren emigrar o buscar otras alternativas laborales como la fabricación de huarache o el manejo de mototaxis. Por lo general, los únicos que aceptan trabajar como jornaleros son algunos hombres y mujeres yalaltecos de origen mixe; de hecho, son las familias mixes las que mantienen la agricultura campesina en Yalálag, si no fuera por ellas, muchas de las familias yalaltecas zapotecas ya hubieran perdido la autosuficiencia en la producción de maíz.

¿Por qué la gente sigue sembrando maíz si es más barato comprarlo? Pensamos que es por una mezcla de convicción política, estrategia económica familiar y el gusto de tener su propio maíz y de comer bien. Si se hace un cálculo monetario, resulta más barato comprar el maíz, pero en realidad la milpa no sólo da maíz, puede dar muchos otros productos para la alimentación. Quienes siembran maíz intentar almacenar una parte de su cosecha para poder hacer frente a los imprevistos del año, "es como un seguro que nos ayuda a afrontar dificultades cuando estas se presentan", además, si, por ejemplo, la Asamblea les otorga un cargo absorbente pueden darse el lujo de no sembrar ese año, ya que tienen maíz en sus graneros. Finalmente, tener maíz es también un gusto para las familias, una fuente de prestigio y un elemento central para el goce y la *compartencia*.

El abandono de la agricultura es posiblemente uno de los golpes más fuertes a la comunalidad y a la autodeterminación comunitaria porque ¿cómo sostener la autodeterminación si no pueden producir lo que comen, si dependen del mercado para poder alimentarse?, ¿cómo poder dar un cargo por un año si no hay

maíz en los graneros para alimentar a la familia mientras se aporta el servicio?, ¿cómo hacer frente a periodos de dificultad sin maíz? Está claro que uno de los retos más grandes para los pueblos que apuestan por la autodeterminación es asegurar la autosuficiencia en sus alimentos básicos. La importancia de contar con maíz se volvió a poner en evidencia durante la pandemia, ya que se vio una diferencia enorme entre las familias que tenían maíz almacenado y las que no tenían y debido a la situación tampoco tuvieron recursos para comprarlo.

A pesar de esto, la lucha por sostener la autosuficiencia en la producción de maíz se libra sobre todo al interior de la familia, no hay una estrategia comunitaria puesta en marcha para promoverla. Además, en esta lucha no es tan claro para la gente el papel que el Estado ha jugado en volver inviable la agricultura campesina, como sucede cuando este se entromete en la vida política. Esto vuelve más difícil que la lucha se articule, por ejemplo, en torno a la exigencia de políticas agrícolas que apoyen la producción campesina.

Se necesitaría un libro entero para analizar los retos que enfrenta la comunalidad y la autodeterminación en el marco de su relación con el Estado-nación, en este espacio nos conformamos sólo en mostrar algunas líneas para seguir profundizando.

Comunalidad, conflicto y capacidad de autorregulación

Para la antropología hoy es claro que la *comunidad* no puede ser abordada como un todo homogéneo en el que predomina el consenso y se sostiene la comunalidad sin tensiones. El caso de Yalálag es un bueno ejemplo de esto, ya que, si bien el pueblo ha dado muestras de una gran capacidad para sostener su comunalidad en condiciones complejas, la historia del pueblo durante el siglo XX ha estado marcada por conflictos internos entre diferentes facciones políticas que buscaban controlar el gobierno comunitario. ¿Por qué el conflicto ha estado tan presente en Yalálag? ¿Qué mecanismos han encontrado para regular estos conflictos? Hay quienes piensan que la división del pueblo nace durante la Revolución Mexicana, en la lucha entre soberanistas y carrancistas, ya que la comunidad se alió con diferentes bandos y quedó dividida. Es difícil compro-

bar esta hipótesis, lo cierto es que a partir de este momento y a lo largo de casi todo el siglo XX las divisiones políticas y el conflicto entre grupos que buscan controlar el gobierno comunitario ha estado presente al interior de la comunidad. Otra explicación que se escucha es que el espíritu comerciante de los yalaltecos fue terreno fértil para que el individualismo y la competencia prosperara en Yalálag, más que en otros pueblos, y para que se consolidara la formación de una clase social privilegiada que fue preponderante mientras duró su auge comercial.

Las divisiones que han marcado al pueblo durante décadas también pueden leerse como consecuencia directa de dos embates hacia la vida comunitaria, los cuales fueron explicados en el apartado anterior: la pérdida de la propiedad colectiva de su territorio y la injerencia del Comité Municipal del PRI en la vida política de la comunidad. Estos hechos, introdujeron otras lógicas organizativas, e incluso otras subjetividades políticas, lo que permitió que el individualismo, la acumulación familiar y la competencia entre familias ganaran espacio sobre la comunalidad.[3] Asimismo, afectaron directamente los mecanismos de autorregulación comunitarios; es decir, aquellas estrategias que permiten generar consenso y desactivar los conflictos.

Normalmente, en una comunidad la propiedad colectiva de la tierra funciona como un potente mecanismo de coacción para lograr que todos los integrantes de la comunidad asuman las decisiones colectivas y se oriente a lo que la Asamblea determina como *bien común*. Por ejemplo, en algunos pueblos de la sierra los migrantes están obligados a regresar para cumplir con sus cargos y de no hacerlo pierden la membresía comunitaria y son expropiados de su solar y sus parcelas. Evidentemente, este no ha sido el caso de Yalálag, ya que la tenencia de la tierra era individual y la ley protege este tipo de propiedad.

Otro mecanismo central para regular la vida comunitaria y los conflictos que en ella emergen es, por supuesto, la Asamblea, este mecanismo puede ser igual de fuerte que el anterior, sólo que

3 Por ejemplo, desde la lógica de los partidos políticos, el gobierno comunitario deja de verse como un *servicio* gratuito para el bien común y comienza a verse como un puesto de *poder* mediante el cual es posible obtener recursos o beneficios personales.

también más frágil e inestable, ya que depende de los equilibrios internos y de las habilidades para ponerse de acuerdo de quienes la conforman. En el libro se ha mostrado cómo en Yalálag, una de las instancias más debilitadas por el Comité Municipal del PRI fue la Asamblea, la cual en una época perdió totalmente su capacidad regulatoria. Cuando el Grupo Comunitario llegó al poder, desplegó grandes esfuerzos para recuperarla y poco a poco este espacio volvió a ser protagonista en la toma de decisiones, el problema fue que una parte de la comunidad (20%) —formada por las familias ligadas al Comité Municipal del PRI— quedaron fuera del proceso comunitario y en abierta oposición a este, situación que se convirtió en una *bomba de tiempo* para la comunidad.

¿Por qué el proyecto de la comunalidad no generó consenso? En primer lugar, porque había intereses de aquellos que se estaban beneficiado directamente de la articulación con el partido de Estado. Posiblemente también porque para algunos el proyecto de recuperación comunitaria no les hacía sentido y pensaban que el *progreso* y el *desarrollo* de la comunidad debía darse vía el Estado. Además, entre algunas familias que se alinearon con el Comité Municipal del PRI, había desconfianza de que los dirigentes del Grupo Comunitario sólo buscaran acumular poder personal y volverse los interlocutores del régimen, sin que hubiera un interés genuino de mejorar al pueblo.

A pesar de la división, durante poco más de diez años, el Grupo Comunitario logró impulsar su proyecto político, este fue muy exitoso en términos de revitalización de las instituciones comunitarias, sin embargo, la división que prevalecía en la comunidad, así como la emigración masiva de sus jóvenes terminó por debilitar el proceso. Principalmente porque durante todo este tiempo las familias del Grupo Comunitario tuvieron que asumir la totalidad de los trabajos para el *bien común* y esto a la larga los desgastó, ya que después de un cargo no podían *descansar* el tiempo suficiente para recuperarse económicamente. Por otra parte, las tensiones entre los grupos en conflicto cada vez se volvieron más abiertas y directas, generando incluso situaciones de agresividad. Finalmente, también se dieron tensiones al interior del Grupo Comunitario ligadas a la existencia de liderazgos verticales

muy fuertes que no permitían adecuados equilibrios de poder en la Asamblea y en otros espacios de decisión.

