





CENTRO DE INVESTIGACIONES Y  
ESTUDIOS SUPERIORES EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

---

---

LA ODRENASIJ, “EDUCACIÓN EN  
NUESTRAS PROPIAS MANOS”  
PROCESOS DE EDUCACIÓN Y  
FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD  
A PARTIR DE LA LUCHA FORESTAL EN  
LA SIERRA JUÁREZ, OAXACA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

**MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**  
P R E S E N T A

**JOSÉ ALONSO PÉREZ AVENDAÑO**

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. SALVADOR SIGÜENZA OROZCO

OAXACA, OAXACA. FEBRERO DE 2017



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL UNIDAD  
PACIFICO SUR**



## **PÁGINA DE FIRMAS**

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestro en Antropología Social, la tesis: La Odrenasij, “Educación en nuestras propias manos”, procesos de educación y fortalecimiento de la identidad a partir de la lucha forestal en la Sierra Juárez, Oaxaca, presentada por: José Alonso Pérez Avendaño.

---

Dr. Salvador Sigüenza Orozco  
CIESAS Unidad Pacífico Sur

---

Dr. Salvador Aquino Centeno  
CIESAS Unidad Pacífico Sur

---

Dr. Benjamín Maldonado Alvarado

---

Mtro. Fernando Ramos Morales  
Universidad de la Sierra Juárez

27 de Febrero de 2017

*A Santiago, porque la fuerza del viento nos lleva siempre juntos*

## Agradecimientos

Este trabajo es la historia de un grupo de comunidades que se hicieron posible que hoy los bosques de la Sierra Juárez permanezcan vivos. A ellas y a las personas que decidieron luchar esta dedicada esta tesis.

Mi especial agradecimiento es también para las personas que me apoyaron a construir con sus relatos, con sus preguntas, con una fotografía o un documento esta tesis. En primer lugar debo agradecer al doctor Salvador Sigüenza Orozco, quien desde el principio mostró interés en el proyecto de la Odrenasij y su historia de lucha y a quien con esfuerzo respondí su duda, genuina, sobre si se podía saltar del periodismo a las ciencias sociales con resultados satisfactorios. Ya como director de tesis, el doctor fue una valiosa guía que me permitió trabajar con la libertad y confianza requerida para concluir este trabajo.

El señor Filemón Pérez, edil de Macuiltianguis y líder forestal del estado, ocupa un lugar especial en la construcción de esta investigación. Don Filemón es la muestra de que el orden y el cuidado de la historia empieza con sus protagonistas, encargados de hacer no solo que ésta se realice, sino de que además pueda ser contada. Su respaldo es invaluable en la consecución de este objetivo. Con cada plática y cada archivo que me prestó, desde la copia del amparo en el que se basaron las comunidades para respaldar jurídicamente su lucha hasta el documental *Nosotros los serranos* y muchos otros documentos, hizo posible este trabajo.

Al maestro Jaime Martínez Luna le agradezco también la oportunidad de haber platicado con él para responder muchas de las preguntas centrales de este trabajo. Sus escritos han sido además testimonios incomparables de la historia que me propuse contar. A Martha Colmenares y a su esposo Álvaro Vázquez, quienes, mucho antes de que esta tesis se escribiera, me invitaron a conocer la Sierra, descubriendo para mí que es un lugar donde hay vida mucho más allá del ecoturismo. Ambos fueron forjadores de un proyecto trascendental, un periódico esencial para comprender la vida de las comunidades de esta región.

Samuel Castillo, hijo del líder comunitario y autoridad de La Trinidad, Teodoro Castillo, fue también una de las personas que permitieron que esta investigación se realizara, facilitándome los archivos que su padre guardó cuando fue secretario de la Odrenasij.

Hay muchas otras personas, específicamente de Guelatao, a las que debo agradecer desde el más breve de los comentarios hasta preguntas que me permitieron reflexionar sobre la historia que quería contar. Luna Marán y don Víctor García, edil de Guelatao en la etapa en

que inició la organización, me permitieron exponer los avances de esta investigación frente a un grupo de estudiantes del Bachillerato Integral Comunitario en un encuentro de análisis colectivo sobre la situación que guarda la vida organizativa de Guelatao y de la región.

En el CIESAS Pacífico Sur encontré también gran apoyo durante mis estudios de maestría y durante la realización de la investigación. Debo agradecer con especial énfasis a la doctora Érica González Apodaca, coordinadora de la maestría, quien jugó un papel decisivo no solo para que yo avanzara en mi proyecto, sino para que la maestría se mantuviera en pie. Además fue para mí con sus comentarios y observaciones, una guía a la que guardo un especial agradecimiento. Su obra, además, resultó un gran aliciente para mi análisis e investigación.

Con sus investigaciones también me ha guiado especialmente el doctor Benjamín Maldonado, creador de uno de los marcos analíticos más fuertes que he encontrado sobre la educación de los pueblos indios, de su historia de colonialismo y resistencia y de muchos esfuerzos que en Oaxaca configuran la educación comunitaria. La tesis doctoral de Salvador Aquino fue también una fuente decisiva no solo de datos históricos de la Sierra Juárez y de los zapotecos de la región, sino un análisis agudo de cómo la configuración étnica de los pueblos y la respuesta que dan al Estado es siempre de algún modo aleatoria, como la memoria colectiva, pero siempre sólida.

Al maestro Fernando Ramos le debo también por sus comentarios que me permitieron consolidar la propuesta de esta investigación. Su entusiasmo y cooperación quedan guardados en mi memoria. Las pláticas que tuvimos en la Universidad de la Sierra Juárez orientaron en muchas ocasiones este trabajo.

De vuelta en el CIESAS, debo agradecer a la doctora Daniela Traffano, coordinadora de la línea de historia y antropología de la educación, cuyas clases ampliaron el panorama de conocimiento sobre temas cruciales de la investigación.

Asimismo, agradezco a cada uno de los maestros que tuve en la maestría, especialmente a la doctora Paola Sesia, que impartió uno de los cursos que más disfruté en este periodo, a la doctora Flor Marina Bermúdez, por su intención de innovar y ampliar nuestro campo de conocimientos, y a la doctora Angélica Rojas, quien acercó, al menos a mí, por primera vez, nociones sobre las técnicas de investigación antropológica.

Debo agradecer de igual manera al maestro Juan Julián Caballero, quien me apoyó en uno de los momentos más complicados que viví en esta maestría. Sin su apoyo y confianza no habría podido continuar mis estudios.

Agradezco también inmensamente a Mara Alfaro, secretaria técnica de la maestría, el primer contacto que tuvimos con la escuela, quien nos permitió sentir un ambiente de confianza y tranquilidad en la institución. Debo agradecer también a todo el personal de la

Unidad Pacífico Sur del Centro de Investigaciones, principalmente de los bibliotecarios que con su paciencia y experiencia nos atendieron siempre con gran amabilidad. A don Ramiro y doña Fabi les agradezco su tiempo, esfuerzo y apoyo.

Agradezco también a mis compañeros de la maestría, a Carlos y a Miguel, al Club de Toby, cuya existencia fue más breve que la de la Odrenasij. A Miriam, a Carolina, a Ilse, a Gerardo. A Odilia, que estará siempre en nuestro recuerdo. A las compañeras de la línea de políticas.

Finalmente, agradezco también a la doctora Margarita Dalton Palomo, quien fue iniciadora del proyecto de construcción de la nueva sede del CIESAS que pudimos disfrutar al final de nuestros estudios y que aprovecharán desde el inicio las nuevas generaciones.

Agradezco también al Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Conacyt, gracias al cual pude realizar mis estudios de maestría becado. Aunque la ciencia es uno de los principales objetivos de los recortes presupuestales y el desdén oficial, este programa y esta institución deben mantenerse como pilares en la construcción de un país en paz y sin corrupción.

\*\*\*

En cada trabajo hay siempre apoyos ocultos, paralelos, que muchas veces se desconocen y no se valoran en su justa dimensión. Para realizar mis estudios e investigación fueron tan importantes como una entrevista o una lectura, una comida o una charla con mi madre, el ser que me ha permitido crecer como lo que hoy soy, a quien debo, literalmente, gran parte de mi vida, del amor que he recibido y que recibiré en este mundo. También quiero agradecer a mis hermanos, María del Carmen y Alejandro, que me impulsan siempre a ser una mejor persona. A Santiago, mi hijo, la luz de mis ojos y de mi futuro. A mi padre, quien me acompaña aún desde mi recuerdo y cariño.

A Miriam, que ha llenado muchos días de mi vida con alegría y risas, quien me ha permitido conocer lo que es construir una relación de cariño, confianza, amor y felicidad. A Ángel y Emmanuel, por los juegos y el cariño.

Debo también un infinito agradecimiento a los doctores Laura Regalado y Guillermo Sibaja, mi segundo hogar, quienes con su apoyo y amor me impulsaron a tener una vida mejor. También a don Benjamín Fernández Pichardo, director del periódico El Imparcial, a quien le debía mi tesis de licenciatura y quien ha sido un apoyo fundamental para mis estudios.

Agradezco a todos mis amigos, unas de las personas que más quiero en el mundo. A Rogelio, por los viajes infinitos de fin de semana a la playa, a Nina, por su cariño

inmenso, a Yaasib, por mostrarme desde el cine el mundo de la Sierra, a Humberto, por ser siempre uno de los mejores compañeros, con quien casi todo (o mas bien todo) puedo compartir, a Nadia, porque sin su apoyo no habría terminado este trabajo. A todos ellos mi cariño eterno.

Febrero 2017



## Resumen

**Título de tesis:** La Odrenasij, “educación en nuestras propias manos” procesos de educación y fortalecimiento de la identidad a partir de la lucha forestal en la Sierra Juárez, Oaxaca

**Fecha de grado:** 27 de febrero 2017

**Nombre:** José Alonso Pérez Avendaño

**Grado previo al que opta:** Licenciatura en Periodismo

**Institución previa:** Escuela de Periodismo Carlos Septién García

### La Odrenasij y la lucha forestal

La historia de la lucha de las comunidades forestales de la Sierra Juárez comienza mucho antes de la aparición de la Organización por la Defensa de los Recursos Naturales Sierra Juárez (Odrenasij), con la concesión del gobierno mexicano, por 25 años, de 251 mil 825 hectáreas, de las cuales 114 mil 1 pertenecían al estado de Oaxaca, particularmente a comunidades de la Sierra Norte del estado.

La tesis indaga las respuestas que dieron las comunidades de esta región a la imposición del Estado. Se observa cómo los pueblos lucharon primeramente por ser tomados en cuenta como trabajadores por la empresa concesionaria, la Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux) –encargada de elaborar papel para libros de texto gratuito de la SEP y periódicos–, hasta sus esfuerzos organizativos por exigirle, así como al gobierno federal el cumplimiento de las obligaciones firmadas en los decretos. La

También se observa cómo las comunidades de la Sierra Juárez se organizaron para intervenir en la obtención de ganancias a través de la conformación de empresas comunitarias que les permitieran aprovechar los bosques. De forma paralela se incrementaban las denuncias de incumplimiento por parte del Estado y de la empresa paraestatal. A partir del año de 1979 las comunidades comenzaron a organizarse también para planear las acciones a emprender una vez que la concesión concluyera.

Pese a las exigencias de las comunidades para que el gobierno federal permitiera a las comunidades tomar el control de sus recursos naturales, el 12 de noviembre de 1982 el presidente José López Portillo firmó un nuevo decreto con el que entregaba nuevamente los bosques de la región. Para entonces, la Odrenasij había sido conformada por autoridades de 26 comunidades, entre municipios y agencias, las cuales decidieron emprender una lucha cada vez más fuerte en contra de la decisión del Estado.

## Índice

<b>Introducción</b>	4
<b>Capítulo I</b>	
1.1 El camino de la obstaculización y la respuesta de los pueblos indígenas	16
1.2 El antropólogo colonizador	17
1.3 Los movimientos sociales, resguardo y autonomía	19
1.4 Comunidades forestales, contexto general	20
1.5 Contexto regional	25
1.6 El espacio adquirido	28
1.7 Explotación forestal	32
1.8 Importancia del control comunitario de los bosques	36
<b>Capítulo II</b>	
<b>Marco teórico</b>	
2.1 La lucha indígena y los nuevos movimientos sociales	40
2.2 Identidad étnica y etnicidad	43
2.3 Los recursos de la etnicidad	45
2.4 Etnicidad estratégica	45
2.5 El punto de encuentro	49
2.6 Comunalidad	51
2.7 Territorio, pilar de la comunalidad	52
2.8 Educación comunitaria	55
2.9 Movimientos sociales y educación	60
2.10 Recapitulación	62
<b>Capítulo III</b>	
3.1 De la explotación a la recuperación del bosque	64
3.2 El nuevo camino, una interrogante	67
3.3 El bosque entregado por decreto	68
3.4 El decreto de 1956	69
3.5 “Nos decían que el monte estaba en veda”	71
3.6 Macuilianguis	74
3.7 La emergencia de la Odrenasij	79
3.8 La lucha	83
3.9 Llegó el nuevo decreto	85
3.10 Confluencia de proyectos, el oficial-comunitario	95
3.11 El gobierno asfixiante	98
3.12 Identidad	100

<b>Capítulo IV</b>	
4	“Por una educación en nuestras propias manos” 103
	4.1 Ya recuperamos el bosque ¿ahora qué? 104
	4.2 Uzachi 110
	4.3 Radio XEGLO
	4.3.1 La primera etapa 112
	4.3.2 La programación 114
	4.3.3 Equipamiento y presupuesto 114
	4.3.4 La segunda etapa – “¿Lo vemos Heladio?” 115
	4.3.5 Inician las emisiones 117
	4.4 La música de Trova 118
	4.4.1 Talleres de creación colectiva 119
	4.4.2 Letra y música, lo local en lo global 120
	4.5 La prensa 122
	4.6 El proyecto de Aseteco 127
	4.7 Comunalizar la educación 131
	4.8 ¿Por qué las comunidades que conformaron la Odrenasij no tomaron la escuela en sus propias manos? 134
	4.8.1 “Educación en nuestras propias manos” 136
	4.8.2 La identidad construida 138
	4.8.3 Los límites de la comunalidad, un aprendizaje 139
	Conclusiones 142
	Bibliografía 144
	Listado de siglas 151
	Mapas 152

## INTRODUCCIÓN

### **El hambre de historia**

En el México de la década de 1980 la promesa a los pueblos indígenas de formar parte de la nación, como defensores, como guardianes de esa colectividad imaginada no tuvo ya la fortuna que a mediados del siglo XIX cuando, refiere Mallon, las guerras internacionales interrumpieron los procesos de negociación, movilización y conflicto entre los grupos subalternos y el Estado. En esos “momentos de emergencia”, cuando la nueva monarquía de Maximiliano se había impuesto, “la promesa universal de un proyecto nacional-democrático tuvo intensos efectos movilizados sobre las clases subalternas rurales. El mensaje fue claro: era necesario que todos, independientemente de su clase social u origen étnico, se movilizaran en defensa del territorio nacional” (Mallon, 1995: 104).

Más de un siglo después, tras décadas de fracasos homogeneizantes —impulsados en su mayoría desde el discurso de la educación—, las clases subalternas rurales ya no creían en esa “promesa universal”. Habían iniciado una lucha por un reparto justo y eficiente de la tierra, por la participación política, por mejoras estructurales; ahora la defensa de sus territorios, sus recursos, autonomía sobre aspectos fundamentales de su vida —como qué se enseña y qué se aprende en las escuelas y fuera de ellas— estaba por iniciar.

Es necesario recordar, como escribe Adams (1970), que la formación del incipiente Estado-nación no es un capítulo concluido, puesto que la constante reemergencia y recuperación de interpretaciones divergentes por parte de los grupos “periféricos” obliga al Estado a implementar nuevas estrategias institucionales para lograr su anhelo original, homogeneizar e integrar los grupos, convirtiendo con ello la ficción nacionalista en realidad nacional.

Los grupos étnicos no consintieron en perder el papel de sujetos de sus propios destinos y, como escribió Chesneaux, “el hambre de historia” (1997: 22) que se refugió en una fragmentada pero viva memoria desde la época colonial, puede significar una voluntad de lucha, un aferrarse activo que está presente incluso en los movimientos etnopolíticos y las rebeliones contemporáneas en México y en el resto de América Latina. El hambre de historia se alimenta del pasado, que es un “fondeadero de las luchas del presente” (íbidem: 41). El historiador francés encuentra esta hambre común en pueblos distantes geográfica y temporalmente, la tienen los pueblos aborígenes de Quebec y de Australia que fueron casi erradicados por los pueblos colonizadores en los siglos XVIII y XIX, los pueblos africanos que crearon las naciones de Ghana y Mali en la década de los 60 del siglo XX, despojándose de los nombres que les dieron sus “descubridores”, Costa de Oro y Sudán

francés, la tienen los pueblos de Perú que tomaron la imagen del príncipe inca Tupac Amaru para gestar una de las revueltas indígenas más fuertes del continente en la segunda mitad del siglo pasado. Toda hambre es una falta vital. El pasado alimenta la vida de la comunidad, la vida que no toca el Estado, la recreación cotidiana y, agrega Chesneaux, “alimenta también las luchas sociales”. Si bien la utilización del pasado para llenar el hambre es un riesgo (puede generar catástrofes, puede ser utilizado para reivindicar la paz previa a la invasión o a la industrialización, pero también para llamar a la erradicación de los “pecadores” como condición para volver a la Tierra Prometida). Otra pregunta vital surge, ¿para qué proyecto futuro se reinventa el pasado? En el caso de los pueblos indígenas de América Latina, una constante es la recuperación de las tierras arrebatadas por los conquistadores y, como veremos en la investigación aquí desarrollada, no únicamente de la tierra y sus símbolos, sino de los recursos que de ella proveen. La lucha que instrumentaliza el pasado es pues una lucha material. A los pueblos indígenas de América el pasado les ha servido para la construcción de su identidad, para la proyección de un futuro que vislumbran en convivencia igualitaria con las fuerzas que lo han oprimido.

¿Es puro el pasado que se toca? Octavio Paz lo pone más claro, “la búsqueda de un futuro termina siempre con la reconquista de un pasado. Ese pasado no es menos nuevo que el futuro: es un pasado reinventado”<sup>1</sup>.

En torno a las rebeliones, escribe Bonfil Batalla, “se reelaboran muchos aspectos de las culturas indias. La memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por la otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible, que será cancelada definitivamente con el triunfo de la sublevación. La vuelta al pasado se convierte en un proyecto de futuro. La conciencia de que existe una civilización recuperable permite articular firmemente la subversión" (Bonfil, 1990: 189).

Las promesas que la Revolución hizo, educación, legalización de la propiedad agraria y formación de jurisdicciones municipales fueron a principios del siglo XX un punto de crisis y tensión permanente entre la esperanza de los beneficios y la frustración cotidiana por la falta de cumplimiento de dichas promesas, punto de tensión que fue origen de revueltas, de luchas frontales contra el Estado y sus agentes. Las promesas se volvieron aspiraciones de los pobladores de la Sierra Norte de Oaxaca (Aquino, 2002), que aún se encontraban con el desempleo generalizado y la falta de infraestructura para la producción industrial y el comercio, una situación que podía ser revertida a través de la educación.

---

<sup>1</sup> Aparece en *Poesía en movimiento, México, 1951-1966*, selección y notas de Octavio Paz, Alí Chumancero, José Emilio Pacheco y Homero Aridjis, Siglo XXI editores, p. 5.

Hasta la primera mitad del siglo XX, la educación en la Sierra estuvo mediada por la escuela, principalmente por los maestros que, como apunta Aquino, fueron una figura principal en la transformación de las identidades.

Entre 1922 y 1936, el gobierno mexicano instaló al menos una escuela de enseñanza primaria en cada uno de los municipios de la región.

En 1944 la Secretaría de Educación Pública oficializó un mandato para que los municipios participaran en la aportación de recursos, en la prestación de trabajo por parte de padres de familia para las escuelas y en la formación de Comités de Padres de Familia (Aquino, 2002: 109, traducción propia).

En los años siguientes, el proceso de dominación cultural seguía su camino institucionalizado, muestra de lo cual es la visita de funcionarios de la SEP a Guelatao en 1946, año en que se observó la aplicación de exámenes de español a mil 200 pobladores zapotecos (íbidem).

La educación y la intervención del Estado implicaron cambios estructurales en la identidad de los pueblos. Empatada la aspiración por la educación de los pueblos serranos con el objetivo de expandir el sistema educativo, comités de padres de familia fueron integrándose paulatinamente al sistema de cargos, convirtiendo las tareas para el mantenimiento de la escuela en una obligación fundamental del pueblo.

La explotación laboral se da también en un marco de colaboración entre los pueblos de la Sierra y el proyecto nacionalista del Estado mexicano. A la par de la adopción de medidas por parte de las comunidades para integrarse al país –la obtención de su estatus de municipios durante la década de 1930, el reconocimiento simbólico de elementos de la memoria histórica nacional-, los zapotecos permanecieron articulados durante el siglo XX a la economía mundial “a través de la minería y la explotación forestal, tanto como por el comercio y otras tecnologías de explotación” (íbidem: 116). Además de estos elementos de vinculación, la escuela fue otro nexo entre comunidad y Estado. Aunque inicialmente se pretendía como un elemento aculturador que acelerara el proceso de integración de los pueblos indígenas y la eliminación de “obstáculos”, la lengua, primordialmente, se volvió “un espacio ambiguo que lo mismo ha sido la más virulenta institución etnocida y el principal agente formador de los actuales dirigentes e intelectuales étnicos” (Maldonado, 2000: 6).

La escuela era la impulsora de un proyecto “de colonización de lo real y lo imaginario a través del cual la cultura hegemónica impuso una institución -su institución escolar- acompañada de una ideología totalitaria que niega su coexistencia con otras formas y espacios educativos posibles, para erigirse, con el respaldo del poder, la ciencia y del prestigio que ello le supone, en lo pedagógico, es decir, en el único espacio e ideología

educativos válidos y valiosos” (ibidem), que sin embargo se volvió un elemento con el que los pueblos retomaron en muchas ocasiones el control de su identidad. En el caso que abordo en esta investigación se analizan los esfuerzos con los que una organización etnopolítica de la Sierra Norte intentó convertir la escuela en un elemento que favoreciera su proyecto comunitario y cómo, en su intento, amplió su visión sobre la educación y la necesidad o no de un aula para aprender.

### **Sujeto educativo**

“Sujeto educativo” es el concepto que mejor define una de las principales características de los nuevos movimientos sociales surgidos en Latinoamérica en las últimas décadas, la capacidad para crear por sí mismo a los hombres y mujeres que necesita, atendiendo principios, ideas y formas de organización que entren en contradicción con la lógica impuesta desde el centro oficial, por los gobiernos de las naciones en los que están insertos y por el mercado global al que les exigen se integren.

En los movimientos sociales, la demanda para que el Estado reconociera que la educación debe ser un proceso de formación incluyente que inicia en la comunidad y se expande desde ahí se convirtió en el entendimiento de que el movimiento en sí debía ser el ejemplo donde los integrantes generaran conocimientos, los compartieran y aprendieran las formas en las que buscaban cambiar al mundo. Los movimientos sociales encuentran su mejor representación bajo la metáfora del epicentro de un sismo, un movimiento que se expande desde su centro y mueve con mayor fuerza aquello que se encuentra más cerca.

Los ejemplos más claros de estos movimientos sociales los encontramos en proyectos de futuro que aún siguen en pie y que han resquebrajado el ideal del mundo uniforme y hegemónico en el que la educación, como la fuerza pública, es un recurso de uso exclusivo del Estado. El Movimiento Sin Tierra de Brasil, por ejemplo, alcanza actualmente las mil 880 escuelas donde hay 200 mil estudiantes y cuatro mil maestros, que trabajan bajo el entendimiento de que “la educación es una actividad política importante para el proceso de transformación de la sociedad” (Zibechi, 2006: 125). Su lucha social y pedagógica por el reconocimiento de otra educación ha obligado al Estado brasileño al reconocimiento oficial de estas escuelas. El esquema de aprendizaje-enseñanza es elemental, lo explica la pedagoga Julia Petri:

“En el sistema tradicional, el profesor escribe en la pizarra una serie de letras que luego los niños copian, memorizan y repiten, pero no relacionan con su vida cotidiana. En las escuelas itinerantes se parte de palabras vinculadas al día a día de los alumnos. Por ejemplo, se elige la palabra plantación, se debate sobre su significado y se discuten temas relacionados con ella. Hay tiempo de estudio y

también para actividades como la música, el huerto y los juegos. Se le da además mucha importancia a la educación en los valores como la solidaridad”<sup>2</sup>.

El caso del sur profundo de México, localizado en Los Altos de Chiapas, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es también paradigmático por su fuerte resistencia rebelde ante el Estado mexicano y el orden de las cosas que pretende alcanzar. Las tres máximas sobre las que se erige el proyecto educativo zapatista son: ¡Educación en resistencia, esa es nuestra ciencia!, ¡No tener educación es como estar muertos! y ¡La educación no puede estar ajena a las luchas de los pueblos del planeta Tierra! Lo dicho, la educación se descentra de la escuela, los pueblos indígenas la reconocen como una necesidad imperativa, incluso se refieren a la educación del sistema, del Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional de la zona Altos de Chiapas, que ha avanzado en la construcción de sus dos primeros grados educativos, los equivalentes a la primaria y la secundaria. A diferencia del Movimiento Sin Tierra brasileño, este sistema no ha sido reconocido por el gobierno nacional mexicano porque los zapatistas se mantienen autónomos en su actividad organizativa y sus escuelas no son la excepción. Este sistema educativo autónomo “se construye con sus propios recursos y la solidaridad de la sociedad civil nacional e internacional”. Uno de los aportes más innovadores de este proyecto educativo es el Centro de Español y Lenguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ), una escuela donde en reciprocidad por los recursos donados por la comunidad al EZLN, sus integrantes se ofrecen a enseñar español o tsotsil a todo aquel que “comparta nuestro ideal de Justicia, Libertad y Democracia para Todos a tono con la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, sin distinción de lengua, raza, religión, edad ni sexo”<sup>3</sup>. Además de estos esfuerzos educativos formales de la realidad zapatista, se integra el proyecto de la Escuelita, una invitación al mundo a conocer lo que implica vivir en las comunidades que integran a este Ejército.

Ambos ejemplos, el de los Sin Tierra y el de los Zapatistas, son cumbres de las construcciones educativas de los movimientos sociales, son el entendimiento de que la escuela no es sinónimo de educación, que no es ni un campo exclusivo ni primordial mayor a la propia tierra donde se produce alimento o la asamblea donde se toman decisiones consensuadas.

Entre estos movimientos, fuertes, innovadores, con la promesa de ser perennes, hay experiencias diferenciadas con antecedentes en otras latitudes, más cercanas unas, más

---

<sup>2</sup> Aguirre, Begoña, 2002, “La escuela de los Sin Tierra es exportable”, *El País*, “Educación”, Madrid, España, 6 de mayo, consultado en [elpais.com/diario/2002/05/06/educacion/1020636003\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/05/06/educacion/1020636003_850215.html) el 12 de febrero de 2017.

<sup>3</sup> La explicación sobre el centro y las condiciones para estudiar ahí se encuentran en <http://www.serazln-altos.org/celemraz.html>, página consultada el 11 de febrero de 2017.

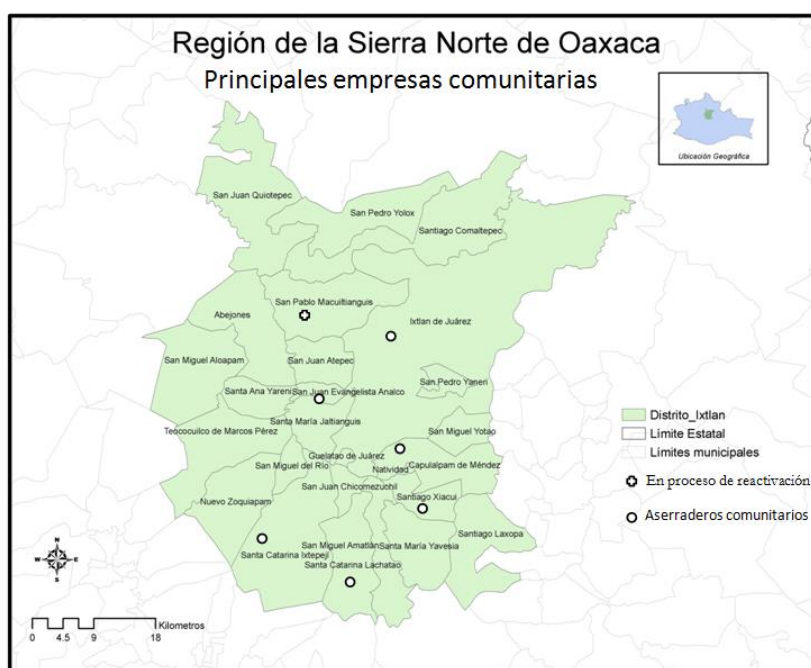


lejanas otras, de entre las que es interés de la presente investigación una surgida en una de las regiones de mayor diversidad cultural y natural de México, la Sierra Juárez de Oaxaca. Teniendo como principal objetivo contar la historia de la Organización por la Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Sierra Juárez Oaxaca (Odrenasij), me he propuesto describir y analizar los elementos que hicieron de este movimiento un sujeto educativo que amplió más allá de su meta inicial —el control sobre el destino de sus recursos forestales— sus tareas en beneficio de los pobladores de una treintena de comunidades.

### **Odrenasij**

Aunque la conformación y desarrollo de la organización se puntualizan en el capítulo tres, resulta indispensable una aproximación que permita conocer los elementos básicos de este movimiento social. El origen de esta organización es, sin duda, la explotación irracional de los bosques de la Sierra Norte de Oaxaca decretada por el Estado nacional a favor de una empresa privada que se convirtió posteriormente en propiedad del gobierno. Desde la década de 1950, el gobierno mexicano inició una transformación de la región a través de la creación de una vía de comunicación entre una zona identificada como rica en recursos madereros y otra comercial. La intención general era la ampliación de la producción nacional, el efecto colateral era la explotación de los dueños del bosque, las comunidades serranas. En 1956 el gobierno concesionó por 25 años la explotación de los bosques a la empresa Fábrica de Papel Tuxtepec, a cambio de que ésta apoyara el desarrollo de las comunidades —con la creación de centros de salud y escuelas, entre otras acciones— donde se encontraban los árboles que talaría para la elaboración de papel para periódicos e, irónicamente, de libros de texto gratuitos. El incumplimiento de los compromisos de la papelera fue el motivo principal de la creación de la organización, que tardó 21 años. La organización surge como condensación de la inconformidad de una treintena de comunidades —entre cabeceras municipales y agencias— que en el año de 1980 fueron convocadas a generar un discurso para presentar la situación de la región ante el presidente de la República, las voces coincidieron, ansiaban ser dueños de sus bosques y la oportunidad se daría un año después, en 1981, cuando finalizara la concesión. Pese a las peticiones generalizadas, meses antes de terminar su mandato, el presidente López Portillo renovó la concesión por 25 años más, situación que desencadenó la creación de la organización. Los años de mayor actividad fueron 1981 y 1982 y principios de 1983, cuando las comunidades fueron amparadas por la justicia federal contra el nuevo decreto, para entonces, se había demostrado la capacidad de la organización para generar aprendizajes que les permitieran movilizar recursos de defensa legales, comunicacionales, discursivos e incluso artísticos para fortalecer su lucha.

En la organización resulta decisiva la representatividad de sus integrantes, que eran autoridades municipales de la Sierra Norte<sup>4</sup> o personas designadas por asambleas, lo que validaba sus decisiones y acciones, que eran respaldadas por las comunidades enteras. Asimismo, resulta importante la participación de profesionistas originarios de las comunidades que fungieron como líderes de la organización y vínculos con actores externos que se convirtieron en asesores –siempre con voz, pero sin voto- en diversos proyectos, como la elaboración del amparo contra el Poder Ejecutivo de la nación, la puesta en marcha de empresas forestales comunitarias y de una radio, entre otras acciones.



**Mapa 1.** Principales empresas comunitarias, distrito de Ixtlán, región Sierra Norte, Oaxaca, elaboración Rubén Langle, CIESAS Pacíficos Sur.

De la historia de esta organización destaco los esfuerzos generados en el campo de la educación comunitaria, extraescolar, fuera del espacio educativo oficial, el aula, insertos en los espacios de la comunidad, la asamblea, el tequio, la fiesta, el territorio común que es propuesta de futuro, esperanza de cambio y consolidación de la historia. Estos esfuerzos se reconocen en ámbitos diferenciados diversos, comenzando con la lucha como espacio de

<sup>4</sup> En la historia aparecen también comunidades de la región que o no participaron en la organización aunque estuvieron vinculadas con algunos proyectos, como Itepeji y los Pueblos Mancomunados. Estas comunidades, aunque con extensas áreas forestales, quedaron excluidas del decreto de concesión (aunque no del todo de la relación con Fapatux). Los Pueblos Mancomunados fueron, de hecho, objeto de otro decreto presidencial, éste de 1957, que fijó la unión de tres municipios San Miguel Amatán, Santa Catarina Lachatao y Santa María Yavesía, con una extensión conjunta de 59 mil hectáreas, para el aprovechamiento forestal comunitario. Aparecen también en la historia municipios de la Sierra Sur como Santiago Textitlán, una de las principales impulsoras contra otra concesión, para la Compañía Forestal de Oaxaca, entre las décadas de 1950-1970.

aprendizaje, como espacio de la imaginación y el esfuerzo colectivo para hacer frente a un ente, el Estado, que no había sido contestado para contrarrestar los efectos de la explotación forestal que los había integrado al modo de producción capitalista generando riqueza para un país que los contrató como peones en sus propias tierras. Estos esfuerzos se encuentran después en empresas forestales comunitarias en las que pobladores construyeron un reto a una sentencia máxima de las sociedades occidentales —ningún proyecto de gran calado puede ser construido si no se pasa por las aulas universitarias—, generando aprendizajes que estaban vedados para personas “sin estudios”, que no habían completado el maratón escolar. El trayecto de los esfuerzos educativos continúa en áreas como el arte, el periodismo, los medios de comunicación y también la escuela.

La historia de la Odrenasij que analizo en esta investigación se convierte en un antecedente temprano de la lucha de comunidades indígenas contra el Estado por la disputa del territorio y los recursos. En esta historia se contraponen los dos proyectos, el nacional y el comunitario, el que observa el territorio, la naturaleza, los ríos, los bosques y montañas como un reino sobre el cual puede decidir omnipotentemente y el que entiende el entorno natural como “propio” como “nuestro”. La historia de la Odrenasij descubre los límites del proyecto de desarrollo nacional, las estrategias y factores sociales que permitieron mantenerlo y las que utilizaron las comunidades indígenas para revertirlo. ¿Cómo un pueblo se reconoce como oprimido? ¿Cómo se despoja de su falta de conocimiento y genera una lucha para reafirmarse a sí mismo como poseedor de una historia propia, de un pasado, una cultura y un proyecto diferenciado?

Esta lucha se da también en un contexto en que la asamblea comunitaria se convirtió en un fuerte elemento de negociación política para las comunidades de la Sierra, en elementos que fueron creciendo respecto a sus tareas y su necesidad de exigir al Estado cada vez más recursos, reconocimiento y poder de decisión. Esta situación es visible en la construcción de la organización y en su lucha, para la cual resultó indispensable la representatividad de cada uno de sus integrantes.

La historia es además la muestra de que el Estado mexicano creó oportunidades dentro del sistema que fueron utilizadas para combatirlo, siendo el acceso a la universidad, una de las principales.

### **Identidad y territorio**

Además de describir y analizar los procesos educativos extraescolares conformados por la Organización, es mi interés reconocer la estrategia por la cual el territorio dejó de ser un elemento de explotación a un elemento de producción bajo el control de las comunidades serranas. López Bárcenas señala una trampa del Estado posrevolucionario mexicano que

surgió tras la primera década de lucha del siglo XX con las comunidades indígenas, a las que hizo dueñas de ejidos pero no de los recursos que en ellos se encontraban. La constitución nacional de 1917 resguardó para el gobierno federal los recursos naturales, mares, ríos, el subsuelo y, por supuesto, los bosques, que a partir de la lucha de la Odrenasij fueron tomados por primera vez como propiedad de los pobladores.

Este análisis enfocado en el territorio plantea una diferencia esencial entre los nuevos movimientos sociales de base o populares y los indígenas, pues el elemento que unifica a los primeros es su condición de marginación y despojo en el que se mantienen pese a un proyecto nacional que pregona la igualdad y la justicia social, los movimientos populares pueden propagarse dentro un territorio nacional e incluso multinacional generando vínculos basados no en el origen de sus integrantes ni en su historia compartida, sino en la histórica condición social que hermana a pueblos diferenciados culturalmente e incluso a colonias de pobladores aparentemente desarraigados de un territorio original. En cambio, los movimientos indígenas crean una demanda histórica de reivindicación sobre un espacio geográfico determinado que acusan les pertenecía antes de que la invasión europea se expandiera sobre el continente. Dentro de este territorio, sobre el que se fija una identidad, se presenta un doble fenómeno de invasión por parte del Estado, primero, el mencionado de la explotación arbitraria (pero legal) de sus bosques, y el segundo, el que se genera con la presencia de la escuela oficial, que como observa Regalsky (2003) se convierte en un espacio de confrontación entre dos estrategias, la propia de las comunidades y la del Estado. En el caso específico de la Odrenasij, al haber sido tan limitados los esfuerzos en el campo de la educación oficial, se transfiere el campo de análisis a lo que Raúl Zibechi conceptualiza como “educación en movimiento”, en la que importa más que el modelo educativo o el tipo de escuela deseado, “el clima y las relaciones humanas vinculadas a las prácticas sociales” (2006: 126)

## **Metodología**

La investigación la realicé a cabo a partir de búsqueda de información documental recogida tanto en el Archivo General del Estado de Oaxaca como en diversos archivos personales de integrantes de la organización, entre los que destaca el del señor Filemón Pérez, presidente municipal de Macuiltianguis, uno de los iniciadores de la lucha; Teodoro Castillo, ex agente municipal de La Trinidad, Xiacui; además de escritos de Jaime Martínez Luna, primer secretario de la organización y el archivo que ha publicado electrónicamente Francisco Abardía, uno de los principales asesores de los proyectos forestales comunitarios en Oaxaca. Asimismo, realicé entrevistas a profundidad con diversos integrantes de la organización y otros actores involucrados en el proceso de organización de comunidades

de la Sierra Juárez. La organización creó un archivo propio, por lo que a pesar de que cada integrante tenía la representación de sus comunidades, las actas de asamblea, convocatorias, resoluciones y comunicaciones internas no se encontraban en los archivos municipales.

A partir de los documentos encontrados, he enfocado el análisis en aquellos procesos que implicaban tanto un aprendizaje inmediato como un proyecto para demostrar que la organización se convirtió en un sujeto educativo. Con este análisis planeo demostrar que aunque discursivamente la Odrenasij se propuso transformar la escuela oficial en un espacio comunitario, los esfuerzos con los que logró “tomar en sus manos” la educación de los pobladores de la Sierra se encontraron alejados de ese espacio.

La investigación la desarrollé entre los meses de septiembre y diciembre de 2015, aunque las entrevistas y la búsqueda de información continuó conforme escribía este documento, hasta finales de noviembre de 2016.

### **Hipótesis y preguntas de la investigación**

¿La Odrenasij generó una nueva consciencia étnica para los grupos zapotecas de las comunidades donde tuvo presencia? ¿Cuál fue la nueva relación que estos grupos generaron con su propia historia? ¿Cómo la reconceptualizaron y cuáles fueron las muestras resultado de ese proceso?

La hipótesis de este trabajo es que la Odrenasij presentó una identidad variable, cambiante, pero fundamentada en la organización comunalitaria y que, una vez avanzada su lucha, buscó reivindicar y fortalecer tanto los marcadores étnicos primarios –lengua, origen, forma de gobierno, tradiciones, territorio– como otros marcadores que pueden ser adscritos como étnicos conforme a los postulados de la etnicidad estratégica, como la participación comunitaria, el trabajo voluntario, la fiesta.

### **Localización de la investigación**

Aunque las comunidades que participaron en la conformación de la Odrenasij fueron 27, originalmente seleccioné al municipio de Guelatao por ser, como lo describe Jaime Martínez Luna, “un centro de promoción para el desarrollo, papel que ha jugado desde esas fechas en varias dimensiones de la vida: lo político, lo cultural y a últimas fechas lo comunicacional” (2006: 54). En este municipio, cuna del Benemérito de las Américas, Benito Juárez, en marzo de 1980 se realizó la primera reunión de autoridades de 26 comunidades con el propósito de exigir la cancelación de una nueva concesión a Fapatux sobre los bosques de la Sierra Norte. No obstante, con el desarrollo de la investigación aparecen actores que representan las particularidades de otras comunidades. Cobran

especial relevancia Macuilianguis, La Trinidad y Capulálpam de Méndez por ser lugares en donde las comunidades concretaron diversos proyectos planteados por la organización.

### **Descripción del capitulado**

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos. En el primero de ellos describo cómo el proyecto homogeneizador del Estado nacional fue debilitándose a partir de la emergencia de organizaciones indígenas que encontraron en la lucha organizada por sus recursos naturales un incentivo para fortalecer su identidad étnica. En este capítulo expongo la doble política con la que el Estado mexicano fortaleció el tutelaje sobre comunidades indígenas, a las que por un lado impedía gozar de los beneficios de sus recursos naturales por considerarlas incapaces de utilizarlos adecuadamente y por otro pretendía educar para arrebatarles su carácter culturalmente diferenciado.

En el segundo capítulo presento el marco teórico de la investigación partiendo de un modelo analítico que conjunta el estudio de los nuevos movimientos sociales con los procesos de reorganización comunitaria basados en marcadores identitarios. En este apartado presento el concepto de comunalidad y los elementos que lo conforman, importantes para exponer uno de los debates centrales de la investigación, si la lucha de la Odrenasij logró fortalecer los elementos identitarios de los pueblos de la Sierra Juárez y si éstos se mantuvieron o se transformaron con las acciones de la organización. También planteo el concepto de etnicidad estratégica, los mecanismos por los que una comunidad indígena se afirma como diferente dentro de un marco histórico-legal determinado con la finalidad de conseguir objetivos precisos como la legitimación de la propiedad sobre sus recursos.

El tercer capítulo es la historia de la organización, desde los antecedentes de explotación de trabajadores de la Sierra por parte de la empresa Fábrica de Papel Tuxtepec y las diversas manifestaciones de inconformidad generadas en las décadas de 1960 y 1970, hasta los orígenes de la organización en los primeros años de la década de 1980, su desarrollo y lucha por cancelar las concesiones sobre áreas boscosas entregadas a la papelera por el gobierno de José López Portillo, la ampliación de sus objetivos y sus intentos por generar una manifestación regional. En este capítulo pongo especial énfasis en los proyectos educativos, tanto oficiales como no oficiales, que se gestaron para reforzar la identidad étnica y que son revisados a detalle en el cuarto capítulo, en el que describo los diversos aprendizajes que generaron los pobladores de la región para tomar el control de diversos proyectos culturales, medios de comunicación e incluso algunos centros escolares oficiales.

## Una advertencia

Para el tiempo en que defiende esta tesis, su resultado había sido presentado ante una nueva generación de serranos estudiantes del bachillerato. La historia de la organización lamentablemente les resultó inédita, pocos habían escuchado hablar de ella y muy pocos conocían cómo es que los pueblos de los que son originarios lograron hacerse del control de sus bosques (baste mencionar como excepción el grato caso de Yuma Díaz, una joven artista serrana que creció acompañada de los integrantes de la Trova Serrana, uno de los proyectos educativos generados a partir de la Odrenasij que expondré en este texto, músicos y cantantes que marcaron su desarrollo como individuo comunitario y artista<sup>5</sup>). En la presentación, en la que fui antecedido por uno de los primeros líderes de la organización, el señor Víctor García, presidente municipal de Guelatao en el año de 1980, fue notorio el interés de los jóvenes estudiantes por conocer la historia de la organización y más todavía por saber cómo esa historia podía intervenir en su presente para transformar condiciones que aún observan como adversas en sus comunidades. Si los jóvenes no abrazan su cultura, escribe Bezares, “nada la protegerá del olvido” (2014: 182). Es en ese propósito en el que recreo principalmente esta investigación, en contar una historia que muestre cómo la organización y la participación comunitaria permitieron redirigir el rumbo de la Historia y aproximarla a los anhelos originales de los pobladores.

---

<sup>5</sup> Parte de la conversación con Yuma Díaz puede leerse en <http://imparcialoaxaca.mx/arte-y-cultura/dnm/aprender-a-pintar-en-guelatao>, página consultada el 15 de febrero de 2017.

## CAPÍTULO I

### 1.1 El camino de la obstaculización y la respuesta de los pueblos indígenas

La Revolución mexicana mantuvo la continuidad del pensamiento del Porfiriato al que derrocó en el ámbito político. El bajo nivel educativo de la mayoría de la población, la idea de que la escuela era el elemento principal que apoyaría el desarrollo del país y el adjudicar gran parte del atraso nacional a los indígenas o pobladores de una lengua distinta al español, se encontraron entre las más fuertes de esas continuidades.

El México posrevolucionario presentó el aire triunfalista<sup>6</sup> del vencedor que camina convencido de haber cambiado al mundo, de haber ganado la guerra crucial contra el mal, la opresión y, en última instancia, la historia. Las facciones triunfales de la revolución veían frente a sí no un panorama social complejo, sino un camino de gloria en el que todo porvenir sería el sueño cumplido de la democracia y la igualdad.

Las facciones revolucionarias, atentas al desarrollo y progreso que se anunciaba desde las lejanas patrias que dominaban entonces el mundo, pensaron que el futuro de México era ese, la riqueza, la grandeza, las celebraciones patrias, el honor del desarrollo, los discursos presidencialistas que decretaban la realidad, los monumentos que compartirían el Olimpo del Mundo civilizado. Los revolucionarios pensaban en la gloria del mundo del cual formaría parte México. ¿Qué hacía falta entonces? Eliminar a esa raza “de cuya capacidad intelectual se dudaba”, que era “un peso para la ‘porción hispánica de la población’”<sup>7</sup>, que obstaculizaba el florecimiento del “sueño de unidad hispanoamericana, una ‘raza cósmica’ que habría de surgir en América como fruto de la fusión de todos los grupos étnicos”<sup>8</sup>.

El indígena, visto desde el Estado, sería un factor de atraso al cual enfocaría diversos esfuerzos siempre atendiendo a la visión gubernamental en turno, se les trataría según la educación socialista de Cárdenas y Bassols o según el dogma neutralizante y homogeneizador que inició Miguel Alemán en la década de los 40 del siglo pasado.

La visión que se tenía de los grupos indígenas desde el Estado, los círculos políticos y académicos, era congruente con políticas públicas que confluían en el objetivo máximo

---

<sup>6</sup> Prueba de esta aseveración es el discurso pronunciado por Lázaro Cárdenas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940: “Nuestro problema indígena no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”. La superioridad de la nación no estaba a discusión.

<sup>7</sup> Palabras de Alberto Pani, subsecretario de Instrucción Pública durante el gobierno de Francisco I. Madero. Pani publicó *La instrucción rudimentaria en la República* y, en 1917, *Una encuesta de educación popular*.

<sup>8</sup> El concepto de “raza cósmica”, como el de “hombre nuevo” fue creado por José Vasconcelos, oaxaqueño que se convirtió, de acuerdo con Meyer, en el “Maestro de los intelectuales mexicanos”. Fue secretario de Educación Pública de 1921 a 1924.



de “blanquearlos”<sup>9</sup>; a los indígenas se les consideraba atrasados y, en la mayoría de las ocasiones, se les negaba cualquier capacidad para participar en el desarrollo de una nación desde su condición india.

## 1.2 El antropólogo colonizador

“La redención de los indios era hacerlos mexicanos”, la idea fue presentada por Moisés Sáenz, subsecretario de Educación en la década de 1920.

Las políticas asimilacionistas nacieron de la mano de muchos de los colegas intelectuales y políticos de Sáenz<sup>10</sup>. Los preceptos de progreso y nación de la burguesía hegemónica dominaban las políticas públicas. Manuel Gamio, el padre fundador de la antropología mexicana, preparó los modelos conceptuales a través de los cuales se desarrollarían dichas políticas para concretar el proyecto de nación revolucionario.

El antropólogo, lejos de aceptar la condición pluriétnica de una naciente nación, se apegó, de acuerdo con la crítica que presenta Gilberto López y Rivas (2004), al paradigma del “indio atrasado”. Gamio, autor de *Forjando patria*, creía que el atraso del país no cesaría mientras en su interior se mantuvieran el conjunto de “sesenta pequeñas patrias”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> El término fue utilizado en el siglo XIX por el liberal mexicano Vicente Riva Palacio, quien expresó su pronóstico de que, con una adecuada intervención estatal, en un siglo o dos México podía llegar a purgarse de su fondo biológico indio y “blanquearse” completamente. Quizá sin conocer estas palabras de este liberal, los triunfadores revolucionarios y sus máximos líderes, desde los presidentes hasta los ideólogos, atendieron a este proyecto.

<sup>10</sup> Entre otros la historiadora Beatriz Urias Horcasitas, autora de *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, que analiza el surgimiento y desarrollo del mestizaje como proyecto nacionalista, menciona al político y economista Gilberto Loyo, quien impulsó políticas de migración de razas blancas para que enriquecieran el bagaje genético de la población indígena; y al doctor Alfredo Saavedra, dirigente de la Sociedad Mexicana de Eugenesia.

<sup>11</sup> En las décadas de 1920 a 1940 en América Latina las ideas antiimperialistas se mezclaban con las visiones denigrantes y contradictorias sobre las razas no blancas y su problema para la integración. En 1922, José Ingenieros, fundador del Partido Socialista en Argentina, había advertido cómo la doctrina Monroe, “que pudo parecernos durante un siglo la garantía de nuestra independencia política contra el peligro de conquistas europeas” (citado en Casas 2007; 68), se reveló “como una reserva del derecho norteamericano a protegernos e intervenirlos” (ibidem). Al mismo tiempo, la presencia de otras razas continuaba observándose como un obstáculo para la consolidación de una nación fuerte. Pese a sus aportes incuestionables en la comprensión de la vida indígena y su desarrollo, el sociólogo peruano Mariátegui escribió algunas líneas que expresaban un fuerte racismo, “el negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie” (2007; 288). El sociólogo peruano, no obstante, generó una visión en la que reposicionó el problema del indio como un asunto económico más que étnico. Hoy, su entendimiento de la relación entre el indio y la tierra continúa siendo vital para el pensamiento decolonial. El despojo de la tierra a los indios en la Colonia, escribió: “ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente” (ibidem, 36).

La reivindicación de las tierras indígenas si bien estaba encaminada a la autonomía de los pueblos debía darse bajo los órdenes de un sistema económico superior, el marxista. El “profundo espíritu colectivista”, escribió Mariátegui, era favorable para transformar el comunismo agrario primitivo “bajo la hegemonía de la clase obrera, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista pregonada por el colectivismo marxista. Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirle un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política” (1999, 105-110).

A la legión de Gamio se unieron otros antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán y el escritor y filósofo oaxaqueño José Vasconcelos, quienes, de acuerdo con Guillermo Bonfil Batalla, planteaban como meta la integración de los indios para lograr la unidad nacional y asegurar el desarrollo (1989). El desarrollo histórico, escribió Aguirre Beltrán, alcanza y destruye “en acción pausada o violenta” (Guerra Manzo, 2009: 317) los refugios en donde se encuentran (encontraban) aislados los pobladores indígenas. El desarrollo llegaría a esos territorios que veían “vacíos de historia, de comunidades y de vida; carentes de un proyecto de civilización, como atinadamente refiere Bonfil, y de modelos de incorporación al curso de la naturaleza y la historia” (López y Rivas, 2004: 14).

Para 1940, escribe Cecilia Greaves, una sociedad culturalmente homogénea era claramente la meta de la elite política. La diversidad cultural, entendida como barrera para el desarrollo, no lograba superarse: la escuela no había podido desterrar las lenguas autóctonas como tampoco castellanizar al indígena (Greaves, 2011).

La política indigenista recobró vigor gracias al impulso de un grupo de antropólogos y científicos sociales. Pese a la fundación en 1948 del Instituto Nacional Indigenista (INI) bajo la dirección de Alfonso Caso, la tarea de castellanización continuaba su camino primordial desde el Estado. La enseñanza bilingüe utilizaba las lenguas originarias para mostrar los beneficios de saber español. “Las autoridades, convencidas de las bondades del desarrollo económico, no cuestionaron el concepto de ‘progreso’ ni la imposición de un modelo educativo uniforme en una sociedad heterogénea que reclamaba programas flexibles para adaptarlos a los diversos grupos y regiones” (íbidem: 212).

El indigenismo, escribe Bonfil, “pretendía anular la capacidad de los pueblos indios (lo que de ella quedaba tras el acoso colonial) e incorporarlos a un sistema de control cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a la comunidad indígena. Si se lograba eso se cumpliría la tarea revolucionaria del indigenismo” (Bonfil, 1989: 175). Guerra Manzo señala que en la década de 1960 se originó la “erosión del control estatal sobre las comunidades indígenas” (2009: 317), misma que desembocaría tres décadas más tarde en “una revolución por los derechos étnicos”.

Aunque este trazado es en general adecuado, hace falta establecer que los intentos por corporativizar a la población indígena y a sus movimientos organizados fueron enfatizados por el gobierno nacional en el periodo de 1960 a 1990 y, por supuesto, hasta la actualidad. De la Cruz recuerda que en 1975, en respuesta a la realización del primer Congreso Indio celebrado en Chiapas en 1974, el gobierno federal, a través de la

Confederación Nacional Campesina (CNC), llevó a cabo el primer congreso indígena (De la Cruz, 1986: 432).

La década de 1970 mostró que el desarrollo nacional llegaría, pero no con la destrucción de los “refugios” o del territorio de las comunidades indígenas, sino con un cambio en el grupo que se encontraba en su control. Los movimientos indígenas que al mismo tiempo que caminan educan a sus integrantes, a los pobladores de sus comunidades y esparcen los saberes comunitarios que han resguardado en vida propia desde antes de la llegada de los españoles, han sido desde la década de 1970 una respuesta a las políticas indigenistas que, como escribe López y Rivas, se forman con un contenido profundamente “anti-indígena” (2004: 14).

### **1.3 Los movimientos sociales, resguardo y autonomía**

Rodolfo Stavenhagen establece las dos funciones que cumple el mantenimiento de la identidad étnica, que es, siguiendo a Cardoso de Oliveira (1971), la forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo humano poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico y cultural diferenciado de otras unidades sociales (Bartolomé, 1986). La identidad étnica cumple pues con dos funciones: ser un estigma opresivo y un mecanismo corporativo de defensa, necesario para la sobrevivencia de la comunidad frente a la permanente agresión externa. Stavenhagen considera que esta doble función crea continuas tensiones en el grupo y conduce a formas de acción y reacción socialmente variadas y a veces contradictorias (Zárate, 1993).

Esta identidad étnica se hizo cada vez más presente en el ámbito nacional desde la década de 1970 cuando, de acuerdo con el recorrido que presenta Reina (2011), la crisis económica del país se fue haciendo cada vez más profunda y compleja al mismo tiempo que el control del Estado se debilitaba. Los movimientos sociales rurales en el país hicieron patentes dos características fundamentales: uno, las luchas sociales no sólo se daban en torno a la lucha por la tierra, sino también por los recursos naturales en general; dos, la lucha se dio también por tener cada vez más participación y control sobre el proceso productivo.

La década siguiente, las condiciones sociales y económicas del país continuaron agravándose. Los créditos disminuyeron 40%, las tasas de interés se incrementaron de 12.5% a 96% y las inversiones en el campo disminuyeron. En 1985, el 70% de la población no tenía ingresos suficientes para superar la línea de pobreza (Zabin, 1989).

En este periodo la respuesta de los grupos indígenas fue una lucha social más articulada y con objetivos más amplios. Dicha etapa es calificada por Armando Bartra y Gerardo Otero como de inicio de un nuevo indianismo. Éste inició cuando varias

comunidades en México central y occidental desarrollaron movimientos locales o regionales en defensa de las tierras, los bosques y el agua, en contra de los caciques y del gobierno municipal, como en Oaxaca. “En estas luchas, sin embargo, los indígenas no expusieron sus especificidades. La tierra siguió siendo el centro de sus demandas” (Bartra y Otero, 2008).

Guillermo de la Peña (1995) señala que estos movimientos etnopolíticos tienen características comunes: primero, la exigencia al Estado mexicano de que se reconozca el mundo indígena como válido y respetable, aunado a la denuncia de exclusión y racismo que priva en la sociedad mexicana. Segundo, una insistencia en la exigencia de respeto a los propios ritmos y modalidades de desarrollo, el respeto a las tradiciones y a las formas de expresión. Tercero, los pueblos indígenas demandan la participación plena en la toma de decisiones en el ámbito local, regional y nacional.

De entre estos nuevos movimientos indígenas destacamos la lucha de la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social Sierra de Juárez (Odrenasij) por ejemplificar la caracterización de los movimientos sociales que describe Armando Bartra en los que “las demandas materiales (tierra) y de identidad (cultura) son inseparables” (Bartra y Otero, 2008: 402).

El caso de la Odrenasij es útil para exponer cómo la educación se volvió un objetivo de estos “nuevos movimientos sociales”, que se originaron con demandas eminentemente agrarias pero que ampliaron de forma determinante su lucha por la autonomía política, social y económica.

#### **1.4 Comunidades forestales, contexto general**

La historia del desarrollo de comunidades forestales en México y la historia del indigenismo están marcadas por un paralelismo significativo. Tanto las políticas agrarias como las indigenistas tuvieron un doble signo muy temprano en el siglo XX. Al mismo tiempo que el Estado mexicano reconocía que las comunidades tenían derecho a ser poseedoras de sus tierras, descreía que tuvieran la capacidad de gestionar y explotar esas tierras eficazmente. Al mismo tiempo que el Estado mexicano reconocía que las culturas indígenas eran parte esencial de la riqueza nacional, los intentos por asimilar, castellanizar y homogeneizar a los diferentes pueblos con la cultura dominante seguían creciendo.

Tanto las políticas que el Estado empleó para fomentar la actividad productiva en áreas forestales como las que creó como parte del indigenismo fueron similares y lineales, alcanzando un grado de ruptura importante en la década de 1980, cuando atascado por la crisis económica generada entre otros factores por la caída de los precios del petróleo, el gobierno federal vio debilitado su aparato de agencias y organismos encargados de generar

desarrollo y tuvo que conceder algún grado de autonomía a comunidades indígenas, ya sea sobre su determinación política o sobre el uso de sus recursos naturales.

Quizá el primer autor en relacionar las políticas forestales (en realidad de propiedad de la tierra) con las políticas indigenistas fue Gonzalo Aguirre Beltrán, quien en 1954 señaló que el proceso de restitución de tierras usurpadas a grupos originarios fue el mayor intento del Estado mexicano para integrar a los grupos indígenas a la nación. El intento, apuntaba quien fuera uno de los creadores del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), no quedó ahí, sino que continuó con la entrega de créditos para la modernización del campo y siguió con los primeros intentos de introducir la educación oficial en las áreas rurales indígenas. Estos esfuerzos, según reconocía, “tuvieron un escaso efecto” (1954: 178) que propició que el Estado redoblara la apuesta y creara el Instituto Nacional Indigenista que coordinó “el trabajo de las diversas agencias gubernamentales, en educación, salubridad, agricultura, procuraduría, crédito, comunicaciones” (ibidem: 182). Considerando la interculturalidad, o la relación inherente de los indígenas con población mestiza o ladina, el indigenismo que promovía Aguirre Beltrán era claro en perseguir el rompimiento de “la estructura de subordinación y expoliación” (De la Peña, 2000: 557) a la que estaban sometidos los grupos originarios.

La expoliación de los grupos indígenas se dio incluso por parte del Estado, que mantenía un control supremo sobre recursos naturales asentados en tierras que legalmente les concedió.

López Bárcenas (2002) señala la trampa en el discurso revolucionario que encumbró la *Constitución de 1917*, con la que el Estado intentó restituir a las comunidades indígenas las tierras que les pertenecían o les pertenecieron, pero más que reconocer a los grupos originarios como dueños del territorio, los hizo propietarios de ejidos, reservándose para la nación el dominio sobre tierra y aguas.

A partir de la reforma agraria impulsada por el presidente Lázaro Cárdenas, a diversas comunidades con recursos forestales sus tierras les fueron reconocidas legalmente; sin embargo, como apuntan Bray y Merino, desde la década de 1930 fue evidente que las comunidades encontraron un sinnúmero de obstáculos al pretender hacer efectivos los derechos sobre sus propiedades, esto porque “en distintas esferas del gobierno dominaba la idea de que las comunidades rurales carecían de capacidad para manejar sus bosques” (Bray y Merino, 2004: 49).

El tratamiento de discapacitados que recibieron las comunidades forestales, muchas de ellas indígenas, cuando trataban de hacer uso de sus recursos naturales, se dio en varias

ocasiones cumpliendo la ley de cooperativas<sup>12</sup> que impulsó Cárdenas y que fue cancelada cuando Manuel Ávila Camacho llegó a la presidencia en 1940. “Mientras que la ley lo pedía, se impulsó la organización de cooperativas, pero solo como una fórmula o simple requisito para procesar y obtener permisos de explotación forestal que [...] emergen por y para los beneficios de terceros” (Hinojosa, 1958, citado en Bray y Merino, 2004: 50). Si en el papel la tierra y los bosques eran propiedad de las comunidades, en la realidad el Estado mantenía el control con las figuras de concesiones y vedas.

El Estado se justificaba a sí mismo con la guía de los indígenas: si no les permitía el control sobre sus recursos naturales era porque no estaban preparados para ello, ¿Cómo estarían preparados para ello? A través de la educación: si querían llegar a controlar los recursos primero debían estudiar ¿Dónde?, en las escuelas que promovía el Estado ¿con qué sistema?, con el único, el de la castellanización forzosa. “Como estrategia global, se trataba de inducir y dirigir el proceso de aculturación –que era de todas maneras inevitable– para que los indios se convirtieran en mexicanos y terminara su exclusión secular del disfrute de los bienes de la nación” (Aguirre Beltrán, 1954: 63).

El INI -siguiendo los datos expuestos por De la Peña- seguía aumentando su área de influencia: entre 1950 y 1960 se fundaron los primeros 11 centros coordinadores indigenistas; de 1949 a 1970 su presupuesto pasó de 500 mil a 24 millones de pesos. En 1960 el Instituto, asegura De la Peña, se “enorgullecía” de atender a poco más de un millón de indígenas, aunque sabía que por lo menos cuatro millones de ellos estaban “fuera de su alcance” (2000: 559), lejos de sus intentos por integrarlos a los sistemas de educación, la salud y los programas productivos nacionales.

Las críticas al indigenismo fueron severas, según se reconoce en el diagnóstico realizado por el antropólogo Alejandro Marroquín (1972), quien señaló la incapacidad del gobierno mexicano para unificar las acciones de atención a la población indígena, incrementar el presupuesto destinado a dichas acciones y hacerse presente en la mayor parte de los territorios indígenas del país. Marroquín además acusaba al gobierno de ser parcialmente responsable de la conversión de algunos indígenas en caciques y por su falta de visión para atender problemas como la explosión demográfica, la migración y las crecientes demandas por la tierra de los indígenas.

La erosión del control sobre las comunidades indígenas derivó de diversos factores, uno de ellos fue el mismo reconocimiento de la fuerza de los pueblos indígenas, como lo demuestra la realización del Primer Congreso Indígena en Chiapas, en 1974. Armando

---

<sup>12</sup> Desde 1930, cuando Cárdenas era gobernador de Michoacán, observó que los recursos forestales que pertenecían a diversas comunidades indígenas eran explotados por intermediarios, por lo cual propuso “la explotación y venta organizada en cooperativas constituidas por los indígenas, bajo la dirección del Estado, que ayudaría a mejorar el estándar de vida de las comunidades” (Durán, 1984, citado en Bray, 2004; 50).

Bartra y Gerardo Otero reconocen en la década de 1970 la génesis de un nuevo indianismo opuesto al indigenismo que durante tres décadas pretendió “rescatar su cultura como folclore y, en el mejor de los casos, abordar sus necesidades políticas, económicas y sociales como ciudadanos, pero pasaron por alto sus demandas de identidad y los derechos que emanaban de ella” (Bartra y Otero, 2008: 411).

En la etapa del nuevo indianismo “los indígenas no expusieron sus especificidades. La tierra siguió siendo el centro de sus demandas” (íbidem). De la Peña suma a los factores que incrementaron la incidencia participativa de grupos indígenas la respuesta del gobierno nacional a la evidente falta de representación de los pueblos originarios en los órganos encargados de tomar decisiones sobre ellos. “La demanda de autogestión, lejos de ser meramente administrativa, era de naturaleza profundamente política. Buscaba la democracia; pero también la redefinición de la nación en términos de pluralismo cultural” (De la Peña, 2000: 562).

El tránsito del indigenismo en las siguientes décadas puede entenderse con dos líneas generales que se encuentran a sí mismas: primero, los grupos indígenas dejaron de ser propiamente indígenas para pasar a ser sujetos marginados y, por ende, ser objeto de un tratamiento especial por parte del Estado no dada su condición étnica ni cultural, sino debido a su baja condición económica, Guerra Manzo apunta que el gobierno de López Portillo “consideraba que los indios siempre habían estado integrados a la nación pero no participaban en la distribución de la riqueza; por tanto, había que verlos como pobres o, más precisamente, como marginados” (2009: 324). En consecuencia con su pensamiento, el presidente ordenó la creación de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos marginados (Coplamar), organismo dependiente del Ejecutivo cuyo programa “conciene a alimentos básicos, servicios de sanidad, mejora del hábitat rural, escuelas, distribución de agua potable, construcción de carreteras intercomunitarias (íbidem). La segunda línea, cuando al Estado deja de preocuparle la atención de grupos indígenas, el INI reconoce que éstos más que objetos son sujetos de derecho con los cuales pretendió relacionarse a través de planes de etnodesarrollo, es decir, tomando en cuenta sus voces y sus características particulares. La “anuencia” del gobierno para que los pueblos indígenas participaran de la vida productiva de la nación y el apoyo de la generación de antropólogos críticos que en los años siguientes dirigirían el INI se convertirían en un factor que permitiría la movilización de los pueblos indígenas.

Para 1975, 18.5 millones de pobladores, el 49% de la población rural de México, vivían en condiciones de pobreza. El principal modelo económico de los países de Latinoamérica, la sustitución de importaciones, alcanzó un estado de crisis en 1980. El crecimiento que el Estado planteó se basó tanto en el retorno a una época de privatización

como a un ambiente de libre mercado que nuevamente relegaron las esperanzas de acabar con la pobreza a favor de un discurso en pro del crecimiento económico nacional.

De acuerdo con Zabin, desde 1970 las organizaciones de raíces étnicas comenzaron a proliferar en Latinoamérica, en un contexto general de marginación y subdesarrollo de áreas rurales. La autora señala que entre el Estado y el mercado, nuevas organizaciones con raíces étnicas lucharon por una mayor participación en el desarrollo social y fueron, al mismo tiempo, un reflejo de cambios estructurales en las economías latinoamericanas. A nivel nacional, la política de Estado que había cobijado el desarrollo de los pueblos indígenas, el indigenismo, había expuesto sus límites. Estos movimientos, al amplificar su rango de demandas —apoyo para el crédito, democratización municipal, defensa del medio ambiente, autonomía cultural, escuelas, entre muchas otras—, definieron una nueva relación con el Estado y delimitaron cada vez más su ámbito de acción e influencia.

Estas demandas, asegura la autora, no sólo están relacionadas con beneficios materiales, sino que se vinculan con temas de sustentabilidad ecológica, democracia y valores sociales y espirituales (Laclau, 1985; Friedmann y Salguera, 1988).

Esta observación es encontrada también en la obra de Hernández-Díaz (2003), quien asegura que en la década de 1970 inició una etapa de lucha de las comunidades en Oaxaca por hacerse del control de los recursos naturales.

Como apunta Bartra, la década de 1970 es representativa en la lucha indígena rural al transitar de una etapa reivindicativa (lucha por la tierra y por los servicios básicos) hacia una lucha “más propositiva” (Hernández-Díaz, 2003: 55) en los ochenta; propositiva y autónoma, en la que sus actores “exigen una mayor participación en las esferas de decisión local y un mayor control y apropiación del proceso productivo” (Bartra, 1991; citado en Hernández-Díaz, 2003: 114).

Bonfil Batalla apunta que frente a la incesante situación colonial, en “México surgen movimientos de descolonización articulados en torno a la defensa del territorio propio y de las formas de organización ancestrales” (1989: 20), con demandas que son en muchas ocasiones presentadas como históricas y étnicas.

Esas demandas se inscribieron en un contexto en el que en Oaxaca había un número considerable de municipios en los que analfabetismo, rezago educativo, condiciones insalubres de la vivienda, hacinamiento y bajos ingresos eran rasgos comunes. “Un buen número de habitantes de Oaxaca no participan de los beneficios del desarrollo nacional ni de la riqueza generada, aunque no están ausentes en los procesos de producción de esa riqueza ni de las condiciones que la generan” (Hernández-Díaz, 2003: 47).

En la entidad sólo ocho municipios con más de 40% de hablantes de lengua indígena se consideraban con muy baja o baja marginación, entre ellos, Guelatao de Juárez



(íbidem).

El contexto socioeconómico enmarcó la multiplicación de organizaciones sociales en el estado, la mayoría de origen campesino, algunas de las cuales recibieron el apoyo de estudiantes universitarios. De la Cruz (1986), atendiendo apuntes de Jaime Martínez Luna, enumera las organizaciones que surgieron en la Sierra Norte: la Unión de Pueblos del Rincón, creada en 1978; el Comité Coordinador para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (Codremi), en 1979; la Asamblea de Autoridades Zapotecas, en 1981; y la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), nacida en 1980.<sup>13</sup>

De la Cruz asegura que de las organizaciones surgidas en la Sierra Norte, dejando a un lado la Codremi, ninguna planteó “demandas de tipo étnico, sino más bien otras que pueden considerarse dentro del proyecto político de modernización impulsado por el Estado mexicano: comunicación con la capital de Oaxaca y dotación de diversos servicios”, entre otras. Estas demandas modernizadoras y urbanizadoras, continúa De la Cruz, “no plantean problemas de fondo al Estado, ya que no cuestionan el proyecto homogeneizador puesto en marcha por la burguesía dominante” (íbidem: 439)

## 1.5 Contexto regional

Carol Ann Zabin, en su tesis doctoral *Grassroots Development in Indigenous Communities*, apunta tres indicadores de que el aislamiento en el que se había mantenido la región de la Sierra Norte hasta la segunda mitad del siglo XX comenzaba a romperse: la construcción de carreteras, la penetración del desarrollo del Estado y de agentes sociales y la explotación comercial de madera y café, además de la rápida migración. La economía de la Sierra Norte mostraba signos de transformación de una economía basada en las provisiones para el autosustento a una “economía que respondía a señales de precios generados nacional e internacionalmente” (Zabin, 1989: 47).

Estos signos, sin embargo, se proyectaban desde una región que aún mantenía índices de desarrollo medio. En la década de 1980, de las 265 villas de la Sierra Norte únicamente 10 contaban con una población mayor a los dos mil 500 habitantes. El 70% de la población vivía en pueblos comunicados por carretera, de los cuales muchos eran inaccesibles en temporadas de lluvia.

De un total de 68 municipios, 12 cabeceras y 109 villas eran inaccesibles por carretera (Gobierno del Estado de Oaxaca/Comité de Planeación, 1985: 12); 83.6% de la

---

<sup>13</sup> Bartra y Otero (2008) apuntan que a comienzos de la década del setenta, Oaxaca era el principal estado en la creación de organizaciones regionales indígenas. Además de las ya mencionadas se debe agregar la Organización de Yalaltecos de la Sierra de Juárez, que luchaba contra el cacique regional; y la Coalición de Promotores de Indios Bilingües, con miembros de casi todas las etnias del estado.

población mayor de cinco años era hablante de una lengua indígena (íbidem: 16); 30% era monolingüe hablante de lengua originaria. Había únicamente 32 secundarias de las cuales 19 eran telesecundarias y solo una escuela ofrecía educación media superior, el bachillerato agrícola de Capulálpam de Méndez, que en 1985 atendía alrededor de 70 estudiantes.

Menos de la mitad de la población contaba con servicios de agua potable y electricidad, la mayoría vivía en casas de adobe de una habitación con piso de tierra. La mortandad infantil era de 43.47 recién nacidos por millón, una de las más altas del estado; un doctor atendía a nueve mil 249 pobladores, de acuerdo con estadísticas oficiales (íbidem: 17).

De la población económicamente activa, 65% trabajaba en la agricultura (incluyendo la actividad forestal), 31% trabajaba en el sector terciario y 4% en el secundario. La industria únicamente estaba compuesta por tres aserraderos, dos fábricas de herramientas (elaboraban hachas y palas, entre otros instrumentos) y dos minas.

Entre la producción artesanal detectada en la región en esa época, Zabin señala la “falleciente industria de elaborar aguardiente” (1989: 48) y panela.

Brower asegura que las comunidades de la Sierra Norte pueden ser incluidas en la categoría de comunidades cerradas presentada por Wolf, que incluyen:

“tenencia comunal de la tierra, la práctica intensiva de cultivos de subsistencia, limitadas necesidades de dinero por parte de los miembros de la comunidad, gobierno local por consenso y un sistema social estrictamente limitado que ha sido mantenido a través del tiempo. Esas comunidades han sido tradicionalmente descritas en la literatura etnográfica como autosuficientes, aisladas y como unidades sociopolíticas autónomas. Aun así, estas comunidades realizan una variedad de funciones vitales para entidades políticas más grandes a las que pertenecen, algunos residentes tienen un extenso y regular contacto con agentes externos” (Brower, 1987, citado en Zabin, 1989: 48).

Como características indispensables de las comunidades de la Sierra Norte se debe mencionar la organización social y política, dado que la pertenencia a la comunidad es un factor decisivo de la identidad de los habitantes. La pertenencia a una comunidad, asegura Zabin, es mucho más significativa que la membresía de un grupo étnico como el zapoteco o el mixe.

Además de la adscripción por nacimiento, la pertenencia a una comunidad se logra a través del cumplimiento de responsabilidades sociales como el tequio y el sistema de cargos, éste garantizaba tradicionalmente la “ciudadanía” principalmente de los hombres de la comunidad y les daba derecho a la utilización de recursos naturales como el agua y la madera de los bosques.

Respecto a la tierra, por generalidad podría decirse que es de propiedad comunal aunque obtiene rasgos de propiedad privada cuando es cultivada, es decir, cuando un poblador obtiene el derecho para cultivar una parte de la tierra, ésta se considera como de

su propiedad mientras la mantenga productiva. La tierra no se puede vender pero por decisión de la comunidad puede ser reasignada si se encuentra ociosa.

Como ya apuntamos, el aislamiento de la Sierra Juárez se mantuvo después de la Independencia, durante el siglo XIX, el Porfiriato<sup>14</sup> e incluso la Revolución Mexicana y en el periodo posterior.

Durante su mandato, el principal objetivo del presidente Cárdenas (1934-1940), redistribuir la tierra e incorporar a los campesinos a la estructura política del gobierno, fue casi imperceptible en la Sierra Norte. Zabin apunta que el aislamiento de la región, el control de los caciques, así como la igualitaria distribución de la tierra provocaron que la reforma agraria se mantuviera ausente en estas tierras.

La interacción del Estado y su proyecto de desarrollo con la Sierra Juárez llegó hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la sustitución de importaciones se consolidó como la base de la economía mexicana. En esta etapa la sierra oaxaqueña fue alcanzada primero porque el gobierno nacional buscó un rápido crecimiento del comercio en tierras que habitualmente eran dedicadas a la agricultura de subsistencia y, segundo, por el interés creciente del gobierno para implementar en estas tierras una agricultura moderna e industrial.

La integración económica empezó con un gran proyecto federal llamado Comisión del Papaloapan. Formado en 1947, “fue el primer experimento de un esquema de desarrollo regional coordinado centralmente, con una comisión a cargo de todos los aspectos del programa, desde cuidados de salud hasta construcción de represas” (Zabin, 1958: 66).

Aunque originalmente se pensó como un esfuerzo para controlar las inundaciones que habían cobrado la vida a más de 100 personas, sus acciones se extendieron rápidamente a un plan de construcción de infraestructura, servicios sociales y desarrollo de agricultura en las partes de Veracruz, Puebla y Oaxaca asentadas en la cuenca del Papaloapan<sup>15</sup>, ocupando una superficie de 46 mil 449 km<sup>2</sup> y un área administrativa de 51 mil 025.5 km<sup>2</sup> de 247 municipios (en Oaxaca se abarcan regiones Ixtlán, Mixe y Villa Alta) .

---

<sup>14</sup> Francie Chassen asegura que el Porfiriato afectó a la Sierra menos que a otras partes de Oaxaca porque su aislamiento “nunca se rompió realmente. Las vías del tren nunca penetraron la región, aunque los servicios de telégrafo y teléfono alcanzaron Ixtlán en 1876 y 1891, respectivamente” (Chassen, 2004: 60). Los intentos por privatizar la tierra en Oaxaca fueron defendidos incluso a través de la vía legal. “A diferencia de áreas de México, e incluso partes de la Mixteca y de Valles Centrales, intentos por privatizar y controlar la tierra de comunidades indígenas no fueron exitosos durante el Porfiriato (ibidem: 76).

<sup>15</sup> Jaime Martínez Luna apunta diversos signos del mejoramiento a los trabajos de la Comisión: “se introdujeron a la región especies de árboles no conocidos y varios paquetes tecnológicos que poco a poco, y ya dentro de los periodos de Ruiz Cortines y López Mateos, le dieron a Guelatao y a la región una nueva imagen. Se reforzó la agricultura, el cultivo del trigo, se realizaron plantaciones de eucalipto y la labor de entubamiento de agua casi en todas las comunidades, se construyeron escuelas y casas de salud. El desarrollo en pleno vestía a esta comunidad” (2006: 23).

Fue hasta la década de 1970 cuando los esfuerzos de la Comisión empezaron a incluir los puntos más aislados de la cuenca, incluyendo la Sierra Juárez. Uno de los principales propósitos fue transformar la región de productora de granos a zona de explotación maderera y exportadora de fruta.

Aunque la carretera Oaxaca-Tuxtepec se había construido años antes, en el periodo 1958-1959 bajo las especificaciones de la paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux), como asegura Zabin, esta obra fue “localizada estratégicamente en la zona forestal para la extracción de madera” (1989: 64).

“En la Sierra Juárez la carretera fue colocada más para extraer madera eficientemente que para promover el desarrollo regional balanceado apoyando la pervivencia de mercados locales y el comercio intervillas. De hecho, la carretera puenteaba la mayoría de las comunidades en la región y no fue sino hasta años más tarde que las comunidades cabildaron recursos para construir caminos de tierra para conectar con la carretera, la mayoría de los cuales fueron construidos a través del tequio y financiados por las comunidades mismas” (ibidem: 79).

## **1.6 El espacio adquirido**

Aquino señala que durante el siglo XX, antropólogos negaron a las comunidades indias cualquier poder de agencia, entendida como su capacidad de respuesta frente a las imposiciones del Estado para lograr preservar la identidad de su comunidad y sus formas de vida o incluso la realización de una obra social.

Los antropólogos remarcaron con especial énfasis en sus estudios sobre comunidades indias cómo los pobladores se convertían gradualmente en mestizos como parte del proceso de aculturación impulsado por fuerzas políticas y económicas centrales. “Ciertamente, el indigenismo y la modernización produjeron en diversas comunidades remplazo del lenguaje, alentaron la educación en español y estimularon la diseminación de valores hegemónicos del sistema” (Aquino, 2002: 37).

Enfocados en el estudio de la conversión del indio en mestizo, antropólogos perdieron de vista cómo, específicamente en Oaxaca y en la Sierra Norte, sus pueblos indios lidiaron con procesos de explotación y discriminación construyendo estrategias de supervivencia y transformación. Salomón Nahmad (2003) ha estudiado exhaustivamente el caso de los ayuuk; Jaime Martínez Luna (2003) ha descrito el desarrollo de comunidades serranas por ampliar su poder de decisión política y productiva en esta región.

Como una muestra de esa respuesta específica de los grupos de la Sierra Juárez a los procesos de aculturación y asimilación de la cultura dominante, Bertely resalta la “capacidad de los serranos zapotecos de Oaxaca para mostrar la misma variación de respuestas escolares a lo largo del tiempo, en aras de conservar el control sobre sus procesos de distinción étnica. Frente a la escuela, los pobladores de la Sierra, han logrado

derivar de las imposiciones del Estado reacciones no de asimilación acrítica, sino de respuesta activa en beneficio de su propio proyecto” (2008: 42) Bertely señala que en la región, en la segunda década del siglo XX, aunque la acción del Estado estuvo encaminada a la integración aun forzosa de las comunidades indígenas provocando “desajustes en la personalidad y cultura de los yalaltecos” (1998: 86), propició más adelante “la construcción de proyectos étnicos específicos” (íbidem). La autora expone cómo el aprendizaje de materias como lengua y matemáticas que surgieron del sistema educativo oficial sirvieron a pobladores del municipio de Yalalag para generar proyectos étnicos propios.

La escuela, observada y criticada en México por una larga lista de antropólogos entre los que destacan quienes pertenecieron a la generación que escribió *De eso que llaman antropología mexicana*<sup>16</sup> y estudiosos de procesos de lucha de comunidades originarias como Benjamín Maldonado, que denuncian al sistema escolar oficial porque en él se observa el favorecimiento de la acción colonialista del Estado para construir una cultura nacional que consiste en imponer “un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente” (Bonfil, 1990: 106), ha sido sin embargo reapropiada para servir a proyectos étnicos, aunque con resultados irregulares. El proceso de enseñanza-aprendizaje, señala Nahmad, se ha utilizado no para la adquisición de conocimientos “sino para el etnocidio y la evangelización” (2003: 360), aunque a partir de la década de 1970 esas funciones trataron de ser revertidas.

Algunos antropólogos, además de rechazar la presencia de agencia de los grupos zapotecas, consideraban que éstos perdían su identidad al dejar de hablar la lengua española pese a la posibilidad de que la utilizaran para generar o fortalecer identidades y vínculos.

A partir de la aparición en la Sierra Juárez de la Odrenasij en los últimos años de la década de 1970, las respuestas a proyectos nacionales enmarcados en lo que se conoce como el proceso de modernización del Estado mexicano lograron éxitos inéditos en la búsqueda de un control amplio sobre el uso de recursos naturales forestales y, por ende, en la ampliación de su autonomía.

En 1982 se dio a conocer a través del *Diario Oficial de la Federación*, la ampliación de la concesión del gobierno federal a la paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux), que podría controlar la tala de árboles 25 años más. Las comunidades respondieron con un amparo en contra del gobierno y, gracias a la fuerte presión pública y al interés en el asunto, las cortes judiciales fallaron en favor de las comunidades, finalizando oficialmente el

---

<sup>16</sup> Es considerada una obra cumbre de la antropología mexicana. Publicada en 1970, en ella antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes de Olivera, Margarita Nolasco y Arturo Warman, entre otros, denunciaron que el indigenismo mexicano estaba imposibilitado para reconocer la estructura de desigualdad de la que los indígenas eran víctimas e incluso, impedía el desarrollo de los pueblos originarios dada su “acción paternalista” (De la Peña, 2000: 560).

periodo de concesiones en Oaxaca en 1983 y liberando a las comunidades para que comenzaran a establecer sus propias Empresas Forestales Comunales (López-Arzola, 2007).

A partir del triunfo legal de la Odrenasij frente al Estado mexicano para recuperar el control sobre la explotación de sus recursos forestales, los procesos de fortalecimiento de identidad se revitalizaron en la Sierra Juárez y estos fueron ampliados al terreno de la educación para concretar una autonomía aún más sólida.

En coordinación con otras organizaciones como el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi) y el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Codeco), la Odrenasij comenzó a elaborar “una plataforma programática con el incentivo de intelectuales indígenas, como el zapoteca de Guelatao, Jaime Martínez Luna, y el mixe de Tlahuitoltepec, Floriberto Díaz” (Bartra y Otero, 2008: 412).

En 1982, estas tres organizaciones hicieron público el *Manifiesto de la Educación India de la Sierra Juárez*:

“Por una educación en nuestras propias manos y con nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores tradicionales, cimentados en la comunalidad, y ordenados de acuerdo a nuestros conceptos de espacio y tiempo y con asesores que nosotros mismos determinemos”.<sup>17</sup>

Como resalta Sigüenza, en la década de los 60 “el gobierno de la República realizaba llamados para ‘conservar la mexicanidad’”, la escuela, que los pueblos indígenas de la Sierra Norte pretendían tomar “en sus propias manos”, era aún un espacio desde el cual el Estado soñaba con su proyecto de unidad nacional que incluso pretendía imponer a través de la imagen de héroes nacionales nacidos en esta región del estado de Oaxaca.

“En las escuelas, en los pueblos y en las ciudades abundan los homenajes. Es raro encontrar un pueblo en la sierra de Oaxaca que carezca de busto, estatua o efigie de Juárez... La figura de Juárez predominaba en el horizonte de efigies, pero no era la única... al parecer, estas figuras materializaban a la patria” (Sigüenza: 2004). Esa reproducción, símbolo más del discurso unificador del Estado nación que de un proyecto de reivindicación étnica aceptada desde el Estado, se mantenía pese a los indicadores que, en el periodo 1960-1980, mostraban que el proyecto educativo nacional no había logrado alcanzar a la mayoría de la población.

En 1960, por ejemplo, en el distrito de Ixtlán –uno de los tres que forman la Sierra Norte–, de los siete mil 544 niños de entre siete y 14 años, 26% carecía de algún grado de educación escolarizada, mientras el 2.99% tenía seis años de escolaridad. En la entidad, en

---

<sup>17</sup> Citado en Meyer, 2002.

dicho periodo, los porcentajes de analfabetismo superaban el promedio nacional. En 1960, el 44.2% de los mexicanos era analfabeto, en la entidad más de la mitad de los pobladores (56.5%) no sabía leer ni escribir.

“Nos es muy penoso decirle que de todos ellos (10 mil habitantes) solamente un habitante a terminado la Primaria, se llama Juan Gregorio Domínguez, y en servicio en Guardias Presidenciales fue donde estudió la primaria.

“Queríamos rogarle también, una beca de un año para un curso de enfermería, nunca hemos tenido un Médico o una Enfermera, desesperados vemos morir a veces con dolores horribles a nuestros hijos, familiares y amigos; que bello sería que un hijo de este Pueblo con un poco de Ciencia, rescatare de la muerte 30, 40, 100 [...] niños o tal vez más en un año”.<sup>18</sup>

La carta dirigida al gobernador del estado de Oaxaca es de un grupo de padres de familia del municipio de San Juan Mazatlán (Mixe) y en ella podemos observar cómo el proyecto educativo nacional había dado apenas un habitante con la primaria concluida a este municipio y ningún doctor. La muerte de cientos de pobladores estaba relacionada directamente con el proyecto educativo.

En 1970 los porcentajes de analfabetismo nacional y estatal eran 23.7 y 42%, respectivamente; en 1980 los eran 17.0 y 35.9%<sup>19</sup>: Ante ese escenario y el lento y confuso avance de las políticas educativas del gobierno nacional era tiempo de mirar la propuesta de las organizaciones indígenas para la educación.

“El desarrollo comunalitario ha tenido un proceso concreto de educación. El siglo XX signó la prepotencia de la educación enclaustrada frente a una libre, comunitaria y regional natural; esto significa que en el proceso regional de desarrollo se distinguen claramente sus componentes y el futuro que puede diseñarse para la integración de principios encontrados.

*Educación natural.* Lo comunalitario implica trabajo cotidiano, es decir, satisfacción de necesidades. Pero cada acción obedece a una experiencia que es acumulativa y se reproduce en cada instancia comunalitaria. Se da en la asamblea, en el hogar, en la calle y en la recreación” (Martínez Luna, 2003: 54).

En su obra *Significados escolares en un bachillerato mixe* Érika González Apodaca da cuenta de uno de los primeros proyectos de reivindicación étnica de la región de la Sierra Norte, forjado en el municipio mixe de Santa María Tlahuitoltepec. En este caso resalta la importancia que tuvo el magisterio bilingüe apoyado por el aparato oficial indigenista para dar paso al sistema de educación indígena bilingüe-bicultural en un momento en que los elementos de identidad de los pueblos indígenas estaban por detonar su carácter político, su urgencia de reivindicación y el imperativo de salir de las aulas.

“Esta etapa de la historia del indigenismo muestra cómo la misma política educativa que creó a los maestros bilingües como agentes transmisores de la *cultura nacional*, simultáneamente propició mecanismos para que se convirtieran en protagonistas de una amplia revitalización étnica” (2004:119-120).

Este protagonismo de los maestros, empoderados en su papel de “intermediarios interétnicos e interculturales” permitió ampliar su campo de acción más allá de las

---

<sup>18</sup> La carta está citada en Sigüenza (2004: 261). El documento original se encuentra en el Archivo Histórico de la SEP.

<sup>19</sup> Las cifras aparecen en Sigüenza (2004: 91) y fueron publicadas en informes del Inegi.

instituciones oficiales (la escuela) y comunitarias (la asamblea, los comités de fiestas, por ejemplo), propiciando organizaciones con fines más amplios, como la lucha contra la explotación de recursos minerales que dio origen al Comité por la Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (Codremi), organización que, como veremos, es hermana de la Odrenasij, y que es liderada precisamente por un poblador que tuvo acceso a la educación superior. En 1979, un año antes del nacimiento de esta organización, en Villa de Totontepec se presentó el primer documento de reivindicación de la educación pertinente para los pueblos originarios.

Respecto a la separación tradicional entre los lugares de enseñanza-aprendizaje natural (la casa, la calle, la asamblea) y oficial (el aula, la escuela), Jiménez Naranjo (2009) observa que desde la década de 1970 inició en la Sierra Juárez, “una región que se caracteriza por estar sometida a un constante y profundo cambio” (124), una acción por parte de los maestros en favor del “rescate del zapoteco” (íbidem). Los proyectos escolares pertinentes se han multiplicado en la Sierra Juárez con diferentes grados de éxito, en la región mixe, por ejemplo, se han logrado desarrollar un bachillerato y una universidad propias, mientras en otros espacios los esfuerzos han tenido logros más pequeños pero permanecen firmes en la búsqueda de una nueva forma de educar a sus comunidades, apoyados por una diversidad más importante de actores, desde profesionistas hasta asesores, investigadores e incluso funcionarios de gobierno.

En esta tarea han sido fundamentales los líderes étnico-comunitarios, maestros y profesionistas que

“asignan un lugar prioritario a la necesidad de profesionalización de las nuevas generaciones (mixes). Al interpretar las competencias letradas desde la perspectiva étnica, éstas se recrean como un atributo de la identidad mixe moderna y funcional. La reconversión positiva del estigma obliga a que los sujetos accedan a la escolarización y a la profesionalización, pero a la par la educación oficial se denuncia como mecanismo transmisor de la ideología hegemónica” (González Apodaca, 2004: 128-129).

En este punto se entrelazan pues, la naciente lucha étnica, apoyada por actores provenientes de instituciones del Estado y de pobladores originarios que habían tenido contacto con instituciones educativas de nivel superior que en conjunto conformarían un proyecto por el reconocimiento de sus derechos, su historia y su futuro.

## **1.7 Explotación forestal**

La explotación forestal en Oaxaca inició en el año de 1948, cuando el gobierno federal entregó a la Compañía Forestal de Oaxaca la primera concesión de explotación en la comunidad zapoteca de San Pedro El Alto, en la Sierra Sur; en 1956 la Compañía extendió sus actividades a la comunidad de Textitlán y, en 1964, a Santa María Zaniza.



Mientras en 1950 la explotación comercial de madera en la Sierra Norte era nula, en 1982 se extrajeron 581 mil 730 metros cúbicos de pulpa y madera, lo que representó cerca del 2% del producto interno total del estado (Anuario Estadístico de Oaxaca, 1985). En 1986 la Sierra Juárez produjo cerca del 40% de la madera de Oaxaca, de acuerdo con el plan de desarrollo de gobierno 1986-1992 (Gobierno del Estado de Oaxaca, COPLADE, 1986: 231).

**Extracción de pino en la Sierra Juárez por Fapatux<sup>20</sup>**

<b>Año</b>	<b>Metros cúbicos</b>	<b>Empleados</b>
1968	85 mil 246	
1969	87 mil 150	
1970	93 mil 031	
1971	78 mil 777	
1972	82 mil 211	mil 950
1973	123 mil 354	
1974	120 mil 788	
1975	123 mil 295	tres mil 497



“Pila de madera”. Foto: Archivo Recuperando El Bosque<sup>21</sup>.

En 1986, 23 municipios (28 comunidades) de 68 de la región extraían madera, la mayoría en el distrito de Ixtlán. Solo 40% de las comunidades de la Sierra Juárez tiene

<sup>20</sup> Fábricas de Papel Tuxtepec, S.A. de C.V. fue fundada el 8 de septiembre de 1954, con mayoría de capital privado y una pequeña participación del Estado mexicano. Sucesivos aumentos de capital redujeron la presencia de particulares hasta que se convirtió en una empresa gubernamental, asociada a Pipsa, controladora central de la que formaban parte Mexicana de Papel (Mexpape), especializada en producir esa materia a partir del bagazo de la caña y la Productora Nacional de Papel Destintado (Pronapade). Su planta productora fue instalada en el municipio de Tuxtepec, en la Cuenca del Papaloápam.

La tabla de producción maderera aparece en Tamayo (1976: 381-382). Los empleados hacen referencia a pobladores de la Sierra Juárez, ocupados principalmente en la labor de corte.