Lo interesante de la experiencia es que, si bien el Grupo Comunitario se vio debilitado al cabo de diez años, las instituciones comunitarias salieron fortalecidas del proceso y la comunalidad logró permanecer más allá de los grupos. A partir de este momento (década de 2000) se abre una nueva etapa en la comunidad en la que se empezaron a conformar autoridades integradas por personas de los dos grupos en disputa, no fueron años fáciles, pero poco a poco se fueron alcanzando consensos y se fue borrando la división tan marcada entre grupos.

¿Qué mecanismos o factores le permitieron a Yalálag trascender el conflicto abierto entre grupos y recuperar mayor unidad comunitaria? La recuperación de la Asamblea como espacio central para el nombramiento de la autoridad y la toma de otras decisiones importantes fue sin duda uno. Otro mecanismo central fue la fiesta, este mecanismo tiene la particularidad de regular al colectivo a partir de la *compartencia* y no de la coacción; es decir, lo que genera unidad son las ganas de celebrar, compartir, disfrutar y agradecer a sus santos el bienestar de la comunidad. Las fiestas patronales han sido un mecanismo medular para sostener el tejido comunitario en los momentos en que las divisiones internas llegaron casi a la violencia. Como un día me comentó un señor de otra comunidad: "los yalaltecos siempre están peleando, pero lo bueno es que el día de la fiesta bailan juntos". No es azar que en Yalálag en lugar de una fiesta patronal se celebren cinco fiestas anuales, que les obliga a trabajar juntos para su organización durante gran parte del año. La espiritualidad y la religiosidad ha sido un punto muy fuerte de cohesión.

Otro factor que también ayudó a que en Yalálag se superara el conflicto fue el relevo generacional que naturalmente se ha dado en el pueblo. La *generación de la comunalidad* ha terminado su ciclo como *servidores* y activos en las asambleas, esto ha dado lugar a que las nuevas generaciones tomen su lugar como cabeza de la comunidad. Esto no fue fácil, ya que fue una generación muy potente, muy activa, con mucho ímpetu y con fuertes liderazgos. La nueva generación, si bien no parece tener un proyecto político tan claro ni han logrado articularse a otros procesos organizativos

más amplios, sí han logrado generar unidad y sostener el equilibrio comunitario, así como dar continuidad al proyecto de recomunalización de la tierra que soñó e inició el Grupo Comunitario.

Finalmente, es importante mencionar que la unidad entre la gente yalalteca también se fortaleció de cara al conflicto que vivieron en torno al límite en el que se encuentran sus manantiales de agua frente a la comunidad de Chichicastepec, como se explica en el capítulo 3. La defensa de sus manantiales frente a un "enemigo" externo funcionó como un potente aglutinador comunitario.

Actualmente Yalálag se encuentra en un periodo que podríamos calificar de *auge* en términos comunitarios, ya que en el año 2022 recibieron finalmente el reconocimiento del Estado como comunidad agraria e incluso les entregaron la carpeta básica que respalda este reconocimiento, por lo que hoy ya cuentan con un Comisariado de Bienes Comunales. Si bien todavía falta mucho camino organizativo por andar para hacer efectivo este cambio de régimen, es el logro de una comunidad unida, y es un paso determinante para fortalecer su autodeterminación comunitaria y sus mecanismos internos de regulación. La recomunalización de la tierra nos pone frente a muchas preguntas; por ejemplo, ¿realmente habrá dotación de tierras para las familias jóvenes que no cuentan con parcelas propias y ni siquiera un solar para construir sus viviendas? ¿Se incluirá también en la repartición a las familias de origen mixe establecidas en Yalálag desde varias generaciones? ¿La recomunalización de la tierra revitalizará la agricultura campesina? ¿Cómo se articulará la autoridad política con la nueva autoridad agraria representada por el Comisariado de Bienes Comunales?

Sabemos que el conflicto y los disensos son y serán siempre parte de la vida comunitaria, lo importante es que la comunidad tenga la fuerza para desactivarlos o regularlos adecuadamente, sin llegar a la violencia. Lo que aprendemos de la experiencia de Yalálag es que cuando la comunalidad entendida como trabajo para la decisión (asamblea), la coordinación (cargo), la construcción (tequio) y el goce (fiesta) (Martínez, 2013) funciona bien, es una gran fuerza para sostener la unidad comunitaria; sin embargo, esta no es infalible ni definitiva, sino bastante frágil ante ciertas amenazas externas y cuando se trastocan los equilibrios comunitarios.

Otro reto importante que tiene la comunidad de Yalálag es lograr mayor igualdad entre las familias zapotecas y las familias mixes, como se muestra en el último censo de población, los habitantes de origen mixe, particularmente los que se encuentra establecidos en Pozo Conejo y las Tazas, se encuentran en condiciones de mayor pobreza y marginación que el resto de la comunidad; es decir, en Yalálag las diferencias de clase actualmente son diferencias atravesadas por una jerarquía étnica entre zapotecos y mixes. Históricamente la relación con los mixes ha estado marcada por la explotación de su mano de obra, y hasta hoy en día muchas familias mixes trabajan para las familias yalaltecas, ya sea como arrieros, jornaleros agrícolas, trabajadores en los palenques o empleadas domésticas. Si bien las familias mixes se han incorporado por completo a la vida comunitaria en el sentido que dan sus tequios, sus servicios, participan en las festividades y se han casado con los hombres y mujeres de Yalálag, se encuentran en una situación de marcada desigualdad e incluso de discriminación. La paradoja es que las familias mixes se han vuelto indispensables para sostener la vida comunitaria de Yalálag, particularmente lo que refiere a la producción agrícola, base indispensable de la autodeterminación. Las diferencias de clase al interior de una comunidad son siempre una fuente de conflicto y malestar, cuando estas diferencias además se imbrican con una diferencia étnica, puede ser un caldo de cultivo para futuros conflictos y divisiones.

La comunalidad más allá de las fronteras comunitarias

La comunalidad ha jugado un papel clave en los procesos migratorios de los yalaltecos y de otros pueblos indígenas, sin embargo, ha sido un enfoque analítico muy poco usado desde la antropología, la cual, ha privilegiado el enfoque de la etnicidad, posiblemente debido al peso que han tenido en los estudios transnacionales.

La comunalidad, entendida como trabajo para el bien común, es lo que les permite a los migrantes de Yalálag *hacer comunidad* en los nuevos espacios en donde se encuentran y sostener sus lazos comunitarios con el pueblo de origen. La comunalidad en los espacios migratorios se ha expresado sobre todo a partir de la

organización de fiestas y convivios que normalmente tienen como objetivo recaudar fondos para las fiestas patronales del pueblo y de sus cuatro barrios: San Antonio, San Juan, Santa Catarina, Santa Rosa y Santiago. En otras ocasiones, por ejemplo, cuando el Grupo Comunitario estuvo al frente del municipio, los migrantes yalaltecos apoyaron diferentes iniciativas del gobierno comunitario, como la compra de instrumentos para la banda de música, la reparación del Palacio municipal y otras obras de infraestructura para la comunidad.[4]

La organización de fiestas y kermeses permite reactivar todas las modalidades de trabajo para el bien común; por ejemplo, realizan reuniones en las que se produce decisión, y aunque sería exagerado decir que se trata de asambleas, lo cierto es que son espacios de los que salen acuerdos sobre las acciones a desarrollar juntos; también se aporta trabajo colectivo gratuito (tequio) para las diferentes actividades que se requieren para la organización del convivio, como la preparación y venta de alimentos; finalmente se forman varios *comités*, uno por cada fiesta patronal, y sus integrantes son quienes coordinan por un año o más la organización de los eventos en beneficio del barrio. Es interesante notar que estos comités aglutinan a los yalaltecos por barrio —ya que lo que se organiza es la fiesta de su santo patrón—, y esto reproduce la organización barrial que existe en Yalálag y permite que se sostengan los lazos con los vecinos del pueblo, tanto con los que se quedaron como con los que están en Los Ángeles.