<sup>21</sup> Fotografía tomada del archivo documental publicado en internet por Francisco Abardía, disponible en <http://bosquecomunal.wikidot.com/fotos2>, consultado el 16 de febrero de 2017.

bosques explotables (Delegación Forestal, 1987).

La encuesta realizada por Zabin en 1983 en Santiago Comaltepec arrojó que en 15% de los hogares del municipio había al menos un habitante trabajando en la tala de árboles. En algunos municipios la cifra ascendía a 60 o 70% de los hogares (Delegación Forestal, 1987).

La historia de protestas y huelgas de comunidades forestales inició temprano en la década de 1950 en la Sierra Juárez, principalmente por inconformidad con la desigual relación que mantenían empresas concesionarias con las comunidades de la región. Aunque la explotación de recursos naturales de comunidades forestales se dio en estricto cumplimiento con leyes federales, en el caso de la Sierra Juárez esta situación toma matices muy particulares.

Rodolfo López-Arzola, encargado del equipo de la Dirección General de Desarrollo Forestal en Oaxaca, señala que desde que en 1956 el gobierno mexicano autorizó la primera concesión por 25 años a Fapatux —que sin embargo no fue la primera empresa privada a la que el gobierno le concedió el derecho de explotación en la zona- para explotar una superficie de aproximadamente 260 mil hectáreas<sup>22</sup> de bosques de Santa Catarina Ixtepeji, San Juan Atepec e Ixtlán de Juárez, entre otras comunidades, se inició una fuerte erosión no del suelo comunitario, sino de sus formas de organización. Las comunidades tenían prohibido explotar sus propios bosques y negociar contratos con otras firmas de taladores durante el periodo de 25 años de la concesión a Fapatux (Gómez y Lecumberri, 1984: 45).

Fapatux incrementó su control sobre las áreas boscosas de la Sierra Juárez. Gracias a una modificación de la concesión original, el número de comunidades afectadas se incrementó a 50 en 1976 y a 73 en 1977. La modificación le permitió asimismo vender a otras industrias básicas la madera que resultara excedente o inútil para su labor de fabricación de papel. Para finales de la década de 1980, los trabajadores directos de Fapatux sumaban aproximadamente 900, un tercio eran pobladores de la región.

Estos años de explotación de los bosques comunitarios, narra López Arzola, lastimaron profundamente la dignidad e integridad de las comunidades, “dejando un sistema de corrupción en sus estructuras comunitarias al utilizar a sus autoridades a través de regalos y prebendas para facilitar sus decisiones y comprometer a favor de las compañías, volúmenes, áreas de corta, duración de contratos y precios de la madera” (López-Arzola, 2007: 149). En este proceso de corrupción de las autoridades comunitarias participaban autoridades federales de las secretarías de Recursos Hidráulicos y de la

---

<sup>22</sup> 139 mil hectáreas se encontraban en 10 comunidades de la Sierra Juárez (ibidem: 376).

Reforma Agraria. Un testimonio de un poblador serrano de aquella época explica la más elemental de las formas de robo que enfrentaban las comunidades, “hace poco un paisano que sabe cubicar la madera nos demostró que a todos nos robaban un cacho de madera, como saben que no podemos protestar por no saber medir la madera, se aprovechan” (Martínez Luna, 1985: 172).

Sin embargo, las reacciones de los pobladores refieren a la erosión sobre el control de los pueblos indígenas mencionado por Guerra. La compañía explotadora<sup>23</sup> incumplió con acuerdos para la construcción de caminos, escuelas y el pago de salarios justos. Las comunidades respondieron con protestas. En 1964, Río Humo y Recibimiento, comunidades del municipio de Santiago Textitlán, en la Sierra Sur, bloquearon caminos para denunciar la tala ilegal y el daño a sus bosques. Las mujeres, anota López Arzola, “asumieron el liderazgo para proteger a los hombres cuando el ejército intervino en favor de las compañías madereras” (2004: 149). En 1967, en la Sierra Norte, el municipio de Macuiltianguis lideró a otras 15 comunidades para negarse a firmar los contratos de explotación. Entre 1968 y 1972, doce comunidades redujeron drásticamente su suministro de madera a la fábrica y se negaron a trabajar. La huelga duró seis años hasta que Fapatux se comprometió a cumplir con algunas demandas de las comunidades.

En estos años, coincidiendo con un creciente gasto en el sector campesino por parte del gobierno federal, Fapatux en coordinación con la Comisión del Papaloapan ofreció proyectos de diversas agencias gubernamentales para ganar el apoyo de las comunidades.

Conasupo, la empresa estatal subsidiaria de alimentos, e IMSS-Coplamar, encargado de clínicas de salud, fueron instituidos en algunas de las comunidades donde Fapatux operaba; esto como parte de las negociaciones entre la compañía, la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) y los pobladores para permitir que la papelera continuara explotando los bosques (Gómez y Lecumberri, 1984). Como parte de los ofrecimientos de intercambio para firmar contratos con Fapatux, la SRA también formalizó aplicaciones pendientes respecto a la legalización de tierras y derechos de límites de las comunidades (íbidem: 78). Adicionalmente, un aserradero fue instalado en Ixtlán, la cabecera distrital, con la propiedad dividida entre Fapatux, la comunidad y accionistas privados de Ixtlán (Zabin, 1989: 81)

“En esta etapa inicial, las demandas todavía se relacionaban exclusivamente con asuntos de empleo y con el derecho de monte, no con el propósito de formar su propia

---

<sup>23</sup> Además de la Fapatux podemos mencionar a la Compañía Forestal de Oaxaca (CFO), que comenzó la explotación de recursos naturales en la comunidad de San Pedro El Alto, en la Sierra Sur. Entre Fapatux y CFO explotaban el 75% del suministro de madera de Oaxaca. Otras empresas privadas empezaron la explotación maderera en 1970, en comunidades como San Andrés El Alto y San Antonio El Alto.

Empresa Forestal Comunitaria” (López Arzola, 2007: 149). Las comunidades madereras no solo eran explotadas con el establecimiento del precio de la madera por parte de las mismas empresas que compraban los recursos, sino que incluso desconocían cuántos metros cúbicos se extraían de sus propiedades.

Bajo estas circunstancias, en la Sierra Norte surgió en el año de 1980 la Organización por la Defensa de los Recursos Naturales Sierra Norte (Odrenasij). En ese año, 26 comunidades de la región se reunieron para analizar las vías por las cuales podían rechazar la extensión de la concesión del gobierno federal a Fapatux. Durante tres años, la organización recibió apoyo de asesores técnicos voluntarios que les permitieron obtener el mayor beneficio del sistema administrativo y legal nacional. Asimismo, en las tareas participaron personas originarias de la región que recibieron educación media superior y superior, siendo paradigmático el caso del hijo de un maestro bilingüe de Guelatao que estudió en la Universidad Veracruzana campus Xalapa, Jaime Martínez Luna, quien asumió el cargo de secretario de la organización.

Los esfuerzos de las comunidades se vieron opacados cuando en noviembre de 1981, sin consultarlas, el gobierno mexicano extendió por 25 años la concesión a la papelera. Ante esta situación, reforzaron su estrategia legal para combatir la autoridad del Estado. En 1982 la Odrenasij recomendó que la asamblea de cada comunidad se hiciera cargo del manejo, la comercialización y el procesamiento de su propia madera. La administración de Fapatux “respondió que las comunidades eran incapaces de manejar sus propios bosques” (Winder, 1997: 5). La contrarréplica fue nuevamente parar la tala y retener la madera en las comunidades. A la estrategia se sumó la vía legal del amparo, una figura que permitió a la Odrenasij revertir la concesión que entregó el gobierno federal a la empresa que para entonces era una paraestatal. Con 37 juicios de amparo, uno por cada comunidad de la Sierra Norte involucrada con la Odrenasij, comenzó la etapa de manejo comunitario de los bosques en esta región.

## **1.8 Importancia del control comunitario de los bosques**

De acuerdo con el *Sistema de Cuentas Nacionales de México* elaborado por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi), en el año 1980 la aportación de Oaxaca al Producto Interno Bruto nacional era la número 20 de entre las 32 entidades federativas con 60 mil 117 millones de pesos que se traducían en el más bajo ingreso per cápita de todos los estados: distribuido equitativamente el ingreso anual, a cada poblador de la entidad correspondían 25 mil 348 pesos. En ese entonces, el sector agropecuario era el que más aportaba a la producción estatal, generando el 26.2% del total del producto interno. Pese a

la amplia extensión de bosques en el estado<sup>24</sup>, en ese año la silvicultura aportó únicamente el 8.5% de los recursos generados por el sector primario, que obtuvo de la agricultura el 61.6% del total y de la ganadería el 27.3%. En 1970, la agricultura en la entidad produjo mil 702.5 millones de pesos, de los cuales 123.7 (7.26% del total) provinieron de la silvicultura; en 1975, los recursos que generó esta actividad, 491.6 millones de pesos, representaron el 10.10% del sector y, en 1980, produjo mil 146.5 millones de pesos de los 14 mil 129 generados por actividades primarias. Si bien no conocemos datos para desagregar estos recursos por municipio, de estas cifras podemos inferir que los recursos obtenidos por la actividad maderera de Oaxaca eran importantes y, aunque se ratifica la crítica que hace Víctor de la Cruz a las demandas de organizaciones etnopolíticas de la región como la Odrenasij, que “no plantean problemas de fondo al Estado, ya que no cuestionan el proyecto homogeneizador puesto en marcha por la burguesía dominante” (1986; 439), es necesario comprender que, pese a estar asentadas bajo el mismo proyecto que impulsa el Estado, el obtener para las comunidades los recursos de la actividad significa un paso importante.

La crítica que realiza De la Cruz debe entenderse como parte de una línea crítica que pretende que toda confrontación contra el Estado lleve al movimiento social a la toma del poder o a la autonomía en grado de ruptura total o independencia. No obstante, como hemos referido hasta ahora, los nuevos movimientos sociales, a diferencia de los seculares y los que surgieron a la luz de las revoluciones del temprano siglo XX no pretendía ni el control del Estado ni la transformación completa del sistema de producción, en muchas ocasiones, como pasa en los primeros años de la Odrenasij, la demanda es de participación y de justicia, justicia referente a un marco jurídico impuesto por el Estado pero compartido y que, a final de cuentas, otorga la razón a los pueblos serranos. Otros ejemplos de luchas indígenas, como el que se gesta en la zona Mixe, al cual De la Cruz inscribe en su lista de movimientos que pretendían construir un desarrollo distanciado del proyecto estatal, han visto incluso crecer su poder gracias a una relación directa y cercana con las autoridades. Gilberto López y Rivas propone una hipótesis:

“Cuando mayor es el control de un sistema o sujeto autonómico sobre un determinado territorio, menor es el peligro de una destrucción masiva de los recursos naturales y, por lo tanto, más grande la sostenibilidad del sistema. Los factores más importantes que conducen a la apropiación del territorio por el sujeto autonómico son: a) Conocimientos específicos sobre la utilización de los recursos naturales (‘conocimiento local’); b) La cohesión social sobre la base de un bien común culturalmente definido (‘capital local’) y c) La autonomía política en los procesos de decisión”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> En 1990, 3.1 millones de hectáreas del estado estaban cubiertas por bosques, lo que representaba el 33% del total de la entidad.

<sup>25</sup> Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios, disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=106782>, consultado el 12 de febrero de 2017.

Los tres elementos presentes en esta triada resultan reconocibles en el camino de la Odrenasij y más adelante se describe cómo se fue desarrollando y fortaleciendo tanto el conocimiento y control sobre los recursos naturales, como la decisión de las autonomías y la autonomía de la decisión política. Al final, los elementos conjugados resultaban en una confrontación y una disputa mucho mayor frente al Estado, sin que en ningún momento se dirigiera el movimiento social a la ruta independentista a través de la ruptura con el Estado.

Martínez Luna señala que además de la demanda del control de los recursos naturales, “hubo otras como la de caminos, proyectos productivos, proyectos de cultura y el establecimiento de una emisora de radio” y que “80% de las demandas fueron satisfechas” (2006: 23).

La madera seguiría vendiéndose a la misma empresa papelera, pero ya no sería ésta la que establecería los precios; los árboles de la Sierra Juárez seguirían alimentando el proyecto económico de la nación, mas no bajo criterios arbitrarios, sino bajo un proyecto avalado por la comunidad. El proyecto de diversas organizaciones etnopolíticas significó que los propietarios de la tierra fueran los dueños de las ganancias.

“A finales de 1983 el nuevo presidente, Miguel de la Madrid Hurtado, abroga el decreto emitido y se inicia la etapa productiva de comunidades forestales que hasta estos años encauza el aprovechamiento de los bosques de toda la región. En este proceso se logran molinos de nixtamal, talleres de costura, carpintería, salas de cultura; la emisora de radio se obtiene hasta 1989. La personalidad de Guelatao en este movimiento social se ofrece como interlocutora” (ibidem: 23).

¿Se alcanza la autonomía o solo un mayor grado de democracia con el control comunitario de los bosques? Winder señala que en los esquemas de explotación maderera comunitarios de la Sierra Juárez, las empresas comunales forestales respetaron desde la organización política de los municipios, que es una “síntesis de la organización zapoteca tradicional” (Winder, 1997: 11), hasta las normas impuestas por el gobierno para el desarrollo de dichas empresas. Siguiendo la definición de Estado moderno de Quijano (2000), que asegura que es “producto de la distribución democrática del control de recursos de producción y de la generación y gestión de las instituciones de autoridad, entre los habitantes de un determinado espacio de dominación y en las condiciones del capitalismo” (76) y que “se trata de un modo específico en que la sociedad capitalista asume determinadas características democráticas dentro de un espacio de dominación” (ibidem), podemos aseverar que la lucha por el control de los recursos forestales democratizó al Estado mexicano, al menos en la Sierra Juárez, .

Al tomar en cuenta que la formación de las empresas comunales significó la autodeterminación del territorio, entendido como la unidad que “incluye tanto el espacio físico como los recursos naturales que son necesarios para reproducir la economía y la cultura de una comunidad” (Brysk, 2006, citado en Rodríguez Garavito, 2005: 221) y que

visto desde el ámbito indígena “abarcan también el lugar geográfico como una fuente de reproducción cultural: el territorio como identidad” (íbidem), podemos entender que en diversas comunidades oaxaqueñas se verificó el “trío de reivindicaciones esenciales: autodeterminación, derechos a la tierra y supervivencia cultural” (Brysk, 2000: 59) del movimiento indígena que implican la autodeterminación, el autogobierno político según las tradiciones y las leyes indígenas.

## CAPÍTULO II

### MARCO TEÓRICO

#### 2.1 La lucha indígena y los nuevos movimientos sociales

Revivir étnico. *Revival*<sup>26</sup>. Reemergencia de lo étnico. Las palabras, que representan una corriente de análisis antropológico que observa a nivel mundial un revivir de ideologías e identidades étnicas durante la segunda mitad del siglo XX, son precisas para expresar la situación vital de los pueblos originarios mesoamericanos dentro de Estados-nación que no encontraban aún la forma de concretar su sueño igualitario, homogeneizador. El prefijo latino “re” indica repetición, repetición de ese vivir étnico que se dio durante los siglos XVIII y XIX y, marcadamente, tras la caída de los imperios zarista, otomano y austro-húngaro al finalizar la I Guerra Mundial para aparecer de nuevo “durante la década de los sesenta, en los Estados sucesores de los imperios europeos” (Stavenhagen, 2000: 7).

Los pueblos indígenas, particularmente en el caso mexicano, habían resistido<sup>27</sup> las décadas florecientes del proyecto posrevolucionario que pretendió desde temprano en el siglo XX integrar a todos los habitantes del territorio, sin distingo de orígenes ni latitudes, a una imagen única, la del mexicano. Para la década de 1980, este revival representó una lucha por la reivindicación y el respeto a la diferencia a través de movimientos sociales etnopolíticos que demandaban desde distintos grados de autonomía y decisión sobre sus territorios y recursos, hasta el respeto a sus tradiciones “milenarios”. Sergio Sarmiento (1987) apunta que para 1987, 27 de los 56 grupos étnicos del país habían realizado acciones

---

<sup>26</sup> Del tema del resurgir étnico mundial y en Latinoamérica se han encargado autores diversos desde múltiples latitudes. El trabajo de Rodolfo Stavenhagen *Conflictos étnicos y estados nación* (2000) destaca movimientos de países africanos como Burundi y Nigeria, así como el caso específico de etnias como las de Kurdistán y, de América, el caso de Guatemala; *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (2008), es otro esfuerzo documental que expone cómo las identidades étnicas han sido fuente de luchas por el reconocimiento de derechos; *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, de Immanuel Wallerstein, es un trabajo crítico que permite rastrear innumerables luchas mundiales por la reivindicación de derechos de grupos minoritarios o secundarios desde la visión de los Estados nación. Para el caso de México, Sergio Sarmiento ha realizado en *Voces indias y V Centenario* una extensa recopilación de documentos creados por organizaciones étnicas, muchas de ellas oaxaqueñas, que permite reconocer cómo para finales de la década de 1980, este revivir étnico había logrado plantear con firmeza sus objetivos y estrategias de lucha.

<sup>27</sup> En las décadas “violentas” de 1910-1920, los grupos indígenas de México utilizaron tres vías respecto a la lucha revolucionaria del país; primero, apoyando a terratenientes que se oponían a la revolución, como el caso de los mayas; segundo, otros pueblos, principalmente en el norte del país, firmaron acuerdos con las fuerzas revolucionarias para intercambiar su apoyo armado por el compromiso de resolver diversos problemas; tercero, los zapatistas del centro del país desarrollaron políticas autónomas y un programa campesino en el que su condición étnica no era relevante. “Todas estas etnias eran sin duda indígenas, pero el racismo era demasiado prevaleciente y fuerte como para que las etnias indígenas se volvieran un punto de reunión organizativa en ese momento” (Bartra y Otero, 2008: 410).

Maldonado (2002) plantea que resistencia no significa necesariamente inmovilidad —o resistencia desde la comunidad misma, ya que ante los embates del gobierno contra la suficiencia —productiva, social y cultural— de los pueblos originarios, desde la década de 1950 se generaron diversas respuestas, la primera de ellas individual, la migración; ya en la década de 1960, la segunda respuesta fue la organización comunitaria para luchar por la recuperación de la tierra.



de lucha por la defensa de sus intereses.

¿Qué efectos tuvieron esas luchas en las diversas comunidades en donde estuvieron inmersas? ¿Lograron conjuntar los movimientos etnopolíticos sus objetivos con los más amplios de las comunidades y de los pueblos indígenas a los que pertenecían? ¿Qué transformaciones a largo plazo generaron los movimientos sociales en el desarrollo de la vida de las comunidades originarias? Son tres preguntas centrales para investigar el tránsito de dichas comunidades de “sujetos del indigenismo burocrático” (Bartra y Otero, 2008: 411) al de “actores de la historia” (Reina, 2011: 124) o pueblos en busca de una “ciudadanía indígena” (De la Peña, 1995).

En *La comunidad Purbépecha es nuestra fuerza, Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, una investigación realizada en 1999 pionera en el estudio de las relaciones entre movimientos sociales identificados étnicamente y comunidades originarias, el antropólogo Gunther Dietz indaga cuáles son las causas del éxito organizativo y productivo de una comunidad indígena en un contexto de relaciones de mercado, dominación cultural y paternalismo estatal.

Para Dietz resulta indispensable la conjunción de dos corrientes de estudio –una sociológica y otra antropológica– en el objetivo de comprender ampliamente las relaciones de las comunidades originarias y los movimientos sociales nacidos en su seno. A partir de los estudios de los “nuevos movimientos sociales”, destaca cómo éstos se erigieron en una forma organizativa flexible y amplia para luchar por diferentes objetivos, vinculados todos con una “nueva” identidad enraizada en los orígenes de las comunidades.

Dietz define los nuevos movimientos sociales como todo actor colectivo que despliega -con cierta permanencia en el tiempo y en el espacio- una capacidad de movilización que se basa en la elaboración de una identidad propia y en formas de organización muy flexibles y escasamente especializadas, con el objetivo de impactar en el desarrollo de la sociedad y de sus instituciones (1999: 43).

Este tipo de movimientos sociales amplían el rango de actores a los que interpelan, siendo el Estado el primero y más importante, mas no el único.

Dietz coincide con Wallerstein (2008) al señalar que estos nuevos movimientos sociales representan una ruptura histórica; a diferencia de los movimientos obreros, burgueses y campesinos, los nuevos movimientos no se remontan al siglo XIX para buscar sus orígenes, ya que surgieron a partir de las luchas sociales de 1968 y encuentran características ampliamente observables:

-una estructura organizativa altamente flexible, expresada mediante redes escasamente jerarquizadas y un rechazo abierto a liderazgos explícitos.

-la insistencia en la autonomía del movimiento frente a otros actores políticos, sobre todo

frente al Estado y a los partidos políticos;

-la carencia de una ideología de transformación de la sociedad en su totalidad, como lo fuera el proyecto marxista;

-la consecuente limitación a temáticas específicas que no abarcan un proyecto societal global, sino que solo se articula como *single-issue-movement* (o de una sola tarea);

-una composición social heterogénea, “multiclasista”, con un fuerte componente procedente de las clases medias, lo cual para algunos analistas plantea el problema de cómo identificar el “sujeto histórico” (Alonso, 1988: 251);

-y, probablemente como consecuencia de dicha composición plural, una constante tematización de la identidad y la subjetividad.

Más que la construcción de una ideología que transforme estructuralmente la sociedad, los nuevos movimientos sociales —que comparten las características de ser grupos sin jerarquías verticales ni rígidas, de construir liderazgos abiertos, de separar su acción de la del Estado y de obtener objetivos locales— generan cambios más profundos principalmente a través de la forma de entender la dinámica social. Subrayando la conceptualización que hace López Bárcenas de este tipo de movimientos, que son nuevos “porque son nuevos los actores políticos que en ellos intervienen, sus demandas son nuevas y también son novedosas las formas de manifestarse” (2005: 3), encontramos que en sus demandas -respeto al medio ambiente por sobre la generación de ganancias económicas, igualdad de derechos— se plantean cambios más profundos para la sociedad.

Otro objetivo nuevo y primordial de este tipo de movimientos sociales es la búsqueda de una identidad:

“El gran tema de los nuevos movimientos sociales es el problema de la identidad sociocultural. Éste los distingue de las problemáticas relativas a la economía y al Estado en torno a las cuales giraban sin cesar los principales movimientos de la burguesía y de la clase obrera. Los objetivos primordiales de los nuevos movimientos sociales están dirigidos hacia una reorientación de la esfera sociocultural, no de la economía y del Estado” (Raschke, 1988: 420, citado en Dietz, 1999: 43).

La reorientación “de la esfera sociocultural” es el objetivo último de los nuevos movimientos sociales que buscan alcanzar a partir de la búsqueda o reforzamiento de una “nueva identidad”, muchas veces enraizada en el pasado, que permita plantear soluciones a retos para los cuales el mundo moderno y desarrollado no tenía respuestas. Como se explica más adelante, el tipo específico de identidad que se busca es una “contrastante”, en términos de Cardoso de Oliveira (1992). Es el tipo de movimientos sociales que describe Armando Bartra en los que “las demandas materiales (tierra) y de identidad (cultura) son inseparables” (Bartra y Otero, 2008)<sup>28</sup>. Los nuevos movimientos sociales buscan el control

---

<sup>28</sup> López Bárcenas (2005) destaca el caso del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que desde 1988 comenzó a plantear la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México, inspirados en el modelo de autonomía regional impulsado para el Estado de Nicaragua.

sobre la tierra, pero no para explotarla sino para defenderla; defienden una identidad colectiva pero no para convertirla en una mercancía folclórica, sino como un imperativo de subsistencia.

La identidad se vuelve uno de los principales elementos de la resistencia de los grupos que conforman los nuevos movimientos sociales. Esta resistencia contra la dominación de los grupos que pretenden eliminar cualquier pretensión de diferenciación dentro de una sociedad nacional, es característica de los pueblos indígenas de Latinoamérica, que han utilizado los movimientos sociales para fortalecer sus lazos.

## 2.2 Identidad étnica y etnicidad

Roberto Cardoso de Oliveira comienza su ensayo “Identidad étnica, identificación y manipulación” con un giro a la máxima cartesiana que supone que el pensamiento empírico racional es aquello “que está mejor distribuido en el mundo”. Para el antropólogo brasileño, “aquello que está mejor distribuido en el mundo” es el contacto interétnico, “las relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias ‘nacionales’, ‘raciales’ o ‘culturales’” (2007: 47). Sobre esa diversidad la categorización que hace Barth de los grupos étnicos como formas de organización social es elemental en el constructo antropológico moderno: esta forma de organización implica prioritariamente la presencia de miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. Esa adscripción es étnica cuando clasifica a un individuo por su identidad básica, “supuestamente determinada por su origen y su formación” (Barth, 1976: 13). Los rasgos que son tomados en cuenta para diferenciar las categorías de adscripción no son la suma de diferencias “objetivas”, “sino solamente de aquellas que los actores consideran significativas” (íbidem: 16).

Cardoso estableció, acompañando la crítica de Barth, una separación entre cultura e identidad étnica, proponiendo que “si el mismo grupo de personas con los mismos valores e ideas se enfrentase con las diferentes oportunidades que ofrecen ambientes diversos un mismo grupo actuaría de diferente manera, seguiría entonces diferentes patrones de vida e institucionalizaría diferentes formas de comportamiento”, supuesto del cual se desprende la concepción de que un grupo étnico más que una esencia cultural es una forma de organización —cómo se organiza frente a las diferentes oportunidades—<sup>29</sup>, y que una identidad étnica es un “modelo estratégico” con un fuerte contenido de “oposición” con fines de afirmación individual o grupal cuya utilización nos puede llevar a descubrir “las

---

<sup>29</sup> “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, la máxima escrita por el español José Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote*, 1914, sobre la cual basa su filosofía crítica. En el ámbito mesoamericano la máxima se convertiría en “es el grupo étnico y sus circunstancias”.

limitantes estructurales que una situación totalizadora impone a la elección abierta de los individuos y de los grupos (íbidem: 80).

De acuerdo con Cardoso, una identidad étnica no puede ser definida sino únicamente en relación con un sistema de identidades étnicas, en un juego en el que se implica la afirmación del “nosotros” frente a “los otros” y para esta necesidad de diferenciación surge un amplio mosaico de elementos culturales que, puestos en el campo de acción social, constituyen la etnicidad, un fenómeno de comportamiento que implica conductas y acciones derivadas de la pertenencia a una colectividad.

Sean cuales sean los rasgos distintivos que un grupo étnico utiliza para construir su modelo étnico-estratégico, es necesario entender que la etnicidad no constituye un hecho arbitrario: la selección y significación a nivel discursivo de estos emblemas o “marcadores étnicos” está limitada en función de los *habitus*<sup>30</sup> (o formas de organización que planteó Barth) distintivos de los grupos involucrados, es decir, de su praxis cultural (Dietz, 1999: 63). La selección de los marcadores étnicos se realiza en el terreno de la lógica de lo simbólico<sup>31</sup>, que consiste en “transformar en diferencias absolutas, de todo o nada, las diferencias infinitesimales” (Bourdieu, 1991: 231, citado en Dietz, 1999). Asimismo, se objetivizan determinadas prácticas culturales “resignificándolas según la dicotomía de lo propio vs. lo ajeno. Combinando mecanismos de apropiación, innovación y resistencia” (Bonfil Batalla, 1987: 34, citado en Dietz, 1999: 64).

Tanto como la nación es un constructo del nacionalismo, el grupo étnico es un producto de la etnicidad, ninguno de estos elementos, subraya el historiador Eric Hobsbawm (1991), es una esencia primordial; ambos son “artefactos culturales” que constituyen “comunidades imaginadas” (Anderson, 1988: 13.) Sobre esta premisa se construye la corriente constructivista que analiza la etnicidad con base en una pregunta fundamental ¿Qué elementos son los que utiliza o puede utilizar un grupo étnico para “inventar su tradición”?

---

<sup>30</sup> Desde Bourdieu, se puede recordar el concepto de *habitus*, “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991: 92).

<sup>31</sup> Siguiendo al antropólogo británico Anthony Cohen, Dietz resalta la crítica que se hace a la teoría constructivista de la identidad, de la identidad étnica, por presuponer que cualquier diferencia cultural –desde formas de gobierno hasta formas de lengua, vestido, bebida o muerte (Cohen, 1985:117) puede marcar una diferencia étnica para ingresar al juego de las transacciones simbólicas. La crítica que se hace al constructivismo etnicista por su postura del *anything goes* (cualquier cosa va o cualquier cosa vale) es contrapuesta con la visión de una etnicidad estratégica que se discutirá más adelante.

### **2.3 Los recursos de la etnicidad**

El debate antropológico entre cultura y etnicidad profundiza el estudio sobre las organizaciones indígenas surgidas en la década de 1970 y ayuda a entender las luchas contra el Estado por establecer una diferente “gramática de las formas de vida” (Habermas, 1981: 576, citado en Dietz, 1999: 57). En lo fundamental, escribe el filósofo alemán, “en estas luchas no se trata de obtener recompensas a conceder por el Estado de bienestar, sino de la defensa y restitución de formas de vida que peligran o de la realización de formas de vida reformadas” (íbidem).

Esa diferente “gramática de la forma de vida” está necesariamente relacionada con la obtención de recursos –derechos, control sobre territorio--, para lo cual la etnicidad se ha buscado como un recurso para hacer frente a otros grupos y al Estado mismo.

La dinámica de la etnicidad desde los grupos étnicos, como explica Dietz, entra en conflicto respecto a las tres principales estrategias que utiliza el Estado nación para consolidar su “comunidad imaginaria”: El Estado ocupa la territorialización, que desaparece las fronteras internas del territorio; la substancialización –que crea el mito del ser nacional, el ser mexicano, ecuatoriano o alemán– por encima de cualquier posibilidad de adscripción; y la temporalización, que con una memoria oficial llama al olvido de cualquier otro trayecto histórico distinto. Los grupos étnicos contradicen estas estrategias: tienen un territorio propio que existía mucho antes de la Conquista, de la llegada de quienes sueñan con la nación unificada; su adscripción principal es también, en la mayoría de los casos, a un grupo preexistente y a un tiempo diferente al que propone el Estado.

Se juega en la lógica de lo propio contra lo ajeno, lo infinitesimalmente “nuestro” frente a lo mayoritariamente “de los otros”: “convierte el habla en ‘lengua propia’, las pautas de asentamiento en ‘territorio propio’, las prácticas matrimoniales en reglas de endogamia, etc. Si se logra homologar la adscripción étnica propia con la adscripción externa, estos nuevos marcadores étnicos se ‘estabilizan’ normativizando y homogeneizando determinadas prácticas culturales que luego son rutinizadas mediante procesos intergeneracionales de ‘transmisión-adquisición de cultura’” (García Castaño & Pulido Moyano, 1994: 89, citado en Dietz: 2002). Esos “procesos intergeneracionales” representan para los grupos indígenas la supervivencia de su proyecto civilizatorio.

### **2.4 Etnicidad estratégica**

Si a los nuevos movimientos sociales se les cuestionaron los motivos de cada uno de sus individuos para su integración, a los grupos étnicos se les cuestiona el motivo por el cual

buscan una adscripción diferencial. La corriente de análisis de la etnicidad estratégica<sup>32</sup> es una postura dual que responde más al posicionamiento de sus diversos autores que a un sentido único. Un escritor crítico de este tipo de etnicidad es el norteamericano Todd Eisenstadt (2010, 2011), quien analiza la postura constructivista basada en las teorías y postulados de Frederik Barth que argumentan a favor de una identidad maleable y una etnicidad que puede estar basada en fuertes lazos sociales, políticos y hasta psicológicos.

Para Eisenstadt es indispensable complementar la visión constructivista de la etnicidad con el enfoque instrumentalista, para lo cual sigue a investigadores como Michael Hechter (1986) y Paul Brass (1985), quienes observan que la identidad étnica, al igual que la nacional, es subjetiva y, muchas veces, fomentada y movilizada por élites:

“Una vez que es reconocido que el proceso de formación de etnicidad-clase-identidad y de relaciones intergrupales siempre tiene una dimensión dual, de interacción/competencia con grupos externos y de una lucha interna por el control del grupo, entonces la dirección para la investigación sobre etnicidad y sobre las relaciones entre grupos étnicos y el Estado está clara” (Brass, 1985, 33, citado en Eisenstadt, 2011: 49).

Eisenstadt suma a su argumentación las revisiones que hacen Rus (2002) y Trejo (2004) sobre la formación de grupos étnicos en México, que fue fomentada por los regímenes corporativistas y autoritarios de principios y mediados del siglo XX para garantizar beneficios a grupos campesinos, propiciando que grupos indígenas privados de sus derechos se reorganizaran como campesinos para pedir recursos al Estado.

El autor parece más cómodo al presentar las visiones instrumentalistas de la etnicidad cuando las pretensiones de los grupos indígenas son explícitas. En un artículo (2010) en el que compara casos de organizaciones indígenas de los estados de Chiapas y Oaxaca, asegura que los factores externos (en este caso las añejas instituciones rurales corporativas creadas por el Estado) pueden tener una mayor influencia en la formación de actitudes comunitarias que las identidades étnicas o culturales endógenas (nuevas teorías de los movimientos sociales) o la organización y estructura del movimiento (teorías de la movilización de recursos).

El artículo titulado “Instituciones agrarias de la tenencia de la tierra, marcos de

---

<sup>32</sup> Aunque se refiere al caso de los movimientos indígenas en Bolivia, la exposición que hace Silvia Rivera Cusicanqui puede extenderse a otros casos latinoamericanos. La autora apunta que la etnicidad estratégica ha tomado dos vías, una, la auténtica de los movimientos étnicos que buscan el reconocimiento de sus derechos, y la otra, la del Estado, que ha generado sus propios modelos de etnicidad. “Al tropezar con la férrea decisión de los Estados de fortalecer su poder regulatorio y su primacía en la gestión del desarrollo, la etnicidad como estrategia política ha mostrado sus límites en ambos sentidos. Lo ha hecho desde el Estado y desde el Movimiento Indígena. En el primer caso, la hegemonía de la Nación y de la ‘identidad nacional’ va paralela a la vigencia de formas coloniales de despojo y apropiación de recursos. Todo ello ha podido ser encubierto con un discurso esencialista no exento de voluntarismo ultraizquierdista, en el que se combinan de modo perverso el nacionalismo, la indianidad emblemática convertida en uniforme, y un anti-imperialismo de papel que cede soberanía a poderes diversos encubriéndolos con una edulcorada retórica pachamáica” (Cusicanqui; 2013).

conflicto e identidades comunitarias: el caso del sur indígena de México”, además de señalar que se ha hecho poco trabajo de investigación cuantitativa para relacionar las instituciones de tenencia de la tierra con la construcción de identidad étnica, demuestra “con pruebas estadísticas aplicadas a los patrones de preferencias de encuestados<sup>33</sup> en cuanto a los derechos individuales en oposición a los comunitarios, que hay factores aparte de la identidad étnica que tienen efectos más importantes sobre si los encuestados favorecen más actitudes que enfatizan los derechos comunitarios o las que enfatizan derechos individuales” (Eisenstadt, 2010: 6).

El autor mide a través de los cuestionarios un aspecto fundamental, el capital social -recursos como prestigio, honor, redes y relaciones sociales cuyo valor “simbólico” bajo ciertas condiciones es convertible en capital económico- (Bourdieu, 1983: 184-185), con preguntas como si en su localidad el mayordomo organiza la fiesta anual de la comunidad; si hay alguna forma de trabajo comunitario “voluntario”; y si es requisito para alguien que quiera ser alcalde haber ocupado cargos de servicio público en el escalafón de autoridad. La hipótesis respecto a estas preguntas es que las formas más tradicionales de gobierno pueden ofrecer a los ciudadanos más opciones para resolver conflictos a través de canales estatales y/o mediante instituciones paralelas establecidas por las autoridades tradicionales. Eisenstadt afirma: “El gobierno tradicional es un índice compuesto de los tres elementos enumerados anteriormente, que no tienen una correlación fuerte con la identidad indígena” (íbidem: 18).

De lo hasta aquí expuesto, se desprenden dos fuertes afirmaciones de Eisenstadt: primero, que hay factores más importantes que la identidad étnica para determinar la actitud comunitaria; segundo, que el gobierno tradicional, también entendido como organización comunitaria, no tiene una correlación fuerte con la identidad étnica, lo cual es entendible dado que el autor avala la adscripción étnica de los encuestados solo cuando estos aseguraron hablar una lengua indígena<sup>34</sup>.

A lo largo de esta investigación se mostrarán elementos teóricos y empíricos que contradicen estas aseveraciones.

A este objetivo ayuda el artículo de la antropóloga estadounidense Shannon Speed, “Entre la antropología y los derechos humanos”, en el cual presenta el caso del municipio chiapaneco de Nicolás Ruiz, al cual el gobierno estatal negó la posibilidad de adscribirse

---

<sup>33</sup> Las encuestas sobre la que basa sus resultados el autor fueron realizadas en “de 22 a 30” municipios de Chiapas, Oaxaca y Zacatecas en español y seis lenguas indígenas; 50% fueron comunidades mayoritariamente indígenas y 50% no mayoritariamente indígenas.

<sup>34</sup> Maldonado (2002), apunta que comunidades provenientes de la matriz civilizatoria mesoamericana han perdido, como resultado de la dominación colonialista, su lengua materna y a veces renuncian también a su identidad. No obstante, pese a la pérdida de la lengua “ha sobrevivido la vida comunal, que en muchos casos se sigue reproduciendo aunque sea en español” (160).

como comunidad indígena, negándole así también derechos colectivos sobre la recuperación de su territorio original.

“En 1999, el entonces secretario de Gobierno (de Chiapas), Rodolfo Soto Monzón, dijo a los representantes de la comunidad de Nicolás Ruiz que si querían ser considerados indígenas, debían aportar pruebas de que en la comunidad se hablaba el tzeltal”. (Speed, 2006: 77)

Ante esta solicitud, Speed propuso exponer una serie de elementos que sustentaban la diferencia étnica de la comunidad y su adscripción indígena: Temporalización: “la historia demuestra claramente que los fundadores de Nicolás Ruiz fueron tzeltales”; territorialización: “Desde los inicios de la comunidad, la tierra en Nicolás Ruiz es comunal y está distribuida a los individuos en parcelas”; organización comunitaria: “todas las decisiones acerca de su administración son acordadas en la Asamblea de Comuneros y supervisadas por las autoridades de los Bienes Comunales. Los hombres son ‘comuneros’, lo cual significa que tienen derecho a trabajar una parcela, y la responsabilidad de participar en la asamblea comunal” (ibidem; 77).

Nicolás Ruiz, a pesar del contacto con las formas de gobierno del Estado, mantuvo el poder de su asamblea para determinar quién ocuparía los cargos en el ayuntamiento, utilizaba las formas dominantes para fortalecer su identidad y autonomía. Si elegía un edil mediante votaciones en urnas, primero realizaba una asamblea para definir quién ocuparía un cargo y, posteriormente, la comunidad votaba en bloque para reafirmar su decisión. Los comicios oficiales eran solo un trámite.

“En gran medida, la historia de Nicolás Ruiz ha sido una de lucha para recuperar su tierra. Estas luchas, y sus enemigos y aliados en ellas, han definido a lo largo del tiempo su identidad. La identidad del municipio se ha construido históricamente y de manera ininterrumpida en relación con otros grupos sociales y mediante las luchas por la tierra y su territorio. Durante el periodo en el que estas reivindicaciones se expresaban por medio del estado, la reforma agraria y las políticas ‘campesinistas’, la identidad de Nicolás Ruiz se convirtió en campesina. Es decir, la identidad indígena cedió su lugar a la identidad campesina a medida que los discursos del Estado y sus políticas enfatizaron la reforma y la asistencia agrarias para rectificar los problemas de la población rural. La identidad aún está basada en las luchas agrarias, pero éstas se han trasladado del terreno agrario al étnico. Esto es, en el nuevo entorno de poscorporativismo, posreforma agraria y poslevantamiento zapatista, todo conduce hacia una nueva identidad y otra forma de luchar. Sin embargo, en el conflicto con grupos indígenas en Chiapas, el gobierno estaba poco dispuesto a reconocer a la comunidad como indígena, y prefirió mantener este asunto en el terreno de ‘conflictos agrarios’, aunque cada vez con menos posibilidades de resolverlo” (ibidem: 78-79).

Como se puede observar, los grupos étnicos pueden asumir estratégicamente distintas formas frente a un actor diferenciado con el objetivo de obtener un fin, la recuperación de su territorio o el reconocimiento por parte del Estado de su identidad, sin que estos cambios y presencias representen una pérdida. Speed, como investigadora activista, asumió la tarea de argumentar una reclamación ante la Organización Internacional del Trabajo por violaciones del gobierno mexicano a diversos artículos del convenio 169, principalmente el artículo 1 sección 2, relativo a la autodeterminación, al decir que los miembros comuneros de Nicolás Ruiz ya no podían ser considerados indígenas porque



habían perdido el uso de su idioma.

Speed presenta una conceptualización con la que atendió la reclamación y que es útil para el análisis en la actual investigación. La identidad y la cultura, escribe la autora, “son fenómenos sociales inherentemente fluidos y cambiantes que, de manera ineludible, están esencializados y fijados en la ley para propósitos de futura reglamentación y, en los sistemas que funcionan sobre precedentes, también para futuros casos. Un ejemplo sería la idea de que ‘los indígenas tienen una relación cercana con la tierra’, lo cual podría servir para ganar un caso específico” (íbidem: 82). El que las identidades estén fijadas en las leyes no implica que deban permanecer inmóviles, sino que las leyes deben tender también hacia el reconocimiento de una identidad fluida:

“quise crear una definición de su esencia indígena que captara la naturaleza fluida en la construcción histórica de la cultura y la identidad, pero sin ceder la importancia fundamental que éstas tienen en la vida de los involucrados y como base de sus reclamos legales. Desde mi perspectiva, esto apoyaba al caso, y, si ganaban, habría una aceptación de esa fluidez en un caso legal” (íbidem).

Atendiendo el caso narrado por Speed, podemos advertir que la identidad étnica puede ir más allá de un modelo estático y que este modelo, aunque requiere de afirmación y aceptación por parte de los actores frente a los cuales se pone en juego, depende de elecciones de los individuos o comunidades que las plantean como propias; así, más que los marcadores étnicos primarios, es posible presentar identidades étnicas con factores múltiples y válidos.

## **2.5 El punto de encuentro**

¿Cuál es el vínculo entre los nuevos movimientos sociales y la comunidad? ¿Qué permite a los primeros desarrollarse dentro de determinada estructura social comunitaria? ¿De qué depende el éxito o no de la lucha de los movimientos dentro de esta comunidad? Si los nuevos movimientos sociales, más que una ideología y un proyecto de transformación totalizador para la sociedad tienen objetivos concretos, el apoyo que la comunidad otorgue a su consecución dependerá en gran medida de su pertinencia cultural, es decir, de la congruencia con la que estos objetivos e incluso la forma de buscar conseguirlos se insertan en la lógica comunitaria. En esta congruencia, la identidad étnica juega un papel primordial que otorga continuidad al desarrollo histórico de la comunidad a través de la acción del movimiento social.

Como ya dijimos, los nuevos movimientos sociales de corte étnico tienen como punto central de búsqueda la identidad y, al referirnos al ámbito indígena mesoamericano, esta identidad es necesariamente étnica, vinculada con un pasado y una forma de ser y organizarse precedente al contacto con las culturas occidentales dominantes. La lucha

política de los movimientos sociales se basó en las identidades étnicas presentes en diversas comunidades, pero a su vez estas identidades fueron reformuladas por la acción política de los movimientos sociales.

Otra de las explicaciones de la conjunción entre los nuevos movimientos sociales y las comunidades originarias la encontramos en la descripción que da Miguel Bartolomé sobre la comunidad indígena contemporánea, cuya “verdadera característica es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal. Es precisamente el principio de participación –junto con el de nacimiento–, el requisito básico para establecer la filiación colectiva de cada individuo” (Bartolomé 1997: 136-137, citado en Maldonado, 2011: 102).

Tejera (1995) suma también a esta perspectiva, asegurando que lo que diferencia a una comunidad indígena “de la que no lo es, parece estar más ubicado en el terreno de lo político y de las demandas políticas de esta unidad social” (Tejera, 1995: 226).

La politización de las comunidades indígenas, observada tanto por Bartolomé como por Tejera, fue propicia para la génesis de nuevos movimientos sociales (también para movimientos campesinos en décadas anteriores a 1980) que, como apuntamos antes, tienen en el Estado a uno de sus principales interlocutores con los que dialogan cada vez más sin intermediarios sobre el respeto a derechos muchas veces garantizados en leyes pero no respetados de facto, como ocurre en el caso que analizaremos en la presente investigación en la Sierra Juárez.

Las comunidades indígenas tenían demandas que las organizaciones encausaron a través de estrategias para interpelar al Estado, mismas que fueron apoyadas porque eran congruentes con la lógica comunitaria, con la forma de vida defendida.

La vida interna de ninguna organización etnopolítica, precisa Maldonado, podría estar exenta de la lógica mesoamericana subyacente en el sentido común de sus integrantes. “La cualidad propia en estas organizaciones debe entonces buscarse atrás de su expresión política: por ejemplo, las formas de la solidaridad entre sus integrantes o con miembros de otras organizaciones” (2011: 94); en este sentido, las relaciones que se generan en la asamblea para la toma de decisiones y el trabajo por tequio resultan ser expresiones mismas de la forma de pensar de las organizaciones.

Un vínculo más que aparece entre los nuevos movimientos sociales de carácter étnico es sin duda el de los líderes duales, es decir, el de aquellos individuos que siendo originarios de una comunidad, han tenido contacto con las instituciones del Estado, principal pero no únicamente con las educativas, y han tenido acceso a una red más amplia de relaciones que el resto de los integrantes de la comunidad. González Apodaca (2004),

apunta que si los proyectos concretados por las organizaciones están fuertemente influidos por estos líderes duales, esto no significa que sean los únicos ni que su voz resulte más relevante que la del resto del grupo. Si bien las redes sociales de estos individuos resultan mucho más amplias que las del resto, de inmediato se hace notoria la necesidad de que los recursos se pongan a disposición del proyecto de la comunidad y no para beneficio de una persona.

## 2.6 Comunalidad

“Antes de la llegada del individualismo los habitantes de estas tierras, de alguna manera, enfrentábamos la vida de forma compartida. La tierra era compartida. La tierra no era de nosotros, era de todos. Nuestras tecnologías, conocimientos y producción eran resultado de una labor conjunta. ¿Esto era socialismo? Yo creo que no, esto fue comunalidad, lo que significa que los recursos y la energía era propiedad de la comunidad, es decir, de todas las familias, entendida como propiedad de hombres y mujeres” (Martínez Luna, 2003: 266).

A través de la escritura de Jaime Martínez Luna conocemos la comunalidad, un tipo de organización que el escritor serrano zapoteco pregunta si es susceptible de ser la identidad de los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca. Como identidad, Martínez Luna la plantea en órdenes dicotómicos oposicionales. A la homolatría, la visión del mundo centrada en el hombre, opone el concepto de naturolatría, el mundo natural entendido como origen y centro. “Lo natural es lo que engendra, no es el hombre, es la naturaleza quien engendra al hombre”; al derecho ajeno contrapone el derecho propio; a la competencia, la compartencia. Esta forma de organización queda conceptualizada como comunalicracia, la forma de gobierno y acción que tienen diversos pueblos originarios en Oaxaca y en diversas comunidades de origen mesoamericano en la que las decisiones, la tierra, el trabajo y el goce son de todos.

La comunalidad, escribe Jaime Martínez Luna, descansa en el trabajo como pilar fundamental: “el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio), y el trabajo para el goce (la fiesta)” (Martínez Luna, 1995: 251). Todas estas faenas reflejadas en tareas cotidianas que en su repetición llevan el peso de la comunidad. “El trabajo sobre la discusión de los recursos y la cuantificación de los mismos, el trabajo de las luchas políticas realizadas por los ancianos. Trabajo contenido en las largas horas de vigilancia de los topiles en el corredor de un palacio municipal” (íbidem).

La comunalidad encuentra también un punto coincidente con las características de los nuevos movimientos sociales, ya que permite la participación de estratos que no tienen entre sí grandes diferencias y que pueden tener intereses comunes, es decir, la comunalidad permite la acción conjunta de maestros, comerciantes, obreros, campesinos, artesanos,

medieros, en un solo esquema, “una organización múltiple que les aglutina y que les define del resto de las unidades sociales” (Martínez Luna, 2011, 237).

Como forma de organización, la comunalidad es compleja y advierte diversas manifestaciones de un pueblo a otro, además como propuesta analítica mantiene diferentes enfoques, dependiendo del acento que se ponga en diversos aspectos.

El lingüista Juan José Rendón (2010) presenta cuatro elementos principales de la comunalidad: Territorio, sistema de cargos, tequio y fiesta, que encuentran en la resistencia a las formas externas un valor primordial para la consolidación de la “identidad básica”.

A pesar de que uno de los elementos fundamentales para la construcción de la comunalidad, el sistema de cargos, fue en origen una imposición de la cultura dominante española, desde hace décadas cada comunidad lo ha reinterpretado, reelaborado y adaptado hasta hacerlo irreconocible en comparación con el modelo original. Más allá de su origen exógeno o de sus componentes endógenos, “el sistema de cargos cívico-religioso es actualmente reivindicado como una institución propia que ordena y regula la vida colectiva de las comunidades indígenas” (Bartolomé, 1986: 27).

Jaime Martínez Luna plantea la pregunta sobre si la comunalidad es la identidad de los pueblos serranos zapotecos. Esta investigación busca indagar, con elementos empíricos y documentales si la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social Sierra Juárez (Odrenasij) planteó como uno de sus objetivos de lucha primordiales el reconocimiento y fortalecimiento de esta identidad y, por último, discernir si ésta puede tratarse como una identidad étnica o no. A este último punto podemos adelantar la respuesta que Martínez Luna da a “algunos documentos” que han llamado “etnopolitista” a dicha organización: “en principio diríamos que en ningún momento se ha reivindicado como etnia, es decir, como unidad sociocultural, y en segundo lugar, responden a una dinámica comunitaria, lo que implica la movilización de los diferentes sectores que integran una comunidad” (2011: 223).

## **2.7 Territorio, pilar de la comunalidad**

Otro punto fundamental de la investigación es la relación que la organización mantuvo con el territorio. Además del recurso al pasado mencionado anteriormente, para romper la lógica de la territorialización del Estado, los grupos étnicos recurren con frecuencia a lo que Barabas identifica como una identidad residencial, la identificación de “un sentido de continuidad histórica con una reivindicación territorial”. Lo anterior significa que “el antiguo territorio étnico pasó a confundirse con el ámbito local y la identidad social asumió -en muchos casos- el carácter de una identidad residencial delimitada por el espacio de interacción comunal” (Bartolomé y Barabas, 1990: 80-81).

La noción de “territorio”, eje central de la estrategia político-cultural indígena, ha sido resignificada de diversas maneras: como territorio “heredado”, territorio “elegido” o territorio “originario” (Rivera Cusicanqui, 2013).

Otro de los intelectuales que dio origen a la comunalidad como enfoque analítico fue Floriberto Díaz, propio del municipio de Santa María Tlahuitoltepec, en la región Mixe, para quien el territorio tenía especial vitalidad en la organización comunitaria.

“Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias, en tanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio. Sin la Tierra en su doble sentido de Madre y territorio, ¿de qué derechos podemos gozar y hablar los indígenas? De ahí la reivindicación territorial, no la simple demanda agraria con que nos han querido contestar los Estados-gobierno” (Díaz, 2001: 4, citado en Maldonado, 2011: 64).

El territorio como posibilidad para el trabajo y como reproducción simbólica es entonces fundamental para la lucha indígena y, una vez reformulado el proceso de territorialización es decisivo porque a través de éste se puede alcanzar uno de los objetivos primarios de un nuevo movimiento social, de un movimiento etnopolítico, la autonomía frente al Estado. El territorio provoca un quiebre del entendimiento entre el Estado y los grupos de reivindicación étnica, por una diferencia elemental. El Estado desde su origen reafirma su posesión del territorio nacional a través de las armas que inventó: las fronteras seccionadas están reconocidas como límites máximos en la *Constitución*, otro invento magnánimo que ordena a todos los nacidos en este territorio de contención llamarse mexicanos. México se inventó a sí mismo como nación y con ello a su territorio que es legal e internacionalmente reconocido. Los territorios indígenas tienen otras fundamentaciones, se basan en leyendas, en la historia oral, en la inteligibilidad del pasado, en un origen conocido a través de la lírica, en la presencia de elementos naturales que identifican con su sacralidad, en la visión de paraísos terrenales con función de intermediación entre el cielo y el hombre, todos elementos difíciles de reconocer como válidos en la era de la razón occidental si no es a través de los derechos humanos a la cultura y la identidad.

Como lo describe Barabas, el territorio cultural o simbólico de un grupo indígena “se construye en relación con el proceso de identificación étnica y ambos se brindan mutua legitimidad. Se trata de un territorio histórico e identitario en el que se inscriben las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo, mismo que puede ser definido como etnoterritorio” (Barabas, 2003: 48).

El territorio, pese a las consideraciones históricas y culturales, queda en posición de

“hipótesis por demostrar”<sup>35</sup>, de una afirmación para la que el grupo étnico debe buscar reconocimiento del Estado, de la cual debe adueñarse a través de diferentes estrategias, algunas legales, otras simbólicas.

¿Por qué es importante en la lucha de las comunidades indígenas la consecución de la autonomía a través del reconocimiento de su territorio? Porque a través de la territorialización se puede obtener un distinto grado de democratización del país. El abogado indígena Adelfo Regino Montes, representante de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y de la organización Servicios al Pueblo Mixe (Ser-Mixe), propone un modelo de autonomía basada más que en los reclamos étnicos, en el territorio, donde quedarían articuladas las comunidades, los municipios y la región.

Regino expone cómo la obtención de una autonomía regional significaría mayor responsabilidad en el manejo de recursos públicos, reconocimiento de normas y formas de resolución de conflictos indígenas y facilitaría el uso de lenguas originarias y otras expresiones culturales en educación<sup>36</sup>.

A nivel comunitario, la autonomía representaría desde poder para cobrar impuestos hasta control sobre programas asistencialistas (como Oportunidades), además de la posibilidad de legislar sobre asuntos comunitarios y el manejo de recursos naturales. A nivel municipal se garantizaría una intermediación efectiva entre las comunidades y la región.

Esta defensa territorial pasa, sin embargo, por la lucha étnica y la defensa de derechos colectivos contrapuestos a mecanismos del Estado que fragmentan el poder comunitario de la asamblea, desde el apoyo a caciques locales hasta la manipulación electoral y la falsa representatividad (cuando un individuo es electo en un cargo de “representación popular” en un distrito que comprende determinadas comunidades indígenas sin atender las normas comunitarias de decisión).

La conceptualización que Mejía y Sarmiento hacen de los movimientos indígenas surgidos en México, apunta que estos presentan tres niveles de articulación coincidentes con los tres niveles de autonomía que propone Montes: local, regional y nacional:

“Cuando la movilización espontánea se desarrolla trascendiendo el nivel local y conforma una organización estructurada, con programa de acción y principios propios, se

---

<sup>35</sup> El postulado es del historiador estadounidense Eric Vang Young, quien lo expresa respecto al término región que trata de construirse en países latinoamericanos como parte de los intentos de algunos grupos por lograr una autonomía territorial.

<sup>36</sup> Un gran opositor a este tipo de propuestas fue el antropólogo Aguirre Beltrán, para quien “era indispensable abolir cualquier nivel de jurisdicción y representación distinto a las instituciones republicanas del estado y el municipio. Se opuso terminantemente, por ejemplo, al surgimiento del Consejo Supremo Tarahumara, en las décadas de 1940 y 1950, aunque simpatizaba con sus objetivos, pues era, según él, un regreso inaceptable al tribalismo, un retroceso en la modernización política (Aguirre Beltrán 1953: 86-93, citado en De la Peña, 1999: 5).

logra la expresión más acabada del movimiento. Generalmente, las organizaciones nacionales que, aunque todavía no representan la articulación real de las diversas expresiones del movimiento, sí constituyen serios intentos para dar proyección nacional e internacional al movimiento” (Mejía y Sarmiento, 1987: 27).

Dentro del territorio suceden procesos que transforman los marcadores étnicos – las lenguas se tocan, se aprenden nuevas palabras, los integrantes de la sociedad a menudo salen al exterior y obtienen productos que implican un cambio en sus formas primarias de subsistencia, la forma en que visten, se alimentan, construyen sus viviendas—. Los marcadores transformados se integran, bajo directrices identitarias, a procesos precedentes generando una hibridación cultural. Entre los elementos culturales que mayores implicaciones representan en el proceso de hibridación, interesa destacar el de la educación, que ha generado uno de los choques protagonistas en comunidades indígenas desde la década de 1970.

## **2.8 Educación comunitaria**

La escuela, como espacio privilegiado del contacto interétnico en el que se ponen en juego “la identidad, la cultura, los derechos indígenas y el concepto de poder” (González Apodaca, 2009: 4), ha sido escenario de las luchas de los nuevos movimientos sociales de corte étnico. En este espacio creado por el Estado se han puesto en juego resistencias y reapropiaciones de elementos del sistema educativo oficial, los currículos, normas cívicas, reglamentos, relaciones de poder propuestas por el Estado han sido contestados, rechazados o reapropiados. Por ejemplo, el proyecto educativo nacional que puede ser un elemento que bloquea el transcurso de la identidad indígena propone también la adquisición de elementos que posibilitan su preservación, como el lenguaje escrito, ya sea en lengua originaria, en la nacional o en ambas.

A través de la intervención de la comunidad puede detenerse la estrategia de desterritorialización que el Estado encabeza a través de la escuela oficial.

Los proyectos educativos son productos interculturales que se constituyen en un espacio de tensión que tiene lugar entre una “sociedad nacional” yuxtapuesta a múltiples grupos culturales, pese a la disparidad de recursos con que se cuentan, los grupos étnicos pueden mirar esos proyectos “como promesas de cierta autonomía” (López Pérez, 2006: 196).

En el caso de México, agrega González Apodaca, la lucha de las comunidades diferenciales, “especialmente los pueblos indígenas, (es) por reivindicar políticamente el derecho a mantener una ‘identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado’” (2009: 4).

La educación para grupos indígenas se analiza en México desde dos lugares distanciados. En primera instancia, desde los esfuerzos del Estado, que han resultado incompletos y descoordinados; que ha practicado una política etnocida que suprimió conocimientos originarios y erradicó lenguas diversas y, con ellas, universos diferenciados. Al respecto, Benjamín Maldonado explica que las autoridades mexicanas llegaron al extremo de castigar con golpes a los niños —o con multas a sus padres— por el hecho de hablar su lengua originaria en el aula.

“A ello se sumaba la burla y ridiculización de las costumbres locales y la exclusión de los saberes comunitarios. Y no estamos hablando de un lejano pasado virreinal sino de un cercano presente mexicano, pues esto ocurría ya en las décadas de 1930 y 1940 en muchas comunidades y lo peor es que hay escuelas oaxaqueñas en las que esto sucede actualmente, tanto en educación primaria como en secundarias o bachilleratos” (2011: 13).

En las primeras décadas del siglo pasado, el credo de los castellanizadores, escriben Bartolomé y Barabas, se reflejaba en las palabras del maestro Rafael Ramírez, quien decía que la función del maestro en una comunidad indígena no consistía únicamente en “castellanizar” a la gente, sino en transformarla en “gente de razón”.

El primer intento serio del Estado fue la creación de un sistema bicultural que, pese a haber sido concebido como un proyecto en el que las lenguas originarias se encontrarían con la lengua oficial en las aulas, en la práctica fue un ejercicio en el que las primeras fueron utilizadas para reforzar la estrategia de castellanización y para ampliar la enseñanza de contenidos aceptados en el currículo oficial.

A los obstáculos estructurales de la educación bilingüe bicultural —mala infraestructura, poca capacitación para maestros— se agregaban problemas coyunturales —maestros con conocimientos de una lengua originaria enseñando en áreas indígenas con otra lengua, variaciones impredecibles en los recursos destinados al proyecto.

Más que un espacio de diálogo cultural, la escuela pública y la educación oficial habían sido una herramienta más, la principal de un proceso colonizador como lo describe Benjamín Maldonado (2002). Otros antropólogos, principalmente aquellos contemporáneos de la generación que escribió *De eso que llaman antropología mexicana*<sup>37</sup>, han denunciado al sistema escolar oficial porque en él se observa el favorecimiento de la acción colonialista del Estado para construir una cultura nacional que consiste en imponer “un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente” (Bonfil, 1990: 106).

Los pasos dados por el Estado respecto a la educación que pretendía otorgar a los indígenas representaban, al menos teóricamente, el reconocimiento de la existencia de conocimientos diferenciados con el currículo oficial.



El otro lugar desde el que se analiza la enseñanza indígena es el de los esfuerzos más o menos articulados de los grupos étnicos y de organizaciones sociales para concretar una educación culturalmente pertinente. Aunque no fue un objetivo explícito de todas las organizaciones etnopolíticas que surgieron en el país en la década de 1980, las que nacieron en Oaxaca encontraron coincidentemente la lucha por transformar la educación como uno de sus objetivos principales.

El concepto de “nueva educación comunitaria” que presenta el antropólogo Benjamín Maldonado (2011) surge mucho después del periodo de existencia de las organizaciones etnopolíticas de la Sierra Juárez, no obstante los postulados encuentran coincidencias, la principal, el interés de superar las deficiencias de los modelos educativos previos de enseñanza indígena. Dichos esfuerzos, no obstante, se desarrollan “en un contexto político adverso, en un contexto cultural de dominación y que arrastra inercias que les han impedido avanzar y que siguen siendo una amenaza” (Maldonado, 2011: 10). Era así en la década de 1980 y lo es en aun después de 17 años de iniciado el nuevo siglo.

En primera instancia se plantea una diferencia entre educación indígena y comunitaria. Aunque coinciden en el espacio de su realización, la educación comunitaria, generada por la confluencia de esfuerzos de organizaciones etnopolíticas, no gubernamentales, profesores independientes y, primordialmente por pobladores de las comunidades, urge a diferenciarse nominalmente de la “educación indígena” impulsada por el Estado.

“El objetivo de la educación comunitaria es lograr una atención de calidad a los estudiantes miembros de pueblos originarios con el fin de que tengan una formación sólida y amplia, basada en su identidad. Pero el sentido de esta educación no se agota allí o en la difusa contribución que con la formación de jóvenes se logra en beneficio de la patria grande o chica. El sentido está en el impacto que pueda tener en la comunidad y en el pueblo al que pertenece la comunidad” (ibidem: 18).

¿Cómo se logra la atención de calidad a los estudiantes miembros de pueblos originarios trascendiendo además la mera adquisición de conocimientos con la generación de bienestar para la comunidad? El planteamiento lo presenta el lingüista y antropólogo Jorge Gasché, para quien una pregunta caracterizó la década educativa de los 80 en México: “¿De qué manera se pueden incluir en el aula los contenidos indígenas para que, a la vez, se levante el nivel educativo en la escuela primaria y se revalore y rescate la herencia cultural de los pueblos indígenas, es decir, para que ambos objetivos, el pedagógico y el político, sean alcanzados?” (Gasché, 2008: 8).

Maldonado responde este cuestionamiento apuntando hacia la acción de las organizaciones etnopolíticas cuyas propuestas “no buscan solamente cambios, sino que se presentan como imagen del cambio anhelado, se organizan en función de modelos que reflejan lo que consideran adecuado y con lo que se identifican fuertemente. Las

organizaciones de maestros y sobre todo los proyectos de educación comunitaria se inscriben en esta dinámica” (Maldonado, 2011: 92).

Jorge Gasché hace una diferenciación entre esquemas de culturas educativas indígenas (o comunitarias) y oficiales, que es igualmente útil para reconocer los procesos de formación alternativos. En su exposición sobre la construcción de conocimientos indígenas contrapone una “visión paratáctica” --que yuxtapone una serie de categorías etiquetadas y denominadas, construidas desde ámbitos no indígenas e incluso vacías de contenido social y cultural<sup>38</sup>-- a una visión sintáctica “que articula lógicamente y con cierto rigor las categorías analíticas entre ellas y que deriva estas categorías del proceso productivo humano, es decir, de las actividades humanas” (2008: 29). El modelo sintáctico obliga al alumno a verse como sujeto de su propia sociedad y como actor a priori, capaz y habilitado para la realización de todas las actividades que producen su cultura; desde luego, él se ve responsable de la manera en que reproduce su cultura o, eventualmente, la modifica en función de sus criterios (opciones, preferencias) personales, subjetivos (ibidem: 32).

Entre los objetivos que busca la nueva educación comunitaria se encuentran:

- Corregir las deficiencias en la enseñanza de la lengua materna, lo cual es posible gracias a la apropiación que han hecho los pueblos originarios y sobre todo sus lingüistas, de las aportaciones de esta disciplina y de la extensión de su discusión en diversos pueblos, por ejemplo, el zapoteco, mixteco, mixe, chinanteco, mazateco, el chatino o el triqui (lo cual no era posible en la década de 1970, cuando no existían estos lingüistas).
- Probar métodos pedagógicos más adecuados, experimentando a partir de las capacidades e intereses del maestro en su compromiso formativo.
- Incorporar contenidos lingüísticos-culturales mesoamericanos, que era una de las intenciones del modelo bilingüe bicultural pero se trata ahora con mayor profundidad, buscando no solo barnizar de cultura local a los programas nacionales sino formular perspectivas propias involucrando aspectos como, por ejemplo, la comunalidad, la resistencia mesoamericana o la geografía sagrada.
- Producir sus propios materiales didácticos, tratando que sean adecuados a los nuevos contenidos de la enseñanza y que permitan aprovechar recursos propios para la enseñanza de materias tradicionales, como las matemáticas.

---

<sup>38</sup> A este respecto, la frase paradigmática que utiliza Gasché para exponer el modelo sintáctico de cultura es: "El ser humano produce cosas yendo a la naturaleza a sacar sus materiales para transformarlos con el fin de satisfacer una necesidad (de forma social)", misma que a simple vista o ante un lector acrítico cumple con el objetivo de exponer un sentido e informar su contenido pero que, sin embargo, ante una lectura cultural abstrae toda categoría útil para insertar a los sujetos que realizan las acciones en una comunidad. Gasché contrapone a esta frase una con mayor contenido cultural, traducida del huitoto, mucho más breve: "Vamos a anzuelear al lago para comer zaibk!" (2008: 31).

- Involucrar a los padres de familia, partiendo de que la comunalidad a la que pertenecen es la sociedad cuya continuidad cultural depende de la acción consciente de los estudiantes.
- Pensar la escuela como una institución impuesta y lesiva, a la que es necesario controlar y resignificar para evitar que continúe golpeando a las culturas originarias, porque no hay posibilidades inmediatas de prescindir de ella.
- Extender la propuesta a todo el sistema educativo, no solo a la educación indígena (Maldonado, 2011: 116).

En su estudio sobre la etnia ayuuk, Salomón Nahmad (2003) señala que las organizaciones etnopolíticas de Oaxaca han frenado el proyecto nacional que por medio de la educación busca que desaparezca la identidad étnica y lingüística.

Nahmad, quien fue director del Instituto Nacional Indigenista en el periodo 1982-1983, señala que si bien el movimiento indígena –caracterizado por organizaciones como la Codeco, el Codremi y la Odrenasij– no es nuevo, sí representó la generación de alianzas con nuevos grupos: intelectuales, ecologistas<sup>39</sup> y estudiantes con los cuales se formó una “masa crítica”, cuyos integrantes “perciben la necesidad histórica de ayudar al pueblo incorporándose a sus filas, y de poner su genio creador al servicio de los pueblos para perfeccionar su modo de vida, su existencia. No vacilaron en volver a la cultura propia, en hacer el inventario de sus riquezas, en evaluar sus lagunas e imperfecciones y en llenar sus vacíos” (ibidem: 365). La acción de las organizaciones políticas, agrega, crea las condiciones para una nueva definición de la identidad étnica, ya que determina el sentido de pertenencia al grupo.

La participación de organizaciones etnopolíticas genera la resignificación de los límites de identidades étnicas, a las cuales se agregan nuevos marcadores. Dietz (1999: 27) apunta que de acuerdo con la corriente etnicista que estudia la renovación de movimientos sociales indígenas, la identidad de dichos movimientos surge “como re-identificación con aquellos elementos materiales, cognitivos y/o afectivos de la cultura propia que constituyen el último reducto no colonizado de las comunidades”.

En tal sentido, estas organizaciones ayudan a formar una conciencia étnica, que es “una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo, pero a diferencia de

---

<sup>39</sup> Víctor Toledo asegura que en estos nuevos movimientos étnicos, “la transformación de la naturaleza, que nunca estuvo ausente sino que se volvió invisible, en objeto y sujeto de la lucha política, conlleva un salto ideológico porque entre otras cosas restablece la presencia de los elementos que operan como la fuente primaria o primigenia de todo el proceso de producción, vuelve presente una dimensión fundamental de la cultura y cosmogonía campesinas (especialmente de las indígenas), e inserta las movilizaciones en un torrente universal de lucha planetaria” (Toledo, 1992: 82). Se destaca también la propuesta de Decreto por la creación de las Regiones Autónomas (1995), que destaca que “hoy sabemos que la preservación del equilibrio del ecosistema en regiones ambientales frágiles de México se debe a la sabiduría y formas sustentables de usar recursos naturales gracias a la comunión entre pueblos indígenas y naturaleza.

la identidad étnica, que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intersociales que se desarrollan, por tanto, en el interior del grupo étnico” (Nahmad, 2003: 366).

Bartolomé asegura que la conciencia étnica, además del conjunto de relaciones internas, genera una nueva relación de los grupos con su propia historia, que va más allá de la historia del contacto con culturas hegemónicas. Aquí se plantea una nueva pregunta a responder con la investigación en su primera parte: ¿La Odrenasij generó una nueva conciencia étnica para los grupos zapotecas de las comunidades donde tuvo presencia? ¿Cuál fue la nueva relación que estos grupos generaron con su propia historia? ¿Cómo la reconceptualizaron y cuáles fueron las muestras resultado de ese proceso?

## **2.9 Movimientos sociales y educación**

La lucha de los nuevos movimientos sociales no es solo por hacerse de los medios de producción, va más allá y, desde las luchas feministas, indígenas o ecologistas se encamina “hacia el reforzamiento de la identidad social, hacia la transformación de las relaciones sociales cotidianas” (Calderón, 1995: 108).

Además del identitario, autores como Hellman (1992) y Calderón (1995) observan un componente político innegable en los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, con demandas desde materiales hasta de respeto a los derechos humanos y democratización del sistema político. Si la lucha es por la “transformación de las relaciones sociales cotidianas”, los nuevos movimientos sociales entendieron que el Estado y sus instituciones eran el ente al que debían exigir el reconocimiento de sus derechos. En los movimientos latinoamericanos, escribe Dietz, “la relación con el Estado y el sistema político es omnipresente y atestigua el persistente paternalismo que el Estado despliega hacia la sociedad en América Latina” (1999: 49).

La relación con el Estado no ha sido meramente discursiva ni fragmentada, la acción, aunque separada de los diversos movimientos sociales, ha generado un cambio relacional:

“En otras palabras, la novedad no es nada más la acumulación de movimientos, o el cambiante balance de fuerzas sociales, es más, en una política cultural cambiante, donde los movimientos sociales no hacen más peticiones o solicitudes de beneficios, sino demandas que insisten en derechos básicos” (Foweraker, 1990: 8).

De entre esos derechos básicos que demandaron los nuevos movimientos sociales para transformar las relaciones sociales, la educación es uno de los más recurrentes. No una educación impuesta, sino una que ayude a las comunidades a fortalecer su lucha.

Si bien se confrontó al Estado para exigir que cumpliera su obligación de impartir

una educación propia y pertinente, la creación de nuevas escuelas fue un hito que alcanzaron apenas algunos de los movimientos sociales de mayor proyección (el EZLN como el pináculo de dicha experiencia); la vía más frecuentada para generar otro tipo de educación es el de convertirse en lo que Raúl Zibechi llama “sujeto educativo”, que como primera acción descentra el lugar de la enseñanza del aula al espacio de lucha, es decir, se trata de:

“desbordar el papel tradicional de la escuela y del docente: deja de haber un espacio especializado en la educación y una persona encargada de la misma; todos los espacios, todas las acciones y todas las personas son espacio-tiempos y sujetos pedagógicos. Entre otras muchas consecuencias, la educación en estas condiciones no tiene fines ni objetivos, más allá de re-producir el movimiento de lucha por la tierra y por un mundo nuevo, lo que supone ‘producir seres humanos’. En suma, ‘transformarse transformando’ es el principio pedagógico que guía al movimiento (Salette Caldart, 2000: 207, citado en Zibechi, 2006: 126).

La educación en movimiento que se genera cuando la lucha social se transforma en un campo pedagógico enraíza en cada sujeto las necesidades colectivas y las formas de pensamiento que guían la acción para satisfacerlas, sin embargo es un proceso de enseñanza-aprendizaje imperfecto que debe ser actualizado constantemente y que en la mayoría de las ocasiones se orienta hacia las áreas de producción.

Al trasladar el campo de la acción educativa al lugar donde se genera la lucha, los nuevos movimientos sociales se conforman en actores que intervienen en muchas ocasiones en los modos de producción. En el caso de esta investigación se observa cómo los pobladores de comunidades serranas aprendieron como parte de su lucha a construir y manejar empresas comunitarias. Como este caso se encuentran muchos, como el de los piqueteros en Argentina, que en la década de 1970 iniciaron un fuerte movimiento para recuperar fábricas que habían sido cerradas por las recurrentes crisis económicas que enfrentaba el país y que se convirtieron en espacios eficazmente productivos. En ambos casos se resalta la capacidad del movimiento social para generar los conocimientos que les permitan participar en la vida económica de sus comunidades, empresa en la que generan una fuerte distinción con la forma de producción individualista que caracteriza al capitalismo y que resulta uno de sus principales aprendizajes.

Interviniendo directamente en la producción, resulta indispensable reconocer que los movimientos sociales no se suman a la incesante búsqueda de multiplicar ganancias al menor costo, sino generan un espacio para participar en la vida económica de la que largo tiempo habían estado excluidos casi por completo.

“La vida económica (mercado) es un ambiente donde se sabe anticipadamente que el capitalismo es especulativo. La vida económica es transparente; el capitalismo, opaco. La vida económica implica exiguos beneficios; el capitalismo, ganancias extraordinarias. La vida económica es liberación; el capitalismo, el derecho del más fuerte. La vida económica es la fijación automática del precio de una verdadera oferta y demanda; el capitalismo impone los precios con astucia y poder. La vida económica implica una competencia controlada; el capitalismo, la eliminación de ese control y de la competencia. La vida económica es el terreno de la gente común; el capitalismo se garantiza y está

encarnado en el poder hegemónico” (Wallerstein, 1998: 231).

Se debe resaltar de igual forma la importante relación que los nuevos movimientos sociales mantienen con la naturaleza, a la que incluyen también en el campo de la producción. Tanto los movimientos populares como los de corte indígena mantienen una concepción del mundo como un organismo vivo con el cual deben coexistir y no solo beneficiarse a través de una explotación sin restricciones. Los movimientos sociales rompen la lógica capitalista al momento de priorizar la conservación de sus recursos sobre la obtención de ganancias.

Importante también es señalar que los nuevos movimientos asestan en esta actividad uno de los golpes más fuertes en el camino hacia transformar las relaciones sociales preexistentes. Con su participación retan la autoridad del sistema educativo que había marginalizado a grandes proporciones de pobladores que no avanzaron en la escala de grados académicos y, por tanto, sus conocimientos carecían de valor al no estar certificados por el Estado. Para los nuevos movimientos sociales, los conocimientos naturales, del campo, del trabajo, son indispensables, base para la construcción de un proyecto que no puede esperar a que el Estado dé su anuencia para que sean válidos.

Como último aspecto a resaltar de la relación movimientos sociales-educación se encuentra la capacidad inherente de generar lazos vitales para la consecución de sus objetivos, los cuales rompen también otra fuerte afirmación de la escuela oficial: importan más las pedagogías y los modelos educativos que las relaciones entre los individuos. Para los grupos en lucha, la educación no es una fórmula unidireccional en la que pasivamente se aprende lo que el maestro enseña, sino “un clima social inserto en relaciones sociales”(Zibechi, 2006: 126).

En el caso de la Odrenasij, se observa principalmente la capacidad de la organización para retomar los elementos que identifican y fortalecen a la comunidad, como el trabajo igualitario sin remuneración, para comenzar a producir, así como sus concepciones sobre la naturaleza y la forma en que se relacionaron con sus recursos.

## **2.10 Recapitulación**

Los conceptos de identidad étnica y etnicidad son fundamentales para el desarrollo de esta investigación, ya que a partir de ellos se encuentran puntos de articulación entre dos de los elementos analizados teóricamente y empíricamente en este trabajo, los nuevos movimientos sociales, los de corte étnico específicamente, y las comunidades originarias de matriz mesoamericana.

A partir de la identidad étnica –el modelo con rasgos diferenciables que definen “lo

que son” los grupos indígenas respecto a “lo que son los otros”– se encuentra cuáles son los elementos que guiarán la lucha de una organización étnica –la etnicidad entendida como el conjunto de estrategias implementadas para lograr los objetivos de diferenciación planteados por el grupo– y cuáles son los elementos que la comunidad donde se inserta esa lucha tiene interés en fortalecer y que, por tanto, propicia su apoyo para los movimientos sociales.

En la investigación analizo el tipo de identidad asumida por una organización etnopolítica formada en la Sierra Norte de Oaxaca en la década de 1980 con el objetivo de defender los recursos naturales y el territorio. Esta organización, por su desarrollo, por los actores que vio involucrados y sus relaciones con otras agrupaciones indígenas, se volvió un referente claro de la lucha por una nueva identidad étnica, la cual ha obtenido resultados dispares en el país.

Como parte esencial del marco teórico en esta investigación está presente además el concepto de territorio, el área que cuenta con los recursos para la reproducción de una cultura determinada y, con datos empíricos, se analizará si esa territorialización se logró en un mayor grado o se restringió a un ámbito comunitario. También se observa cuál fue el papel que jugó la educación comunitaria en este proceso, si además de vitalizar el proceso de lucha logró conservar los conocimientos generados por el movimiento social.

## CAPÍTULO III

### 3.1 De la explotación a la recuperación del bosque

La historia de la Odrenasij la analizo desde una óptica etnicista porque en el desarrollo de la organización encuentro una lógica diferenciadora del proyecto nacional que se construía en parte a expensas de la utilización de sus recursos naturales. Una misma acción, cortar un árbol, implicaba una lógica diametralmente distinta dependiendo del actor que la ejecutara, era una acción esencial de dos proyectos que se contraponían aunque encontraban coincidencias. Uno, el proyecto nacional-capitalista que desterró de las manos de los serranos la propiedad de los bosques, convirtiéndolos en materia prima; el otro, el comunitario, que implicaba una relación de equilibrio y protección a la naturaleza.

A los elementos de la identidad que los pueblos de la región reconocen como zapotecas —el apego y la defensa del territorio que les pertenecía previo al contacto con los colonizadores españoles<sup>40</sup>, el decisivo papel de la asamblea y del cabildo en la toma de decisiones y en su ejecución y la convicción de reafirmar su prestigio personal, familiar y comunitario a través del respeto al trabajo por tequio en beneficio de la comunidad— se sumaron otros que repercutieron de igual forma en la consecución de objetivos primarios de la comunidad.

A partir de la historia de la organización estudio la aparición de nuevas identidades en el contexto regional de la Sierra Juárez. El primer proceso que analizo es la transición del talamontes-comunidad forestal o talamontes-dueño del bosque, que implica una modificación de la relación de los pobladores de la Sierra con recursos que les pertenecían y con los que convivían de forma armoniosa antes de que la empresa concesionaria se presentara en la región. En la región los pobladores pasaron de ser hombres que cortaban madera para su sustento cotidiano a ser trabajadores que cortaban madera para entregarla a una empresa ajena a su comunidad, con intereses y objetivos distanciados de los que por siglos mantuvieron con sus bosques. La identidad del talamontes implica no solo inscribirse de pleno (y en condiciones desfavorables) en la cadena de producción explotación capitalista, sino como trabajador obedecer a una lógica que reordenaba la relación hombre-naturaleza y convertía a los bosques en mercancía. Reformulada a través de la experiencia de la lucha de la Odrenasij, la posición del talamontes se reconfigura a través del aprendizaje de diversas tareas relacionadas con el aprovechamiento de los bosques; bajo el tutelaje de la empresa dichas tareas significaban explotación, pero tras la recuperación del

---

<sup>40</sup> A este respecto, Salvador Aquino (correspondencia personal) hace una aclaración imprescindible. A excepción de Guelatao y Natividad, pueblos creados en el siglo XIX, el resto de las comunidades de la región contaban con territorios propios, señoríos, antes de la Conquista, que la Corona la Corona reconoció con fines de formar la versión colonial de comunidades de indios.



territorio se convirtieron en aprendizaje acumulado que permitió el desarrollo y fortalecimiento de las comunidades. La identidad del talamontes se convirtió en la identidad de los “dueños del bosque” o de comunidad forestal.<sup>41</sup> Se observaba que la demanda de tierra era, como advierte Armando Bartra, inseparable de la demanda de identidad. Recuperar el bosque era recuperar la identidad de los serranos.

El hombre aprendió a trabajar en el bosque bajo condiciones de explotación pero consiguió que los recursos forestales<sup>42</sup> se utilizaran bajo condiciones improrrogables: la primera, que el beneficio fuera para la comunidad; la segunda, que este beneficio respetara el equilibrio con la naturaleza. Se subraya que la existencia de determinada práctica cultural no genera por sí sola identidad, porque “requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente por medio de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos” (Giménez, 2002: 60) y se atiende al trayecto desde la práctica cultural de explotación hasta la recuperación de los bosques, en donde se establece ya una identidad diferenciada.

Otro proceso identitario que se revisa con relación a la lucha de la Odrenasij es la del ciudadano mexicano. Las autoridades y pobladores que trabajaron con la organización apelaron a las leyes que el Estado mexicano había establecido para defender sus recursos. Para el objetivo de hacer respetar el medio ambiente, la organización apeló a recursos legales que construían el cuerpo jurídico del Estado mexicano y de sus instituciones; incluso denunciaron el incumplimiento de las órdenes firmadas unilateralmente por la institución presidencial, exigiendo la reparación de daños y la reformulación de las leyes que regían su condición de comunidad forestal. En este sentido, en la historia de la lucha forestal en la Sierra Juárez se observa cómo en su condición de ciudadanos los pobladores de la región pasaron de ser sujetos de la filantropía estatal a ser demandantes de derechos y actores con exigencias de inclusión y respeto dentro del proyecto de desarrollo nacional. Para exigir el respeto de sus derechos, los pobladores de las comunidades y las autoridades integradas en la organización utilizaron dos recursos: el primero, étnico, la histórica propiedad de su territorio; el segundo, que se reformularía dentro del marco de

---

<sup>41</sup> Este segundo término, comunidad forestal, implicaba aún la visión con la que el Estado y organizaciones no gubernamentales cubrían a las comunidades de la Sierra Norte y que, a pesar de incluir algunos de sus elementos culturales, como la participación de la asamblea, implicaban de nueva cuenta que el objetivo primordial era la explotación de los bosques para la obtención de ganancias. El reconocimiento como “dueños del bosque” resultó mucho más apegado al concepto de naturolatría que desarrollaría Jaime Martínez Luna y que plantea cómo el centro de la visión del desarrollo deja de ser el hombre y se otorga a la naturaleza.

<sup>42</sup> A diferencia de los recursos minerales y acuíferos, los pobladores de la Sierra han aceptado con mucha mayor facilidad la utilización de los recursos maderables, quizá debido al entendimiento elemental de que estos recursos son renovables y que con trabajo y cuidado pueden aprovecharlos sin romper el equilibrio natural. Al respecto, la tesis doctoral de Salvador Aquino Centeno es explícita al exponer cómo los pobladores del municipio de Capulálpam de Méndez han luchado por que los recursos minerales se mantengan intocados, tanto por la comunidad como por las mineras que han recibido concesiones del Estado mexicano.

construcción de una identidad étnica como parte de un Estado-nación, si bien se asumían como zapotecas, indígenas, dueños del bosque, también subrayaban su condición de ciudadanos con derechos dentro del Estado.

A diferencia de lo que pudiera advertirse en primera instancia por el contexto regional, la identidad indígena no alcanza grandes reformulaciones durante el desarrollo de la lucha de la Odrenasij. Los marcadores étnicos tradicionales —la lengua principalmente— fueron retados y superados. La lucha, aunque no se dio en lengua originaria, fue una lucha étnica. La comunicación de la organización se dio principalmente en lengua española sin que esto significara que los objetivos dejaran de tener una profundidad diferenciadora trascendental.

En los primeros años de 1980 la condición de ciudadano indígena era una construcción social y teórica de incipiente construcción que se consolidaría en los siguientes lustros<sup>43</sup>, en gran parte gracias a instrumentos legales internacionales entre los que destaca el convenio 169 de la OIT que sería analizado y aprobado hasta 1989<sup>44</sup>. A nivel nacional, el reconocimiento de la pluriculturalidad que conforma el territorio mexicano se daría un lustro más tarde.

Como parte del análisis de la identidad, en estas comunidades se observan también las respuestas que los pobladores de la Sierra dieron a las acciones del Estado y de los actores externos que intervinieron en la organización. Desde las protestas hasta la participación en organizaciones más amplias y la lucha ideológica contra el Estado, jugaron un papel preponderante en el desarrollo de la Odrenasij.

Se analiza de igual forma la identidad de los serranos como aprendices, es decir, como sujetos que en el transcurso de esta lucha obtuvieron diversos aprendizajes tanto en el ámbito forestal como en el organizativo. Los pobladores de la Sierra debieron establecer diversas alianzas, tanto con actores gubernamentales como con agentes externos a la

---

<sup>43</sup> En la década de 1980 los agentes gubernamentales comenzaron a usar términos como etnodesarrollo y respeto a la diversidad cultural. En 1991, agrega De la Peña, “se enmendó la constitución con el fin de que el artículo 4 reconociera la ‘composición pluricultural’ de la Nación mexicana, ‘sustentada originalmente en sus pueblos indígenas’ (1995: 118).

<sup>44</sup> Documentos precedentes son las declaraciones de Barbados I, firmada en 1971, y II, la segunda en julio de 1978. El primero de estos documentos, que denunció la acción de antropólogos, que “ha sido instrumento de la dominación colonial” (1971; 4), fue, irónicamente, un acuerdo entre antropólogos (Miguel Bartolomé fue el primer firmante; Guillermo Bonfil Batalla, el tercero) sobre lo que vendría a ser la figura del indígena en las próximas décadas. La obligación del Estado con estos grupos era “garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas” (íbidem; 1), así como “la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa” (íbidem). Los derechos de las sociedades indígenas eran “anteriores a toda sociedad nacional” (íbidem). En la segunda Declaración, realizada con participación de grupos indígenas, se denunció “la política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera” y “el sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados” (1978).

comunidad, para alcanzar los conocimientos que les permitieran ejercer plenamente la condición de dueños de los bosques.

### 3.2 El nuevo camino, una interrogante

Guelatao, desde 1938, se convirtió en “sede del desarrollo que el Estado mexicano diseñó para sí mismo” (Martínez Luna, 2006). Por la carga simbólica del lugar donde nació el “Benemérito de las Américas”, Benito Juárez, cada presidente del país acudió fervorosamente cada 21 de marzo, durante el siglo XX, para reconocer su respeto al Estado de Derecho y su compromiso con hacer cumplir la ley. En 1938, el general Lázaro Cárdenas, presidente de la República, inauguró en este municipio el Internado Indígena de Guelatao<sup>45</sup>. Los siguientes presidentes, Adolfo Ruiz Cortines y Adolfo López Mateos “le dieron a Guelatao y a la región una nueva imagen” (íbidem), con labores de intensificación de la agricultura, entubamiento de la red de agua potable, construcción de escuelas y centros de salud. La principal obra a nivel regional fue la modificación del trazo de la carretera Oaxaca-Tuxtepec -que instaló a Guelatao como punto medio en la ruta- y la pavimentación del camino. El presidente Ruiz Cortines explicó en un discurso de inauguración que esta acción de gobierno cumplía dos objetivos: el cívico y el industrial. El primero, referido al tramo Oaxaca-Guelatao y el segundo, de Guelatao a Tuxtepec.

“El que se refiriera Ruiz Cortines a un tramo de carácter industrial causó extrañeza, sin embargo no tuvo impacto negativo. Eso sí, la primera sorpresa es que esta carretera no comunicaba directamente a las comunidades sino más bien atravesaba la montaña boscosa y fue hasta entonces que nos dimos cuenta del atractivo forestal que tenían nuestras montañas... el nuevo trazo, que va de Oaxaca a Guelatao, no modificó gran parte el servicio de comunicación. Comunidades que habían estado aisladas permanecieron en las mismas condiciones, tanto Ixtepeji, San Miguel, San Pedro, lograron su comunicación hasta más tarde, y tanto El Punto como Guelatao e Ixtlán firmaron su papel de pueblos tránsito” (Martínez Luna, 2006).

En realidad, la carretera que modificaba la imagen de Guelatao y que “atravesaba la montaña boscosa” era la primera huella de la disputa que se desarrollaría durante las próximas décadas en la Sierra Juárez, particularmente en el distrito de Ixtlán con la llegada de un nuevo actor, la Fábrica de Papel Tuxtepec. El camino, al menos la mitad que conectaba a la capital del estado con la región, de acuerdo con el discurso presidencial, no se cumplía con base en la obligación del Estado mexicano de generar un desarrollo

---

<sup>45</sup> El historiador Rosendo Pérez apunta en su libro *Sierra Juárez* como fecha de inauguración del internado de Guelatao marzo de 1937. Ese mismo año, el presidente Cárdenas dotó de la primera partida al municipio para la construcción de la Escuela Primaria Benito Juárez, un total de \$37,600.00, “que solo alcanzó para levantar el edificio unos dos metros de altura” (1997; 390). El internado, explica Martínez Luna, era una “respuesta regional, y la escuela rural era directamente de la comunidad” (2006; 49).

igualitario para todos sus pobladores, sino por el “accidente” histórico<sup>46</sup> del nacimiento de Juárez.

### 3.3 El bosque entregado por decreto

La historia de la lucha de las comunidades forestales de la Sierra Juárez comienza mucho antes de la aparición de la Odrenasij, con la participación de diversos pobladores como trabajadores y con la realización de protestas en contra de la empresa a la que el gobierno federal concesionó en 1956 los bosques de la región, la Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux).

Estas protestas se dieron en principio exigiendo mejores condiciones para los trabajadores que años después de la entrada en vigor de la concesión fueron contratados como cortadores por la papelera. La irrupción de la empresa significó una transformación drástica de la visión sobre los bosques, que pasaron de ser un elemento de la naturaleza con el que se interrelacionaban los pobladores de la Sierra a ser un producto de mercado explotado por una empresa paraestatal cuyo objetivo, bien a bien, no solo no era entendido, sino que ni si quiera era conocido por los “dueños del bosque”. Los pueblos se mantenían marginados del beneficio de la explotación de sus recursos y de las ganancias que estos producían.

El testimonio comunitario<sup>47</sup> que elaboró Jaime Martínez Luna en su texto de 1977 “Aquí el que manda es el pueblo” esclarece esta transformación:

“Desde antaño pensamos que los montes son nuestros, que son herencia de nuestros antecesores, por eso los teníamos que cuidar. Desde que yo tengo conciencia me acuerdo que los montes nos servían para sacar morillos, para hacer tejamanil, para hacer lajas para el techado, para la leña, en fin para nuestras necesidades. Durante mucho tiempo se nos prohibió usar el monte. Nos dijeron que estaba en veda; no supimos por qué, sólo nos enteramos que de repente y por decreto se empezaba a hacer uso de nuestros montes por otros. En ese entonces todavía no se nos restituían oficialmente nuestros terrenos comunales que incluyen la zona boscosa, y no fue hasta 1961 o sea cinco años después de que ya se estaban explotando, que nuestros bosques nos fueron oficialmente restituidos. En un principio nosotros no sabíamos cómo se podía explotar el monte y lo explotábamos como ya les conté. Cuando llegó la empresa entendimos que nuestro bosque servía para hacer papel. Realmente nunca se nos pidió opinión si queríamos o no que se explotara nuestro monte; el caso es que nos decían que era un bien nacional y que por eso se iba a explotar” (Martínez Luna, 1977).

A finales de la década de 1970, los trabajadores-dueños del bosque comenzaron a realizar proyectos con los que pretendían dejar la faceta de empleados de la papelera para ser propietarios de empresas comunitarias. En la década de 1980, con la emergencia de la organización y la confluencia de proyectos de silvicultura comunitaria impulsados por una

---

<sup>46</sup> Benito Juárez pudo haber nacido en Lachatao o en Luvina y, de haber sido así, los presidentes llevarían sus honores cada 21 de marzo (aunque también pudo haber nacido otro día) a esos pueblos.

<sup>47</sup> Ficticio porque es un “cadáver exquisito”, una pieza creada por varios pobladores sin que se conozca cuál parte compuso cada cual. En el texto del antropólogo serrano no habla una sola persona, sino la comunidad en una sola voz.

nueva generación de funcionarios públicos y organizaciones no gubernamentales, se logró una lucha más amplia, enmarcada en lo que se conoce como apropiación de todo el proceso productivo.

### 3.4 El decreto de 1956

Hasta la década de 1940, el aprovechamiento de los bosques en México había sido exclusivo de cooperativas formadas dentro de comunidades ejidales y comunales; sin embargo, el gobierno de Miguel Alemán, encargado de prolongar el crecimiento sostenido de la economía nacional<sup>48</sup>, continuó ampliando el número de industrias que participaba en el tablero mexicano.