Además, en los diferentes espacios de migración han formado grupos de baile y bandas de música; como se refleja en algunos artículos del libro, las bandas de música son centrales para la vida comunitaria de un pueblo, no sólo representan expresiones cultu-

4 En esa época, los municipios no recibían participaciones federales para las obras, por lo que todos los logros que se obtuvieron en ese periodo fueron fruto del trabajo de mujeres y hombres yalaltecos establecidos en Yalálag o en otras localidades de México y Estados Unidos. Quienes radicaban en la ciudad de Oaxaca, además, fueron una pieza clave en el proceso, ya que, como lo muestra el autor, se encargaron de "cortar los hilos políticos" que por décadas sostuvieron a los diferentes cacicazgos al interior del pueblo, así como de "tejer nuevas redes" con actores políticos emergentes en un contexto nacional de muchos cambios, como lo fue el fin de la década de 1980 y los principios de 1990.

rales o étnicas,[5] sino que son mecanismos indispensables para la reproducción de la comunalidad y de la vida comunitaria; además, tienen una función política muy importante, ya que son una fuente de fuerza y legitimidad de las diferentes facciones del pueblo y permiten la *gotzona* de música con otros pueblos de la sierra. Como explica Jaime Martínez Luna en un mensaje posteado en su página de Facebook el 28 de enero de 2018:

> Para nosotros la banda es la comunidad. Porque porta, genera y reproduce un lenguaje propio: el comunitario. Sí, un lenguaje, principios, organización, decisión, etc. Participar en una banda comunitaria es consonante a participar en una comunidad. Aprendes a participar respetando al otro. Conoces el momento de actuar y sabes el tono que has de utilizar. La banda es una asamblea musical. Es un lenguaje que vincula a los seres que habitan una comunidad. No sólo porque participas en velorios bodas y fiestas patronales, sino porque aprendes a respetar y trabajar con los demás.

El espacio de la fiesta en la migración es particularmente importante para la comunidad yalalteca establecida en Estados Unidos, ya que son de los momentos importantes de disfrute y *compartencia* colectiva en su vida cotidiana. No es fácil para las personas migrantes encontrar en la sociedad de acogida espacios colectivos en los cuales articularse. Además, la dinámica de una gran ciudad y las jornadas de trabajo largas y extenuantes, provocan gran aislamiento y soledad. Así, aunque la organización de las diferentes festividades les implique el aporte de tiempo, dinero y esfuerzo, estas iniciativas les mantienen articulados a un entramado comunitario, da sentido a sus proyectos migratorios y les ayuda a hacer frente a una sociedad en la que ocupan los más bajos peldaños de las jerarquías sociales, tal y como lo mostró Adriana Cruz-Manjarrez en su capítulo 12 de este libro.

Si bien la comunalidad puede ser una base sólida para sostener una lucha social o un movimiento político, cuando analizamos

5 Aunque es frecuente que se haga, no tiene sentido hablar de *iniciativas étnicas*, ya que se trata de prácticas de apoyo mutuo y solidaridad que pueden verse en cualquier grupo social; por ejemplo, entre mujeres feministas de la ciudad, entre campesinos, entre vecinos, etcétera. ¿Cuál sería entonces el carácter étnico?

las experiencias migratorias observamos que la función principal que ha tenido durante la migración es la de producir tejido comunitario y reproducir la vida, en un contexto donde hacerlo no es nada evidente.

Entre los grupos yalaltecos migrantes, la comunalidad no sólo se expresa en la organización de las fiestas patronales del pueblo, esta se pone en escena con fuerza en diferentes eventos importantes de su vida: bodas, bautizos, quince años, cumpleaños y, por su puesto, velorios, son momentos claves para desplegar las prácticas de ayuda mutua y *compartencia*. También, como mostró Lourdes Gutiérrez (capítulo 11 de este libro), la ayuda mutua está presente mediante la organización de tandas, como estrategia económica fuera del mercado que les permite ahorrar y hacer frente a gastos importantes.

Para la gente migrante, *hacer comunalidad* es también una forma de afirmar y reproducir su pertenencia e identidad yalalteca. En la migración, la cuestión de la identidad se vuelve una preocupación central para migrantes y sus hijos e hijas, algo que a muy pocos interesa mientras se encuentran en el pueblo. Esto se debe a que, como muestra Adriana Cruz-Manjarrez, en estos desplazamientos muchos migrantes cobran conciencia del lugar que ocupan en las jerarquías étnico-raciales de la sociedad a la que llegan. Por eso es común que, en la emigración a Ciudad de México, muchas y muchos yalaltecos hayan descubierto el peso y significado que tiene ser considerado *indígena*; y como lo muestra Cruz-Manjarrez, en el contexto de Los Ángeles, de pronto se convierten en *mexicanos*, pero no en el sentido que esto tiene en México, sino que se vuelven un grupo racializado y explotable, ubicado en lo más bajo de las jerarquías sociales. Esta *mexicanización* de su identidad resulta, además, incluso contradictoria con la experiencia en el país de origen, donde para reconocerles su *mexicanidad* se les exigía borrar su lengua y transformar sus formas de organización de la vida comunitaria.

La comunalidad entendida como el trabajo que las personas aportan para el bien común de un grupo es una forma concreta de producir pertenencia comunitaria: se forma parte de la comunidad en la medida que se aporta trabajo para el grupo y se disfruta

con ellos. Otra forma de pertenencia fuerte entre los yalaltecos es la lengua zapoteca, ya que es el idioma en el que se comunican y reproducen la vida tanto en el pueblo como en muchos hogares en Ciudad de México y Estados Unidos. El problema de la lengua es que deja fuera a quienes no la hablan, esto incluye sobre todo a hijas e hijos de yalaltecos nacidos fuera del pueblo a quienes no les enseñan el idioma como estrategia de protección ante el racismo; y para esta juventud la vía para articularse a su comunidad ha sido entonces aportar su tiempo y trabajo en diferentes actividades culturales de la comunidad.

Nacer en Estados Unidos y descender de migrantes de origen yalalteco los lleva naturalmente a la pregunta de ¿quién soy? Como afirma Luis Vargas, uno de los jóvenes autores del libro: "Esta pregunta no nace de forma natural, más bien son la opresión y marginación en las que te coloca el sistema las que te orillan a interrogarte por tu identidad". En el intento por dar una respuesta a esta pregunta, los jóvenes se han acercado a la comunidad yalalteca y han emprendido grandes esfuerzos y estrategias para abrirse un espacio, ya sea aprendiendo a tocar la chirimía, participando en una banda de música, bailando los sones y jarabes, formando grupos de danza, asumiendo lo que consideran los *valores* yalaltecos o bien a través del estudio. Obtener el reconocimiento y el respeto de la comunidad yalalteca no siempre ha sido fácil para este sector de jóvenes, quienes han tenido que pelear su derecho y legitimidad para participar y para contribuir, desde su propio entendimiento y experiencia, a seguir reproduciendo material y simbólicamente la vida comunitaria y la cultura yalalteca.

Las múltiples migraciones a lo largo de más de seis décadas y su firme convicción de seguir articulados a su comunidad ha transformado esta *Villa zapoteca*, sobre la que escribió Julio De la Fuente en la década de 1940, en un "pueblo zapoteco transnacional", en el que la comunalidad reimaginada se expresa creativamente de los dos lados de la frontera y sigue siendo fundamental para la reproducción de la vida comunitaria.

Referencias generales

Adler de Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI editores.

Adler, R. (2004). *Yucatecans in Dallas, Texas. Breaching the Border. Bridging the Distance, New immigrants Series*. Allyn & Bacon.

Aguilar, J. y Alatorre, G. (1988). *Maíz, cultura y poder en la Sierra Zapoteca*. [Tesis de maestría en Desarrollo Rural]. Universidad Autónoma Metropolitana.

Aguilar, J. y Alatorre, G. (2011). *Maíz, cultura y poder en la Sierra Zapoteca*. GEA, A.C.

Alavi, H. (1976). *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Anagrama.

Alba, R. y Nee, V. (1999). Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. En: C. Hirschman, P. Kasinitz, y J. DeWind (Eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience* (pp. 137-160). Russell Sage Foundation.

Alcina, J. (1993). *Calendario y religión entre los zapotecos*. UNAM.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. FCE.

Aquino, A. (2002). *Acción colectiva, autonomía y conflicto: La reinvención de la identidad entre los zapotecas de la sierra Juárez*. [Tesis de maestría Sociología Política]. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.

Aquino, A. (2007). Actoras en la globalización. Mujeres zapotecas en Los Ángeles, California. *Les Cahiers de ALHIM. Amerique Latine Histoire et Memoire*, 14: 243-260.

Aquino, A. (2010). *Entre luttes indiennes et "rêve américain". L'expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux États-Unis*. [Tesis de doctorado en Sociología]. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Aquino, A. (2010). La generación de la emergencia indígena y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del Sur*, 29(15): 7-21.