En el ámbito forestal, el Estado reformó en 1947 la Ley Forestal que concebía el aprovechamiento de bosques y selvas en términos de Unidades Industriales de Explotación Forestal (UIEF), las cuales serían creadas mediante decreto de concesión presidencial, cada uno de los cuales entregaría a la concesionaria una extensa zona de bosques para su uso exclusivo por 25 años con el objetivo de promover las industrias dependientes de los recursos maderables. La iniciativa de establecer las unidades industriales fue impulsada por papeleras privadas que demandaban garantizar el abasto de madera para sus fábricas, para lo cual era necesario detener el establecimiento de cooperativas y parques nacionales, que el gobierno de Cárdenas había promovido activamente (Aguilar, 1990).



“Así eran los caminos”. Foto: Archivo Recuperando El Bosque<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Entre 1940 y 1946 el PIB nacional promedió un crecimiento anual de 7.3%, inédito en la historia del desarrollo mexicano.

<sup>49</sup> Fotografía tomada del archivo documental publicado en internet por Francisco Abardía, disponible en <http://bosquecomunal.wikidot.com/fotos2>, consultado el 16 de febrero de 2017.

La primera empresa privada que explotó los recursos forestales en el estado fue la Compañía Forestal de Oaxaca (CFO), que trabajaba en el municipio de San Pedro El Alto, localizado en la región Sierra Sur. Siete años más tarde se entregó la primera concesión del estado, en la región de la Sierra Juárez. En uso de las facultades que el artículo 89 fracción I de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos le confería y con base en los artículos 1, 2, 13 y 34 de la Ley Forestal, el 14 de noviembre de 1956 el presidente Adolfo Ruiz Cortines firmó un decreto que consideraba la solicitud de la Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux) para crear una Unidad Industrial de Explotación Forestal sobre predios boscosos de propiedad particular y de régimen ejidal y comunal enclavados en el municipio de Playa Vicente, Veracruz, y en los municipios de Oaxaca: Ixtlán de Juárez, San Juan Atepec, Santiago Macuiltianguis, Calpulalpan de Méndez, Santiago Xacui, Santiago Zoquiapam, Teococulco de Marcos Pérez, San Miguel Aloapan, del exdistrito de Ixtlán de Juárez, San Juan del Estado, San Juan Atlatlahuaca, San Juan Guelache, San Agustín ETLA y San Pablo ETLA, del ex distrito de ETLA, Concepción Pápalo, Santa María Pápalo, Santos Reyes Pápalo y Santa María Tlalixtac, del ex distrito de Miahuatlán<sup>50</sup>, San Sebastián Coatlán, San Jerónimo Coatlán, Santo Domingo Coatlán y San Pablo Coatlán, del ex distrito (sic) de Miahuatlán y San Juan Lachao, Santiago Yaitepec y Santa Catarina Juquila agencia de Yolotepec del ex distrito de Juquila<sup>51</sup>.

En el decreto se establece que la materia prima obtenida de estas zonas boscosas sería utilizada para el abastecimiento de las industrias establecidas por Fapatux para la elaboración de pulpa mecánica, celulosa y papel y la concesionaria, “como obligación colateral, se compromete a satisfacer las necesidades locales del área que comprende la Unidad Industrial” (Decreto Presidencial 14/11/1956: 3).

El gobierno entregó a la Fábrica un total de 251 mil 825 hectáreas de las cuales 126 mil 3 eran arboladas y 114 mil 1 pertenecían al estado de Oaxaca. Las estimaciones del gobierno eran que, por media, de cada hectárea concesionada se obtendrían 257 metros cúbicos de madera en rollo de pino y 112 de madera en rollo de encino. Con dicha madera la empresa tenía marcado el objetivo de instalar una fábrica que produciría, 18 meses después de su instalación, 100 toneladas diarias de papel.

El gobierno obligaba a la concesionaria “en un periodo improrrogable de seis meses contados a partir de la vigencia de este decreto” (íbidem) a presentar el plan de los

---

<sup>50</sup> Estos municipios pertenecen a la región de Cuicatlán.

<sup>51</sup> Dos años más tarde se publicó un nuevo decreto que agregó al área concesionada los bosques del municipio de Comaltepec. En el distrito de Ixtlán, quedaron excluidos de los decretos los municipios de Ixtepeji y Jaltianguis.

caminos principales y secundarios que proyecte construir para el transporte de los productos del lugar de explotación a los centros de industrialización y a “iniciar la construcción de los mismos”. Los caminos principales además deberían “ser totalmente revestidos y contar con todas sus obras de arte para que puedan ser transitables durante todas las épocas del año” (íbidem).

La promesa de acortar la distancia entre Oaxaca de Juárez y Guelatao de Juárez y entre este municipio y San Juan Bautista Tuxtepec traslucía su fondo a la luz del decreto presidencial. El camino construido cumplía con el objetivo industrial que permitiría, a través de los libros de texto, continuar educando e informando a México, y los serranos estaban apenas a punto de darse cuenta de que dicho objetivo se lograría con papel producido con la madera de sus bosques.

La fracción IV del decreto obligaba a la empresa a “proporcionar gratuitamente a sus trabajadores radicados en los campamentos casas-habitación, servicios médicos, de agua, luz y energía eléctrica, a construir escuelas, centros deportivos y, en general, todas las prestaciones que se consignan en la *Ley Federal del Trabajo*” (Decreto 1956: 5). Más explícito es el artículo 21 del decreto que ordenaba proporcionar gratuitamente “servicios médicos, educativos, de energía eléctrica y habitaciones adecuadas, con tendencia a crear centros de población y prohibirá la venta y consumo de bebidas embriagantes dentro de los centros de trabajo” (íbidem: 6).

Asimismo, antes de iniciar el aprovechamiento forestal, la empresa debería invertir 117 millones de pesos para la instalación de una fábrica destinada para la producción de papel para periódico, además de dos millones 500 mil pesos a la construcción de casas habitación y un edificio para servicios sociales de los obreros.

En suma, la visión del Estado era la creación de una “civilización” dentro de las comunidades forestales que explotaba, una civilización que contaría con casas-habitación, energía eléctrica, trabajadores con “todos” los derechos que además, no ingerirían alcohol. El Estado ordenaba a una intermediaria que construyera, ya no solo en Guelatao sino en al menos treinta municipios de la entidad, el “modelo de desarrollo nacional”.

### **3.5 “Nos decían que el monte estaba en veda”**

El decreto no mencionaba en ningún momento la necesidad de contar con la autorización de autoridades municipales para la operación de la empresa, tampoco mencionaba si esos trabajadores a los que la empresa debía otorgar las prestaciones “que consigna la Ley Federal del Trabajo” debían ser originarios de las comunidades donde se encontraban las hectáreas concesionadas. El testimonio de quien era director de Fapatux,

Jorge L. Tamayo, aceptaba cómo el gobierno desestimaba la posibilidad de trabajar con pobladores de las comunidades de las áreas concesionadas.

“Al principio el sistema que usábamos para el aprovechamiento forestal venía con toda la tecnología de Canadá: brechas, cortas a matarraza, grandes tráileres, cables aéreos, etc.; pero poca mano de obra de los comuneros, los dueños del bosque”. La empresa contrató a trabajadores con experiencia en la tala de madera en bosques de Jalisco, la mayoría originarios de Michoacán. Para los comuneros de la Sierra Juárez, la terminología y la práctica de la tala resultaban novedosas, el lenguaje era el aspecto inicial de una transformación mayor inadvertida por los pobladores.

El decreto ni siquiera fue comunicado a los pobladores, “nos dijeron que estaba en veda; no supimos por qué, sólo nos enteramos que de repente y por decreto se empezaba a hacer uso de nuestros montes por otros” (Martínez Luna, 1977: 43). Poco a poco, las comunidades lograron que sus pobladores fueran tomados en cuenta en las labores de tumba, descortezado, extracción y troceo.

Las comunidades afectadas por la concesión además recibirían una cuota, establecida por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), denominada derecho de monte, que era la contraprestación no contemplada en el decreto para “pagar” a los pobladores por el uso de su bosque. La empresa debía acordar además con cada comunidad el número de hectáreas que podría cortar en cada municipio, no obstante las comunidades no recibían información sobre el volumen de las extracciones. Se simulaba que había aprobación de la comunidad al lograr el aval de comités campesinos, integrados solamente por quince o 20 personas, las cuales no rendían cuentas a la comunidad.

Del pago de monte que Fapatux daba a las comunidades —que no era equiparable al precio que habría tenido que pagar por la madera a precios de mercado, en los periodos más agudos de este aprovechamiento desigual la papelería llegó a pagar entre 300 y 800 pesos el metro cúbico de madera que tenía un precio en el mercado de mil 800 pesos—, solo entre 25% y 30% se entregaba directamente a las comunidades y 70 o 75% se depositaba en el Fideicomiso del Fondo Nacional de Fomento Ejidal (Fifonafe).

“¡Huy!, para sacar el dinero del banco se lleva uno su buen tiempo, porque son trámites y trámites y eso que se trata de nuestro dinero. Sin embargo, pensamos que ese dinero nos ha servido de mucho, por ejemplo, de ahí hemos tomado para láminas de aluminio para todos los ciudadanos, para maíz cuando hay mala cosecha, para la construcción de la escuela primaria, para la construcción de la escuela secundaria, para hacer una cancha de basquetbol, para la construcción de la oficina de correos, para la construcción de la cárcel y una casa para los visitantes, para los baños públicos, para los dormitorios de los estudiantes de la secundaria que no son de Santa María Tlacotepec<sup>52</sup>, para cooperar con el Comité de Educación, etc. Siempre que al pueblo le han exigido el 50% de dinero para hacer una obra, se ha ocupado el dinero que está en el banco y el que llega directamente al Comisariado” (Martínez Luna, 1977: 44).

---

<sup>52</sup> El municipio de Santa María Tlacotepec es utilizado por el autor como una alegoría que concentra las condiciones de diversos municipios de la Sierra Juárez del distrito de Ixtlán donde realizó la investigación.



Las nuevas actividades que involucraron a las autoridades comunales implicaron un nuevo proceso de difícil aprendizaje. Para obtener el dinero del Fifonafe, por ejemplo, se requería comenzar a conocer el circuito burocrático, los distintos trámites requeridos, el sistema de contabilidad interno que permitía prever cuánto dinero estaba depositado en cada cuenta. Las dificultades que enfrentaron diversas autoridades comunales para obtener los recursos y lograr que la papelera cumpliera los compromisos y obligaciones que decretó el Estado, generaba conflictos al interior de las comunidades, cuyos pobladores cuestionaban el trabajo de sus representantes.

De acuerdo con el relato de Szekely y Madrid, el trabajo en el monte había abierto grandes expectativas entre los comuneros, sin embargo las irregularidades se multiplicaron desde el principio. Además de que Fapatux contrató a trabajadores de Michoacán para el corte de madera, con los pocos trabajadores de las comunidades que contrató evitaba “en lo posible el contacto directo para eludir sus responsabilidades respecto a la seguridad en el trabajo, asistencia médica, alimentación, alojamiento, transporte” (Szekely y Madrid, 1990: 390).

Los trabajadores enfrentaban condiciones desfavorables, desde un pago mínimo por jornadas laborales de 12 horas, la necesidad de trasladarse a lugares de trabajo a varias horas de su comunidad, alojarse bajo un techo improvisado en el bosque, “derribar el árbol, trozarlo en varias secciones, arrimarlo al camino y por último, deshacerlo en rajas. Una pareja de corteños podía elaborar un promedio de dos metros cúbicos al día, por lo que cada trabajador recibía un pago de doce pesos, cantidad inferior al salario mínimo de la época”<sup>53</sup> (íbidem).

No obstante, una vez al año las comunidades forestales tenían la oportunidad de exigir mejoras tanto en el pago del jornal como en el pago por derecho de monte, aunque pocas veces se lograban acuerdos importantes. Hasta el año de 1967, convocados por Macuiltianguis, los municipios de Comaltepec, Atepec, Ixtlán, Aloapan, Ixtepeji, Luvina y Teococuilco declararon un paro de actividades en sus terrenos. La huelga se prolongó por cinco años<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> En 1960 el salario mínimo era de \$14.50 pesos; para 1964, al final del sexenio de Adolfo López Mateos se incrementó a \$21.50 pesos.

<sup>54</sup> Las protestas de comunidades forestales en el país, en el estado e incluso en otras áreas de la Sierra Juárez fueron recurrentes entre 1960 y 1980. En la más extrema expresión de lucha en torno a la explotación forestal (Bray y Merino, 2004: 63-64), el movimiento de guerrilla en la Costa Grande de Guerrero tenía entre sus objetivos luchar contra la tala ilegal en tierras comunales. En Oaxaca, hacia 1973, la comunidad de Santiago Textitlán estalló una huelga que mantuvo durante tres años; suspendió el suministro de madera y se organizó en 1976 en una Unidad de Explotación Forestal llamada Zapoteca Cárdenas, que comenzó a funcionar como empresa forestal comunitaria independiente en 1978. En 1976 Pueblos Mancomunados realizó un paro contra la empresa Maderas de Oaxaca, secuestró equipo de extracción en protesta contra la tala ilegal. En 1977 integró la primera empresa forestal comunitaria en Oaxaca.

Desde entonces Fapatux había intentado boicotear el paro sobornando a las comunidades hasta que en 1972, por falta de materia prima, detuvo la producción en la fábrica por 40 días. Para acabar con el paro la empresa aceptó aumentar desde el jornal por trabajador y el derecho de monte, hasta proporcionar algunas casas de campaña y ampliar la red de caminos. “Sin embargo, las negociaciones se realizaron comunidad por comunidad, de manera que los incrementos obtenidos fueron muy limitados” (Szekely y Madrid, 1990: 391).

“No crean que fue tan fácil aguantar la huelga. Todos los pueblos tienen problemas internos. Está dividida la gente. En cada pueblo hay gente que quiere mangonear aprovechándose de que los paisanos no todos tenemos la forma de defendernos. En algunos pueblos son dos o tres nada más los que mandan. Por eso cada pueblo, dirigido por esas gentes, se echa para atrás, máxime cuando la empresa trataba de comprarlos con dinero o con promesas de caminos” (Martínez Luna, 1977: 37).

La identidad de los pueblos se expresó en la unidad y en el rechazo a la corrupción. Jaime Martínez Luna relata el encuentro que representantes de las comunidades tuvieron con un funcionario que los exhibió “mientras ustedes están necios y no quieren trabajar, otros hasta dinero vienen a pedir.

“Nosotros nos enojamos mucho y pensamos que antes de que nos peleáramos entre nosotros, debíamos saber quién estaba pidiendo dinero y traicionándonos. La empresa no tuvo otro remedio que decirnos quién era, pues los machetes ya estaban desenfundados y no íbamos a dejar salir a nadie hasta que no se aclarara aquello” (Martínez Luna, 1977: 36).

A partir de 1972, la empresa, relatan Szekely y Madrid, fue mucho más cautelosa con las comunidades y se vio obligada a acceder a muchas de sus peticiones, instaló varias escuelas, centros médicos del Seguro Social y abrir caminos.

### **3.6 Macuilianguis**

Desde las comunidades, el trabajo de organización comunitaria para el desarrollo forestal comunitario en la Sierra Juárez comenzó en San Pablo Macuilianguis, colindante al este con Santiago Comaltepec e Ixtlán de Juárez, cabecera del distrito. En 1977 la comunidad comenzó a gestionar la creación de proyectos comunitarios que, aunque dejaban fuera de su administración a la papelera, requerían su autorización.

La comunidad de Macuilianguis es un municipio de 135.7 kilómetros cuadrados de extensión territorial, apenas una quinta parte del tamaño de la cabecera de distrito, Ixtlán de

Juárez, pero uno de los principales protagonistas de la lucha forestal. Este municipio, de donde es originario el profesor Ismael M. Alavez, fundador del sindicato nacional de maestros y diputado local, fue pionero en la creación de proyectos comunitarios relacionados con los bosques. Su labor inició tras el periodo de la primera concesión otorgada a la Fapatux.

La participación de Macuilianguis en la lucha forestal resulta vital por presentar la primera expresión de inconformidad con la relación que propuso la empresa con las comunidades. Ante la necesidad de la empresa de transportar la madera cortada hacia la fábrica localizada en Tuxtepec, Macuilianguis exigió a transportistas de la Unión de Fleteros Serranos el pago de una cuota de dos pesos para operar en el municipio, demanda rechazada por la empresa, creada por el entonces director de Fapatux, ingeniero Jorge L. Tamayo, también vocal ejecutivo de la Comisión del Papaloapan, en conjunto con una pequeña oligarquía del municipio de Ixtlán. Ante la negativa, autoridades y pobladores rechazaron permitirles laborar y firmaron un convenio con transportistas de la ciudad de Oaxaca, quienes aceptaron el pago de una cuota de 5 pesos que sería utilizada para tareas del comité de educación. Esta decisión de la comunidad provocó que Fapatux entorpeciera el proyecto que desde 1977 Macuilianguis impulsó para crear un aserradero comunitario. “He dado órdenes terminantes de que con Macuilianguis no se resuelva ningún asunto, hasta que corran a esos fleteros que nos están dando problemas” (Martínez Luna, 2013: 50), fue la respuesta que autoridades del municipio recibieron al solicitar una entrevista con el ingeniero Tamayo para pedirle información que necesitaban para la construcción del proyecto.

En gran medida la oposición a este proyecto se debió también a la intención de Macuilianguis de que en el aserradero participaran únicamente como dueños integrantes de la comunidad, sin intervención directa de la papelera. Hasta entonces, empresas concesionarias de áreas forestales habían promovido la creación de dos aserraderos, Ixcacit y Pápalo; el primero en la Sierra Norte, conformado entre La Trinidad, Capulálpam, Xiacuí e Ixtlán; el segundo, en la Cuenca del Papaloapan. En ambos, las empresas concesionarias mantenían el 51% de las acciones, determinando los precios de venta, los lugares de corte y las temporadas de trabajo.

“Ustedes deben comprender que no están en su derecho de exigir que los fleteros les paguen una cuota, porque esa madera ya está cortada y le pertenece a la empresa; por eso el ingeniero está enojado con ustedes, por rebeldes”, las palabras fueron de Raúl Castellanos, jefe de Relaciones con las comunidades forestales de Fapatux.

Tamayo finalmente aceptó la cita con las autoridades de Macuiltianguis, no sin un previo periodo de resistencia por parte de la comunidad que disminuyó la cantidad diaria de madera que permitía salir de la comunidad a 30 metros cúbicos.

El enojo de Tamayo fue expresado desde el inicio de la reunión: “Yo soy un funcionario del gobierno y exijo respeto: no permito que ninguna autoridad o cualquier gente me imponga condiciones para una entrevista”, espetó ante las autoridades municipales que, no obstante, entregaron un pliego petitorio ampliado con la demanda principal de que autorizara la construcción de una procesadora de encino –“es bueno que exploten el encino porque es una plaga” (Martínez Luna, 1983: 54), celebró el funcionario. Asimismo, demandaban la construcción de un ramal hacia Río Grande; la terminación del camino al municipio de Yólox; la reparación del edificio escolar; financiamiento para la compra de un camión y una camioneta para la comunidad; la gestión de un aserradero entre cuatro pueblos y la gestión de una línea telefónica de larga distancia (Martínez Luna, 1983).

Pese a la aceptación por parte del funcionario de todos los puntos incluidos en la demanda, el proyecto no se concretó y por diversos motivos, principalmente el financiero, se propuso cambiar el aserradero por una fábrica de empuñaduras para herramientas.

Una vez conformado el proyecto, éste pasó a la etapa de financiamiento. No sin contratiempos y obstáculos burocráticos, la comunidad obtuvo el dinero que Fapatux había entregado al Fideicomiso del Fondo Nacional de Fomento Ejidal (Fifonafe) como parte del derecho de monte que debía pagar a las comunidades que trabajaban para ella. En dicha cuenta, la comunidad estimaba tener un ahorro de 700 mil pesos y el cálculo del costo total del proyecto era de un millón 700 mil pesos “y de los antiguos, que valían” (Martínez Luna, 1977: 55).

Un paso previo al inicio de operaciones de la fábrica fue la elección de un comité administrador cuyos cargos fueron rechazados por el Comisariado de Bienes Comunales, que “no quería echarse ninguna responsabilidad y tenía razón, era mucha chamba para ellos” (íbidem). También se pidió apoyo de paisanos que laboraban en la Ciudad de México, pero tampoco hubo respuesta positiva. La propuesta de los asesores del proyecto para nombrar un gerente fue rechazada y se nombró un comité en concordancia con la estructura organizativa comunitaria. La industria comunal, como los pobladores la llamaban, fue inaugurada el 25 de enero de 1980.

“La empresa comunal es muy interesante porque todos nos beneficiamos, aquí no hay grupitos que se van a enriquecer, aquí todo lo que va a producir es para el pueblo, como son nuestras intenciones, vamos a producir mangos de herramientas, de zapapico, hacha, marro, martillo, es lo que nos tiene preocupados, por qué, porque queremos que haya trabajos para nuestras gentes, que ya no salgan en otros lugares a trabajar y que la

gente se quede en nuestro pueblo, esa es nuestra mira”, expresó en una entrevista Eutimio Ruiz, comunero de Macuilianguis<sup>55</sup>.

“La inauguración llamó la atención porque de algún modo Macuilianguis estaba demostrando su capacidad para administrar sus recursos forestales y esto cuestionaba la existencia de concesiones que obligan a las comunidades madereras a vender a un solo comprador y las limitan a ser solo simplemente elaboradoras de madera prima” (Martínez Luna, 1983: 58). Para ese entonces la concesión estaba a poco menos de dos años de concluir.

Macuilianguis no detuvo sus esfuerzos entonces y retomó su proyecto inicial de construir un aserradero, para el cual el asesor contratado pidió apoyo de la empresa sobre qué tipo de herramientas comprar, considerando la cantidad de madera que el municipio tenía disponible. Para el propósito de comprar una sierra cinta (herramienta que permite cortar trozos de madera alargados de poca anchura), la comunidad debió firmar un nuevo contrato para la venta de cinco mil metros cúbicos a Fapatux. Con el dinero obtenido se concretó la segunda industria comunitaria y con ello se impulsó aún más la idea de que los pueblos podían hacerse cargo de sus recursos, no únicamente de talar árboles, sino de administrar empresas comunitarias.

En 1979 comenzaron a circular algunos periódicos hechos por comuneros denunciando las irregularidades de la papelera y las obligaciones que debió haber cumplido según el decreto presidencial. En esos momentos se agudizaron los problemas que tenían las comunidades de Macuilianguis, Comaltepec y Quiotepec con Yólox, que pretendía adueñarse de sus zonas boscosas y ponerlas a disposición de la papelera (Szekely y Madrid; 1990, 392).

La puesta en marcha del aserradero de Macuilianguis provocó que otras comunidades compartieran el deseo de controlar sus recursos naturales y que en 1980 se reunieran en Guelatao para conformar la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij). La organización, sin conocimiento alguno de la postura del gobierno oficial, decidió que los bosques no deberían ser concesionados nuevamente a Fapatux ni a ninguna otra empresa. Esta vez, las comunidades acordaron utilizar “la primera arma que estaba a su alcance, la negativa a firmar un contrato anual con la Fábrica para permitirle el aprovechamiento forestal” (Szekely y Madrid: 1990, 392). Ixtepeji, Comaltepec, Luvina, La Trinidad y Aloapan acompañados por Macuilianguis realizaron un nuevo paro de actividades. De acuerdo con Madrid, desde 1972 no se había registrado nuevamente una acción conjunta de

---

<sup>55</sup> La entrevista aparece en el documental *Nosotros los serranos*.

organización entre los municipios de la Sierra “incluso, en el periodo de 1972 a 1979 hubo una marcada falta de comunicación entre los pueblos. Cuando resurgió el deseo de actuar conjuntamente en 1980, la Odrenasij logró aglutinar nuevamente a las comunidades en torno a la defensa de los recursos” (Szekely y Madrid, 1990: 393).



“En la Brecha de Zooquiápam”, 1967. Foto: Archivo Recuperando El Bosque<sup>56</sup>.

El testimonio de un comunero de Macuiltianguis es explícito y contundente. “Es mejor una empresa comunal porque lo que ganemos podemos usarlo para producir más maíz, en la actualidad apenas si nos alcanza para medio año... vamos a convencer al pueblo para que organicemos una empresa comunal... sabemos que a la empresa no le va a gustar la idea porque ellos quieren ser nuestros socios, pero no vamos a caer en sus garras, ellos saben del negocio y nosotros poco, y fácil se pueden quedar con lo mejor; mejor lo haremos independientemente” (Martínez Luna, 1980: 70).

Macuiltianguis fue sede en mayo de 1981 de la reunión de 30 comunidades forestales de los estados de Michoacán Guerrero, Veracruz, Puebla y Chiapas que expresaron conjuntamente su demanda de que el gobierno cancelara concesiones y permisos a empresas privadas para la explotación de sus bosques.

---

<sup>56</sup> Fotografía tomada del archivo documental publicado en internet por Francisco Abardía, disponible en <http://bosquecomunal.wikidot.com/fotos2>, consultado el 16 de febrero de 2017.

### 3.7 La emergencia de la Odrenasij

La Odrenasij fue la organización pionera en la lucha por la apropiación comunitaria de los recursos forestales de la Sierra Juárez. En 1981 impulsó la lucha organizada de muchas comunidades contra las concesiones mediante el Encuentro Nacional de Pueblos Forestales, realizado en San Pablo Macuilianguis en mayo de ese año. Tal como el diario *Uno más Uno* de la Ciudad de México reportó el 4 de mayo de 1981, cerca de 300 delegados campesinos representantes de 20 comunidades de Oaxaca, Morelos, Guerrero, Michoacán, Veracruz y Chiapas, “acordaron hoy aquí crear una organización interestatal de comunidades campesinas forestales para la explotación de sus bosques, y para poner fin al saqueo y la tala inmoderada de la riqueza que les pertenece por parte de empresas concesionarias paraestatales y particulares”. Aunque la organización entre las entidades no se concretó, la Odrenasij tomó forma con el apoyo de 27 comunidades.

La historia de su creación involucra a una comunidad no forestal pero estratégica, Guelatao de Juárez, y a dos de sus entonces autoridades. En 1980 el edil Víctor García pidió consejo de su topil, el antropólogo Jaime Martínez Luna, para atender la inquietud de que durante la visita del presidente de la República, José López Portillo, con motivo del natalicio de Benito Juárez, durante el discurso de bienvenida hablara más que del municipio de la región.

-Ya no quiero hablar de Guelatao –dijo el edil-, quiero hablar de la región, pero ¿cómo le hago?

-Le respondí de inmediato –relata Jaime Martínez Luna en sus memorias *Diario de un ser comunal*-, pues pregunte a la región, qué quieren que usted diga.

-Sí, pero ¿cómo le hago para saber su opinión?

-Pues, fácil, convoque a todas las autoridades a una asamblea y que todos emitan su opinión.

Experimentado con las asambleas de Macuilianguis, relata Martínez Luna, aquello me parecía una faena fácil de realizar. “Mi presidente se dio a la tarea de convocar, mediante oficio, a todas las autoridades municipales y comunales, de todas las comunidades del distrito. Este tipo de reuniones las realiza la cabecera distrital, o sea Ixtlán, nunca Guelatao había asumido tal decisión, que según nosotros, era una sana asamblea, simplemente para la elaboración de un mensaje o de un discurso. Y eso fue”<sup>57</sup>.

A la asamblea realizada en febrero de 1980 asistieron autoridades representantes de 26 comunidades: San Juan Evangelista Analco, Santa Cruz Yagavila, San Juan Atepec, San Pablo Macuilianguis, San Juan Chicomezúchitl, Santa Catarina Ixtepeji, San Juan Luvina,

---

<sup>57</sup> Estas palabras aparecen en la autobiografía de Jaime Martínez Luna, aún sin publicar; el título tentativo es *Diario de un ser comunal*.

San Andrés Yatuni, La Trinidad, Yavesía, Santa María Jaltianguis, Cuajimoloyas, San Juan Tepanzacoalco, Santiago Laxopa, San Juan Comaltepec, San Juan Quiotepec, Latuvi, Santa Catarina Yahúio, Sebastián Guiloxi, San Miguel Abejones, Santiago Lalopa, Tanetze de Zaragoza, Santiago Yaveo, Santiago Choapan, Capulálpam de Méndez y Guelatao de Juárez firmaron y sellaron el acta de asamblea de aquella histórica asamblea.

La principal característica de la organización que permitió su vinculación directa con la comunidad y proveyó su gran potencial de articulación en la región fue su conformación como una asamblea comunal. La Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y el Desarrollo Social Sierra Juárez (Odrenasij), con “un nombre tan largo como la profundidad y diversidad de sus demandas”, de acuerdo con las palabras de Jaime Martínez Luna, su primer secretario, estuvo conformada por delegados de las 26 comunidades que participaron en la organización —entre municipios, agencias municipales y agencias de policía, con un comité central al frente. Los cargos eran el de secretario general y cinco secretarios más para cada área de trabajo: recursos naturales, cultura, asuntos agrarios, servicios y prensa. Los delegados, al ser autoridades municipales, tomaron la representatividad de sus comunidades<sup>58</sup>.

Dentro de las comunidades había dos grandes bloques, el de comunidades forestales que impulsaban la lucha contra la continuidad de la concesión a Fapatux para controlar ellas mismas sus recursos, y las no forestales que apoyaban la lucha e incluían diversas demandas a los objetivos de la organización, como la de construcción de caminos. “Nuestros pueblos desean mejorar sus condiciones de vida, pues han observado y conocido las comodidades de la vida moderna y las demandan”, expresó uno de los comuneros en las asambleas<sup>59</sup>. Los caminos eran un objeto ambivalente para las

---

<sup>58</sup> Oaxaca está conformado por 570 municipios que participan de dos sistemas diferentes para elegir sus autoridades. 143 ayuntamientos participan por regla cada tres años para elegir presidente municipal y a la planilla del ayuntamiento por el sistema de partidos políticos, instituciones que proponen a los candidatos que serán votados en elecciones organizadas por un instituto estatal. 427 municipios restantes eligen autoridades bajo el que hasta hace unos años fue conocido como sistema de usos y costumbres. En éste, cada municipio elige autoridades en asamblea con diversas condicionantes y formas de participación. En algunos municipios se vota a mano alzada sin necesidad de urnas y con una contabilidad inmediata. En la mayoría de los ayuntamientos son elegibles únicamente las personas que han atendido el escalafón de cargos que dictan los usos y costumbres, desde el topil o ayudante del municipio, hasta diferentes cargos en comités de educación, obras, fiesta patronal, etcétera. La mayoría de estos cargos no son remunerados y se realizan como parte del deseo de cada individuo o familia por pertenecer a la comunidad. Una autoridad comunal, como explica Martínez Luna, sea municipal o agraria, es una verdadera autoridad popular en la medida en que no recibe ninguna remuneración económica y, por lo mismo, su realización contiene un profundo respeto a la decisión de la comunidad y un deseo de encontrar en ella el respeto a su persona y su familia.

<sup>59</sup> Ante este testimonio recobra valor la crítica del escritor y poeta Víctor de la Cruz, quien acusó que las demandas de la Odrenasij “pueden considerarse dentro del proyecto político de modernización impulsado por el Estado mexicano: comunicación con la capital de Oaxaca y dotación de diversos servicios”, además de que “no plantean problemas de fondo al Estado, ya que no cuestionan el proyecto homogeneizador puesto en marcha por la burguesía dominante” (De la Cruz, 1986: 439). ¿Debía entonces la organización mantenerse alejada de los recursos que reforzaban el proyecto homogeneizador de la burguesía? ¿Estaban negadas las demandas de desarrollo hasta que plantearan un problema de fondo al Estado? Más allá, tanto las carreteras



comunidades. Al tiempo que eran utilizados para sacar los recursos naturales de la Sierra Norte –la región en la década de 1980 producía el 56% del mineral del estado y contaba con 250 mil hectáreas de área boscosa–, también servían para hacer menos pesado el tránsito de pobladores de un municipio a otro. Y si este elemento resultaba ambivalente, el tercer punto de las demandas de la organización lo era aún más. Martínez Luna en su estudio *Resistencia comunitaria y cultura popular*, acusaba que las escuelas eran instituciones que “asfixian de recursos humanos a nuestros pueblos”, los maestros “no nos hacen falta y hasta nos sobran” (Martínez Luna, 1982: 89-90), no obstante este entendimiento se exigía al gobierno que pusiera mayor atención a la educación en la región.

“Existe mucha consciencia sobre la falta de una verdadera educación oficial comunal, es decir, aquella educación adecuada a las necesidades de la comunidad. Existe en cada pueblo un buen número de ciudadanos que no están de acuerdo con la educación escolar que se imparte, en general porque a nuestros hijos lo único que se les enseña es la expectativa de irse a las ciudades y conseguir allá mejores condiciones de vida” (Martínez Luna, 1982: 90).

La organización se desarrollaba a través de los pilares de lo que después se nombraría como comunalidad. El tequio para la realización de las tareas era primordial en el accionar de la organización. Desde los traslados de comunidad a comunidad hasta la tramitación para integrarse como asociación civil y las labores de información a las comunidades por parte del comité de prensa se realizaban sin remuneración, no obstante, la representatividad de la comunidad y el deseo de que la lucha avanzara, impulsaba el esfuerzo de los integrantes.

Otros de los factores que consolidaron la formación y el trabajo de la organización fue que varios participantes eran egresados universitarios que habían vuelto a su comunidad a cumplir con el servicio de cargos, algunos incluso como presidentes municipales, tal es el caso de Víctor García, edil de Guelatao, y Filemón Pérez, de Macuilianguis, quienes fungieron como secretarios de recursos naturales y prensa, respectivamente. Jaime Martínez Luna, con estudios de posgrado en Antropología, tuvo un papel decisivo en el desarrollo de la organización. Tanto la experiencia profesional de estos actores como sus ideas y sus vínculos con otros profesionistas resultaron importantes para el desarrollo de los proyectos.

También se destaca en la lucha el papel que los vínculos comunitarios con los emigrantes jugaron en la movilización comunitaria frente a las empresas. Aquellos

---

como las escuelas podrían generar un proyecto diferente, deshomogenizador, construido desde las propias comunidades que asumían los riesgos del desarrollo. En realidad, la Odrenasij nunca pretendió ser un proyecto retador de la estructura y la ideología del Estado, su objetivo primordial era “la mejoría de condiciones de la población y la satisfacción de problemas que enfrenta la comunidad”.

contribuyeron a la movilización comunitaria desde el exterior mediante vitales apoyos económicos, o regresando a desempeñar un papel clave con la experiencia adquirida en el mundo extra-comunitario. Lo mismo ha sucedido a lo largo de cada una de las etapas subsecuentes del proceso que convirtió a estas comunidades en "forestales", proceso al que los comuneros llaman "la lucha", con sobrada razón (Abardía, 1995: 121).

En cuanto al discurso, a pesar de que los integrantes de la Odrenasij enfatizaban que la movilización se basaba en los objetivos y la labor para conseguirlos más que en las palabras, también construyó fuertes pronunciamientos sobre temas como la autodeterminación de los pueblos, el restablecimiento de la vida indígena, la lucha contra el Estado, sus imposiciones y la lógica capitalista que había afectado desde la década de 1960 los bosques de la región. Estos pronunciamientos, vistos desde el exterior como discursos étnicos, ayudaron a posicionar a la organización en distintos círculos de atención, desde académicos hasta de la opinión pública y la prensa.

Aunque en algunos documentos aparecen expresiones de corte etnicista, Jaime Martínez descarta que “estos razonamientos sean manejados por los pueblos”. A este respecto, el antropólogo acusa que la visión externa que se tenía sobre la organización era poco seria. “Por el uso de la comunalidad como rasgo de organización básica, la permanencia de instituciones netamente indianas y la reproducción de lenguas vernáculas como el zapoteco, mixe y chinanteco, están inclinando los argumentos hacia el uso de categorías más étnicas” (Martínez Luna, 1982: 109), lo cual impidió el análisis de particularidades más concretas. ¿Cuáles son esas particularidades concretas?

Para Sergio Sarmiento es importante señalar que la Odrenasij es una organización cuyas movilizaciones trascendieron el ámbito local integrando a sus proyectos demandas más amplias que un solo objetivo, además de que localiza a su enemigo como un sistema que los oprime y al cual resulta indispensable no solo combatir, sino transformar. Asimismo, se requiere identificar a la organización como un núcleo en el que no convivieron solo personas indígenas, sino sectores de toda la población que integran una sola comunidad y que los integra horizontalmente a través de una representación legítima.

A nivel macro, estos movimientos están determinados por un cambio en las políticas agropecuarias provocado por el gobierno nacional, que vio en el campo y, en el caso de las zonas forestales de la Sierra, territorios capaces de convertir en “nuevos polos de desarrollo”. En estas situaciones, la regla general resultó ser el despojo de recursos naturales y tierras por parte del Estado.

“La creación de nuevos polos de desarrollo y la modernización de la agricultura van acompañados de una respuesta enérgica de los grupos directamente afectados, contra los inversionistas privados y fundamentalmente contra el Estado. Esto se debe al papel tradicional que ha desempeñado el Estado como promotor del desarrollo al crear la infraestructura necesaria para la inversión del

capital privado o social –inversión estatal- e intentar contener y dar respuesta a los problemas jurídicos, políticos y sociales que éste genera” (Sarmiento: 1987, 84).

López Arzola señala que había tres principales armas con las que la lucha de la organización intentaba avanzar: las concesiones; el paro de producción; y la difusión de su lucha en los medios de comunicación, los tres sustentados en los pilares de la comunalidad que representaban el mandato de la asamblea y el tequio.

### 3.8 La lucha

A principios de la década de 1980, escriben Armando Bartra y Gerardo Otero, Oaxaca era el principal estado en la creación de organizaciones regionales indígenas. Además de la Odrenasij, se habían conformado la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI); la Organización Yalaltecos de la Sierra de Juárez, que luchaba contra el cacique regional; la Coalición de Promotores de Indios Bilingües, con miembros de casi todas las etnias del estado; también zapoteca; el Comité de la Defensa de los Recursos Naturales y Humanos (Codremi)<sup>60</sup>; y el Comité de Organización y Consulta para la Unión de Pueblos de las Sierras del Norte de Oaxaca (Codeco).

Odrenasij, Codremi y Codeco firmaron documentos conjuntos y en junio de 1982 participaron en el II Congreso Nacional sobre Problemas Agrarios y en el Foro Nacional de Defensa de la Libertad de Expresión e Información Popular. En el primero de estos encuentros se presentó un documento<sup>61</sup> en el que expusieron las demandas principales de las organizaciones y las formas en las que pretendían satisfacerlas. De este encuentro da noticia el *Boletín, órgano informador del Codeco*<sup>62</sup>. Las tres organizaciones participaron en la sub-mesa Movimientos agrarios de carácter étnico, dentro de la mesa tres, Movimiento campesino. En la exposición se discutieron “las diferentes luchas por la tierra, por la defensa de la cultura de los pueblos autóctonos (como nosotros: zapotecas) por la democratización de las comunidades (por ejemplo Yalálag) y de los ejidos y por los

---

<sup>60</sup> Esta organización, en la categorización que hace Víctor de la Cruz, es destacada por plantear, dentro de un contexto social y político similar al de la Odrenasij y la Codeco, “un horizonte más amplio de proposiciones para un nuevo tipo de sociedad. En ellas se contemplan la defensa de los recursos naturales, aspectos coyunturales como el abasto de maíz para la región mixe; exigen solución a problemas de fondo, como los agrarios, y propugnan un sistema educativo propio de los mixes, que lleva implícito la defensa de la cultura y la lengua mixes” (1986: 441). Los trabajos de la Codremi se extendieron hasta el año de 1988, cuando creó Servicios del Pueblo Mixe (SER-Mixe), una organización con un papel decisivo en la construcción de un proyecto étnico basado en la educación comunitaria.

<sup>61</sup> El documento es citado por Mayer como *Manifiesto Indio por la Educación Sierra Juárez, Oaxaca*. Una transcripción es presentada en Mejía y Sarmiento (1987) como *La lucha de los pueblos autóctonos, su organización y las alternativas de alianza con los demás sectores sociales*, citada por Maldonado (2011: 75). Este último es el título original, como se presenta en el *Boletín* del Codeco.

<sup>62</sup> Aunque el periódico no presentaba el nombre de los autores porque “las ideas que en él se expresaban eran de todos”, era elaborado por los videastas comunicadores Álvaro Vásquez y Marta Colmenares.

trabajadores del campo que no tienen tierras a luchar por sus condiciones de vida y a organizarse”<sup>63</sup>.

Estas organizaciones expusieron su visión sobre los recursos naturales y la importancia que tenía la oposición a la imposición estatal sobre su territorio con el pretexto de un desarrollo nacional. En el *Manifiesto Indio por la Educación Sierra Juárez, Oaxaca* (1982), las organizaciones expresaron: “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 arrasasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zona de experimentación y de abastecimiento de materias primas para empresas privadas, paraestatales o estatales”<sup>64</sup>.

Asimismo, exaltaban su identidad indígena dentro de la lucha, basando la legitimidad de su reclamo sobre el territorio en su primicia sobre la tierra. Como organizaciones indias criticaban además a otros sectores que conformaban luchas que consideraban ajenas. “Nosotros no luchamos por un aumento salarial, porque como autóctonos (o por llamársenos indígena o indios) no percibimos salarios; tampoco luchamos por el poder político, porque como comuneros autóctonos no compartimos con la idea del poder autoritario ya que en nuestras comunidades estamos llamados por igual a ocupar cargos de representatividad como servicio a la comunidad en su totalidad y no a favor de tal o cual grupo”<sup>65</sup>.

“Se llegó a la conclusión que todos los trabajadores del campo y los grupos autóctonos tenemos unas cosas en común: somos pobres y marginados y estamos sometidos a diferentes formas de explotación: terrenos a medias, precio bajo del café, muchos pretextos para su compra; las mercancías cara y en unas pocas manos”<sup>66</sup>.

La concesión de 1956 venció en octubre de 1981 pero Fapatux continuaba trabajando con las comunidades de igual forma, hasta que en 1982 inició un nuevo paro de actividades que obligó a autoridades federales y estatales a analizar con mayor atención la situación del estado, incluso con posturas encontradas.

En julio de 1982 la Odrenasij logró ser recibida por el gobernador del estado, Pedro Vásquez Colmenares, en el Palacio del Gobierno del Estado. La demanda central era que interviniera ante el presidente de la república para que se impidiera la prórroga de la

---

<sup>63</sup> 1982, “La lucha de los pueblos autóctonos, su organización y las alternativas de alianza con los demás sectores en lucha”, *Boletín*, Oaxaca, Oaxaca, junio-julio, número 17-18, año 2, p.3.

<sup>64</sup> 1982, “La lucha de los pueblos autóctonos, su organización y las alternativas de alianza con los demás sectores en lucha”, *Boletín*, Oaxaca, Oaxaca, diciembre, número 23, año 2, p.6.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>66</sup> 1982, “La lucha de los pueblos autóctonos, su organización y las alternativas de alianza con los demás sectores en lucha”, *Boletín*, Oaxaca, Oaxaca, junio-julio, número 17-18, año 2, p.6.

concesión; también incluían en las demandas la construcción de obras, principalmente caminos que la papelera había dejado pendientes, “en primer lugar”, comentó Jaime Martínez en una asamblea previa a la que asistieron 13 comunidades, “está el camino de Jaltianguis a Macuilianguis, que es un sueño que han tenido los pueblos desde 1933 y que a la fecha no se ha logrado a pesar de las múltiples peticiones, se sabe que se hizo el camino, pero por arriba del monte, para sacar madera, no para que los pueblos se comunicaran”.

En la reunión se obtuvo una respuesta que los integrantes de Odrenasij consideraron ambigua. El gobernador aseguró haber expresado la opinión de los pueblos ante el secretario de Agricultura y Recursos Hidráulicos, al subsecretario de Recursos Forestales “y desde luego que lo hice ante el señor presidente de la república”. La “opinión”, aseguró:

“es en el sentido que una vez terminada la concesión se organizara a los campesinos en unidades de producción para que sean ustedes las propias comunidades las que se encarguen en organizar, de aprovechar el bosque, debemos sin embargo asegurar que a la Fábrica de Papel Tuxtepec se les dote de la materia prima suficiente para que la industria no sufra ningún quebranto, pienso que los dos objetivos son compatibles, el de que por una parte los comuneros sean los que organizados aprovechen racionalmente el bosque y los que entreguen, mediante el precio convenido, la materia prima a la Fábrica de Papel de Tuxtepec”<sup>67</sup>.

La ambigüedad del gobernador “que no dijo si va a desaparecer la concesión”, causó la molestia de las autoridades que en asamblea reprodujeron la grabación de la reunión sostenida en la capital del estado. Nuevamente la pregunta fue “¿qué hacemos?”. La respuesta fue también de Martínez Luna presidiendo la asamblea:

“Nos quedamos así o seguimos buscando con las autoridades superiores, en este caso con el subsecretario, o con el mismo presidente de la República, es una pregunta, la otra es ¿conviene realmente hacer estas gestiones o de plano nos metemos nosotros a organizarnos nosotros, entre nosotros, para organizar la producción forestal?, porque si nosotros no nos preocupamos en esto ¿quién se va a preocupar de esto?, al ratito va a venir otra vez Papel de Tuxtepec, la delegación forestal a organizarnos, sin que antes nosotros empecemos a ver eso, por eso yo les pregunto ¿qué hacemos compañeros?, aquí también está la posibilidad de organizarnos entre varias comunidades, aquí podemos juntar a dos, tres, cuatro pueblos, en un solo aserradero, en una sola organización, pero como decía también otro compañero, no podemos crear aserraderos en todos los pueblos, que quede bien claro eso, porque si no al ratito entre nosotros mismos nos vamos a hacer competencia y vamos a regalar nuestra madera”<sup>68</sup>.

### 3.9 Llegó el nuevo decreto

“Año del 56, no me quisiera acordar/ un monstruo de mil colmillos llegó a mi pueblo empezó a robar/dulce era su mirar, su voz angelical, que nos dormimos todos y empezó a robar.../ 25 años señor, 25 años sufrí, mi pueblo lloró y lloró y el monstruo bebió y bebió/ triste mirábamos, árbol por árbol caer, pues era nuestra sangre que alimentaba, el monstruo se rió y rió y luego se carcajeó/ todos vimos sus colmillos y con mucho miedo gritábamos/ 25 años señor, 25 años sufrí, mi pueblo lloró y lloró y el

---

<sup>67</sup> El diálogo entre el gobernador y los integrantes de Odrenasij aparece en el documental *Nosotros los serranos*.