Aquino, A. (2010). Las lógicas del no-reconocimiento y la lucha de las migrantes zapotecas en Estados Unidos. Breve etnografía del servicio doméstico. *Cuicuilco*, *17*(49): 221-242.

Aquino, A. (2012a). *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. CIESAS.

Aquino, A. (2012b). La migration des jeunes indiens mexicains aux États-Unis: enjeux, défis et nouvelles subjectivités. *Autrepart*, 60: 23-40.

Aquino, A. (2012c). Subjetividades juveniles y migración internacional. Ecos desde la Sierra Norte. En: Y. Castro (Ed.), *La migración y sus efectos en la cultura* (pp. 42-60). Conaculta.

Aquino, A. (2013). La comunalidad como epistemología del sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur*, 73: 7-19.

Aquino, A. (2016). Gli impatti contraddittori dei processi migratori in una comunità zapoteca di Oaxaca al tempo dello stato neoliberista. En: V. Ronchi (Ed.), *Los otros Welfare. Esperienze storiche e proposte di sicurezza sociale nel Messico contemporaneo (secoli XIX e XX)* (pp. 273-296). Fondazione Eni Enrico Mattei.

Aquino, A. (2021). Desafíos teóricos en el estudio de los hijos de migrantes mexicanos en Estados Unidos. Críticas a las teorías de la asimilación. *Sociológica*, 36(104): 9-40.

Aquino, J. (1980). *Proyecto de autodeterminación comunitaria*. [Manuscrito].

Aquino, J. (1985). Testimonios indígenas. [Transcripción de entrevista].

Araujo, A. y López, P. (2015). ¿Quién es indígena?: El legado insospechado de Alfonso Caso. *Horizontal*. http://horizontal.mx/quien-es-indigena-el-legado-insospechado-de-alfonso-caso/ [actualmente enlace inactivo].

Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública (AHSEP) (1932). Informe de la Misión Cultural no. 9, junio-julio de 1932. exp. 6, f. 1. Fondo SEP, Sección Dirección de Misiones Culturales. Serie Institutos Sociales.

Arrioja, A. (2008). *Pueblos de indios, tierras y economía: Villa Alta (Oaxaca) en la transición de colonia a república, 1742-1856*. [Tesis de doctorado en Historia]. El Colegio de México.

Arrioja, A. (2009). *Entre la horca y el cuchillo. La correspondencia de un cacique oaxaqueño: Luis Rodríguez Jacob, 1936-1957*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Arrioja, L.A. (2010). Dos visiones en torno a un problema: Las tierras comunales indígenas en Oaxaca y Michoacán, 1824-1857. *Relaciones*, *XXXI*(124): 143-185.

Barajas, M. (2009). *The Xaripu Community across Borders: Labor Migration, Community, and Family (Latino Perspectives)*. University of Notre Dame Press.

Bartolomé, M. (1997*). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. INI-Siglo XXI.

Bertely, M. (1998). *Historia social de la escolarización y uso del castellano escrito en un pueblo zapoteco migrante*. [Tesis de doctorado en Educación]. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Bertely, M. (2019). *La división es nuestra fuerza: Escuela, Estado-nación y poder étnico en un pueblo migrante de Oaxaca*. CIESAS. https://www.librosciesas.com/producto/la-division-es-nuestra-fuerza-impreso/

Bhabha, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Blanco, J.; López, O. y Rivera, J.A. (1997). *Territorio y salud en la zona metropolitana de la Ciudad de México*. [Presentación de ponencia]. LASA. Guadalajara, México.

Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS-SEP.

Bonfil Batalla, G. (1989). *México profundo, una civilización negada*. 2ª ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo.

Bonfil Batalla, G. (1995). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. En: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, tomo I (pp. 337-357). INI, CIESAS, INAH.

Bonfil Batalla, G. (1996). *México Profundo. Reclaiming A Civilization*. University of Texas Press.

Bordieu, P. (1988). *La distinción*. Taurus Humanidades.

Carmagnani, M. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVII*. Fondo de Cultura Económica.

Caso, Alfonso (1948). Definición del indio y lo indio. *América Indígena*, VIII(4): 239-247.

Castellanos, M.B. (2010). *A Return to Servitude: Maya Migration and the Tourist Trade in Cancún*. University of Minnesota Press.

Castles, S. y Miller, M.J. (1998). *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World.* 2ª ed. The Guilford Press.

Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Routledge.

Cohen, J. (2004). *The Culture of Migration in Southern Mexico*. University of Texas Press.

Colegio de la Frontera Norte/Consejo Estatal de Población de Oaxaca. (1995). *La migración nacional e internacional de los oaxaqueños*. Consejo Estatal de Población de Oaxaca.

Composto, C. y Navarro, M.L. (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2022). Medición de la pobreza. Glosario en línea. https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Glosario.aspx

Consejo Nacional de Población (Conapo) (2020). Base de Datos sobre Índice de Marginación por municipio y por localidad. https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372

Corbett, J. (1992). *Migración y etnicidad en Oaxaca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology.

Cornelius, W.A. (1988). *The Changing Profile of Mexican Labor Migration to California in the 1980s*. University of California.

Cruz-Manjarrez, A. (2001). *Performance, Ethnicity and Migration: Dance and music in the continuation of ethnic identity among immigrant Zapotecs from the Oaxacan Highlands village of Villa Hidalgo Yalálag to Los Ángeles*. [Tesis de maestría Arte y Cultura]. UCLA.

Cruz-Manjarrez, A. (2006). *Transnational Identities and the Performance of Zapotec Culture*. [Tesis de doctorado en Antropología]. UCLA.

Cruz-Manjarrez, A. (2013). *Zapotecs on the Move: Social, Cultural, and Political Processes in Transnational Perspective*. Rutgers University Press.

Cruz-Manjarrez, A. (2023). Emigrar y retornar en el circuito migratorio península de Yucatán-California-Oregon-Oklahoma: Experiencias de la segunda generación maya yucateca. *Estudios Mexicanos/Mexican Studies, 39*(1): 59-91.

Cumes, A. (2011). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En: X. Leyva (Ed.), *Conocimientos y políticas prácticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado, vol. II* (pp. 215-248). CIESAS, UNICAH, PDGT, UNMSM.

Chance, J. (1998). *La conquista de la sierra. Españoles e Indígenas de Oaxaca en la época colonial*. Fomento Editorial del Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Chassen-López, F. (2004). *From Liberal to Revolutionary Oaxaca. The View from the South. Mexico 1867-1911*. The Pennsylvania University Press.

Chassen-López, F. (2005). Los precursores de la Revolución en Oaxaca. En: V.R. Martínez V. (Ed.), *La Revolución en Oaxaca, 1900-1930* (pp. 25-72). IAPO.

Chassen-López, F. (2010). *Oaxaca entre el Liberalismo y la Revolución. La perspectiva del sur (1867-1911)*. Universidad Autónoma Metropolitana.

De Balsalobre, G. y Sánchez, P. (2008). *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*. Fondo de Cultura Económica.

De la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, 61: 51-84.

De la Fuente, J. (1947). Definición, pase y desaparición del indio en México. *América Indígena*, *VII*(1): 63-69.

De la Fuente, J. (1949). *Yalálag, una villa zapoteca serrana*. Museo Nacional de Antropología.

De la Fuente, J. (1965). Discriminación y negación del indio. *Relaciones Interétnicas, 7:* 211-215.

De la Fuente, J. (2012 [1977]). *Yalálag, una villa zapoteca serrana*. CDI.

De la Rocque, M. (1994). *Entraide, échange et groupe domestique en milieu urbain: Le cas de yalaltecos à Oaxaca de Juárez*. [Tesis de doctorado]. Ecole des Hautes Études en Sciencies Sociales.

Devalle, S. (1983). Antropología, ideología, colonialismo. *Estudios de Asia y África, XVIII*(3): 337-368.

Díaz, F. (2007). *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. S. Robles y R. Cardoso (Ed). UNAM.

Díaz-Polanco, H. (1979). La teoría indigenista y la integración. En: H. Díaz-Polanco (Ed.), *Indigenismo, modernización y marginalidad: Una revisión crítica* (pp. 9-45). Juan Pablos/Centro de Investigación para la Integración Social.

Dirección General de Población de Oaxaca (2020). Atlas de género del estado de Oaxaca. DIGEPO. https://atlasdegenero.oaxaca.gob.mx/index.html

Ennis, S.R.; Ríos-Vargas, M. y Albert, N.G. (2011). The Hispanic Population: 2010. 2010 Census Briefs. [Versión electrónica] en *U.S. Census*

Bureau. https://www.census.gov/library/publications/2011/dec/c2010br-04.html

Equipo Pueblo (1988). *Yalálag. Testimonios indígenas*. Equipo Pueblo.

Escobar, A. (2012). La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿Una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía. *Mundo Agrario*, *13*(25).

Fanon, F. (2000). *Piel negra, máscara blanca*. Schapite Editor.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.

Fox, J. (2006). Reframing Mexican Migration as a Multi-Ethnic Process. *Latino Studies*, *4*(39-61).

Fox, J. y Rivera-Salgado, G. (2004). *Indigenous Mexican Americans in the United States*. University of California.

Franco, M. y Levín, F. (2012). La historia reciente en la escuela. Nuevas preguntas y algunas respuestas. *Novedades Educativas*. http://www.riehr.com.ar/archivos/Educacion/Novedades%20Educativas%20La%20historia%20reciente%20en%20la%20escuela.pdf

Fritz, S. (1984). *Yalatecas* [documental/cortometraje]. Colectivo Cine Mujer.

Fritz, S. (1987). *Filmación de un documental sobre la Unión de mujeres yalaltecas en Oaxaca*. [Tesis de licenciatura Ciencias de la Comunicación]. UNAM.

García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.

García, E. (1994). Lucha electoral y autodefensa en el jaramillismo, *Cuadernos Agrarios*, (10), 95-116.

Glick Schiller, N. (1999). Who are These Guys? En: L.R. Goldin (Ed.), *Identities on the Move. Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin* (pp. 15-43). University of Texas Press.

Goffman, I. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores.

Goldin, L.R. (1999). Transnational Identities. The Search for Analytic Tools. En: L.R. Goldin (Ed.), *Identities on the Move. Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin* (pp. 1-11). University of Albany.

Gómez Maillefert, E. (1923). Folklore de Oaxaca. Pronósticos de tiempo y creencias supersticiosas de los indígenas del pueblo de Yalálag, Oaxaca. *The Journal of American Folklore*, *36*(140): 190-200. American Folklore Society.

Grain Editorial (2014). ¡No toquen nuestro maíz! El sistema agroalimentario industrial devasta y los pueblos resisten. Grain Ed., Itaca.

Guidi, M. (1992). *Estigma y prestigio: La tradición de migrar en San Juan Mixtepec (Oaxaca, México)*. Holos Verlag.

Gutiérrez Nájera, L. (2007). *Yalálag Is No Longer Just Yalálag: Circulating Conflict and Contesting Community Within a Transnational Migrant Circuit*. [Tesis de doctorado en Antropología Cultural]. Universidad de Michigan.

Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Ediciones Tinta Limón.

Gutiérrez, R. (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En: R. Gutiérrez (Ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar* (pp. 31-56). Pez en el Árbol.

Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: Entramados comunitarios y horizontes políticos. *Revista Acta Sociológica*, 62(XX).

Gutiérrez, R. (2020). Producir lo común: Entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-Visiones*, 10.

Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1: 15-50.

Gutiérrez, R.; Navarro Mina, L. y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En: L. Linsalata, D. Inclán y M. Millán (Eds.), *Modernidades alternativas y nuevo sentido común: ¿Hacia una modernidad no capitalista?* (pp. 377-417). UNAM.

Hale, Ch. (2008). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. *Anuario 2007 CESMECA*, (297-313). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Hale, Ch. (2010). Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. En: X. Leyva (Ed.), *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Vol. II* (pp. 483-513). CIESAS, UNICAH, PDTG, UNMSM.

Hamilton, N. y Stoltz Chinchilla, N. (2001). *Seeking Community in a Global City: Guatemalans and Salvadorans in Los Ángeles*. Temple University Press.

Hernández Díaz, J. y Montes García, O. (1998). *Las imagenes del indio en Oaxaca*. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma Benito Juárez.

Hernández Navarro, L. (2005). *Las fuentes del nuevo pensamiento indio.* http://www.pensamientocritico.org/luiher1105.htm

Hernández, Ú. (2014). *Vivir la mina: El conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva; rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias*. [Tesis de maestría en Antropología Social]. CIESAS-Pacífico Sur.

Hirabayashi, L.R. (1981). *Migration, mutual aid, and association: Mountain zapotec in Mexico City.* [Tesis de doctorado en Filosofía]. University of California.

Hondagneu-Sotelo, P. (1994). *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Migration*. University of California Press.

Huizar Murillo, J. y Cerda, I. (2004). Indigenous Mexican Migrants in the 2000 U.S. Census: Hispanic American Indians. En: J. Fox y G. Rivera-Salgado (Eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States* (pp. 279-302). Center for U.S.-Mexican Studies-UCSD- Center for Comparative Immigration Studies.

Hulshof, M. (1991). Zapotec Moves. Networks and remittances of U.S.-bounds migrants from Oaxaca. *Nederlandse Geografische Studies*, *128*. University of Amsterdam.

Humes, K.R.; Jones, N.A. y Ramírez, R.R. (2011). Overview of Race and Hispanic Origin: 2010 en *U.S. Census Bureau*. http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf

Instituto Interamericano Indigenista (2004). *Libretas de campo de don Julio De la Fuente 1941* [1940-1941], en CD-ROM, discos 3 y 4, libretas 9 y 11. Instituto Interamericano Indigenista.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda (2000), estado de Oaxaca*. INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010a). *Compendio de información geográfica municipal 2010, Villa Hidalgo*, Oaxaca. https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/#collapse-Resumen

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010b). *XII Censo General de Población y Vivienda: Tabulados del Cuestionario Básico. Población total por municipio, sexo, religión según grupos de edad*. http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/LeerArchivo.aspx?=33620ys=estyf=1

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Censo de Población y Vivienda, Banco de indicadores sociodemográficos y económicos de Villa Hidalgo, Oaxaca.* https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/#collapse-Indicadores

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2011). Información general de las 11 familias lingüísticas nacionales. http://www.inali.gob.mx/component/content/article/60-informacion-genera

Instituto Nacional Indigenista (INI) (1983). *El proyecto de Yalálag. Una experiencia de autogestión para el desarrollo de una comunidad indígena campesina.* [Manuscrito]. INI.

Iturriaga, E. (2016). *Las élites de la Ciudad Blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. UNAM.

Jopling, C. (1973). *Women Weavers of Yalálag-Their Art and Its Process*. [Tesis de Doctorado]. University of Massachusetts.

Jopling, C. (1974). Women's Work: A Mexican Case Study of Low Status as a Tactical Advantage. *Ethnology*, *13*(2): 187-195.

Juan Martínez, V.L. (2007). Yalálag, las contradicciones de una lucha por la autonomía. En: J. Hernández (Ed.), *Ciudadanías diferencias en un estado multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca* (pp. 199-228). Siglo XXI.

Kearney, M. (1971). *Los vientos de Ixtepeji: Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*. Instituto Indigenista Interamericano.

Kearney, M. (1986). From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development. *Annual Review of Anthropology*, 15: 331-361.

Kearney, M. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, *4*(1): 52-74.

Kearney, M. (1995a). The Local and Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.

Kearney, M. (1995b). The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia. En: M.P. Smith y J. Feagin (Eds.), *The Bubbling* 1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective* (pp. 226-243). Westview Press.

Kearney, M. (1996). *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in a Global Perspective*. Westview Press.

Kearney, M. (2000). Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs. *Identities*, *7*(2): 173-175.

Kearney, M.; Nagengast, C.; Taylor, J.E.; Carlos, M.L. y De Janvry, A. (1989). *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. California Institute for Rural Studies. https://search.worldcat.org/es/title/anthropological-perspectives-on-transnational-communities-in-rural-california/oclc/847608379?referer=diyht=edition

Klaver, J. (1997). *From the Land of the Sun to the City of the Angels: The Migration Process of Zapotec Indians from Oaxaca, Mexico, to Los* Ángeles, *California*. Netherlands Geographical Studies.

Knight, A. (1999). Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940. En R. Graham (Ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (pp. 71-113). University of Texas Press.