<sup>68</sup> También esta asamblea fue videograda como parte de la realización del documental.

monstruo bebió y bebió.../ el tiempo pasó y pasó, el monstruo bebió y bebió, entre este sol y la lluvia todito el pueblo ya despertó, el tiempo pasó y pasó, el monstruo tragó y tragó, entre mezcal y cerveza todito el pueblo ya despertó”. La canción *25 años* escrita por Jaime Martínez Luna fondea el documental *Nosotros los serranos*, dirigido por estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México que relataron las causas del conflicto que enfrentaban las comunidades forestales. Sin los testimonios de los integrantes de la organización las imágenes son engañosas, se observa cómo las cargadoras de madera trasladan troncos del remojadero previamente arrojados por cortadores. Los cortes pasan a la línea de arrastre hacia el área de medición y de ahí a la trozadora, que convierte árboles que midieron más de 20 metros en pedazos de no más de 50 centímetros. De ahí a la transformadora, que convierte la madera en papel. A la entrada de la empresa un anuncio, “la irresponsabilidad y la pereza: son enemigos de tu hogar y de la empresa”, al lado el logotipo Fábrica de Papel Tuxtepec. Es una ejemplificación del desarrollo industrial en el que el hombre rural se ha mezclado con las máquinas para potenciar la transformación de la naturaleza. Sin la narración y los testimonios, las imágenes resultan parciales, inocuas. Las palabras de los trabajadores, también del director de la Fábrica de Papel Tuxtepec, Jaime Escárpita<sup>69</sup>, derrumban esta pretensión como los mismos árboles que aparecen en el documental.

“El resultado no fue del todo justo para el dueño del bosque, toda vez que se redujo a emplear su fuerza de trabajo, en la mayoría de los casos, nada más recibían el derecho de monte, inclusive, muy bien tratados como era en el caso de Fábrica de Papel Tuxtepec, ellos en realidad elaboraban toda la madera y la entregaban a la empresa a través de sus autoridades obteniendo el costo de su trabajo.

“La concesión significó una obligación para los dueños del bosque, las comunidades, a vender a un solo poblador, esto produjo una mala imagen de Tuxtepec (sic) ante todas las comunidades”<sup>70</sup>, aceptó el funcionario.

Sin importar la lucha que la organización había comenzado, el presidente José López Portillo se encargó de alimentar nuevamente al monstruo; el 12 de noviembre de 1982<sup>71</sup>, 19 días antes de dejar el Gobierno de la República, en el *Diario Oficial de la Federación*

---

<sup>69</sup> Sobre ningún otro director o funcionario de la papelería o del gobierno se encontró tal coincidencia en la descripción de su trato con las comunidades. Tanto en las entrevistas realizadas para esta investigación como en los documentos y la bibliografía se encontró la palabra déspota relacionada con Escárpita. Su influencia como director de la papelería trascendió el distrito de Ixtlán en la Sierra Juárez. En *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Floriberto Díaz expone que el ingeniero Escárpita “ha utilizado todas sus cualidades agresivas para encontrar la forma de ‘convencer’ a las autoridades de Mazatlán (para permitir la construcción de un camino): sobornando a algunos elementos de la misma autoridad local; amenazando a los que apoyan la posición de los comuneros; buscando que los misioneros católicos convenzan a la comunidad, o atemorizando a la gente con la presencia del ejército, como sucedió en diciembre de 1983” (Díaz, 2007: 196).

<sup>71</sup> Tres días después fue publicado el decreto a favor de la Compañía Forestal de Oaxaca, en la Sierra Sur.

se publicaron palabras que ya eran conocidas por pobladores de la Sierra Juárez: Decreto por el que por causa de utilidad pública y para el adecuado manejo del bosque se establece una unidad de ordenación forestal y se reconoce como Área Productora Forestal la región que incluye los terrenos forestales que se comprenden en los municipios de Oaxaca. Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.-Presidencia de la República. Nuevamente el Estado, el país que les había prometido una nación próspera, les anunciaba que había confiscado sus recursos para entregárselos a la empresa que había tratado de dividir a las comunidades de la Sierra para, con mayor facilidad, fabricar papel para hacer periódicos y libros de texto gratuito.

Esta vez el gobierno reconocía que es “necesario incrementar la participación de propietarios y poseedores de terrenos forestales en los procesos productivos de la actividad forestal, tanto en beneficio de su economía, como para procurar mejorar sus condiciones de vida terminando así con el fenómeno del rentismo, que limita el aprovechamiento del recurso” (Decreto 1982: 93)<sup>72</sup>.

De igual forma, a diferencia del anterior decreto, en el numeral 2 del artículo tercero se establecía que la empresa debía pagar por el suministro de materia prima conforme a los contratos que celebrasen la paraestatal y las comunidades. El derecho de monte era institucionalizado y avalado nuevamente por un presidente.

Jaime Escárpita, director de la Fapatux, apunta a un elemento circunstancial que pudo haber precipitado la decisión de López Portillo. El funcionario detalló en una entrevista con el ingeniero López Arzola que uno de los dueños de la Compañía Forestal de Oaxaca que tenía concesionadas tierras de la Sierra Sur era sobrino de Arsenio Farrell Cubillas<sup>73</sup>, alto funcionario de la administración federal.

Cualesquiera que hayan sido los motivos que llevaron al presidente a decretar antes de su salida la renovación de las concesiones, en las letras que incluyó su mandato se establecía una orden que pretendía principalmente calmar la inconformidad de

---

<sup>72</sup> Entre otros considerandos, el decreto establecía la prioridad para la economía nacional de producir celulosa mecánica y papel, “dado el volumen de importaciones que de estos productos realiza”. La Sierra Juárez sería vital para evitar el desprestigio de tener que traer papel de otros países cuando en el mismo territorio nacional había árboles susceptibles de ser talados.

<sup>73</sup> Abogado por la UNAM, Farrell Cubillas formó parte del grupo parapolicial conocido como Los Halcones, encargado de perpetrar agresiones contra grupos estudiantiles como la registrada el 10 de junio de 1971 en la ciudad de México. Para el año de la segunda concesión, había avanzado en su carrera como funcionario público siendo director del Instituto Mexicano del Seguro Social, donde creó en 1982 el programa IMSS-Coplamar, con la finalidad de extender los servicios de la seguridad social a las poblaciones marginadas sin capacidad contributiva. Posteriormente, como secretario del Trabajo creó el Pacto para la Estabilidad y el Crecimiento Económico para controlar la inflación durante el gobierno de Miguel de la Madrid. En enero de 2002, Farrell fue contratado por el Partido Revolucionario Institucional para elaborar la defensa del caso en que al partido político se le acusaba por haber desviado 500 millones de pesos de las arcas de Pemex a la campaña presidencial de Francisco Labastida. A su velorio, el 16 de mayo de 2005, asistieron tres ex presidentes, Luis Echeverría Álvarez, Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo. (“Murió Arsenio Farrell Cubillas”, en *La Jornada*, consultado el 2 de febrero de 2016, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/16/index.php?section=politica&article=012n1pol>).

comunidades forestales del país que, como en la Sierra Juárez, deseaban que las concesiones acabaran para poder controlar enteramente el proceso productivo. Esa orden era la de acabar con “el rentismo”, es decir, concluir con el periodo en el que las comunidades únicamente rentaban sus territorios a las paraestatales (en realidad las comunidades jamás “rentaron” sus tierras, las concesiones de las décadas de 1950 y 1980 fueron decisiones unilaterales del Estado mexicano que jamás preguntó a los pobladores de los municipios afectados si querían o no “rentar” sus tierras). Esta orden con la cual se pretendía que las comunidades formaran empresas con las paraestatales o con otras empresas que previamente habían explotado sus bosques, era sin embargo mal vista por los pobladores.

Las comunidades hicieron una lectura puntual del nuevo decreto y expresaron su inconformidad en un documento redactado y difundido en la región en diciembre de 1982, días después de la decisión presidencial de la renovación de las concesiones. En *Reflexiones acerca de las nuevas concesiones*, la Odrenasij expuso las condiciones de marginación a las que Fapatux sometió a las comunidades serranas. Los pobladores reclamaban las dificultades para obtener el pago de monte depositado en el fideicomiso oficial, la falta de apoyo para familiares de trabajadores muertos, el incumplimiento en la capacitación de trabajadores en la producción de madera, “ahora los pueblos no tienen ni tractores ni grúas, ni aserraderos, ni gente capacitada para conducir empresas comunales... las empresas han crecido, crecido y crecido”. (Reflexiones: 1).

“Revisando los documentos de la concesión federal vimos que había algunas obligaciones de parte de la empresa que jamás eran cumplidas, las comunidades pedían que se respetara estrictamente lo que ellos ya habían ofrecido darles a las comunidades, nosotros no les pedíamos nada porque no sabíamos por qué había empezado la concesión, sino que ellos plasmaron en un documento con el gobierno federal las prestaciones que nos iban a dar”, según el testimonio de Filemón Pérez, edil de Macuiltianguis.

Sobre los términos propios del decreto concedido a Fapatux, la Odrenasij expresó también su inconformidad. El decreto ordenaba que se privilegiara una “distribución equitativa” de los beneficios de la explotación forestal, sin embargo las condiciones para que eso se logara eran desfavorables. Primero, porque se ordenaba nuevamente que la madera de los municipios afectados abasteciera prioritariamente a la papelera; segundo, porque de no lograrse un acuerdo en el precio de venta de la madera, intervendrían las secretarías de la Reforma Agraria, de Agricultura y Recursos Hidráulicos y de Patrimonio y Fomento Industrial (Sepafin), tridente oficial que además tendría que coordinar y participar en la conformación de la industria comunal, cuyas ganancias serían divididas de acuerdo con la inversión que hiciera cada parte.



Esta última propuesta contaba con el aval de la papelera, cuyo director, Escárpita, aseguró en una entrevista con Rodolfo López Arzola que la empresa no tenía necesidad de mantener la concesión ni la exclusividad de la compra de madera. El proyecto que mayor entusiasmo provocaba en la papelera era el de generar una empresa comunitaria tripartita Fapatux-comunidad-gobierno. La creación de empresas comunitarias, explica Jaime Martínez, trató de ser utilizada por el gobierno para continuar los tratos discrecionales y desiguales con los dueños de los bosques.

El nuevo decreto fue motivo de crítica hacia el proyecto de desarrollo nacional por parte de la Odrenasij por fomentar la protección de una empresa que trabajaba “con mucha ineficiencia” debido a que tenía garantizada madera a bajo precio, por lo cual no se preocupaba por sus costos. Esta ineficacia era avalada, de acuerdo con las reflexiones, porque la papelera cumplía con los objetivos nacionales de “proveer de papel al gobierno. Si por el contrario, la empresa papelera fuera responsable y eficiente, sin necesidad de concesión compraría al mejor precio del mercado la madera de cortas dimensiones que necesita de las comunidades y no tendría problemas de desabasto” (íbidem: 3).

La tarea de información a las comunidades sobre la situación que enfrentaba la región a causa de los decretos presidenciales se había reforzado con otro documento que la Odrenasij llamó *Despertar*<sup>74</sup>, el cual entretejía el primer decreto de 1956 con críticas realizadas por la organización. La utilidad pública establecida en el artículo 1 del decreto fue cuestionada: “el beneficio público sea quizá que México ahora compre menos papel al extranjero o de que los periódicos mexicanos hayan sido surtidos con este papel. Quizás también se piense el hecho de que se nos dé trabajo cortando nuestro propio monte” (*Despertar*, 4). Se criticó también a la empresa porque a pesar de que el artículo tercero ordenaría y delimitaría la unidad industrial “siempre que no surjan conflictos o litigios y que los propietarios de los pedios manifiesten su conformidad”, Fapatux trabajó con municipios como Yólox, Yogavila y Teotlaxco; el primero enfrentaba problemas de tenencia de la tierras, los segundos no habían logrado su titulación oficial. De acuerdo con las estimaciones de la Odrenasij, la explotación forestal de Fapatux pasó de 610 mil metros cúbicos en 1978 a un millón 200 mil metros cúbicos en 1982<sup>75</sup>.

La explotación se podía expresar también en términos de precios de mercado. Jaime Martínez Luna elaboró un cuadro con el que demostraba cómo las ganancias

---

<sup>74</sup> ¿Qué tanto impacto logró aquella publicación?, se pregunta Jaime Martínez Luna en su autobiografía (sin publicar). “No sé, el caso es que empezamos a recibir comentarios positivos en la región. Diríamos, con este sencillo trabajo, se inició un proceso, que más tarde daría mucha vida y movimiento a toda la región”.

<sup>75</sup> Para 1976, según cifras expuestas por el director de la empresa Jorge L. Tamayo, Fapatux había extraído 280 mil 414 m<sup>3</sup> de pino y 19 mil 147 m<sup>3</sup> de encino, de los cuales 118 mil 779 m<sup>3</sup> y 11 mil 647 m<sup>3</sup> de encino fueron extraídos del distrito de Ixtlán. Las cifras incluyen explotaciones de áreas no consideradas en la concesión como Ixtepeji y Jaltianguis, se abarcaron dentro de la Sierra comunidades del distrito de Etlá como San Juan del Estado.

obtenidas por Macuiltianguis en 1980 eran cien veces inferiores a las que podría haber obtenido manejando una empresa comunitaria autónoma que vendiera madera. En ese año, vendiendo su madera a Fapatux, atendiendo a un volumen de corta de 18 mil m<sup>3</sup> de pino, cantidad oficialmente avalada, obtuvo por derecho de monte una cantidad próxima a los tres millones 240 mil pesos; habiendo vendido la madera a precios de mercado a la papelería, las ganancias habrían alcanzado los 68.5 millones de pesos (Martínez Luna, 1983: 164).

Ante este diagnóstico y críticas, una pregunta era indispensable: ¿Qué se puede hacer? Las reflexiones plantearon desde conformar una asamblea de todas las comunidades “que pueda juntar la energía e irritación de todos”, hasta invitar a “grupos de gentes estudiosas, y a los periodistas o publicistas, que puedan apoyar su lucha para que el manejo del bosque sea en beneficio de los comuneros y sus familias” (íbidem: 4). La propuesta de acción más contundente era, sin embargo, “amparar a cada comunidad contra esta medida”.

El amparo, de acuerdo con Francisco Abardía, abogado que asesoró a las comunidades forestales de la Sierra y, en ese periodo, asesor de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas Bilingües (CMPIO), era la única vía para derogar la decisión presidencial.

“La única posibilidad era recurrir a lo que las leyes mexicanas permiten: impugnar el acto de una autoridad que no sea legítimo, que no esté realizado conforme a derecho; acudir a la ley de amparo (Abardía, 1995: 128).

El amparo, replicaba Martínez Luna, era un riesgo muy grave. “Había sido una medida no usada y peligrosa, porque implica el compromiso jurídico frente a una arbitrariedad gubernamental” (1983: 185).

Entre enero y febrero de 1982, veinte comunidades interpusieron amparos en contra del decreto de ampliación de las concesiones. En total fueron 35 las comunidades que utilizaron esta herramienta.

Los años previos al encuentro con el presidente habían sido de intensa lucha y de búsqueda de nuevas formas para que la Odrenasij reforzara su objetivo. El proceso de transformación la llevó gradualmente de la exigencia al Estado de respeto a las leyes a la exigencia de autodeterminación a través de nuevas estrategias.

Desde entonces, el movimiento había logrado la atención de medios de comunicación nacionales. El 19 de febrero de 1983, el economista Fernando Rello publicó en el periódico *Excélsior* un artículo de opinión denunciando que políticas de explotación como la promovida con el decreto de José López Portillo, había servido para generar fortunas a expensas de campesinos que no eran escuchados por la autoridad presidencial.

Entre esas riquezas se encontraban “la de Ballinas<sup>76</sup>, dueño de bosques de Chihuahua, o la de Pandal Graff<sup>77</sup>, propietario de la Compañía Forestal de Oaxaca”. En este artículo se denunciaba también la irracional política de explotación forestal que obligaba a los pobladores de la Sierra a tratar de complementar sus ingresos de cosechas magras “rentándose como jornaleros”. Igualmente, el discurso de la organización era replicado como parte de la denuncia, “cuando la madera tenía un precio de 1,800 pesos el metro cúbico, esta empresa paraestatal pagaba precios que oscilaban entre 300 y 800”, esta última cita era una paráfrasis del discurso expuesto por la Odrenasij en las *Reflexiones* ya citadas.

Estas acciones de presión a través de comunicación interna para informar a la población sobre las concesiones y la necesidad de ampararse contra el nuevo decreto presidencial, con medios de comunicación nacionales llamando al gobierno a reorientar la política forestal, fue reforzada con un paro de actividades llevado a cabo por comunidades que integraban la Odrenasij.

El 21 de febrero de 1983 el jefe del Programa Forestal en Oaxaca, José Manuel Quintero, aseguró que los decretos iban en contra de la *Ley Forestal* y no se podrían concretizar, “pues de lo contrario estaríamos haciéndonos partícipes de una gran injusticia” (Reyes, 1983: 6, citado en Aseteco, 2012: 64), posición que contradujo el secretario de Agricultura y Recursos Hidráulicos, Horacio García Aguilar, quien aseguró que los decretos estaban previstos en la *Ley Forestal*.

Durante la visita del presidente Miguel de la Madrid a Guelatao de Juárez el 21 de marzo de 1983, comunidades indígenas entregaron un pliego petitorio en el que exigían la

---

<sup>76</sup> Se refiere a Eloy Ballinas, uno de los accionistas de Bosques de Chihuahua, a los que el presidente Miguel Alemán Valdés concesionó una extensión de 613 mil 445 hectáreas para dotar de madera a empresas del Grupo Chihuahua.

<sup>77</sup> Uno de los principales accionistas de la Compañía Forestal de Oaxaca, cuyo papel como industrial ganó incluso mayor animadversión y críticas por parte de la prensa que Fapatux. En un artículo publicado por *Proceso* el 12 de febrero de 1983 se contrastaba la visión empresarial sobre la situación de las concesiones. Si López Portillo renovó la concesión a Pandal Graff, es porque “sencillamente ha sido trabajada correctamente, pues de otra manera no lo haría”, expresó el dirigente de la Confederación de Cámaras Industriales, Alberto Santos de Hoyos.

El empresario matizaba también el “nuevo mecanismo” que había creado el presidente López Portillo, “las concesiones, no sólo a la Compañía Forestal de Oaxaca —de la que es socio y miembro del Consejo de administración—, sino a la Papelera Tuxtepec, así como a la empresa Loreto y Peña Pobre, dejaron de tener vigencia. En su lugar se creó un mecanismo totalmente distinto, que no es tanto una concesión de abastecimiento a las fábricas, sino más bien de integración del campesino a la vida productiva forestal. Si se pudiera hablar de concesión, los concesionarios son los campesinos, no las empresas”. El abogado José Luis González Meza, citado en esa publicación, acusaba que el mecanismo presidencial era “una concesión ‘disfrazada’ por tiempo indefinido, que obliga a vender en exclusiva la madera a la compañía Forestal de Oaxaca y a las otras empresas. Si el gobierno intentó quedar bien con los campesinos, luego de 25 años de explotación, debió aplicar el artículo 111 de la Ley Forestal, por el cual una vez concluida la concesión, las comunidades pueden quedarse con la planta industrial”.

Por otra parte, continúa la nota, dos días después de publicarse en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto que beneficia a la Compañía Forestal de Oaxaca, el líder de la Concamin seguía conteniendo las aguas de la agitación y la polémica ‘incompatibles con la etapa que México iniciará’, e hizo un llamado a establecer un ‘pacto de solidaridad nacional’, que semanas más tarde propondría el mismo gobierno y que finalmente fue violado por ambas partes con los incrementos y abusos en los precios de los productos de primera necesidad”.

cancelación de las concesiones tanto para la Compañía Forestal como para la Fábrica de Papel. Al presidente se le entregó también una carta en la que se expresó la postura de las comunidades afectadas por la concesión respecto a la renovación de las concesiones.

“Los suscritos, Autoridades Municipales y de Bienes Comunales de Comunidades Indígenas, principalmente de los Distritos de Zimatlán, Sola de Vega, Yautepec, Ixtlán y Cuicatlán, respetuosamente ante Usted comparecemos para exponer:

“Durante milenios nuestros pueblos han poseído en común las tierras que habitamos. De ellas hemos obtenido todo lo necesario para el sustento, nos han dado refugio y alimento, y de ahí nuestro cariño y nuestro cuidado para con estas tierras y sus frutos, que son nuestro patrimonio más valioso.

“En todo este tiempo hemos visto mucha gente que ha codiciado nuestras tierras y sus frutos. Hace ya cientos de años entraron a ellas los invasores españoles; venían como salvajes buscando oro y plata, mataron, violaron, incendiaron y destruyeron en su enferma búsqueda de minerales; más tarde quisieron acabar con nuestra cultura y costumbres. Nos esclavizaron y usaron en los trabajos más pesados. Harto tiempo duró esa situación pero llegó a su término cuando todos los pueblos se levantaron; fuimos seguro refugio de los luchadores que acompañaron a los Generales libertarios Morelos y Guerrero.

“Los tiempos cambiaron desde 1917, las Leyes nos reconocen la posesión y el disfrute de nuestros bienes tierras, montes y aguas en común, y sin embargo otras gentes siguen codiciando nuestros terrenos, y el espíritu de enriquecerse con bienes ajenos, sin respetar las Leyes Constitucionales, o aún poniéndose en contra de ellas, sigue presente.

“Hace ya veinticinco años vimos llegar otra invasión. Ya no eran sólo los españoles, ni buscaban oro y plata. Con grandes tractores y grúas, mexicanos y extranjeros se abrieron camino hacia nuestros bosques y pueblos; venían por nuestra madera y se la empezaron a llevar al amparo de una Ley de la cual no habíamos oído. Años más tarde conocimos los decretos mediante los cuales el Presidente Ruiz Cortines autorizaba a la Compañía Forestal de Oaxaca y a la Papelera Tuxtepec a llevarse nuestra madera, sin que nuestras Comunidades hubieran sido consultadas para buscar su acuerdo.

“Talaron nuestros montes pagándonos una miseria por la madera. Nos maltrataron contratándonos con bajos salarios y despidiéndonos cuando ya no les servíamos, sin pagarnos justas indemnizaciones; hicieron multitud de promesas que no cumplieron, y vimos cómo esas empresas prosperaron y crecieron mientras nuestros Pueblos carecen de lo más indispensable.

“Variados intentos hicimos en esos veinticinco años por acabar con esa situación, por poner fin a esos Decretos; por último, esperamos ansiosamente que llegaran al término de su vigencia.

“Cuando ya nuestros pueblos discutían la forma en que libremente aprovecharíamos los bosques en bien común, cuando ya buscábamos la forma de capacitarnos para obtener provecho y conservar mejor nuestros recursos, hemos visto que se pretende continuar esa injusta situación.

“En noviembre anterior, pocos días antes de terminar su mandato, el Presidente José López Portillo dictó unos Decretos, que bajo otro nombre, renuevan la injusta situación que hemos padecido. Con los Decretos firmados el veintitrés y veinticuatro de noviembre pasado, se pretende que sigamos atados a las empresas mencionadas y por eso no podemos aceptarlos.

“No podemos estar de acuerdo con ellos porque son ilegales. Se hicieron en contra de lo que nuestras Leyes establecen en materia agraria y forestal, y es por eso que hemos solicitado el Amparo y protección de la Justicia Federal contra sus efectos.

“No podemos aceptarlos porque nos condenan a una nueva forma de esclavitud, en la que más de sesenta comunidades dependemos de dos empresas.

“No podemos aceptarlos porque ponen en peligro nuestros recursos, que por milenios hemos cuidado y defendido.

“No podemos aceptarlos porque queremos ser partícipes plenos del desarrollo de nuestra Nación, queremos ser parte activa en la planeación del uso de nuestros recursos. Y estamos plenamente de acuerdo en que pueden ser aprovechados en beneficio de la Nación entera, pero bajo los principios de libertad y Justicia para todos que rigen en nuestra Constitución.

“Ante todo esto, Señor Presidente, acudimos a Usted hoy que visita nuestras tierras, respetuosamente, para solicitar:

**“QUE SE DEROGUEN LOS DECRETOS FIRMADOS POR EL LIC. JOSE LOPEZ PORTILLO EL 23 Y 24 DE NOVIEMBRE PASADO.**

Sabemos que su idea de lo que debe ser la planeación es diferente; que parte de la consulta democrática para buscar el desarrollo de una Sociedad igualitaria.

“Sabemos que usted quiere acabar con la ‘Economía Ficción’ de los subsidios, y estos Decretos son un subsidio a esas empresas a nuestra costa.

Sabemos, en suma, que quiere usted una Nación Fuerte y Unida, y eso no es posible con la ilegalidad y la injusticia.

“Por eso acudimos a Usted, con la seguridad de que nuestra solicitud no solo será escuchada sino cumplida.

“ATENTAMENTE "EL RESPETO AL DERECHO AJENO ES LA PAZ".

El documento fue firmado por autoridades municipales, de bienes comunales y ejidales de 15 comunidades del estado.

Entre el rango de expresiones que se encuentran en el texto presentado ante el presidente de la República, se observan puntualmente rasgos que configuran la identidad de los pobladores de la región. Primero, la forma en la que se presentaron ante la persona en la que recae el Poder Ejecutivo del país fue la de su representatividad comunal, eran autoridades municipales y de Bienes Comunales de municipios indígenas (esta palabra se menciona una vez en el documento, la palabra zapoteco no fue escrita una sola vez). Más allá de resaltar la institucionalidad y la pertenencia al Estado que confería a los suscribientes el cargo de autoridades, se destaca la pertenencia a la comunidad. Ser autoridad municipal o de Bienes Comunales en la Sierra implica un rol dual. El presidente municipal, que es elegido por la asamblea y que reviste en su función una fuerte legitimidad, es a su vez el encargado de asumir las funciones que de un presidente municipal exige el Estado.

Las autoridades se presentaron ante el presidente con expresiones que resaltaban su distinción histórica y su convicción de ser dueños de los recursos de sus tierras, “hemos visto mucha gente que ha codiciado nuestras tierras y sus frutos”, se lee en el texto. Reclamaron también la omisión de la institución presidencial para tratar con las comunidades de la región, además de las condiciones de marginación que les impuso una decisión de la máxima autoridad del país: “Talaron nuestros montes pagándonos una miseria por la madera. Nos maltrataron contratándonos con bajos salarios y despidiéndonos cuando ya no les servíamos”. ¿Tuvo efecto la presión ejercida contra el presidente de la nación a través de un documento? Antes de poder responder a esta pregunta es necesario revisar las otras respuestas y formas de lucha generadas por la organización.

La presión contra la figura presidencial continuaba incrementándose. El 25 de marzo de 1983, cuatro días después de la visita al estado del presidente Miguel de la Madrid, un asesor de comunidades de la Sierra Sur acusó al expresidente López Portillo a través del periódico *Noticias* de cohecho y responsabilidad oficial y expresó, respecto a un paro en contra de la Compañía Forestal de Oaxaca, que: “Los comuneros tienen el derecho de quedarse con todos los bienes que la empresa tiene establecidos, que en la actualidad alcanzan los diez mil millones de pesos, además de explotar directamente ellos los recursos del bosque. Claro está que lo de la toma de las instalaciones será el último recurso que los

pueblos utilizarán si no se obtiene una respuesta favorable tanto del gobierno federal como estatal”.

La editorial del periódico reforzaba su crítica: “Creemos que la razón asiste a las comunidades indígenas, puesto que la explotación de la madera ha sido hecha de forma inicua y en nada ha beneficiado su desarrollo, por el contrario, ha perjudicado la ecología y ha hecho que se destruya el patrimonio de pueblos enteros, para beneficiar a unos cuantos”<sup>78</sup>.

La afrenta directa que habían realizado tanto la Odrenasij como actores públicos a través de medios de comunicación, tuvo una respuesta velada que fue la represión oficial.

Rodolfo López Arzola relata cómo en los primeros días de mayo ocurrió en San Juan Bautista Atepec un incendio que duró dos semanas y que cubrió 11 mil hectáreas, afectando bosques de San Pablo Macuilianguis y Santiago Comaltepec. La prensa local denunció entonces que la SARH, responsable de las brigadas contra incendios, había permitido que se extendiera el fuego sin intervenir. “El hecho de que hubiera tenido un impacto tan grande en Macuilianguis, una de las comunidades que encabezaba la lucha en contra de las concesiones, en medio del paro de producción a nivel estatal, resultó para muchos una dudosa coincidencia, especialmente al considerar la lentitud con que las autoridades se movilizaron para detenerlo” (Aseteco, 2002: 66).

Don Víctor García, presidente municipal de Guelatao de Juárez en el periodo 1980-1983, recuerda la noche en que la Policía Estatal rodeó el palacio municipal con la intención de llevarlo preso bajo acusaciones fabricadas de homicidio.

Pese a estas estrategias de presión, la táctica legal comenzó a generar logros para la organización. El 31 de diciembre de 1982 el segundo juzgado de distrito otorgó un amparo a la comunidad de San Miguel Aloápam y a su anexo, la agencia de policía San Isidro Aloápam. Tras un largo proceso judicial, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación ratificó, bajo diferentes argumentos, el amparo de la justicia federal para estas comunidades el 20 de junio de 1986.

El decreto, se lee en el amparo, “coarta los derechos agrarios de la parte quejosa al restringirle sin ninguna justificación legal el aprovechamiento de los productos forestales provenientes de sus bienes comunales, conclusión que se estima correcta, independientemente de la índole de las motivaciones del Decreto relativas a los programas de la administración”.

Asimismo, el instrumento legal, “contraviene los artículos 53 y 138, fracción II, de la Ley Federal de Reforma Agraria, procede declarar infundados los agravios que se han

---

<sup>78</sup> “La razón asiste a comunidades forestales”, 1983, *Noticias*, Editorial, Oaxaca, Oaxaca, 25 de marzo, 2A.

examinado y... concederla protección constitucional al poblado comunal de San Miguel Aloapam y su anexo San Isidro”.

Entre enero y febrero de 1983 otras comunidades que obtuvieron beneficios de los amparos fueron Comaltepec, Luvina y La Trinidad, que en febrero de 1983 obtuvieron del Juzgado Primero de Distrito la suspensión provisional del decreto. Como en el caso de Aloápam, los amparos fueron recurridos por la papelera, pero con resultados similares<sup>79</sup>.

### **3.10 Confluencia de proyectos, el oficial-comunitario**

Para alcanzar el control de los bosques por parte de las comunidades, que llegaban al triunfo de los amparos con logros concretos en el manejo comunitario de empresas como las de Macuiltianguis, fue indispensable un proyecto que de igual manera surgió desde el gobierno, pero con una perspectiva distanciada de la que habían operado la SARH y Fapatux. En las comunidades de la Sierra Norte se conjuntó la oferta y la demanda, la demanda de tomar el control y la oferta de apoyarlos. Las comunidades lograron el dominio de sus recursos naturales, convirtiéndose en verdaderos dueños de los bosques; no obstante en esta nueva etapa mantuvieron una dependencia respecto a agentes del Estado, que resultaría positiva para su proyecto.

Desde mediados de la década de 1970 en los proyectos oficiales comenzaba a verse reflejada la intención de compartir las tareas de desarrollo y explotación de los bosques con “los dueños y poseedores”.

El nuevo actor que se involucró en el proceso de transformación de los bosques fue la Dirección General para el Desarrollo Forestal, dependiente de la Subsecretaría Forestal y de la Fauna de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos. El proyecto era el Programa de Desarrollo Forestal creado por el ingeniero León Jorge Castaños, que gestionaba un enfoque diferenciado al que había utilizado la subsecretaría. El funcionario aseguró en entrevista que el principal error de las políticas y leyes forestales anteriores y actuales era la marginación de los dueños.

---

<sup>79</sup> Fapatux no se rendiría pronto. Además de los recursos de revisión para diluir los amparos a las comunidades del distrito de Ixtlán, para el año de 1983 había iniciado una estrategia para aumentar su área de influencia. Floriberto Díaz da cuenta de estos intentos en *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. A favor del Fideicomiso para la Sabana Mixe, relata, se plantaron con pinos tropicales 10 mil hectáreas de terrenos comunales, principalmente de los municipios de Jaltepec de Candayoc, Puxmecatán y La Trinidad. Asimismo, Silvícola Magdalena, filial de Fapatux, obtuvo un permiso de reforestación por parte de la SARH el 25 de enero de 1983, gracias al cual podría sembrar dos millones 600 mil pinos en 20 hectáreas, implicando, según la empresa, “el proyecto más ambicioso de reforestación de la República mexicana” (2007; 1995). Los embates de la papelera no culminaron ahí. Seis años después, en 1989, durante la visita del presidente Carlos Salinas de Gortari al municipio de Loma Bonita, colindante con Tuxtepec, el nuevo director de la papelera, Gildardo Villalobos, informó que Fapatux había logrado un acuerdo con comunidades forestales del estado para pagar un precio único de 85 mil pesos por metro cúbico de madera. En su exposición, Villalobos se quejaba de que de los 400 mil metros cúbicos que la “empresa productora más grande de papel periódico del país” requería cada año, solo obtenía 270 mil del país, 170 mil de comunidades forestales de Oaxaca.

El diagnóstico sobre las políticas y el funcionamiento de las dependencias de gobierno encargadas del desarrollo forestal era certero. Un documento interno de 1979 de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) acusaba:

“La Subsecretaría forestal (...) sigue centralizada y siendo poco operativa; sus unidades de campo son muy débiles y con una visión limitada de la actividad. No ha empleado sus instrumentos, recursos y posiciones para coadyuvar plenamente en la justicia social y económica y no ha querido compartir su responsabilidad en el manejo de recursos con los dueños y poseedores del bosque. “Se ha creado un sector paraestatal forestal (organismos y empresas) para promover producción y equidad; la mayoría no son económicamente viables; o son improductivos o no han cumplido con propósitos de desarrollo y han estado desarticulados entre sí y con la administración pública forestal. “Se realizan programas o políticas sexenales para una actividad con características a largo plazo. La otra institución federal que tiene injerencia considerable en la actividad forestal, la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) ha contribuido poco al desarrollo de dicha actividad y a la superación de los ejidos y comunidades” (SARH, 1979).

Para permitir la participación de esos “dueños y poseedores” de los bosques, la Dirección General para el Desarrollo Forestal, a cargo del ingeniero León Jorge Castaños, propuso un esquema de transferencia de conocimientos e instrumentos técnicos a las comunidades con la finalidad de que éstas pudieran “producir madera por sí mismas” (íbidem).

El proyecto de creación de una empresa forestal comunitaria era el que propuso la Dirección Forestal en la década de los 60, con la intención de trasladar gradualmente el control de la tala de los bosques a las comunidades, así como la responsabilidad de su administración.

López-Arzola fue testigo clave de la gradual participación de las comunidades en la construcción de estas empresas. Con la responsabilidad principal en la figura del Comisariado de Bienes Comunales, que era el permisionario de la autorización para el aprovechamiento forestal, se informó a las comunidades la diversidad de tareas que implicaba la operación de la empresa: desde las más elementales de aprovechamiento de los bosques como la repartición de tramos para corte, la cubicación de la madera cortada, la relación con las empresas de fletes, las tareas de reforestación, entre muchas otras.

Se trataba, como escribe López Arzola, de vender a los campesinos, ejidatarios y comuneros, “el paquete tecnológico de producción forestal que se había elaborado, para que se transformaran en silvicultores” (Aseteco, 2002: 44).

Este proceso de transformación tomaba en cuenta la participación de la comunidad, a la que se le pedía elegir en asamblea a las personas que serían capacitadas para aprender los procesos productivos forestales (en el esquema básico propuesto por la dirección se proponía la elección de cuatro personas, que desempeñarían las labores de coordinador, jefe de monte, documentador y jefe de venta).

“Desde antes de su llegada al estado, el equipo (de la DGDF) estaba al tanto de que las estructuras comunitarias oaxaqueñas eran muy fuertes, muy sólidas, Lo que hacía falta, por tanto, era aprender



de ellas y hacer coincidir –injertar– el planteamiento que se llevaba con las ideas y prácticas de las comunidades” (Aseteco, 2002: 57).

Este esquema, sin embargo, fue puesto a prueba en áreas no afectadas por concesiones de explotación forestal entregadas por el gobierno a empresas privadas o con mayoría de acciones privadas. Tlaxcala, Puebla, Hidalgo, el área norte de Veracruz y Morelos, escriben Bray y Wexler, “eran las áreas menos conflictivas, desde una perspectiva política, donde no existían grandes concesiones industriales y donde las vedas no habían permitido que surgiera la industria forestal legal. Nosotros propusimos las áreas: la zona central, los estados vedados, donde no había esos intereses fuertes, donde estaban las vedas y la gente estaba muriéndose de hambre y había desmontes” (1996: 221).

Sin embargo, el enfoque de desarrollo comunitario se topaba con una política cuyas directrices fueron similares, según la propia SARH, a las de la hacienda pre-revolucionaria: la de las concesiones a partir del establecimiento de Unidades Industriales de Explotación Forestal.

Nuevamente el diagnóstico interno de la secretaría era certero. Las concesiones forestales “por favorecer al capital, a la administración y la tecnología de grupos privados, al dueño del bosque no se le toma en cuenta y no se le consulta, y se hace esta concesión en donde el dueño del bosque está obligado a venderle a un solo comprador. Entonces llegan estas unidades, estos grupos industriales y se crea todavía ese concepto de feudo, en donde los dueños, los campesinos, son los peores, de tercer nivel (SARH, 1979: 10).

Esta etapa corresponde a lo que Bray caracterizó como “el periodo de la Dirección General de Desarrollo Forestal (DGDF) 1974-1986”, lapso durante el cual “se vivió un importante cambio en las políticas forestales mexicanas. Por primera vez el desarrollo de las capacidades de las comunidades forestales para el manejo de sus bosques, se convirtió en un tema de interés en las acciones gubernamentales” (1996: 60).

La DGDF, que advertía los problemas existentes en diversas partes del país entre comunidades forestales y empresas paraestatales, se convirtió desde 1973, año de su creación, “en el espacio de una rica convergencia de reformadores moderados, de ambientalistas y radicales, de ONG emergentes, y de las propias comunidades forestales” (íbidem: 61).

Este grupo fue apoyado por Cuauhtémoc Cárdenas, nombrado subsecretario forestal, quien en 1979 declaró en entrevista, “la gran meta en el sector forestal es tratar de reducir el rentismo hasta que las intermediaciones innecesarias sean eliminadas, para que los dueños y poseedores del bosque trabajen directamente en ellos, recibiendo los beneficios que resulten de su explotación”. Eliminar ese rentismo se logró en Oaxaca y, un lustro más tarde, se cristalizó en una ley federal que: 1) logró finiquitar las concesiones a

empresas privadas e iniciar un proceso de desmantelamiento de las empresas paraestatales, 2) requería estudios más detallados y atentos de los aspectos ambientales para la obtención de permisos de extracción, y 3) autorizaba directamente a las comunidades, o a través de organizaciones de segundo nivel, a tener acceso al control de los servicios de técnicos forestales.

El periodo entre la cancelación de las concesiones y la disolución de la Odrenasij es muy breve. A pesar de los planteamientos para generar proyectos regionales de mayor alcance territorial y mayor impacto político y social, de inmediato diversas comunidades se avocaron a la edificación de empresas comunales forestales que estaban previstas en las leyes nacionales, para las cuales se requería mantener una alta dependencia de agentes estatales. El camino de la mano de la DGDF había comenzado en municipios que habían escapado a las concesiones gubernamentales como Ixtepeji y los Pueblos Mancomunados, sin embargo para el resto de los municipios apenas iniciaba un periodo de aprendizaje y una nueva lucha dentro de su autonomía que compartieron nuevamente con agentes del Estado.

En la Sierra Norte comenzaba la inquietud de autoridades de diversos municipios por saber cómo mejorar la producción. Algunos comuneros de Comaltepec, San Miguel Aloapan, San Isidro Aloapan, Atepec y Laxopa viajaron a los estados de Morelos y Puebla para intercambiar experiencias con los productores (Alatorre, 2000). Igualmente, comuneros de San Pablo Macuiltianguis y San Juan Bautista Atepec realizaron visitas a ejidos de Puebla en los que el subprograma de Desarrollo Forestal estaba operando.

### **3.11 El gobierno asfixiante**

¿Por qué surgió la lucha de las comunidades del distrito de Ixtlán en 1980? Además de la conjunción de inconformidad de las comunidades, surgida de la experiencia de explotación, hay otros factores estructurales e ideológicos que deben tomarse en cuenta. Francisco Chapela, ingeniero agrónomo de la Universidad Autónoma Metropolitana que fungió como uno de los principales asesores en materia forestal de las comunidades de la Sierra, da una respuesta contundente:

“En las décadas anteriores al 80, el gobierno fue adquiriendo una importancia enorme y fue teniendo presencia en cualquier área de la vida. Se metía en todo: Si querías azúcar, ibas con las tiendas de la Conasupo y conseguías el azúcar y el aceite; si querías vender tu cosecha, pues ibas a los almacenes de depósito o a la Conasupo y ahí te recibían tu cosecha a precio oficial; si querías financiamiento para sembrar, ibas al Banco Rural del gobierno y ahí te prestaban; si perdías la cosecha, estaba la aseguradora. El gobierno estaba metido en todas las áreas de la vida y a veces uno sentía que uno dependía de lo que decidiera el gobierno. A fines de los 70 y principios de los 80 empezó a surgir esta idea de que la gente podía hacer las cosas por ella misma, sin esperar a que llegue el gobierno a darle, a regalarle, a decirle cómo tiene que hacer las cosas. Era asfixiante porque

cuando había una idea de alguien, siempre estaba el gobierno ahí a hacerlo de otro modo, a hacerlo como el gobierno decía” (Entrevista de Jaime Martínez Luna a Francisco Chapela)<sup>80</sup>.

Desde la academia y el trabajo con comunidades indígenas de todo México, Guillermo Bonfil Batalla había estructurado ya los postulados del etnodesarrollo y el control cultural, el segundo decisivo para la consecución del primero. El control cultural, definido como la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas, plantea una división de los recursos –materiales, de organización, intelectuales y simbólicos- de los cuales depende el grado de autonomía alcanzado por una sociedad subalterna o marginada y de los cuales dependerá la capacidad que tenga para decidir su futuro.

Las dos líneas decisivas para el etnodesarrollo implicaban la ampliación de derechos: una, sobre “los recursos enajenados (tierra, conocimiento de la historia, las tecnologías desplazadas)” (Bonfil, 1995: 470); la segunda, sobre nuevas tecnologías (formas de expresión y de comunicación), “formas de organización para la producción y la administración” (íbidem).

La cultura subyugada, a través de la cultura apropiada y la cultura propia (que pueden entenderse como la cultura de la comunidad y la cultura de la sociedad urbana), tenderá a equilibrar o a ampliar su fuerza política en el escenario en disputa, con lo cual se podrá revertir o parar el proceso de dominación y exterminación cultural. Aunque no hay forma de vincular claramente este marco conceptual con la lucha de la organización, las ideas que lo conforman fueron hegemónicas en el contexto social de la lucha indígena que, de acuerdo con Francisco López Bárcenas, no se mantenía pasiva sino en resistencia. “Y lo hacían de múltiples maneras: movilizándose contra las políticas estatales, denunciando la situación en foros internacionales, tejiendo redes de colaboración entre ellos y con otros sectores sociales, construyendo los caminos que después caminarían para su emancipación” (2002: 11). En este punto, es importante señalar que el mayor control tanto sobre los recursos enajenados como sobre las nuevas tecnologías tuvo el fuerte catalizador de la opresión y la injusticia de los decretos presidenciales que entregaron legalmente sus recursos a una empresa. Contra esta situación, la Odrenasij se movilizó y logró apropiarse, como se verá en el siguiente capítulo, de recursos como medios legales, de comunicación y artísticos, para reconfigurar su vida comunitaria. La lucha fue, pues, un espacio para explorar y tener contacto con elementos cuya fuerza transformadora había pasado

---

<sup>80</sup> 2007, Jaime Martínez Luna, “Entrevista a Francisco Chapela” en ERA, consultado el 1 de marzo de 2016, disponible en “[era-mx.org/Estudios\\_y\\_proyectos/RecupBosq/EntrevistaJL-FC.doc](http://era-mx.org/Estudios_y_proyectos/RecupBosq/EntrevistaJL-FC.doc)”

inadvertida. Estos recursos adquiridos se han vuelto parte de la vida de las comunidades que, no obstante, podrían ver actualmente detenido un proceso de innovación y de adquisición de nuevos medios al no contar con nuevos motivos de lucha que, en última instancia, son causas de unión comunitaria. Habrá que indagar en otras investigaciones cómo, por ejemplo, se piensa y se utiliza el internet en las comunidades serranas, si se integra al proyecto comunitario o es parte del proceso individualizante que sigue avanzando en los pueblos.

De la respuesta de Chapela, que acusa a un gobierno asfixiante, cuasi omnipresente, se puede concluir que el gobierno se había apropiado de la estructura administrativa-burocrática, pero los movimientos indígenas habían construido una ruta para ampliar su cultura propia.

### **3.12 Identidad**

En las comunidades indígenas de la Sierra Juárez, “el sentido de [...] la identidad es [...] fuerte y la vida comunal se extiende a las preocupaciones políticas, económicas y religiosas. El trabajo de las cooperativas no sólo se inserta en una estructura económica, sino también social y psicológica, que consolida las relaciones entre familias y comunidades. La mentalidad individualista es casi nula, con la tendencia a ser rechazada cuando aparece” (Halhead, 1984, citado en Bray, 2004: 74). Se pretende que los comuneros sean “alérgicos a cualquier cosa que se parezca al oportunismo o la ambición personal” (Alatorre, 2000: 10, citado en Bray, *íbidem*).

Mientras que “el sistema de cargos en las comunidades indígenas en México ha sido apreciado como un ejemplo vivo del tipo de solidaridad comunal perdido en los países industrializados, éste puede ser visto con considerable ambivalencia por aquellos que participan en él” (Bray, 2004: 75). Esta ambivalencia fue descrita con claridad en una entrevista a un comunero en la Sierra Juárez en 1977: “esta cuestión —de los cargos—, a pesar de que ha ayudado a la gente a continuar en un mismo nivel, es un gran problema para nosotros, la falta de remuneración, tener que estar disponible casi todo el tiempo sin poder siquiera plantar; y hay tantos cargos que algunos han desaparecido; y que sólo se puede descansar por un año o año y medio; implica para nosotros un gran problema que no sabemos cómo resolver. Por otro lado, es un honor para nosotros representar a la gente, pero también es una pesada carga” (Alatorre, 2000: 10).

Antinori (2000: 64) llama a este proceso “hipótesis de capital social”, argumentando que para las comunidades de la Sierra Juárez las luchas en contra de las concesiones actuaron como “fuerzas consolidadoras entre las comunidades que facilitaron la acción colectiva para invertir en la industria”. También propone que estos procesos dieron pie a

un “giro cultural concerniente a lo forestal, desde la perspectiva del logro de la subsistencia hasta la de operaciones industriales de largo plazo” (íbidem: 11). Este giro ayudó a solventar la ambivalencia de la vida comunitaria, al introducir en la fuerza de la comunidad un objeto de explotación y desarrollo económico que se guía bajo las mismas normas de la comunalidad.

La lucha de la Odrenasij como una lucha por la restitución de una forma de vida diferenciada del proyecto nacional capitalista nos plantea una pregunta inicial ¿Cuál era la visión de las comunidades de la Sierra Juárez sobre su futuro cuando inició la lucha? Como menciona Jaime Martínez Luna, las respuestas de la organización las encontraba, más que en el discurso, en el trabajo; por el trabajo realizado en el trayecto de la organización es posible observar cómo ese futuro era el fortalecimiento de la comunalidad, de su estructura organizativa.