Lache, N.P. (2000). *Yalálag tradiciones zapotecas*. UNAM.

Lache, N.P. (2009). *La indumentaria tradicional de Yalálag, identidad y cosmovisión de los be´*ne *urash.* [Tesis de maestría en Historia del Arte]. UNAM.

Lander, E. (2003). Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). CLACSO.

Laviada, I. (1978). *Los caciques de la Sierra*. Editorial Jus.

Levitt, P. (2001). *Transnational Villagers*. University of California Press.

Leyva, X.; Burguete, A. y Speed, S. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, FLACSO Guatemala y Ecuador.

Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba.* SOCEE, Fundación Abril, Autodeterminación.

Linsalata, L. (2016). *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades*. BUAP.

Lockhart, J. (1992). *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford University Press.

López, A. (1986). *La lucha por los ayuntamientos: Una utopía viable.* Siglo XXI.

López Bárcenas, F. (2017). *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*. IMDEC, EDUCA, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.

López, F. y Runsten, D. (2004). Mixtecs and Zapotecs Working in California: Rural and Urban Experiences. En: J. Fox y G. Rivera-Salgado (Eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States* (pp. 249-278). Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD/Center for Comparative Immigration Studies.

Maldonado, B. (2003). La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En: J.J. Rendón (Ed.), *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios* (pp. 13-26). Conaculta.

Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares. Conaculta, Secretaría de Cultura de Oaxaca, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A.C.

Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado* (Vol. I). Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A.C. (CMPIO), Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño A.C. (CAMPO), Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena (CEEESCI), Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO).

Massey, D.; Alarcón, R.; Durand, J. y González, H. (1990). *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*. University of California Press.

Mecinas, T. y Sánchez, W. (1959). *Yalálag por senderos y de la paz y de progreso.* [Texto inédito].

Meillassoux, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI.

Mendoza, E. (2002). El ganado comunal en la mixteca alta de la época colonial al siglo XX. El caso de Tepelmeme. *Historia Mexicana*, *51*, (4): 749-785.

Mines, R. (1981). *Developing a Community Tradition of Migration: A Field Study in Rural Zacatecas, Mexico, and California Settlement Areas.* University of California-San Diego.

Mitchell, C. (1956). *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press.

Molina, R. (1991). *Be´ ne gub yelhe*. CIESAS.

Morgadanes, D. (1940). Similarity between the Mixco (Guatemala) and the Yalálag (Oaxaca, México) Costumes. *American Anthropologist*, *42*, (2): 359-364.

Mountz, A. y Wright, R.A. (1996). Daily Life in the Transnational Migrant Community of San Agustin, Oaxaca, and Poughkeepsie, New York. *Diaspora*, *5*, (3): 403-427.

Moutokias, Z. (2002). Lazos débiles/lazos fuertes y la organización espacial de los negocios en Hispanoamérica colonial (segunda mitad del siglo XVIII). En: M. Bertarnd (Ed.), *Configuraciones y redes de poder. Un análisis de las relaciones sociales en América Latina* (pp. 15-26). Tropikos.

Nagengast, C. y Kearney, M. (1990). Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. *Latin American Research Review*, *25*, (2): 61-91.

Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM.

Navarro, M.L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Bajo Tierra Ediciones/BUAP.

Navarro, M.L. (2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana. *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*, (1): 121-138.

Navarro, M.L. (2016). *Hacer común contra la fragmentación: Experiencias de autonomía urbana*. BUAP.

Nicolas, B. (2021). 'Soy de Zoochina': Transborder Comunalidad Among Children of Indigenous Migrants. *Latino Studies*, *19*, (1): 47-69.

Oboler, S. (1995). *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re) Presentation in the United Status*. University of Minnesota Press.

Oboler, S. (1999). Racializing Latinos in the United States. En: L.R. Goldin (Ed.), *Identities on the Move. Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin* (pp. 45-68). University of Texas Press.

Oboler, S. (2006). *Latinos and Citizenship: The Dilemma of Belonging*. Palgrave Macmillan.

Ortiz, A. y Daisy, A. (2014). *La toponimia menor yalalteca y su interpretación en los textos coloniales*. [Tesis de licenciatura en Antropología]. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Ortiz, E. (2004). *Los asentamientos de la Sierra Norte de Oaxaca y las rutas de contacto con la Costa del Golfo*. [Tesis de maestría en Historia]. UNAM.

Paré, L. (1975). Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla. En: A. Bartra y E. Huerta (Eds.), *Caciquismo y poder político en el México rural* (pp. 31-61). Siglo XXI-IIS-UNAM.

Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Pastor, R. (1981). *Campesinos y reformas: La mixteca 1700-1856*. El Colegio de México.

Pérez Ruiz, Maya L. (1998). *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas. EZLN y organizaciones indígenas*. [Tesis de doctorado en Antropología]. UAM-I.

Petroni, M. (2008). La representación del indio en las fotografías del antropólogo e indigenista Julio De la Fuente. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3(5): 156-176.

Petroni, M. (2009). La recepción de la imagen. Una reflexión antropológica sobre la representación del indio en México. *AISTHESIS*, (46): 128-150.

Piazza, R. (2003). Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México. Contra Matheo Pérez [dice ser] mestizo por pacto con el demonio (1671-1688). *Desacatos*, (11): 132-148.

Portelli, A. (1991). Lo que hace diferente a la historia oral. En: W. Moss, A. Pôrtelli y R. Fraser, *La historia oral, Buenos Aires* (pp. 36-51). Centro Editor de América Latina.

Ramos Gil, I. (2012a). Alliance et violence. Rapports d'autorité sur trois generations au Guerrero et en Oaxaca (Mexique). [Tesis de doctorado en Sociología]. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Ramos Gil, I. (2012b). Horizons du mariage et critères de légitimite sur trois générations: Établir, retenir et consentir. *Problèmes d'Amérique latine*, *5*(87): 79-102.

Ramos, D.P. (1986). Migración y transformación de la comunidad indígena de Zoogocho (1940-1980). *México Indígena*, 13(2): 38-41.

Ramos, D.P. (1992). Factores que provocan la migración en la Sierra Norte. *Investigaciones Sociodemográficas en Algunas Regiones de México* (pp. 59-65). Asociación Mexicana de Población.

Rappaport, J. y Ramos, A. (2005). Una historia colaborativa: Retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, (29): 39-62.

Recondo, D. (2007). *La política del gatopardo: Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. CIESAS-CEMCA.

Regino, A. (2000). La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas. *México Indígena*, (2): 7-14.

Rendón, J.J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. Conaculta.

Rhett-Mariscal, W. (1997). *Settling Identities: Citizenship and Ethnicity in New Settlements of Oaxacan Indigenous Migrants in the San Quin-*

tin Valley, Baja California. [Ponencia]. LASA, Guadalajara, México, abril 17-19.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.

Rodríguez, C.E. (2000). The Idea of Race. En: C.E. Rodríguez (Ed.), *Changing Race. Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States* (pp. 27-46). New York University Press.

Rojas Rabiela, T.; Rea López, E.L. y Medina Lima, C. (1999). *Vida y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*. CIESAS.

Rosaldo, R. (1994). Ciudadanía cultural en San José California. En: *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología* (pp. 67-88). UAM-I.

Rouse, R. (1989). *Mexican Migration to the U.S.: Family Relations in a Transnational Migrant Circuit*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Stanford University.

Rouse, R. (1991). Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, *1*(1): 8-23.

Rouse, R. (1992). Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism Among Mexican Migrants in the United States. En: N.G. Schiller, L. Basch, C.Blanc-Szanton (Eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (pp. 25-52). Annals of the New York Academy of Sciences.

Rus, J. (1995). La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. En: J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (pp. 251-277). UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG.

Said, E. (2004). *Cultura e imperialismo*. Anagrama.

Saldívar Tanaka, E. (2004). *Prácticas cotidianas del Estado: Una etnografía del indigenismo*. Universidad Iberoamericana.

Salmerón, F. (1984). Caciques. Una revisión teórica sobre el control político local en México, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *30*(117-8): 107-141.

Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: Del indigenismo a la autonomía*. Siglo XXI.

Sánchez, J.M. (1949). *Breves apuntes históricos de Yalálag*. Ensayos –Proto-Historia de San Miguel Cajonos. [Edición personal].