La literatura<sup>81</sup> que menciona a la Odrenasij pasa rápidamente por alto los trabajos de organización, información, gestión y aprendizaje, quizá en gran medida porque las mismas comunidades que se organizaron dejaron de lado los objetivos más amplios que, al menos discursivamente, se propusieron. La literatura sobre la organización menciona primordialmente el logro de haber cancelado las concesiones de explotación forestal; sin embargo, sus logros en el reforzamiento de la asamblea deben observarse en el trayecto de la identidad étnica zapoteca como un paso adelante en la conservación de su cultura originaria.

Como uno de los pilares de la comunalidad también se reforzó el territorio. Además de fortalecer la toma de decisiones de los pueblos de la Sierra Norte, se reforzaron su espacio y sus posibilidades de reproducción cultural a través del control de los recursos naturales.

Sin embargo, los logros resultan contradictorios en cierto nivel y en diversos aspectos. Primero, porque a pesar de que las comunidades dejaron de ser obligadas a vender su madera exclusivamente a Fapatux, muchas de ellas mantuvieron a la papelera como su principal compradora, en parte porque era uno de los principales consumidores de la región. Asimismo, a pesar de que la Odrenasij planteó el control de sus recursos naturales como meta primordial, la dependencia de agentes externos de las comunidades

---

<sup>81</sup> Trabajos como los de Rodolfo López-Arzola y Francisco Chapela toman la formación y desaparición de la Odrenasij como un tránsito hacia la consolidación de empresas forestales comunitarias, en las que ponen mayor atención por su papel en el desarrollo sustentable de los bosques. El artículo citado en esta investigación de Armando Bartra y Gerardo Otero menciona a la organización como pionera de los nuevos movimientos sociales de corte étnico, sin embargo apunta un paso de mayor trascendencia en esta lucha con la aparición pública del EZLN en Chiapas en 1994, un movimiento más radical y con mayor amplitud de objetivos y formas de lucha.

continuó marcando su desarrollo social y económico en un camino que, sin embargo, continúa siendo transformado.

La fortaleza más grande del trayecto de la Odrenasij y sus proyectos posteriores se encuentra en la construcción de su autonomía a partir de su principal elemento de identidad, la comunalidad, que como expone Benjamín Maldonado, “es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación” (2011: 48) de las civilizaciones de matriz mesoamericana. En la triada dominación-resistencia-liberación que el antropólogo expone, la comunalidad implica una resistencia que camina hacia la cúspide, la liberación que, sin embargo, no logra escapar de la lógica capitalista hasta que se supera el ámbito local y se construye un proyecto que articule a diversas comunidades; sí, con autonomía sobre sus recursos naturales, pero también sobre sus sistemas de desarrollo social, político, económico y cultural, sobre sus sistemas de salud, educación, infraestructura, diversión, siempre atendiendo la lógica de la comunalidad. Si bien es cierto que los pobladores de la Sierra encontraron en la lucha la forma de obtener el control de recursos naturales que el Estado había secuestrado legalmente, también es cierto que el proceso productivo alimentaba a la misma cadena de dominación. A nivel local la lucha de la Odrenasij entregó a cada una de las comunidades el poder de distribuir de mejor manera las ganancias obtenidas con el aprovechamiento forestal; no obstante, a nivel nacional la madera alimentaba a las mismas empresas que habían explotado los bosques y, a nivel regional, la intrusión y la cooptación del gobierno lograron una división que no solo no se ha frenado, sino se ha hecho aún más grave.

El primer objetivo se alcanzó contundentemente, se logró un mejor precio para la madera de la Sierra Juárez y, con ello, se dio un paso decisivo hacia la redistribución de ingresos que, no obstante, generaba aún ganancias a los grandes capitales. La lucha no permanece en un nivel mercantil. Al interior de las comunidades representó el fortalecimiento de su unidad organizativa fundamental, en la mayoría de los casos la asamblea fue integrada a una nueva experiencia productiva. Esta experiencia productiva, no obstante, fue un paso a partir del cual se debían mirar nuevos horizontes y nuevos objetivos.

## CAPÍTULO IV

### 4 “Por una educación en nuestras propias manos”

“Por una educación en nuestras propias manos y con nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores tradicionales, cimentados en la comunalidad y ordenados de acuerdo a nuestros conceptos de espacio y tiempo y con asesores que nosotros mismos determinemos”, la premisa de lucha expresada en el documento *La lucha de los pueblos autóctonos* que la Odrenasij, Codremi y Codeco presentaron en el año de 1982 es indicativo de una de las direcciones que tomarían las organizaciones etnopolíticas en la Sierra Juárez durante los siguientes años, aun con la lucha forestal contra el Estado por concluir y aún después de que las comunidades de la región se convirtieran en dueñas del bosque. “Por una educación en nuestras propias manos” es una consigna que se perseguirá por diversas vías y para la cual las tres organizaciones seguirán caminos distintos y obtendrán resultados dispares. La Codremi, por ejemplo, con mucho mayor éxito en el ámbito escolarizado oficial, con proyectos (Bachillerato Integral Comunitario Ayuuk Polivalente, la Universidad Indígena Intercultural Ayuuk) que hoy representan una fortaleza para su proyecto de reivindicación étnica; y Odrenasij, con otros relativos al desarrollo de las actividades forestales, que hoy son ejemplares en materia de conservación de la naturaleza y el desarrollo comunitario, siendo incluso reconocidos por el propio Estado nacional<sup>82</sup>; otros, de orden cultural que implicaron la revitalización de la identidad indígena zapoteca, comunitaria y la resistencia frente a valores hegemónicos que se presentaron incontrovertibles antes que la organización fuera creada, también se registraron proyectos comunitarios que pretendieron incluirse dentro de la escuela oficial, con resultados menores.

En este apartado se analizan los proyectos educativos pertinentes<sup>83</sup> que se generaron a partir de la lucha de la Odrenasij, iniciando con los esfuerzos que conjuntamente comunidades y asesores externos generaron para fortalecer el control sobre los recursos forestales; siguiendo con dos proyectos culturales fuertemente vinculados que representaron el fortalecimiento de una identidad indígena zapoteca y serrana a través de medios de comunicación masiva, de los que las comunidades habían sido excluidas

---

<sup>82</sup> El 18 de julio de 2016, en el marco de la conmemoración del Día del Árbol y el inicio de la Campaña Nacional de Reforestación 2016, el presidente de México Enrique Peña Nieto entregó a la comunidad de San Juan Evangelista Analco el Premio Nacional al Mérito Forestal 2016 en la categoría de Silvicultura Comunitaria por la eficiencia de sus acciones en materia de restauración.

<sup>83</sup> Como pertinencia educativa en el ámbito indígena entendemos los objetivos expuestos en el capítulo dos sobre la nueva educación comunitaria en Oaxaca que principalmente pretende la revitalización de las culturas originarias a través de proyectos que centren a los estudiantes en los problemas presentes de su comunidad y los ayuden a resolverlos atendiendo a sus conocimientos y formas de vida.

sistemáticamente por un Estado y una sociedad nacionales para los cuales las figuras indias eran extrañas o fuente de folclor y atracción turística.

¿Por qué no se realizó un esfuerzo por tomar un mayor control de la educación oficial desde la organización? A esta pregunta son muchos los actores internos y externos que responden y cuyas aseveraciones también son analizadas en este apartado.

#### **4.1 Ya recuperamos el bosque ¿ahora qué?**

Tras la victoria sobre las concesiones forestales del año 1981, las comunidades que integraron la Odrenasij dedicaron sus esfuerzos al aprovechamiento de los recursos que habían defendido por décadas proyectando la creación de empresas comunitarias, que requerían conocimientos mucho mayores a los obtenidos hasta entonces tanto por las autoridades como por los comuneros y los pobladores. Si bien la experiencia como trabajadores en Fábricas de Papel Tuxtepec fue decisiva para aprender a realizar actividades esenciales en el aprovechamiento de los bosques como el marqueo (la definición de los árboles que están listos para ser cortados), la tala y la cubicación (la medición en metros cúbicos de la madera obtenida), el control sobre los recursos forestales implicaba un reto mayor que para superar necesitaba de conocimientos especializados, aunque no necesariamente debían obtenerse en el aula de un bachillerato o una universidad.

El reto, anticipado por diversos asesores forestales y comuneros, era evitar que, ahora sin Fapatux, las actividades de explotación forestal siguieran en la Sierra Norte el mismo rumbo que impuso la papelera, es decir, que únicamente se sustituyera el comprador para mantener el esquema de explotación sin profundizar en el conocimiento sobre el manejo forestal. El objetivo era convertir a comuneros en silvicultores, es decir, hombres capacitados no únicamente para el corte y venta de madera, sino involucrados en tareas de reforestación, administración, venta, negociación con empresas, diversificación en la elaboración de productos de madera e incluso manejo sustentable del medio ambiente e innovación y desarrollo tecnológico.

Las tareas para obtener estos conocimientos comenzaron con la participación de asesores externos a las comunidades (Francisco Abardía, asesor en materia legal; Rodolfo López Arzola, funcionario del gobierno federal experto en cuestiones de desarrollo forestal; Sergio Madrid, asesor en materia de desarrollo forestal comunitario, entre otros), mismos que acompañaron el proceso de lucha para derogar las concesiones.

Durante el periodo de lucha, personas externas a las comunidades, conocidas como “castores” –jóvenes la mayoría, estudiantes provenientes de las universidades Chapingo y Autónoma Metropolitana con conocimientos en ciencias agronómicas y forestales interesados en apoyar a la organización– idearon diversos materiales de capacitación para



los comuneros. En la etapa posterior a la derogación de las concesiones, la capacitación se reformuló y fue presentada de forma sistemática por parte de los asesores hacia las comunidades.

En esta etapa continuó siendo decisivo el papel de la Dirección General de Desarrollo Forestal (DGDF) de la Secretaría de Asuntos Hidráulicos, que retomó la experiencia ganada en el trabajo con comunidades de la región que no participaron en la Odrenasij tales como los Pueblos Mancomunados<sup>84</sup> e Ixtepeji, que fungió como proyecto piloto para el establecimiento de una empresa forestal. En Ixtepeji la capacitación a los comuneros abordaba temas de administración (elaboración de nóminas, proyección de costos, registro de gastos, llenado de papelería oficial), documentación de la madera, administración de recursos económicos, todas tareas nuevas que, sin embargo, encontraron en la asamblea comunal un fuerte apoyo para designar a las personas que ocuparían los cuatro cargos que la empresa requería: coordinador de la unidad, administrador, jefe de monte y documentador. El que estas responsabilidades fueran integradas a la estructura de cargos ayudó a solucionar el problema del cacicazgo que el equipo asesor enfrentó en comunidades agrarias donde las funciones eran desempeñadas por una sola persona por tiempo indeterminado. Asimismo, el que las autoridades de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia acompañaran las tareas de la empresa facilitó la transparencia en el uso de recursos y la rendición de cuentas ante la asamblea. Ixtepeji inauguró el 17 de febrero de 1983 la primera Unidad Productora de Materia Prima Forestal (UPMPF) de la región.

La capacitación no fue una tarea simple, “los nuevos directivos no creían en su capacidad de aprender. Eran personas que habían estudiado pocos años en la escuela. Les asustaba la idea de enfrentar el papeleo y la contabilidad requeridos por la empresa” (López-Arzola, 2002: 62).

Pese a esta oposición, las experiencias de aprendizaje en la comunidad fueron satisfactorias e Ixtepeji las cristalizó en un *Reglamento General de la Comunidad*, que marcaba las obligaciones de los comuneros y las autoridades, así como la operación y los cargos que se requerían para la Unidad. Esta experiencia fue seguida en 1983 por cuatro comunidades que formaban parte de Odrenasij: San Juan Atepec, San Miguel Aloapan, Santiago Zoquiápam y La Trinidad, que también instalaron empresas forestales comunitarias.

---

<sup>84</sup> Pueblos Mancomunados fue la primera comunidad en contar con una empresa forestal comunitaria en la Sierra Norte. Desde su fundación en 1976, su administración fue acaparada por una sola persona. El proceso de control de la empresa por parte de la comunidad, cuyas tierras quedaron al margen de la concesión a Fapatux, comenzó hasta 1982, cuando entró en contacto con la Dirección General de Desarrollo Forestal. Esta relación permitió que se instalara un serradero en la comunidad en 1983, el cual estaba a punto de ser construido en la ciudad de Oaxaca gracias a un acuerdo entre el antiguo cacique y un empresario de la capital del estado.

Para el equipo de la Dirección Forestal resultaba claro que la transferencia del manejo de las empresas forestales debía basarse en la idea de que los campesinos “son los silvicultores del futuro próximo y que su falta de preparación académica no es obstáculo para que sean los mejores silvicultores; tienen la ventaja de conocer el bosque de por vida y de poder apreciarlo más que nadie al conocer su valor” (Subprograma de Desarrollo Forestal en Oaxaca, 1983: 4).

Para alcanzar el grado de silvicultores, los campesinos debían emprender un proceso de aprendizaje que requería, más que estudios universitarios, experiencia y sentido común. Con la asesoría externa, las empresas generaban estrategias que permitían maximizar sus ganancias (comprando maquinaria en lugar de rentarla, llevando la madera hasta el patio o bodega de los compradores en lugar de solicitar que fuera sacada de las comunidades como ocurría en los tiempos de la papelera, solicitando anticipos de cuenta corriente a cambio de madera comprometida). Tenían además que eficientar sus gestiones ante autoridades federales y estatales, en primera instancia para recuperar los recursos que Fapatux depositó en el Fifonafe, el fondo que creó el Estado para que se depositara el 70% de los recursos que por ley la papelera debía pagar a las comunidades explotadas.

La labor de aprendizaje era acompañada por una labor de resistencia. López-Arzola apunta que en el periodo inicial de la creación de empresas comunitarias, tanto las autoridades forestales como las dos principales empresas afectadas, Fapatux y la Compañía Forestal de Oaxaca (CFO), intentaron por diversos medios someter nuevamente a las comunidades. Las empresas, asegura, “intentaban corromper a las autoridades comunales y a los directivos de las empresas comunales, mientras buscaban el apoyo del gobierno del estado para fijar precios que abarcaran todo el estado” (Aseteco, 2002: 74).

El 5 de noviembre de 1984 los directivos de la CFO expresaron en una carta al gobernador Pedro Vásquez Colmenares su necesidad de analizar “seriamente la alternativa jamás imaginada de cerrar sus fábricas y plantas industriales”<sup>85</sup>.

En la carta pedían que el Gobierno del Estado estableciera “un procedimiento de regulación” con elementos como un precio fijo de garantía, “que la oferta se distribuya entre las empresas proporcionalmente a su inversión y necesidades, bajo control del Gobierno del Estado” (Aseteco: 2002: 82), y “que el Gobierno del Estado intervenga para que no se pierda en segunda instancia, el amparo en contra del decreto presidencial de 1982, como ya se perdió en la primera instancia”(íbidem). No solo una empresa privada pedía al Estado que impidiera el mecanismo que según la teoría del libre mercado generaba la consecución de “precios justos”, la competencia, sino que además pedía “intervenir”

---

<sup>85</sup> Un fragmento de esta carta se encuentra en *Una caminata de veinte años en los bosques comunales de Oaxaca* (Aseteco, 2002).

ante la justicia para evitar un acto contrario a sus intereses. La Compañía Forestal pedía que la mano invisible se hiciera visible y tomara la forma de un puño autoritario.

Acompañando los intereses de los empresarios, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos comenzó a desmembrar al equipo de la Dirección Forestal que promovía la creación de empresas forestales comunitarias, esto a raíz de la propuesta de revisión del pago de los Servicios Técnicos Forestales. Por ley, las empresas forestales, comunitarias o privadas, debían pagar a una Unidad de Administración Forestal (UAF) por la realización de diversas actividades que incluían inventarios forestales, marcado de árboles, control de plagas, reforestación y planeación de protección y crecimiento del bosque, todas enmarcadas en el concepto de Servicios Técnicos Forestales. La queja de los comuneros era que el único apoyo que recibían era el marcado y llenado de formularios oficiales. A través de una revisión presupuestal, la Dirección Forestal demostró que el trabajo realizado valía apenas 5.5% del pago total que realizaban las comunidades. Derivado de la ineficacia de dichos servicios, se encontró además que grandes áreas forestales estaban plagadas. La propuesta de reducir el pago de la cuota de los servicios técnicos provocó una serie de cambios que tuvieron el propósito de dismantelar el equipo de la Dirección Forestal. En septiembre de 1985, el jefe del Subprograma de Desarrollo Forestal, Rodolfo López-Arzola, fue reubicado en las oficinas de la SARH en Quintana Roo y posteriormente destituido del cargo y transferido a la Ciudad de México. La respuesta fue otra acción de innovación organizativa, en la que participó la comunidad de San Miguel Aloápam –integrante de la Odrenasij-, acompañada por San Pedro El Alto, Santiago Textitlán (ambas de la región Sierra Sur), Santa Catarina Ixtepeji y Pueblos Mancomunados, que formaron la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO), que contó de forma permanente con la asesoría de López-Arzola y con la mayoría de los integrantes de la DGDF.

Desde el inicio la UCEFO organizó su asamblea de representantes con base en las estructuras comunitarias propias. Cada comunidad aportó cinco integrantes para dicha asamblea (el presidente del comisariado de bienes comunales, el presidente del consejo de vigilancia, el coordinador de las respectivas empresas forestales y dos representantes). La experiencia y la capacitación recibida hasta entonces se vieron reflejados inmediatamente en su capacidad de comercialización. El primer año de su labor, la unión logró precios preferenciales con compañías como Fapatux y Etlá. Mientras comunidades que vendían independientemente su madera acordaron precios de entre \$22 mil y \$25 mil pesos el metro cúbico de trozos de madera de 2.62 metros, la unión logró un precio de \$28 mil pesos por metro cúbico. En la lista de compradores también incluyeron a la Comisión Federal de Electricidad, que requería ser abastecida con postes de 8.9 y 11 metros, los

cuales únicamente podían ser elaborados por las empresas de Oaxaca. Desde entonces fue evidente, tanto para los asesores como para las comunidades, que las actividades de la Unión no podían limitarse a la compra-venta de madera.

No obstante, antes de dar el siguiente paso para convertirse de vendedores de madera en empresas forestales, era necesario resolver diversos retos. El caso de la UCEFO pone de relieve contradicciones entre las dinámicas comunitarias y de las empresas forestales “hay costumbres muy buenas en las comunidades y se han desarrollado algunas más en las unidades, pero hay otras que, sin ser malas, no son útiles para las operaciones de la sociedad civil”<sup>86</sup>, escribió en una carta<sup>87</sup> Rodolfo López-Arzola a los directivos de las comunidades, que encontraron dificultades para trabajar equitativamente en la empresa. Una de las contradicciones más fuertes a la que hacemos referencia es la cuestión del pago a los trabajadores de la Unión. Si hasta antes de su constitución, en las empresas comunitarias se respetaba el trabajo por tequio, en esta ocasión la falta de pago provocaba que las personas que fueron capacitadas y emprendieron el proceso de formación como silvicultores emigraran en busca de mejores condiciones de empleo. Para López-Arzola era clara la necesidad de hacer una diferencia entre los trabajadores de la Unión y un comunero, “no se le puede dar el mismo trato de comunero agricultor o trabajador de las unidades. Tampoco se va a capacitar gente para que se esté saliendo a buscar más facilidades económicas, porque no las hay en la SC”<sup>88</sup>.

La pretensión del funcionario, más allá de generar una confrontación, se basaba en una lógica sencilla: “la riqueza que se genera en el bosque da muy bien para mejorar el nivel de vida de los comuneros, lo que al final de cuentas es lo que se quiere y si la gente ve el beneficio directo, más ganas tendrá de trabajar y más apoyará”<sup>89</sup>.

Como parte de la capacitación a los comuneros que eran designados por la comunidad para trabajar en la empresa forestal, la UCEFO detectó un punto esencial, “el estado de ánimo en que se encuentran los comuneros designados”. Los asesores habían observado cómo al no haber solicitado el trabajo, el comunero “siente que no va a poder con el trabajo por su bajo nivel académico” y sentían “como castigo el nombramiento” (Aseteco, 2002: 113). Para subsanar estos sentimientos adversos, se invitó a los trabajadores designados por las asambleas a reflexionar colectivamente sobre el porqué se daban de esta forma los nombramientos, sobre la historia de su comunidad, la historia de la lucha forestal

---

<sup>86</sup> Un trabajo de innovación administrativa, propuso y logró que la UCEFO desde su formación en 1985 se constituyera como una sociedad civil. El resquicio se encontró en el Código Civil federal que permitía a las comunidades que fueran personas morales constituirse como SC, obteniendo beneficios como independencia administrativa, “exención de impuestos, hacerse sujetos de crédito y participar directamente en la producción, protección y fomento del recurso, así como en su comercialización e industrialización” (UCEFO, 1986: 93).

<sup>87</sup> Anexo.

<sup>88</sup> Extracto de la carta de López Arzola a los delegados de la UCEFO.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

y de la UCEFO; es decir, se trataba de generar un proceso de identificación mucho más profundo que permitiera a los trabajadores saber que eran parte de un proceso comunitario más complejo y trascendente que el que podían ver a simple vista.

De igual forma, se encontraba la necesidad de llevar a la Unión a la siguiente etapa de organización, la de ser una empresa que además de haber garantizado el cuidado y la conservación del bosque en consonancia con las actividades comerciales, derivara en un proyecto amplio, para lo cual se generó un proceso de capacitación aún mayor. A los procesos de transferencia de conocimientos sobre el proceso productivo se sumaron los del área de contabilidad, comercialización, financiamiento y programación del plan del trabajo de las unidades forestales.

En este punto se presenta una contradicción más del proceso. Si bien los comuneros y delegados de las asambleas insertos en la unidad forestal consiguieron un importante grado de aprendizaje sobre las áreas mencionadas, la dependencia de la capacitación de los asesores externos era aún muy fuerte. Aunque el proceso estaba encaminado hacia el punto en el que los comuneros se hicieran cargo de la mayor parte de la operación de la empresa, aún restaba un largo camino que en muchos casos hasta la actualidad no ha terminado, principalmente en la construcción por parte de pobladores y comuneros de los planes de desarrollo forestal. Este proceso tuvo beneficios, como el que se “desmitificaran las ciencias administrativas y contables”, en palabras de López-Arzola, para permitir la incursión de comuneros en otras áreas. Los conocimientos adquiridos por los comuneros y transferidos por los asesores fueron muy amplios, desde la forma de hacer un cheque hasta la de cómo cobrar una póliza, de realizar balances de cuentas para presentar ante la asamblea comunitaria, el cómo y cuánto se gastó, cuánto se pagó a los trabajadores y las ganancias obtenidas. Estos procesos de capacitación fueron sistematizados en documentos como la *Guía e instructivo para la capacitación a los jefes de finanzas de la empresa comunal* y *Algunos aspectos a tomar en cuenta en la capacitación a comuneros que ocupan puestos de directivos en las empresas forestales*, realizados por López-Arzola y otros asesores de la UCEFO en 1989.

Entre 1982 y 1989, la UCEFO apoyó la instalación de 22 empresas forestales comunitarias, a las que asesoró con un procedimiento como el expuesto. De estas comunidades, cinco participaron activamente en la lucha de la Odrenasij: San Miguel Aloapan, San Juan Atepec, que instalaron sus empresas en 1983; Santiago Zoquiapan, La Trinidad, en 1984; y Santiago Xiacuí, en 1989. En estas comunidades fueron capacitados 167 comuneros en dos áreas, administrativa y forestal: administración, contabilidad, auditorías, cómputo, normas y leyes fiscales; y monte, viveros, estudios de aserrió, trazo de caminos.

## 4.2 Uzachi

Entre las comunidades que participaron en Odrenasij, uno de los casos más exitosos de empresas forestales comunitarias es el de la Unión Zapoteco Chinanteca (Uzachi), conformada en 1989 por Santiago Xiacuí, La Trinidad, Capulálpam de Méndez y Santiago Comaltepec, con la asesoría del equipo que formó Estudios Rurales y Asesoría Campesina AC (ERA). Del territorio que comprenden estas comunidades, (las tres primeras zapotecas y la cuarta chinanteca), un aproximado de 28 mil 978 hectáreas, 23 mil 125 son áreas boscosas. El diagnóstico presentado por la organización sobre el deterioro en la calidad de las tierras que se generó durante la época de las concesiones fue desalentador. De acuerdo con un análisis elaborado por Chapela y Lara (1993) en 1974, los bosques de la Uzachi fueron valuados en 30 millones de pesos (a precios de 1993). Después del esquema de concesiones, las comunidades recibieron bosques valorados en 25 millones de pesos, debido a que la actividad de corta disminuyó en 16% la disponibilidad de madera porque no había un plan adecuado de reforestación.

En conjunto, comunidades y asesores evolucionaron del esquema de participación en el manejo comunitario de forma participativa hacia uno más complejo denominado “método de planeación comunitaria del manejo del territorio”, que incluyó elementos como manejo de conflictos comunitarios, consulta a diversos grupos de interés y planeación paisajística con apoyo de sistemas de información geográfica.

Los conceptos que aporta Uzachi en su relación con los recursos naturales resultaron innovadores. Para las comunidades era tan importante el espacio que se dedica a las áreas de cultivo, a los pastizales, a las áreas de vida silvestre, como las áreas de producción de madera (Chapela, 2007); es a eso a lo que se llama “manejo del territorio”, que implica una lógica diferente en la relación con los recursos. Para Fapatux, la urgencia de conseguir madera (y el dinero de la madera) era tal que no importaba dónde crecían los árboles ni quién los cortara ni si volverían a crecer. En contraste, las comunidades entienden qué tan importante es el paisaje en el que se desenvuelven los pobladores como la tierra de la que nacen los productos que comen y la madera con la que pueden tanto construir sus casas como obtener recursos económicos, por tanto es indispensable el cuidado que se brinde a cada elemento. Para las comunidades el espacio es tiempo presente y futuro, “se considera que el volumen extraído conduce al bienestar actual, mientras que el mejoramiento de los árboles restantes, al bienestar futuro” (ibidem: 132).

El proceso de trabajo de la Uzachi incluyó cambios en el manejo de los bosques con sistemas que resultaron innovadores, como ocurrió con la transición del Método Mexicano de Ordenación de Montes (MMOM) a un sistema más flexible, llamado Método de Desarrollo Silvícola (MDS), que permitía mantener la calidad genética del bosque

favoreciendo que en las zonas donde se cortaran pinos éstos volvieran a crecer; el primer método disminuía el espacio para la regeneración de esta especie, convirtiendo el terreno en área de crecimiento de bosques de encino, especie con una madera de valor mucho menor a la del pino.

En esta empresa, la participación en asambleas<sup>90</sup> para tomar decisiones fue un elemento fundamental desde el inicio. Se formó un esquema de participación similar al formado dentro de Odrenasij, en el que delegados de cada comunidad (en este caso cuatro), tomaron la representatividad de la población en compañía del Comisariado de Bienes Comunales. En la Uzachi también se pusieron de relieve los límites de la participación comunitaria en el manejo forestal, ya que mientras resultó suficiente para tareas como el manejo de la madera y la reforestación, quedó limitada para definir asuntos que requirieron asesoría técnica especializada como el manejo de la biodiversidad. La Uzachi desarrolló, entre los años de 1992 y 1997, un proyecto con la farmacéutica Sandoz (hoy Novartis)<sup>91</sup> para analizar las relaciones entre la diversidad microbiológica y distintos ambientes de manejo del medio natural, a partir del cual se construyó un laboratorio en el que la organización inició la producción de micelios<sup>92</sup> de hongos. Este proyecto generó además que las comunidades integradas en la Uzachi se convirtieran en algunas de las mayores productoras de hongos comestibles del estado<sup>93</sup>. También ha utilizado sus bosques para participar en proyectos de captación de carbono<sup>94</sup>, que es vendido a empresas contaminantes tanto nacionales como extranjeras a través de una empresa llamada Servicios Ambientales de Oaxaca, en la cual están integradas las comunidades de la Uzachi.

---

<sup>90</sup> En un estudio sobre la relación entre el éxito de empresas comunitarias y el capital social de las comunidades, Humberto Bezares subraya la importancia de la asamblea en la toma de decisiones, aunque actualiza algunos de los problemas que implica esta formación, entre ellos el constante cambio de autoridades municipales y agrarias (en muchos de los municipios de la Sierra Juárez los cargos duran un año, el periodo máximo es de tres años). Las nuevas autoridades, aun conociendo los temas y acuerdos en los que participó su predecesor, se ven limitados en su participación que es, “en el mejor de los casos, escasa, limitándose la mayoría de los asistentes a levantar la mano a la hora de las votaciones demostrando la mayor pasividad el resto del tiempo... la pasividad no es necesariamente un indicador de apatía, muchas veces refleja algo de timidez” (2014, 106).

<sup>91</sup> Una noticia crítica sobre biopiratería, “La guerra por los microorganismos”, que trata el caso de la Uzachi fue publicada por *La Jornada* en octubre del año 2000 y puede verse en: <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/01/mas-guerra.html>

<sup>92</sup> Masa del hongo a partir del cual se puede reproducir una especie.

<sup>93</sup> En 2002, datos de la Secretaría de Marina y Recursos Naturales, muestran cómo Oaxaca produjo el 28% de las 34 toneladas de hongos matsukake recogidos en el país. La mayor parte de la producción de este tipo de hongo es exportado a Japón, donde un kilogramo de la mejor calidad puede alcanzar un precio de venta de 200 dólares.

<sup>94</sup> El mercado de los bonos de carbono es un mecanismo por el que los países industrializados pueden ganar créditos o “bonos de carbono” invirtiendo en proyectos verdes en desarrollo. Los créditos son utilizados por las naciones desarrolladas para cumplir sus obligaciones de reducción de emisiones de gases de invernadero. Los recursos obtenidos por las naciones en desarrollo son utilizados para conservar sus áreas verdes.

## 4.3 Radio XEGLO

### 4.3.1 La primera etapa

A principios de la década de 1980, la Sierra Norte era invisible para los medios de comunicación nacionales y estatales. En la región se escuchaban tres frecuencias de radio estatales, XEOA, XEAX y RPO, y se captaba una señal televisiva y ninguna publicación periódica, diaria ni mensual se distribuía en la región, situación que fue advertida y analizada dentro de las asambleas convocadas por la Odrenasij.

En el documento en que quedaron expresados los objetivos y demandas más claros de la organización, publicado en coordinación con la Codremi y la Codeco, se planteó la necesidad de “integrar los avances de la ciencia y la tecnología a nuestra vida diaria” y de lograr que los medios de comunicación y de transporte estuvieran “al servicio de nuestras necesidades e intereses comunales”.

El contar con medios de comunicación comunitarios no solo era una necesidad para saber lo que estaba ocurriendo al exterior de las comunidades, sino para representarse a sí mismas, hacerse visibles de forma contundente. Las comunidades pretendían además de conocer “la belleza del mundo exterior”, sus maravillas y avances tecnológicos, hacerse visibles, presentes entre sus propias comunidades, transmitir sus conocimientos, su cultura, su pensamiento, su música, su vida, escuchar sus propias voces en la radio, leer las noticias de sus comunidades en los periódicos, contar con medios de comunicación propios que además les permitieran continuar la dinámica de integración organizativa que se llevaba a cabo a través de la lucha forestal.

Con estos propósitos en mente, la asamblea de la Odrenasij proyectó la creación de un Plan de Acción Radiofónico para la Sierra Juárez, basado principalmente en la creación de una estación de radio comunitaria que transmitiera contenidos en cuatro lenguas: español, zapoteco, mixe y chinanteco.

El proyecto pretendía cubrir toda la región serrana, cuyas condiciones económicas, políticas y sociales “han evolucionado paralelamente”, de acuerdo con el proyecto que elaboraron María del Carmen Incera y Manuel R. Hinojosa, egresados de la licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, basados en testimonios de pobladores expresados en asambleas.

En este proyecto la Odrenasij estableció que la forma de organización, la administración, el trabajo, la investigación, los contenidos, la locución y el mantenimiento de la estación, estarían orientados al fortalecimiento de las comunidades, teniendo como máxima autoridad a la asamblea de la organización.

Como objetivo principal de la radiodifusora quedó asentado que “se difundirán las lenguas autóctonas, la música serrana y las costumbres y creencias regionales, la



organización interna de la radiodifusora deberá recaer sobre una mayoría de empleados serranos”.

La radio sería útil también para continuar el trabajo político de organización de las comunidades. Entre los primeros objetivos se planteó la necesidad de difundir los programas de los gobiernos federal y estatal, de los cuales preveían su fracaso “por su incapacidad de adecuarse a las características concretas de la región, así como por no tomar en cuenta la opinión de la población en su implementación”.

El documento critica puntualmente los programas implementados por Coplamar “en todas sus etapas”, el Plan Piloto de Castellанизación de la SEP, “el cual ofende el sentimiento regional al plantear la desaparición de las lenguas indígenas locales” y la reforma política “que obstaculiza la organización histórico-política de la región”.

Se planteó como objetivo también incluir las tareas de capacitación e innovación forestal que estaban siendo integradas a las comunidades que iniciaban la creación de sus propias empresas forestales. De igual forma se incluía como tarea la difusión de formas culturales “nacionales y extranjeras” y de contenidos que pudieran mejorar la vida diaria de la población en aspectos como salud, higiene, “educación, la ciencia y el arte”.

“Las condiciones de vida de la Sierra Juárez son marcadamente precarias: insalubridad, desnutrición, analfabetismo, aislamiento y desempleo, que son común denominador en todas sus comunidades. Los serranos están conscientes de esta situación y proponen que el medio radiofónico actúe sobre estos problemas, difundiendo y promoviendo las soluciones que se les han dado en otras regiones y en la Sierra misma”. La radio era un medio para atacar diversos problemas a través de soluciones propias y experiencias externas que pudieran servir a las comunidades.

Se enfatizaba la necesidad de la participación social para evitar que la radiodifusora se convirtiera en un proyecto contraproducente para las comunidades, en el cual se repitieran “esquemas de unidireccionalidad, transculturización y de legitimación política de grupos de poder”<sup>95</sup>.

El órgano encargado de administrar el proyecto era el Consejo de Administración, integrado por seis personas para vigilar que los objetivos del proyecto se cumplieran. Asimismo se requería la integración de cuatro directores (general, de producción, administrativo y técnico), un ingeniero de mantenimiento, un encargado del transmisor, dos operadores de transmisión, un operador de grabación, tres locutores bilingües, dos guionistas, tres investigadores, un auxiliar administrativo, dos secretarias, un encargado de limpieza y un vigilante. De los 25 puestos requeridos para la radiodifusora, durante los

---

<sup>95</sup> Del *Plan para la creación de una radiodifusora*, Odrenasij, p. 25.

primeros seis meses únicamente los más elementales —los encargados del transmisor y de la limpieza, el auxiliar administrativo, las secretarías y el vigilante— y los locutores bilingües serían serranos. Al término del primer periodo, tras un curso de capacitación, se pretendía que también fueran personas originarias de la región los guionistas, investigadores, el locutor en castellano y el director administrativo.

### **4.3.2 La programación**

La programación propuesta en el proyecto original tenía una duración de 12 horas ininterrumpidas, de 6 a 18 horas, de lunes a domingo. De su contenido destacan los cuatro noticiarios matutinos y vespertinos, uno por cada una de las lenguas de la región, y programas específicos sobre actividades forestales y campesinas. También se incluían espacios de consejos para crear huertos familiares, sobre medicina tradicional y los servicios de salud que podría requerir la población.

En el área musical se propusieron tres espacios de difusión, uno de música folclórica, otro de internacional y otro de moderna, además de un espacio diario para una radionovela y otro para el relato de un cuento. En total se proponían 24 diferentes tipos de programas. La definición de cada uno la realizaron los estudiantes de la UAM con base en pláticas informales que realizaron durante un año con diversos integrantes de la Odrenasij y pobladores de diversas comunidades de la región. Uno de los programas, “El bosque”, proponía la realización de entrevistas con silvicultores y especialistas forestales que explicaran a los radioescuchas cómo lograr una explotación sustentable, además de dar consejos para la comercialización de los productos.

### **4.3.3 Equipamiento y presupuesto**

Por el tamaño del proyecto, se requeriría una inversión externa con la cual se pudieran adquirir el equipo y construir las instalaciones necesarias. El presupuesto total para la compra del equipo, desde la antena transmisora en AM de mil watts hasta los micrófonos de las cabinas, alcanzaba la cifra de tres millones 862 mil 624 pesos; el costo total del proyecto incluyendo instalaciones, muebles, herramientas, gastos de administración, pagos por permisos a la Secretaría de Comunicaciones y Transporte sumaba nueve millones 433 mil 564 pesos.

Para cubrir estos gastos, la organización contó con ofertas de inversión de diversas organizaciones nacionales e internacionales como la Fundación Interamericana (EU), la Fundación Frederich Ebert<sup>96</sup> (Alemania), Brut For die Welt (Alemania), Programa de

---

<sup>96</sup> Su objetivo principal es la promoción de la socialdemocracia en el mundo. Es considerada la asociación política más antigua de Alemania. Fue creada en 1925 por el Partido Socialdemócrata Alemán.

Lucha contra el Racismo (Suiza), el Instituto Nacional Indigenista, Radio, Televisión y Cinematografía y la Dirección General de Culturas Populares, las tres últimas del Estado mexicano, estas propuestas no fueron aceptadas por falta de apoyo presupuestal y técnico del gobierno nacional, principalmente del Instituto Nacional Indigenista.

#### 4.3.4 La segunda etapa – “¿Lo vemos Heladio?”

Aunque el gobernador Pedro Vásquez Colmenares se comprometió en 1982 a apoyar la concreción del proyecto radiofónico de la Sierra Juárez, el Instituto Nacional Indigenista, cuyo delegado en el estado era entonces Pedro Martínez Lara, no dispuso de los recursos financieros para su respaldo. La gestión llegó hasta Margarita López Portillo, directora de la RTC (Radio, Televisión y Cinematografía), hermana del presidente José López Portillo, pero no se concretó.

La segunda etapa de la concreción de la radio comunitaria de la Sierra Norte está fuertemente vinculada con la Trova Serrana, un proyecto musical creado por el antropólogo serrano, músico y comunicador Jaime Martínez Luna, que tuvo como objetivo inicial subsanar la carencia de música infantil propia de la Sierra Juárez.

Trova Serrana surgió del diálogo entre el antropólogo serrano y el pedagogo Jerry Morris, uno de los primeros asesores que tuvo la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO)<sup>97</sup>.

El primero preguntó al segundo, que enseñaba metodologías participativas a los integrantes de la Coalición a través de canciones infantiles:

--¿Qué no hay canciones de Oaxaca, que le sean adecuadamente útiles?

--Si usted me las da, pos luego.

La primera respuesta de Martínez Luna fue la canción *Campesino*, la segunda *El tequio*. Las letras hablaban de paisajes y personas que no se encontraban en la música infantil de entonces. Ni *La patita* ni el *Ratón Vaquero* de Cri-Cri sabían lo que era un azadón ni mucho menos conocían las tierras de la Sierra Juárez y la forma en que en ellas se construían colectivamente los caminos.

“Al tequio están llamando, al tequio vamos ya que el pueblo con el tequio adelante seguirá y nosotros los pequeños debemos de ayudar, carguemos nuestros bules, nuestro tequio hemos de hacer” (*El tequio*).

---

<sup>97</sup> La CMPIO “se constituyó el 29 de marzo de 1974 por acuerdo de 350 maestros y maestras bilingües, hablantes de 12 lenguas originarias, 109 egresados del Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IISEO). Sus demandas eran básicamente laborales pero se trataba de una organización formada por indígenas que deseaban impulsar una educación liberadora en sus comunidades. Actualmente realiza sus actividades en unas 350 comunidades en las que trabajan los más de 1200 maestros que pertenecen a esta organización, constituida por 23 zonas escolares” (Maldonado, 2011; 136).

De estas dos primeras canciones surgió el método de creación colectiva, que años más tarde significaría una importante experiencia educativa en comunidades de la Sierra Norte.

Acompañando este primer ejercicio la CMPIO convocó a un concurso de canciones y poesía cuyos trabajos ganadores fueron musicalizados, entre ellos *Luna, lunita*, *El mecapal* y *Arriba la raza dormida*.

“Arriba raza dormida, ya no es hora de roncar, a pelear la causa justa, para nuestro porvenir. Ya basta que el pobre diga que es la voluntad de Dios, cuando le niegan justicia los jurados y el patrón” (*Arriba la raza dormida*).

Estas canciones integraron el primer disco de Trova Serrana, *Así es mi pueblo*, grabado en la Ciudad de México con Joaquín López “Chas”<sup>98</sup>, un amigo de Martínez Luna desde su estancia en la Universidad Veracruzana. El disco fue acogido por la CMPIO y en 15 días se vendieron las cinco mil copias producidas.

Trova Serrana nació oficial, repentinamente, con su primera presentación el 8 de diciembre de 1985 en la fiesta tradicional en Santa María Yahuiche, donde junto a Martínez Luna se presentaron los oriundos de Guelatao Ángel García y Mario Paz, con la incorporación del mandolinista Jaime Alcántara.

1988 fue un año trascendental para Trova Serrana, durante el que grabó dos discos, *Me espera mi pueblo* y *Vámonos juntando todos*, en un estudio instalado por los técnicos en audio Jaime y Felipe Pacheco, quienes trabajaban en la Dirección de Cultura y Bienestar Social del Gobierno del Estado de Oaxaca, a cargo de Rubén Vasconcelos<sup>99</sup>. En 1989 Trova participó en el programa *Lluvia, tequio y alimentos* en la región Mixteca, “basado en la organización comunalitaria y en una institución como el tequio, en una región con una aridez impresionante, encauzado a retener la poca agua de lluvia rescatable para la producción de alimentos” (Martínez Luna, 2010: 117). Enrique Astorga, encargado del programa, atendió la solicitud del gobernador Heladio Ramírez para que el grupo cantara en Tlaxiaco el 20 de marzo durante la primera visita del recién electo presidente Carlos Salinas de Gortari.

---

<sup>98</sup> Egresado del Conservatorio Nacional de Música —“a mi juicio, Chas no necesitaba una escuela, pero en fin, los papeles siempre hacen ruido para eso de que a uno lo contraten”, cuenta Jaime Martínez en su autobiografía—, López es actualmente un experimentado músico con fuertes vínculos con la creación musical para obras de teatro. Ha trabajado con compañías de México, España, Francia, Suiza, Austria y Honduras y ha merecido, entre otros galardones, el Premio Nacional de Danza INBA/UAM (1996 y 1997), Premio a la mejor música original en el Festival de Teatro y Danza de Palma del Río, en Andalucía (España, 2003) y el Premio Nacional a la mejor música original en el Festival de Teatro para Niños FETEN (España, 2006).

<sup>99</sup> Nacido en 1939, Vasconcelos Beltrán fue mejor conocido como el “Cronista de la Ciudad” de Oaxaca de Juárez. Fue docente en las preparatorias y la Facultad de Contaduría de la UABJO, jefe del Departamento de Estudios Socioeconómicos, director del Instituto de Investigaciones para la Integración Social del Estado, asesor técnico del Comité Estatal de Promotores Voluntarios, director general de la Administración de Obras de Agua Potable para la Ciudad de Oaxaca, titular de la dirección de Cultura y Bienestar Social y del Consejo estatal para la Cultura y las Artes de Oaxaca. Falleció el 29 de junio de 2016.

“La petición nos parecía otra ‘jalada folclórica’ de Heladio Ramírez, sin embargo cuando se lo comentamos a Rubiell Lozano (delegado del Centro Coordinador Indigenista) éste salto de alegría, nos dijo: ‘ahí está la oportunidad’. Estábamos invitados a cantar, pero también a regalarle un disco al presidente, momento que aprovechamos para solicitarle la radio para Guelatao. Obviamente, ni Heladio y menos Salinas esperaban una solicitud de tal naturaleza” (Martínez Luna, *íbidem*; 106).

“El presidente nomás volteó, lo vio a Heladio, le dijo ‘¿lo vemos Heladio?’. ‘Lo vemos, señor presidente’, eso fue todo” (Entrevista con Jaime Martínez). En Guelatao, donde recibieron al presidente al día siguiente, el presidente municipal Leonardo Santiago y Víctor García, ex edil también de Guelatao, entregaron a Salinas un documento con firmas de autoridades de más de 30 municipios en el que solicitaron como demanda prioritaria la instalación de la emisora de radio. En una junta de trabajo con el presidente se expresaron las necesidades de la región sobre la siembra de café, la construcción de caminos, de escuelas, “de todo, pero el que habló al final dijo, el proyecto que encadena a todas estas demandas que queremos que se concrete es el establecimiento de una radio comunitaria, aquí en Guelatao” (entrevista con Jaime Martínez). Entre los documentos que mencionaron estaban listos para poner en marcha la radiodifusora, se encontraba el Plan de Acción Radiofónico de la Sierra, elaborado seis años antes como parte de los trabajos de la Odrenasij. “Cuando habló en respuesta Carlos Salinas, lo primero que dijo fue ‘cuenten ustedes con esa emisora de radio’” (entrevista con Jaime Martínez 18 de septiembre 2016).

#### **4.3.5 Inician las emisiones**

El 21 de marzo de 1990 se realizaron las transmisiones de prueba de la radiodifusora. En esa ocasión el entrevistado principal fue el presidente Carlos Salinas de Gortari, teniendo a Jaime Martínez como interlocutor. También asistieron el subsecretario de Programación y Presupuesto del gobierno federal, Carlos Rojas, y el entonces director general del INI, Arturo Warman. La señal oficial se lanzó el 17 de noviembre de 1990. Del proyecto original se mantiene hasta hoy el horario propuesto, de 6 a 18 horas, además de la emisión de programas en cuatro lenguas, alcanzando a 329 municipios del estado bajo las siglas XEGLO. De la compra del equipo se encargó el Instituto Nacional Indigenista.

XEGLO, dice Martínez Luna, “se convirtió en una gran ventana, la cual no sólo nos permitía ver lo que estaba afuera sino mirar hacia nuestros adentros” (*íbidem*: 119). Al equipo integrado a la radiodifusora le surgieron diversas preguntas: “¿Qué desarrollo queríamos? ¿Qué era lo que necesitábamos? ¿Cuáles eran nuestros valores más importantes?” (*íbidem*).

“Y fue aquí donde empezamos la difícil tarea de eliminar el ocultamiento de nuestros valores. Debemos reconocer que el trauma de la Conquista, incluso de lo heredado de la Reforma, el Porfiriato y la Revolución, sembró el problema de no poder ser ‘nosotros’ en todos los foros. Pensábamos que siempre había que ser como los de afuera querían que fuéramos, con ello abandonábamos tecnología, vestimenta, música, comida, pensamiento, ética, en fin, casi todo” (*íbidem*: 120).

Entre los primeros programas de contenido que se difundieron se encuentran el noticiario *El arriero informa*, el programa de avisos *Cordillera*, *Encuentro* y la revista *Veredas*. XEGLO, a pesar de la posibilidad de autorepresentación para las comunidades serranas, vio rápidamente la realidad de que el proyecto había quedado atrapado en las manos del Instituto Nacional Indigenista, sobre cuya estructura burocrática se había formado un nuevo proyecto comunitario.<sup>100</sup> Esta situación produjo dos proyectos comunitarios adicionales en los medios de comunicación, un canal de televisión y Stereo Comunal, una estación de radio comunitaria creada en el año 2000 separada de la estructura gubernamental.