Sánchez-Rivera, A.I.; Jacobs, P. y Cody, S. (2023). *Look at the Largest American Indian and Alaska Native Tribes and Villages in the Nation, Tribal Areas and States*. https://www.census.gov/library/stories/2023/10/2020-census-dhc-a-aian-population.html

Sarmiento, S. y Mejía, M.C. (1987). *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*. Siglo XXI/UNAM.

Scheper-Hughes, N. (2012). Ire in Ireland. En: A. Robben y J.A. Sluka (Eds.) *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reade* (pp. 219-233). Wiley-Blackwell.

Secretaría de Bienestar (2022). Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social, 2022. Oaxaca, Villa Hidalgo. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/697253/20_038_OAX_Villa_Hidalgo.pdf

Siliceo Pauer, P. (1925). Los indios de Yalálag. *Magazine Nacional de Geografía*, (1): 45.

Silicio Pauer, P. (1927). La población indígena de Yalálag, Oaxaca. Con algunas notas sobre el Tsapoteco-Mixteco. *Anthropos*, *1/2*(22): 45-65.

Smith, R. (2006). *Mexican New York: Transnational Lives of New Immigrants*. University of California Press.

Stavenhagen, R. (1996). *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. St. Martin's Press.

Stephen, L. (2007a). Navigating the Borders of Racial and Ethnic Hierarchies. En: S. Lynn, *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon* (pp. 209-230). Duke University Press.

Stephen, L. (2007b). *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Duke University Press.

Stephen, L. y Velasco Ortiz, M.L. (2023). Introduction: Mesoamerican Indigenous Mobilities in Mexico and the United States. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, *39*(1): 7-31.

Telles, E. y Martínez Casas, R. (2019). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Thomas, W.I. y Znaniecki, F. (1920 [1894]). *The Polish Peasant in Europe and America*. University of Illinois.

Thompson, Guy P. (1989). Bulwarks of Patriotic Liberalism: The National Guard, Philarmonic Corps and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88. *Journal of Latin American Studies*, (22): 31-68.

Tsuda, T. (2003). *Strangers in the Ethnic Homeland. Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. Columbia University Press.

Tzul, G. (2016a). La producción de la autoridad comunal indígena. Breve esbozo para Guatemala. *El Apantle*, (2): 17-35.

Tzul, G. (2016b). *Sistemas de gobierno comunitario indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimequ´ena´*. SOCEE-Tz´ikin.

Ugalde, A. (1973). Contemporary México: From Hacienda to PRI, political Leadership in a Zapotec Village. En: R. Kern (Ed.), *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World* (119-134, 183-185). University of New México Press.

Valdivia, M.T. (2010). Elecciones por usos y costumbres en el contexto de las reformas estatales oaxaqueñas (1990-1998). *Argumentos*, *23*(63): 247-263.

Van Doesburg, S.; Swanton, M.W.; Ávila, A. y DiCanio, C. (2022). Flores blancas, campos quemados y quetzales: La morfología histórica mixtecana y la etimología de Chiyoyuhu (Suchixtlán, Oaxaca). En: M.W. Swanton (coordinador), *Filología mixteca. Estudios sobre textos virreinales*. UNAM.

Vásquez, Y. (2021). *Hacedoras de memoria y políticas de resistencia. La lucha de las mujeres por el derecho a la libre determinación y autonomía en Villa Hidalgo Yalálag, Oaxaca*. [Tesis de licenciatura en antropología social]. UAM.

Vázquez, A. (2017). *Territorio y comunidad. Estudio del régimen de tenencia de la tierra en Yalálag, Oaxaca 1980-2016*. [Tesis de maestría en antropología social]. Universidad Veracruzana.

Velasco, S. (2001). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. [Tesis de doctorado en sociología]. UNAM.

Velasco, L. (2005). *Mixtec Transnational Identity*. University of Arizona Press.

Velasco, L. (2021). Migration, Borders, and Identity in the Latin American Context. En: X. Bada y L. Rivera-Sánchez (Eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology in Latin America* (pp. 449-463). Oxford University Press.

Vertovec, S. (2001). Transnationalism and Identity. *Ethnic and Migration Studies*, *27*(4): 573-582.

Vicente Revilla, F. (2013). Breve aporte para la regularización de la tenencia de la tierra en la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag. [Texto inédito].

Wimmer, A. (2002). Nationalism and Ethnic Mobilization in Mexico. En: A. Wimmer (Ed.), *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity* (pp. 114-155). Cambridge University Press.

Zabin, C. (1992). *Mixtec Migrant Farm Workers in California Agriculture*. Institute for Rural Studies.

Zabin, C.; Kearney, M.; Garcia, A.; Runstein, D. y Nagengast, C. (1993). *Mixtec Migrants in California Agriculture: A New Cycle of Poverty*. Institute for Rural Studies.

Lista de siglas y acrónimos

AAZACHI	Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas
AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGN	Archivo General de la Nación
AHSEP	Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública
AJVA	Archivo Judicial de Villa Alta
AYM	Asociación Yalalteca de México
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CCY	Comité Campesino Yalalteco
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CM	Comité Municipal
CNC	Confederación Nacional Campesina
COCEI	Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo
CODECO	Consejo para el Desarrollo Comunitario
CODERE	Comisión de Relaciones de la Asamblea de Autoridades
CODREMI	Comité para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CONASUPO	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Politica de Desarrollo Social
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados de la Presidencia de la República
DIGEPO	Dirección General de Población de Oaxaca
ENEP	Escuela Normal de Educación Preescolar
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
GC	Grupo Comunitario

GCY	Grupo Cultural Yalalteco
GEA	Grupo de Estudios Ambientales
GPS	Sistemas de información geográfica
IMSS	Instituo Mexicano de Seguro Social
INALI	Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
IOC	Instituto Oaxaqueño de las Culturas
ISSSTE	Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado
JlFn	Libretas de campo de don Julio De la Fuente 1941
LA	Los Ángeles
ODRENASIJ	Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez
ONG	Organización no gubernamental
PAN	Partido Acción Nacional
PEMEX	Petróleos Mexicanos
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRI	Partido Revolucionario Institucional
SDN	Secretaría de la Defensa Nacional
SEP	Secretaría de Educación Pública
SM	Secretaría de Marina
TAT	tecnología agrícola tradicional
TIC	Tecnologías de la información y la comunicación
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UMY	Unión de Mujeres Yalaltecas
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UPC	Unidades de producción campesina
ZMCM	Zona metropolitana de la Ciudad de México

Participantes

Coordinadoras

Alejandra Aquino Moreschi

Mexicana. Doctora en sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Francia. Es profesora-investigadora del CIESAS-Pacífico Sur. Gran parte de sus investigaciones las ha desarrollado en Yalálag, de donde es originaria su familia paterna. Principales líneas de investigación: luchas indígenas, comunalidad y prácticas política comunitaria; migraciones indígenas México-EE.UU.

Adriana Cruz-Manjarrez

Mexicana. Doctora en *Culture and Performance* por la University of California, Los Ángeles. Es profesora-investigadora del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima. Ha trabajado con las personas zapotecas de Yalálag, mayas de Yucatán, y chichimecas de San Luis de la Paz, Guanajuato. Líneas de investigación: antropología de la migración; migración indígena mexicana transnacional y de retorno entre México y EE.UU.; migración, género y familia; migración, racismo, raza y etnicidad; y la segunda generación indígena mexicana en EE.UU.

Capítulos

Ana Daisy Alonso Ortiz

Mexicana. Doctora en lingüística hispánica por la Universidad de Massachusetts, Amherst. Es profesora-investigadora en la Facultad de Filosofía en la Universidad Autónoma de Querétaro. Líneas de investigación: estudios sobre la oralidad de las lenguas y el fortalecimiento de las lenguas indígenas en contexto de desplazamiento lingüístico, el paisaje lingüístico, la documentación de la toponimia y la enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas.

Aristarco Aquino Solís(†)

Mexicano (1951-2017). Profesor normalista por la Escuela Normal Rural de Mactumactza. Siendo muy joven llegó a ser secretario general de la Sección 22 del SNTE. Fue asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) durante los Diálogos de San Andrés Larráinzar. Ocupó una de las primeras diputaciones del PRD en el Congreso local, desde donde impulsó el reconocimiento de la elección de las autoridades municipales por "usos y costumbres". Hacia el final de su carrera trabajó en el Centro de Actualización del Magisterio. Crítico del charrismo sindical, dedicó su vida a defender la educación pública y nunca dejó de participar en la vida comunitaria de Yalálag.

Gerardo Alatorre Frenk

Mexicano. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor-investigador del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Su trabajo académico y de gestión tiene una orientación transdisciplinaria, y se ha orientado a promover la articulación entre el saber y el hacer entre distintos actores, en particular entre la academia y quienes en las comunidades y organizaciones están implicados(as) en la defensa del territorio y la gestión sustentable de los socioecosistemas.

Graciela Fabián Mestas

Mexicana. Doctora en historia y etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y posdoctorado por el CIESAS-Pacifico Sur. Es subdirectora para la Atención de la Educación Inicial Indígena de la Dirección General de Educación Indígena Intercultural y Bilingüe de la SEP, donde participa en la definición de la política educativa dirigida a los pueblos y comunidades indígenas en México. Es hija de yalaltecos letrados y bilingües, y si bien nació en la Ciudad de México, vivió su primera infancia en Yalálag, donde cursó la educación primaria.

Joel Aquino Maldonado

Mexicano. Ha dedicado su vida a impulsar diferentes procesos de lucha, entre ellos, el respeto a la autodeterminación comunitaria, la defensa de la lengua y la cultura zapoteca, y la defensa del maíz nativo y la agricultura campesina. Fue invitado por el EZLN a fungir como asesor durante los diálogos de San Andrés, fue miembro del Congreso Nacional Indígena y ha participado activamente en la lucha por los derechos indígenas. Es miembro fundador del Taller de la Lengua y la Cultura Zapoteca *Uken Ke Uken*. Ha cumplido con más de diez cargos comunitarios y cada año produce maíz y panela.

Juana Vásquez Vásquez

Mexicana. Desde muy joven se involucró en la lucha del pueblo de Yalálag por la autodeterminación comunitaria y promovió la participación política de las mujeres. Ha participado activamente en la lucha de los pueblos indígenas desde el espacio comunitario, regional, nacional e internacional. Es fundadora del Taller de la Lengua y la Cultura Zapoteca *Uken Ke Uken*, ha cumplido con diferentes cargos comunitarios en Yalálag y ha trabajado como paleógrafa de documentos coloniales, traductora y promotora de la lengua zapoteca.

Lourdes Gutiérrez Nájera

Estadounidense. Doctora en antropología y trabajo social por la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Es profesora del Fairhaven College of Interdisciplinary Studies de la Western Washington University. Líneas de investigación: migración, conflicto, identidad e indigenidad; jóvenes indocumentados; estudios latinos; medios y

tecnología; emprendimiento étnico, globalización y género; salud de los trabajadores inmigrantes agrícolas; y movimientos indígenas sociales y de autonomía.

María Bertely Busquets(†)

Mexicana. Doctora en educación por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Fue investigadora del CIESAS y se desempeñó como asesora en proyectos de educación intercultural y bilingüe. Sus investigaciones incluían la historia social de la escolarización, los métodos etnográficos y colaborativos en educación, la dimensión sociocultural de la cultura escolar, la etnicidad rural y urbana, así como la formación de maestros en contextos interculturales.

Norma Patricia Lache Bolaños

Mexicana. *Be´ne urash*, historiadora e historiadora del arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente universitaria y profesora-fundadora de dos universidades rurales en Oaxaca. Líneas de investigación: el simbolismo de la indumentaria tradicional, el arte de protesta y la historia de la arqueología oaxaqueña.

Plutarco Aquino Zacarías

Mexicano. Es campesino por convicción y defensor activo de la agricultura tradicional del maíz. Desde muy joven se involucró en la lucha por mejorar las condiciones de vida de su pueblo y democratizar el municipio. En la década de los ochenta participó en la formación y promoción de la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas (AAZACHI), ha sido de más activos e impulsores de la autonomía comunitaria en Yalálag, es miembro fundador del Taller de la Lengua y la Cultura Zapoteca *Uken Ke Uken* y ha cumplido ya con todos los cargos comunitarios.

Capítulo colectivo

Carlos Aquino
Estadounidense. Maestro por la Universidad de San Francisco. Es hijo de yalaltecos migrantes, forma parte de la primera generación en haber asistido a la universidad. Se ha dedicado al trabajo en el área de la salud y el VIH.

Luis Vargas
Estadounidense. Egresó de la Universidad de California, Santa Cruz, donde siguió estudios en el Departamento de Latin American Studies y en el de Literatura Hispánica. Trabaja como *Financial Aid Advisor* en la misma universidad. Es hijo de yalaltecos migrantes.

Francisco Aquino
Estadounidense. Estudió ciencias políticas en la Universidad de Los Ángeles en California (UCLA). Es hijo de yalaltecos migrantes. Actualmente es maestro de educación básica y participante activo de las actividades de la comunidad yalalteca en California.

Carlos Diego
Estadounidense. Es hijo de yalaltecos migrantes.

Nelson Diego
Estadounidense. Estudió bioquímica en California State University, Los Ángeles (CSULA). Es director de la Banda Descendencia Yalalteca (BDY), banda filarmónica oaxaqueña conformada por jóvenes nacidos en EE. UU. Actualmente trabaja en un bufete de abogados en el área médica. Es hijo de yalaltecos migrantes.

Gladys García Canseco
Estadounidense. Licenciada en artes en desarrollo infantil y adolescente (CADV) por la California State University, Northridge (CSUN). Es hija de madre yalalteca y padre de Guerrero. Es coordinadora del programa de Asesoramiento Académico del Mike Curb College of Arts Media and Communication (MCCAMC) y el Programa de Oportunidades Educativas (EOP) en CSUN.

Érica Maldonado

Estadounidense. Estudió literatura en la Universidad de California Northridge. Es hija de yalaltecos migrantes. Se dedica a la hotelería y catering. Su gusto por la música zapoteca la llevó a participar en la Banda Filarmónica de Yalálag en Los Ángeles de 2000 a 2012, luego participó como fundadora de la Banda Descendencia Yalalteca en Los Ángeles, California.

Fotografía de portada

Citlali Fabián Bautista

Artista visual yalalteca. Su trabajo fotográfico explora diferentes aproximaciones al desarrollo de su identidad, conexiones con el territorio, movimientos migratorios y lazos comunitarios. Este ha sido reconocido por instituciones como la Fundación Magnum, Fundación Bertha, el Concejo de Artes de Inglaterra, National Geographic Society, de las cuales ha sido becaria. Asimismo, ha sido expuesto de forma individual en México y Estados Unidos, así como en muestras colectivas en España, Holanda y Argentina.

Yalálag. Un pueblo zapoteco transnacional. Comunalidad, migración y reproducción de la vida, por Alejandra Aquino Moreschi y Adriana Cruz-Manjarrez (coordinadoras), fue editado en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, avenida Universidad 333, Colima, Colima, México, www.ucol.mx y en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Juárez No. 87, col. Tlalpan centro, alcaldía Tlalpan, CP 14000, Ciudad de México, www.ciesas.edu.mx. La edición se terminó en diciembre de 2024. En la composición tipográfica se utilizó la familia ITC Veljovick Book. El tamaño del libro es de 22.5 cm de alto por 16 cm de ancho. Programa Editorial No Periódico: Eréndira Cortés Ventura. Gestión administrativa: María Inés Sandoval Venegas. Diseño de portada: Samuel Morales (CIESAS). Corrección, diseño de interiores y cuidado de la edición: Myriam Cruz Calvario.

Este libro documenta desde "abajo" y desde "adentro", los esfuerzos de los hombres y las mujeres de Yalálag por recuperar, recrear y mantener su comunalidad a lo largo de casi un siglo, tanto en el interior del pueblo como en los diferentes lugares de inmigración. La comunalidad se aborda como una apuesta política y vital que pone en el centro de atención la reproducción material y simbólica de la vida comunitaria. Asimismo, asegura su autorregulación y autogobierno bajo subjetividades y prácticas políticas propias, muy diferentes a las determinadas por el Estado mexicano.

Pensar y escribir sobre Yalálag "desde la comunalidad" y las propias voces yalaltecas, permite a esta obra tomar distancia del enfoque étnico que ha dominado la antropología y abonar el camino de la descolonización epistémica.

ISBN (UCOL): 978-607-8984-59-6

ISBN (CIESAS): 978-607-486-743-5

UNIVERSIDAD DE COLIMA

CIESAS