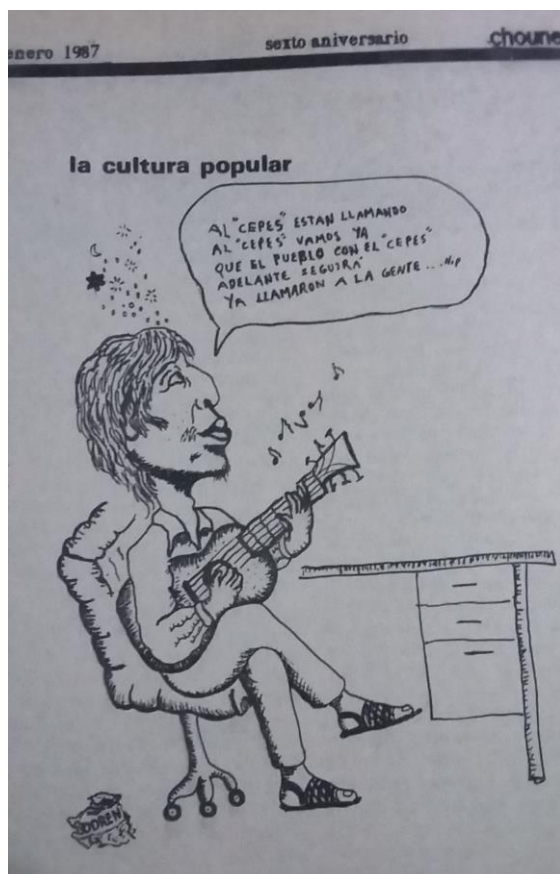
#### 4.4 La música de Trova

Junto con la música de banda, Trova Serrana fue otro de los principales elementos que fortalecieron la identidad de las comunidades serranas. La historia de esta agrupación deberá realizarse con precisión y detalle en otra ocasión. Con la agrupación tocaron más de 25 músicos, entre los que destacan el saxofonista Paul Cohen y la cantante Lila Downs<sup>101</sup>, que se conocieron siendo músicos invitados de Trova y a la postre generarían una trayectoria trascendental en la renovación de la música tradicional de Oaxaca. Asimismo, es de destacar que Trova creó el estudio de grabación *Yetzi keriu* (palabra gruesa, en zapoteco), donde se han registrado hasta la actualidad más de 400 discos. En este estudio han grabado la Banda de San Melchor Betaza bajo la dirección de Narciso Lico Carrillo, Premio Nacional de las Ciencias y Artes 2013; la banda de rock Ruina de Jade, los jóvenes del CECAM de Tlahuitoltepec, el músico de la Costa Baltasar Velasco, la agrupación Chanta Vielma y el músico istmeño Hébert Rasgado, entre muchos otros. El grupo además compartió el escenario con músicos como Marcelo Alejandro, Óscar Chávez y la cantante Amparo Ochoa. En este apartado, no obstante, es preciso destacar dos aspectos de la agrupación directamente relacionados con los procesos de formación de identidad de la Sierra Juárez y particularmente con la educación comunitaria. El primero de estos procesos es el que entonces representó un modelo innovador de aprendizaje y creación colectiva y el segundo es el de la reproducción, autorepresentación y transmisión a través de las letras de la agrupación.

---

<sup>100</sup> Hoy, Radio XEGLO continúa siendo parte de las radiodifusoras auspiciadas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (heredera del INI). En su transmisión, a pesar del contenido comunitario, musical, en lengua originaria, se nota firme la mano del Gobierno de la República, cuya promoción es especialmente fuerte en la propaganda oficial y en los noticieros, donde son recurrentes las noticias centradas en la figura del presidente de la República.

<sup>101</sup> En YouTube puede verse un video de la canción *Crees que no te miro* en el que la cantante acompaña a Trova Serrana ([https://www.youtube.com/watch?v=d\\_WuYp2GhCk](https://www.youtube.com/watch?v=d_WuYp2GhCk)).



“La cultura popular”, caricatura publicada en *El Topil*, el diario de la Codeco, en su número 46 de enero de 1987. La caricatura alusiva a Jaime Martínez Luna tocando la guitarra, a un costado, tirado en el suelo lo que parece una hoja de papel hecho bola con las letras “ODREN”, es una severa crítica. Para el año del 87, Odrenasij se había disuelto y el liderazgo organizativo de Martínez se había volcado a proyectos artísticos, vinculados principalmente con la música. Al respecto, en entrevista, Jaime asegura que la disolución de la Odrenasij fue natural y forzar su permanencia habría sido mantener apenas un “membrete”.

En el primer proceso se observa cómo la organización en un núcleo más pequeño, limitado y con una dirección más puntual –la Odrenasij convertida en un grupo de música, dedicado a la escritura de letras y composición de música- se genera un proyecto que retoma la identidad de las comunidades y lo vuelve canciones que permitían a los pobladores conocerse, reconocerse y expresarse en un lenguaje que hasta entonces era ajeno. Convertido en sujeto educativo, el grupo musical representa en sí un vehículo para la transmisión de la identidad.

#### 4.4.1 Talleres de creación colectiva

Este proyecto surgió a solicitud de la organización Tradiciones para mañana<sup>102</sup>, que ofreció a los integrantes de Trova financiar un proyecto cultural, para lo cual fue necesario en 1988 convertir al grupo en una asociación civil.

<sup>102</sup> Desde 1986 esta organización ha apoyado y financiado diversos proyectos en tres rubros principales, expresiones culturales (danza, música, creencias, teatro, tradición oral, saberes; educación alternativa, medios, idiomas); sensibilización institucional internacional; y fortalecimiento institucional de las contrapartes en América Latina. En México hasta 2011 sumaba el apoyo a 82 proyectos, 49, 11 y 22, en cada una de las

“No me gusta la idea de que se haga música para niños, yo quisiera hacer música con niños, quiero experimentar, que los niños construyan su canción” (entrevista con Jaime Martínez).

El proyecto que idearon los integrantes de Trova fue la creación de nueva música infantil en Oaxaca, 24 canciones en 24 comunidades distintas. A través de los conocimientos de los estudiantes de primaria, la mayoría en el sexto grado, se compusieron las letras. El esquema fue congruente, sin intención premeditada, con los postulados de la corriente pedagógica del conocimiento situado y las prácticas educativas auténticas. El método era simple: cada comunidad de estudiantes elegía un tema sobre el cual quisiera hacer una canción. A partir de ese tema se realizaban preguntas y comenzaban a aportar las ideas y conocimientos que cada estudiante tenía sobre él, ya sea el campo, el tequio o un personaje representativo de la comunidad. Luego de recogidas las ideas, el músico componía con ellas la letra y proponía un ritmo —vals, rock, cumbia, marcha, son—, entonces el grupo estudiantil elegía la que le parecía la mejor opción.

Para extender el proyecto, los tres músicos de Trova, Ángel, Mario y Jaime, se repartieron tres tramos de la Sierra. Al primero de los músicos le correspondió el sendero que va de Jaltianguis a Macuiltianguis; de Guelatao hasta Tierra Colorada, al segundo; y al tercero, de Ixtlán a Capulálpam, Xiacuí, Natividad (donde el tema elegido fue la mina) hasta La Trinidad.

Ángel, el único de los tres que hablaba zapoteco, realizó una canción en esta lengua, que los estudiantes dedicaron al sacristán de la iglesia de Jaltianguis, “que para ellos era un personaje”. Con este material se elaboraron dos discos de Trova Serrana. Posteriormente, Ángel grabó un disco más con 10 canciones de música infantil.

#### **4.4.2 Letra y música, lo local en lo global**

“Mi corazón baila de gusto porque el amor me está esperando, es una flor, una esperanza, es una milpa germinando, mi corazón canta de gozo, una mujer me está esperando, es tierra llena de peñascos pero en su ser crece la vida. Me espera un pueblo, me espera un árbol, me espera un son, me espera un campo”<sup>103</sup>. El campo, la idealización del campo, el tema del regreso no solo en el espacio, sino en el tiempo, la metáfora de la vuelta al origen, al útero maternal que es la tierra prometida, el mito de Ulises, habían sido

---

respectivas categorías. Su objetivo principal es “contribuir a la protección y promoción de los valores tradicionales vivos y de las expresiones culturales de las comunidades indígenas y afro-descendientes de América Latina, proporcionando un impulso moral, técnico y financiero a sus iniciativas para la valorización de sus expresiones culturales”. El informe puede verse en <http://www.tradi.info/pdf/boletin/boletin2011.pdf>, consultado el 25 de julio de 2016.

<sup>103</sup> Letra de *Me espera un pueblo*.



recuperados en muchos espacios, en muchas canciones, en muchas obras literarias que sin embargo no habían nacido en el lugar donde nació la Trova Serrana.

En la música de Trova Serrana hay dos grandes líneas que conducen la detonación de una identidad; una, la étnica, con letras de canciones como *El cargo*, *El tequio*, *De tu pueblo necesito* y *De campesino a campesino*, con ritmos propios de la música rural que encuentra su referente decisivo en las creaciones de la Revolución nacional y letras con temáticas de la vida comunitaria de la Sierra; y la segunda, la de la hibridación. La música de la Trova Serrana es de una calidad (y de un sentimiento) tal que es capaz de insertarse como producción local en un contexto más amplio, el contexto de gustos “externos” que desconocen la región. Es un producto que permite que la cultura de la Sierra sea transmitida y aceptada en otros contextos disolviendo el nexo tradicional entre cultura y territorio, es decir, la música de la Sierra deja la Sierra y se encuentra en la Ciudad de México, en Puebla, en Tlaxcala, con oídos diferentes que aceptan y gustan de esta música sin necesariamente conocer el territorio donde fue compuesta.

En muchas de las canciones de Trova (*Enrique*, *Perdóname amor mío*) se identifica un proceso de hibridación entre temáticas propias de la región y músicas de otras latitudes como el bolero, la nueva trova cubana de Silvio Rodríguez o la nueva canción chilena de Violeta Parra. El proceso es circular. Este tipo de música (la trova serrana, el bolero) se inserta en un espacio local a través de un “circuito local-local” (Canclini, citado en Szurmuk, 2009: 166), es decir, en un músico de la Sierra que vive en la Sierra y de ahí salta al ámbito nacional, global, por diversos medios. La identidad de los serranos viaja a través de un vehículo vital que es la música, los elementos que conforman su ser son llevados a otras latitudes en un proceso de aculturación en reversa, esta vez son los valores y las ideas de la Sierra Norte los que llegan a otros territorios y no las voces externas las que se asientan en la región oaxaqueña-

Si la lucha forestal mantuvo a la región en una lógica de protección de lo propio, de defensa de “lo nuestro” con base en “lo nuestro” –el tratamiento del bosque a partir de las decisiones de la asamblea-, la música de Trova Serrana permitió a la cultura regional irrumpir en los tradicionales centros creadores de cultura nacional.

La música de Martínez Luna, de Ángel García y de Mario Paz, tenían la posibilidad de elevar a la Sierra Norte de Oaxaca al nivel de las “grandes ciudades”, de la capital, de las capitales, del estado y del país. Si Matamoros tenía la música de Rigo Tovar, la Sierra tenía un trío que los proyectaba al escenario cultural nacional, en el que pocas ocasiones habían participado. La música era un juego que los serranos podían jugar y de hecho jugaron (las giras en el Distrito Federal fueron constantes desde la creación de Trova Serrana “cuando pagaban íbamos todos, siete, ocho músicos, cuando no pagaban íbamos nada más Ángel y

yo”, cuenta en entrevista Martínez Luna). El proceso identitario detonado es muy fuerte, “es música de nosotros”, “son nuestros paisanos”, expresan los serranos.

A nivel letrístico se observa una segunda hibridación –el proceso por el cual los elementos originarios de una cultura se transforman incluyendo elementos externos–. En canciones como *Buscando trabajo* “solo por el camino, voy atravesando cerros, muy solo sin alimento, hoy me alejo de mi pueblo. Voy buscando un trabajo, que en mi pueblo ya no encuentro, las tierras se han acabado y el maíz está muy caro. Amo a mi esposa enferma, mis hijos sin cobija. Le voy pidiendo a la virgen que me dé fuerzas el cielo”<sup>104</sup> se observa cómo una historia inspirada en la experiencia de los campesinos de la Sierra se vincula con la tradición de la canción de protesta de artistas como los chilenos Violeta Parra<sup>105</sup> y Víctor Jara.

Un extracto de la autobiografía (aún sin publicar) de Jaime Martínez Luna ejemplifica claramente la ida y vuelta de la producción cultural que implicó la Trova Serrana “en mis palabras diría que abandonamos el coraje o la rabia del 68, el romanticismo mercantil, la exposición reflexiva de Silvio, Pablo, Nicola (trova cubana) y empezamos a hablar del nosotros, pensando desde la región y con ella. Títulos como *Miedo a volver*, *Así es mi pueblo*, revelan un compromiso en este momento, que se ha ido enriqueciendo a lo largo de las décadas”<sup>106</sup>.

#### 4.5 La prensa

*El Tequio* fue el periódico de Odrenasij, encargado a Filemón Pérez, secretario de Prensa de la organización, y apoyado por dos estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xóchitl Ramírez y Yolanda Lara; la publicación recogía una tradición que años antes comenzó Pérez en San Pablo Macuilianguis apoyado por Ezequiel Toledo, egresado de Medicina de la UAM, con la edición de *El Mosquito Serrano*<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Letra de *Buscando trabajo*.

<sup>105</sup> La condición de marginalidad viajera es coincidente en *Buscando trabajo* y uno de los temas más populares de la cantautora chilena, Doy gracias a la vida “Gracias a la vida que me ha dado tanto, me ha dado la marcha de mis pies cansados, con ellos anduve ciudades y charcos, playas y desiertos montañas y llanos. Y la casa tuya, tu calle y tu patio”.

<sup>106</sup> El testimonio aparece en las memorias de Jaime Martínez Luna, aún sin publicar.

<sup>107</sup> De acuerdo con el relato de Rosendo Pérez *El Mosquito Serrano* fue un corrido cuya letra y música compusieron respectivamente el profesor de Ixtlán don Felipe Conde y el preceptor de la Escuela de San Pedro Nolasco Juan Aspiroz “en una expedición que hicieron los serranos a los bajos de Tuxtepec durante la Guerra de Intervención... por ahí de 1866” (1997: 362). Una de las estrofas de la composición original dice “Nosotros los serranos/ por firmes convicciones/ luchamos como hermanos/ si existe la razón”, le sigue un estribillo que reza “Colás, Colás y Nicolás,/ de tanto que te quiero/ mal pago me darás”. El estribillo, explica Pérez, “hace alusión a los jefes político militares que pagan con el olvido los servicios de los pueblos” (íbidem). La seguidilla se suprimió “tal vez por prudencia, por si se refería al general Porfirio Díaz... o se hizo inmediatamente al triunfo del Plan de Tuxtepec para que hiciera alusión al Benemérito de las Américas”. (íbidem; 363). En una etapa posterior, nuevamente se recompuso la letra, desapareciendo las alusiones tanto a Juárez como a Díaz, enalteciendo mayormente la identidad de la región, “Nosotros los serranos,/ de firmes

La idea detrás de este proyecto era que “un pueblo con más información, una sociedad más educada, puede evitar dificultades. Dijimos, vamos a escribir lo que en el momento ocurre, datos que podrían ser útiles en el futuro”, relata don Filemón. Al seno de la Asociación de Macuiltianguenses Radicados en la Ciudad de México, de la cual era entonces presidente, presentó como parte del plan trabajo la elaboración de un periódico local con proyección regional. El primer número del *Mosquito* fue publicado en noviembre de 1971.

Una de las dificultades que se relató en este periódico ocurrió en 1977, un episodio previo a la instalación del aserradero de Macuiltianguis. Cuando se propuso el proyecto para aprovechar el pino de la comunidad, las autoridades federales y estatales observaron que era necesario negociar primero con Fapatux, pues era la concesionaria de los bosques, “la papelería respondió, ‘estamos de acuerdo, siempre y cuando por cada metro cúbico de madera nos paguen ustedes mil pesos’, pero dijimos ‘cómo es posible, si es de nosotros’, ‘sí, pero nosotros tenemos la concesión’, por eso es que Macuiltianguis se dio cuenta que la concesión no era cualquier cosa, los demás pueblos en ese momento no tenían mucha información, no porque no la quisieran tener, sino porque no existía” (entrevista con Filemón Pérez, 12 de marzo 2016).

Los medios de comunicación escrita fungieron en esta primera etapa para difundir información vital que las comunidades desconocían.

*Despertar*, publicado en 1981, fue otro escrito que fungió como medio de información sin las cualidades de diseño y estructura del *Mosquito*, amplió la información que sobre las concesiones se mantuvo invisible. Su crítica era puntual y hacía un recorrido por el escrito de la primera concesión publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, explicando cada uno de los puntos, los compromisos que había hecho la concesionaria con el Estado, sus incumplimientos y las graves implicaciones que tenía para el desarrollo de la población. También se hacían propuestas que fortalecerían a la organización y ayudarían a acabar con las concesiones.

Estos medios resultaron vitales porque, a pesar de que los miembros de Odrenasij presentaban ante las asambleas los acuerdos alcanzados, era necesario reforzar el conocimiento de la población sobre las acciones del gobierno, que aún resultaban perjudiciales en su trato con las comunidades como muestra el testimonio de Francisco Abardía.

“La Secretaría de la Reforma Agraria dio a conocer los nuevos decretos hasta seis meses después de su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*, hasta febrero o marzo

de 1983 (los decretos se publicaron el 23 y 24 de noviembre de 1982), convocaba a asambleas para informar a los pobladores” (Abardía y Solano, 1995).

*Despertar*, no obstante, había adelantado el proceso de información en las comunidades. “A los quince días de la publicación de los decretos estas copias (las copias de *Despertar*) ya estaban llegando a la Sierra Sur a través de un grupo de religiosas, empezando por las comunidades forestales de Zimatlán, San Pedro el Alto, Sola de Vega, Santiago Textitlán, y siguiendo en Yautepec y Santo Tomás Quieri” (Abardía y Solano, 1995).

En una segunda etapa, los medios de comunicación de la organización tuvieron una utilidad mayor para posicionar la lucha de la organización a nivel ideológico, como lo muestra *La lucha de los pueblos autóctonos*, la publicación conjunta de Codeco, Codremi y Odrenasij en *El Boletín*<sup>108</sup>, un periódico mensual elaborado por la Asamblea de Autoridades Zapotecas. En este documento se expresó de forma articulada la naturaleza diferenciada de la lucha en la Sierra Norte y el alejamiento que mantenía con diversas luchas como la obrera, en la cual las demandas de las bases por mejoras económicas terminaban subvertidas por las de los líderes, el poder y el control político; con las luchas de colonias populares en las ciudades, donde “muchas veces sus dirigentes son iguales a los dirigentes obreriles”; con los estudiantes, que “aunque tienen mucho entusiasmo en apoyar cualquier tipo de movimiento”, en muchos casos “acaparan la palabra que no deberían usar sino dejársela a los interesados”, “cuando terminan sus estudios, pocos son los que continúan su proceso de lucha”; con los intelectuales “que pensamos que les hace falta más unidad” y que con sus interpretaciones teóricas “llegan a ser tan dogmáticos como autoritarios” y a los que invitaban a participar comprometidamente “pueden tener mucho que dar participando activamente en los diferentes sectores, no solamente como teóricos partidistas y golondrinos”. Es con el sector campesino con el que marcan un distanciamiento más

---

<sup>108</sup> Este periódico, publicado por primera vez en 1980, tomó desde 1983 el nombre de *Topil*. Desde sus primeros números, publicaba noticias sobre asambleas de municipios del distrito de Villa Alta, en donde un tema recurrente eran los avances sobre construcción de caminos. Son también apreciables los artículos de opinión destinados a la exigencia de respeto a la autodeterminación de las comunidades. En los primeros números, un elemento recurrente era la literatura sobre Emiliano Zapata, un ícono no solo de los autores del periódico, sino de la región. En la portada del número 15, abril de 1982, se muestra una fotografía de una asamblea en San Juan Tabaá en donde las autoridades tienen de fondo un estencil del “Caudillo del Sur”. Bajo la foto, el titular “Trabajadores de la tierra” y un sumario “Nos cumple lo ofrecido o a ud y a mí nos lleva la chingada”. En la nota se reconstruye un diálogo entre Zapata y el presidente Madero: --No, señor Madero; yo no me levante en armas para conquistar haciendas, yo me levante en armas para que se les restituya a los pueblos lo que es suyo; y sepa, señor Madero, que a mí y al estado de Morelos, nos cumple lo que nos ha ofrecido, o a usted y a mí nos lleva la chingada.

La cultura y la lengua zapoteca ocuparon también importantes espacios en las páginas de este periódico, así como la interacción con los lectores, de quienes se publicaban cartas enviadas al apartado postal que se hizo famoso entre los pobladores de la región, el 1137. En enero de 1987, tras un año de inactividad por problemas económicos, se reinició la actividad con el número 47. Desde entonces la publicación aparecía “cada que puede”, como se reconocía en un editorial. En abril de 1993 se publicó el número 50 y en febrero de 1996 el 54, el último del que se tiene registro.

fuerte por su visión sobre la tierra, principalmente en las regiones donde se había perdido la propiedad comunal:

“el sistema los ha obligado a ver la tierra y los recursos naturales como simples medios de producción y satisfacción mercantil de sus necesidades, muchos grupos campesinos se integran de diferentes orígenes regionales y étnicos, lo que hace imposible una identidad entre ellos mismos. Sus demandas se centran en el reclamo de la tierra como mero objeto de productividad dentro del marco que establece el sistema económico y político, sin llegar a una reivindicación de las relaciones igualitarias con la tierra y lo que ella produce, es decir, desean usufructuar la tierra hasta su agotamiento sin pensar en el futuro de las generaciones venideras en términos de territorio comunal sino parcelado, familiarizado o privatizado. Estas demandas, a pesar de que son manipuladas por las organizaciones filiales del PRI como la CNC, la CCI, etc., cuando se logran plantear por los campesinos de una manera organizada y fuerte, sufren las peores represiones como lo ha expresado en sus diferentes congresos la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, organización campesina independiente” (*La lucha de los pueblos autóctonos, su organización y las alternativas de alianza con los demás sectores en lucha*)<sup>109</sup>.

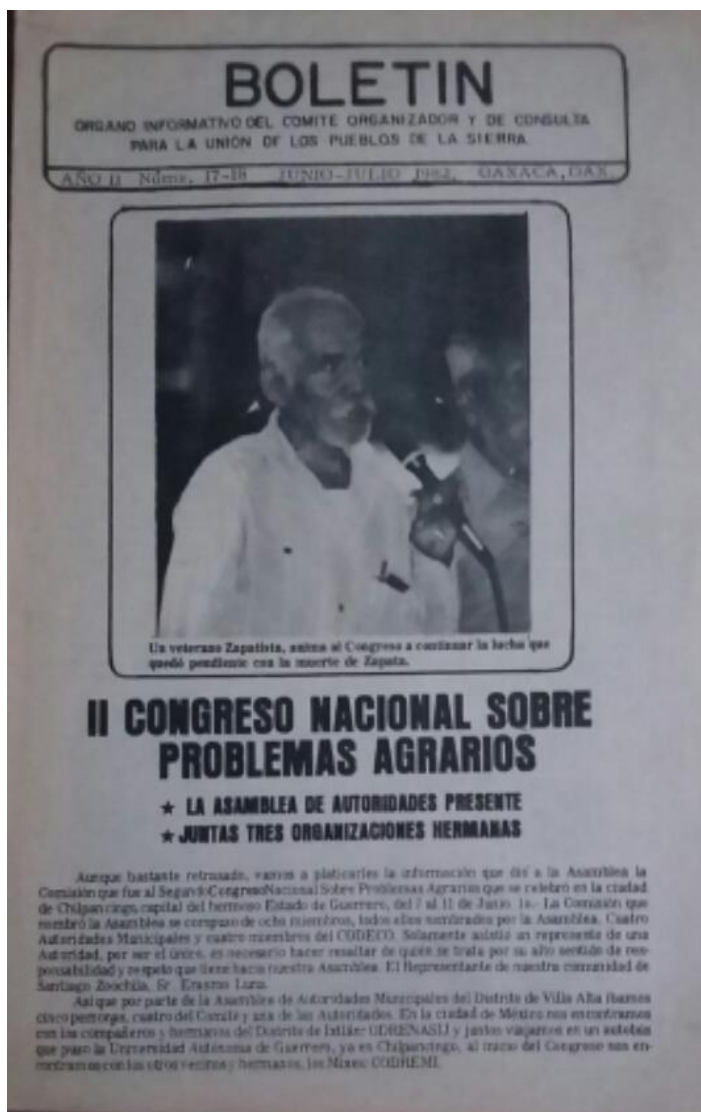
En la síntesis de las demandas que presenta este documento se encuentra una congruencia que unifica las tres luchas de las organizaciones firmantes, enfatizando por supuesto su valor como comunidades diferenciadas que se rigen por una asamblea y todas las decisiones, el trabajo, los recursos y los beneficios son de todos y para todos. Estas demandas son: respeto a la autodeterminación comunitaria sobre las tierras, recursos naturales y formas de organización; a la forma de vida de las comunidades; a su forma de gobierno; un rechazo enfático a la intervención del Instituto Lingüístico de Verano “y a su hipócrita ayuda que solo busca dividirnos”. El documento cierra con una precisión referente al olvido en que se habían mantenido las comunidades indígenas dentro de interminables procesos revolucionarios, independentistas, de liberación nacional y anti imperialistas, “que no significan necesariamente terminar con la presión y la injusticia contra nuestros pueblos autóctonos”.

El proceso de construcción de medios de comunicación, especialmente la prensa, como parte de la lucha de la Odrenasij, constituye un esfuerzo de movilización de la historia reciente para producir un proyecto propio. Raymond Williams (1977) propone el concepto de estructuras de experiencias para identificar cuál es la forma en la que se construyen los discursos con los que un grupo inicia una lucha. En el caso de la lucha forestal de la Sierra Juárez se identifica una superposición de experiencias a través de los escritos que aparecieron en la prensa de la Odrenasij. Sobre la experiencia de la propiedad

---

<sup>109</sup> Aunque es un documento firmado conjuntamente por las tres organizaciones de la Sierra Norte y los señalamientos resultan pertinentes pues apuntan el nivel de crítica y reflexión sobre la lucha de las comunidades, muchas de las aseveraciones resultan opuestas respecto a la experiencia de Odrenasij, ya que el apoyo que resultó de su colaboración con estudiantes y asesores resultó benéfico en muchos sentidos, para la publicación de un periódico, como se expone en este apartado, como para la conformación de empresas forestales comunitarias, de la radio y de muchos otros proyectos. La presunta contradicción entre este escrito fundamental de la visión de la lucha se puede explicar por una razón, su elaboración estuvo a cargo de una de las tres organizaciones, la Codeco, como lo explica en el número 21-22, de octubre-noviembre de 1982 el *Boletín*, “nosotros nos encargamos de escribir algo para llevar a esta reunión” (el Primer Foro Nacional en Defensa de la Libertad de Expresión e Información Popular, celebrado en Chilpancingo, Guerrero, los días 23, 24 y 25 de noviembre de ese mismo año).

histórica de los bosques la organización superpuso la experiencia de la explotación de Fapatux. El reclamo histórico de respeto sobre la tierra se conjuntó con la demanda de fin de las concesiones entregadas por el Estado mexicano para impulsar un discurso de reivindicación y autonomía.



Portada del número 17-18, junio-julio 1982, del *Boletín del Codeco*, donde se publica la nota sobre el encuentro en el que participó la organización junto a la Codremi y Odrenasij.

Este proceso de contestación al Estado mexicano se inserta dentro de una trayectoria de conformación de identidades a partir de recursos a los que se accede a partir de la memoria histórica. Aquino (2003) apunta que las principales identidades hegemónicas que introdujo el Estado en las comunidades de la Sierra Norte hacen referencia a las figuras tanto del presidente liberal Benito Juárez García como a las de líderes políticos oriundos de la región que participaron en las gestas de Independencia y la Revolución. A éstas podemos agregar la identidad hegemónica que hace referencia al atraso y al progreso. El progreso que conduce el Estado contra el atraso del que son víctima las comunidades indígenas.

La lucha recurrió al uso de la memoria histórica que movilizó a través de la prensa, ayudando a contrarrestar la imposición del “desarrollo nacional” que a cada paso fortalecía la historia oficial que en este caso contaría cómo “con ayuda de los bosques de Oaxaca México pudo elaborar los libros de texto con los que fueron educados millones de estudiantes mexicanos, algunos de ellos hasta eran zapotecos”. La prensa ayudó a fortalecer el proceso que inició en las asambleas de informar a los serranos sobre la situación que estaban viviendo y, a partir de ello, contar una historia diferente.

Los medios de comunicación ayudan a conectar el presente con la historia y el futuro de una comunidad y en ese sentido permitir la intervención de los actores, en este caso los pueblos autóctonos. Se permite además conectar Guelatao con Macuiltianguis y éste con La Trinidad y Natividad, extendiendo exponencialmente la capacidad de información de estos actores.

#### **4.6 El proyecto de Aseteco**

Aseteco (Asesoría Técnica a Comunidades Oaxaqueñas)<sup>110</sup> creó el Programa Piloto de Educación Complementaria, quizá uno de los únicos intentos que se realizó en la década de 1980 para incluir los conocimientos forestales y comunitarios en el esquema de educación oficial que se impartía en los municipios involucrados con la Odrenasij. La base del programa fue nuevamente la participación de la comunidad.

El proyecto educativo se basaba en aportar conocimientos relacionados con las actividades de las comunidades, tanto forestales como agrícolas y las relativas a la organización social, a estudiantes de educación básica a partir de la orientación de un instructor comunitario.

Para lograr este propósito el programa siguió tres esquemas. El primero, la separación de los conocimientos comunitarios de los escolares; el segundo, una combinación de ambos, también desde afuera de la escuela; y el tercero integrando conocimientos comunitarios al programa oficial.

La duración del programa fue de once años, de 1989 al año 2000 y, a diferencia de la capacitación en materia forestal que recibieron las comunidades, en el ámbito escolar se mostraron resistencias hacia esta práctica debido a que las comunidades, aunque se mostraban a favor de que se impartieran conocimientos sobre la comunidad, “consideraban que la educación le correspondía al gobierno, sin cuestionar la calidad de la educación” (López-Arzola, 2004: 385).

---

<sup>110</sup> Desde 1989 comienza el proceso de transformación de la UCEFO en Aseteco, ONG que reúne a funcionarios que asesoraron a las comunidades forestales de Oaxaca y que cumple con un propósito más claro, convertirse en una fuerza de asesoría no solo en materia de bosques, sino productiva y, como veremos, educativa.

El programa tenía su base en dos principios que habían sido reafirmados con la experiencia educativa de las empresas: primero, “los campesinos son capaces de aprender lo que se les enseñe, independientemente de la calidad y cantidad de educación formal que hayan recibido” (íbidem: 388); segundo, “los campesinos tienen conocimientos y habilidades importantes que merecen ser respetados y valorados”.

Aunque como se mencionó antes, las empresas forestales comunitarias demostraron que los conocimientos escolarizados no eran indispensables en el proceso de apropiación de diversas actividades (operativas, administrativas, comerciales), la experiencia tanto de asesores como de comuneros era que, al ser proyectos que pretendían trascender diversas generaciones, requerirían siempre de gente capacitada que no provenía del sistema escolar oficial.

Por esta razón, la propuesta de las comunidades fue educar desde edad temprana a los niños en trabajos relacionados con la actividad forestal, lo que indispensablemente advierte necesidades elementales como el uso de matemáticas, fórmulas para obtener el área y volumen de una figura y un cuerpo (matemáticas); también se les enseñaba cómo estaba compuesto un vivero y qué especies podían crecer en él (ciencias naturales); sobre límites de la comunidad y sus componentes naturales (geografía), sobre la historia de la comunidad (historia), costumbres (civismo y literatura) y sobre la lengua materna (“español”, como sinónimo de lengua).

Pese a la evidente relación entre los conocimientos del programa comunitario y el oficial, se decidió que ambos se mantuvieran separados bajo la premisa de que “aun y cuando en los programas de estudio existen los temas relacionados con la comunidad... los maestros no hacen el esfuerzo de vincular sus temas con la vida comunitaria real” (íbidem: 417). La apreciación por fuerza generó conflictos con los maestros. La postura para la segunda etapa del proyecto (1989-1997) fue modificada para lograr puntos de encuentro entre los intereses de enseñanza de los maestros y los capacitadores comunitarios que significaron una participación de un mayor número de actores y mayor facilidad para lograr el cometido de vincular la enseñanza con la vida<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> El testimonio de uno de los instructores comunitarios, de San Pedro El Alto, municipio de la Sierra Sur, es esclarecedor, “en esto se aprendió mucho, los alumnos que están en tercer grado de secundaria fueron mis alumnos en aquella época, ellos ya conocen lo que hace un técnico forestal, ya cubican (un árbol) en pie, saben cuánto mide un árbol, porque sabían manejar el clinómetro. Sabían sacar la edad del árbol, que trae un anillo de crecimiento, que también viene con las medidas, y que si el anillo es más ancho es porque llovió mucho, y si es más angosto es porque escaseó el agua. Todo esto fueron sabiendo los alumnos. Llegaron a saber lo que debe saber un documentador de la Empresa Forestal Comunal. Ellos ya se dan cuenta de qué es un estudio de manejo forestal, cosa que antes, ¡quién se va a dar cuenta de esto! Llega un técnico forestal y ¿qué va a hacer? Solo acompañándolo al monte, con el hacha, pero para qué” (López-Arzola; 2004; 397). Este proyecto significó el conocimiento del bosque desde que la infancia, desde su composición, conservación y el trabajo que ello implicaba, tanto para la producción como para que no se repitieran los escenarios en los que un técnico forestal “ajeno” era el único que sabía cómo tratar los árboles.



Otro de los efectos inmediatos que este programa tuvo fue la inclusión de la mujer en el aprendizaje de los conocimientos de los bosques, área que había sido vedada por mucho tiempo a los pobladores.



“Aprendiendo a cubicar”. Foto: Archivo Recuperando El Bosque<sup>112</sup>.

Para la tercera etapa (1999-2000) del proyecto, se reconoció que la labor conjunta entre maestros y capacitadores debía formalizarse integrando los conocimientos propuestos al programa educativo oficial; el segundo cambio fue la diversificación de las actividades con las que se ponía en contacto a los estudiantes y a los capacitadores a través del Turismo Comunitario, llamado así porque se llevaba a los alumnos en un viaje a diferentes lugares, el área de trabajo de los apicultores, la de los albañiles y los pastizales del ganado, entre muchas otras. Una evaluación realizada a niños que habían cursado ese programa de Aseteco encontró que los conocimientos adquiridos habían sido enormemente significativos: aprendieron a cocinar ocho platillos, a utilizar 14 herramientas de campo y a plantar seis diferentes cultivos, entre otras cosas.

---

<sup>112</sup> Fotografía tomada del archivo documental publicado en internet por Francisco Abardía, disponible en <http://bosquecomunal.wikidot.com/fotos2>, consultado el 16 de febrero de 2017.

De los pueblos que integraron la Odrenasij, únicamente uno, La Trinidad, se integró a este programa en el año 2000, el último de su operación. Aunque los maestros de esta comunidad serrana opusieron resistencia a su implementación, cedieron dos horas por semana a alumnos de cuarto y sexto grado para las labores del capacitador. Esta situación fue resarcida con el trabajo durante los fines de semana, con el que al final del ciclo escolar los estudiantes realizaron 500 horas de prácticas.

De la experiencia educativa que generó Aseteco, Rodolfo López-Arzola advierte diversos obstáculos que la educación comunitaria enfrenta en su desarrollo; el primero, la “concesión que de por vida tiene el Estado sobre la educación”, una idea fuertemente arraigada en las poblaciones campesinas e indígenas gracias a la cual plantean aún su futuro atendiendo a la lógica presentada en los libros de texto gratuito y no en las páginas que escriben sus vidas en colectividad; el segundo, la dualidad de la figura del maestro, que puede fungir como catalizador de una educación diferenciada o como obstáculo impasible para su desarrollo.

“Hay comunidades con empresas forestales comunales que con las utilidades de las mismas podrían hasta pagar a sus propios maestros(as), pero no se ha dado el caso”. (íbidem: 413).

A las preguntas que presenta Aseteco respecto a las relaciones de las comunidades y el sistema educativo: ¿por qué las comunidades no buscan la interconexión con los sistemas educativos oficiales? ¿Por qué han permitido la separación entre la escuela y la comunidad? Y, con mayor peso, ¿por qué las comunidades no siguieron con la escuela un camino de participación y apropiación similar al que lograron exitosamente con los recursos forestales que hasta la década de 1980 también controlaba el Estado?, Marcela Coronado (2004) expone la dualidad de un mismo proceso, es decir, lo que se observa claramente como subordinación de la comunidad al Estado puede ser en realidad un proceso de “resistencia o evasión o de construcción de nociones de derecho y justicia” (2004; 424). Este dejar que la educación la controle el Estado puede ser la forma en que la comunidad le exige que cumpla con su obligación, en este caso constitucional, de impartir educación a todos los mexicanos, incluidos los de comunidades forestales de la Sierra Juárez de Oaxaca. La respuesta de Coronado a la pregunta del por qué entonces no se cuestiona la calidad de la educación que brinda el Estado es contundente y realista. La falta de crítica, escribe, obedece a que la escuela “está aportando algunas expectativas –aunque sean muy mínimas-, que en otro lado las niñas y niños no lograrían. Expectativas a las que no renunciarían, pero que tampoco pedirían más, pues conocen la falta de justicia social de las acciones del Estado frente a las comunidades indígenas” (íbidem).

#### 4.7 Comunalizar la educación

Su historia, su pensamiento, su forma de organización, su arte, su música, sus medios de comunicación deben formar parte del proceso educativo de cada comunidad, que requiere conocer, recrear, reflexionar y transformar estos elementos que le dan vida a pesar de que el sistema educativo oficial los excluya sistemáticamente. Un proyecto que en primera instancia pretende derribar el salón de clases como centro del sistema educativo y en un segundo tiempo busca un cambio total a la forma de vida de las comunidades es el de comunalizar la educación, que ha quedado expresado en un libro llamado *Educación comunal* publicado en 2015 por Jaime Martínez Luna.

El centro de esta propuesta es la vinculación de la vida comunitaria con la educación, derribar la idea de que solo lo que ocurre en un salón de clases y se presenta a través de un libro de texto debe ser aprendido. Todo aquello que restringe la educación como parte del sistema oficial —programas, horarios, la verticalidad de enseñanza maestro-alumno— y que ha producido un tipo de conocimiento desvinculado de los ámbitos cotidianos debe ser modificado. Esteva asegura que cuando se confina el acto libre de aprender a los muros de la escuela o de sus equivalentes, se produce de inmediato escasez (2013, citado en Bezares, 2014: 179).

Así, el campo, el bosque, el mercado, la calle, la asamblea, las canchas de basquetbol, las montañas, los cerros son espacios que deben desplazar a la escuela como espacio físico autoritario y plenipotenciario. El territorio de una comunidad, además de ser el lugar que provee los medios necesarios para la subsistencia (el agua, la tierra, los árboles, los frutos), es expresión de vida en toda forma (material y espiritual, productiva y recreativa, de tradición y cambio, oficial y comunitaria) y como tal, elemento primigenio de identidad y conocimiento, diferencia los alimentos que se producen en la Costa de los de la Sierra y los Valles, influye en los tiempos de actividades, en las formas de vestir y de disfrutar; por lo tanto debe ser también determinante en la forma de construir conocimiento.

Al igual que el territorio, para la vida comunitaria es indispensable el consenso, que en las comunidades oaxaqueñas se logra en la asamblea (aunque hay elementos como el cacicazgo, la injerencia de partidos políticos o conflictos religiosos)<sup>113</sup> y que de igual manera queda excluido de las aulas oficiales, en las que se ordena desde el centro qué se debe enseñar, quién, cuándo y cómo, en un proceso homogeneizador que no logra distanciar los elementos que se presentan ante estudiantes que viven en una zona árida o en una zona

---

<sup>113</sup> Maldonado (2002) apunta que tanto la migración como la divergencia religiosa han sido factores que se han logrado superar en diversas comunidades oaxaqueñas, permitiendo mantener la unión comunitaria.

montañosa. La asamblea se hace necesaria no para decidir qué educación recibirán los estudiantes, sino para que éstos mismos tomen decisiones dentro de la escuela.

Además de la asamblea, Martínez Luna plantea al tequio como principio rector de cada actividad, entendido como filosofía de reciprocidad, que permite mantener una visión de colectividad para enfrentar los problemas y retos que son de todos frente a la punzante individualización que, más que resquebrajar las sociedades occidentales, fragmenta y aísla a las personas. El tequio presta además al sistema escolar la organización por cargos, en los cuales los estudiantes puedan también involucrarse destacando su trayectoria de servicio a la comunidad como principal elemento para la obtención de su prestigio como estudiantes y ciudadanos.

La fiesta es además de participación colectiva, momento de disfrute, de goce del trabajo realizado en un año, un mes o una semana. En la comunalidad, la fiesta comunal es el momento de evaluar, es la ocasión en que la comunidad estudiantil ofrecerá a la comunidad completa aquello que ha aprendido a elaborar, ya sea una canción, un pan o una obra de teatro. Esta fiesta es más que un examen, es un momento real para demostrar que lo que se ha aprendido es útil para cada poblador que comparte el territorio con la escuela y así derrocar la separación espacial y psicológica que plantea que solo los niños van a la escuela y por ello sólo les sirve a ellos.

En la propuesta, Martínez Luna identifica a tres actores principales que han quedado marginados, por sus propias prácticas y por conveniencia, de la educación comunalitaria; primero, los padres, que delegan en el maestro la labor de educar, manteniéndose en el mejor de los casos como sirvientes de la institución, realizando labores de tequio para limpiar salones, ordenar filas en la entrada y organizar fiestas para recaudar fondos. A los padres se les debe involucrar tanto en la creación y revisión de los contenidos como en la aportación de experiencias valiosas para los estudiantes. Los padres, habitualmente apartados por el sistema educativo oficial de la formación de sus propios hijos dentro de la escuela, son fuente de conocimiento: han enfrentado los retos de la comunidad, han prestado cargos, han solucionado los problemas que han surgido; asimismo, son trabajadores, carpinteros, panaderos, músicos, capaces de aportar conocimientos útiles para el desarrollo de un aprendizaje significativo.

Los maestros, por otra parte, muchas veces deseosos de salir de la comunidad para volver o integrarse a un lugar con mayores comodidades como la capital del estado u otra ciudad, han sido partícipes de la construcción de una autoridad sin capacidad de diálogo ni de interacción con otros actores de la comunidad.

A esta situación han ayudado también las autoridades municipales, que centran sus tareas del ámbito educativo en el mejoramiento de la infraestructura básica, olvidando así la

defensa de los saberes y conocimientos comunitarios que advierten están fuera de la escuela.

La propuesta de comunalizar<sup>114</sup> la educación encuentra sustento legal en la *Ley Estatal de Educación* de 1995<sup>115</sup> que insertó como cuarto principio rector de enseñanza la comunalidad, después de la democracia, el nacionalismo y el humanismo. Es precisamente frente a estos tres elementos que la preceden, que la comunalización educativa expone su fortaleza que, de ponerse en práctica, permitiría conocer el potencial transformador del pensamiento y por tanto de la sociedad misma.

A nivel histórico, la propuesta encuentra en la educación generada durante el gobierno de Lázaro Cárdenas una conexión con la historia educativa nacional. Tomando como punto central la parcela<sup>116</sup> para la enseñanza, Martínez Luna propone que éste espacio sea el privilegiado para todo tipo de prácticas, no solo las del campo y cultivo, sino

---

<sup>114</sup> A nivel instrumental, la propuesta de comunalizar la educación se basa en el Plan para la Transformación de la Educación en Oaxaca (PTEO), generado por la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, la base formada por docentes de educación básica en la entidad, con una membresía de aproximadamente 81 mil personas en 2016.

El PTEO es un modelo educativo que toma las experiencias comunitarias como origen de la educación, en contraposición con el modelo educativo centralizado que ha impulsado y fortalecido la SEP desde 1945.

En palabras de Martínez Luna: “el PTEO propone partir del conocimiento comunitario, situar prioritariamente el conocimiento que existe en la comunidad, saberes que se exponen en todo lo que pinta la vida, desde la comida pasando por la vestimenta, hasta descubrir las profundidades de nuestro razonamiento. No se trata de ver los saberes comunitarios desde una óptica externa, como si no fueran de nosotros; se trata de trabajar en reciprocidad con la comunidad, con mucho respeto a la diversidad de opiniones y experiencias. Se trata de hacer comunidad comunalizando nuestra labor, fundando nuestro compromiso educativo en la *compartencia* de actividades, de ideas, de proyectos, programas de trabajo que sean decididos por todos, no sólo por los maestros o sólo por los estudiantes, sino en conjunto autoridades, padres, maestros y estudiantes (Martínez Luna 2015; 84).

<sup>115</sup> En la fracción IV del artículo 4 de la Ley publicada en el *Periódico Oficial del Estado de Oaxaca* el jueves 9 de noviembre de 1995 se establece como principio rector de la educación “que imparta el Estado, Municipios, Organismos Descentralizados, Desconcentrados, particulares con autorización o reconocimiento de validez oficial de estudios y las sostenidas por las empresas, en todos los tipos, niveles y modalidades” el respetar “los principios de la comunalidad, como forma de vida y razón de ser de los Pueblos Indígenas” ([http://normatecainterna.sep.gob.mx/work/models/normateca/Resource/222/3/images/ley\\_educacion\\_estado\\_oaxaca.pdf](http://normatecainterna.sep.gob.mx/work/models/normateca/Resource/222/3/images/ley_educacion_estado_oaxaca.pdf)), dicho principio fue modificado en la reforma a la *Ley Estatal de Educación* publicada el 11 de abril de 2016 en el *Diario* del estado, que establece en la fracción IV del artículo 5 que la educación será “comunitaria, en cuanto a que respetará, fomentará y fortalecerá la interculturalidad y diversidad cultural como forma de vida y razón de ser de los pueblos originarios y demás etnias”.

<sup>116</sup> La escuela agraria y revolucionaria inició durante el periodo en el que Narciso Bassols fungió como secretario de Educación Pública, entre 1931-1934, año en el que Cárdenas llegó a la Presidencia de la República. Civera apunta que desde la década de los 20 la visión de campesinos y agrónomos era que la transformación integral que requería el campo mexicano solo se lograría con una orientación económica de la actividad, para lo cual “buscaron colocar a la escuela rural en el centro de dicha transformación”. Durante los años veinte, los directores de las escuelas normales regionales, con la libertad de innovar en los contenidos de la enseñanza, impulsaron currículos que combinaban “materias intelectuales con prácticas de agricultura y la enseñanza de oficios, pero éste fue básicamente el resultado de observar a la población e intentar armar una escuela socializante, abierta a la comunidad, que le fuera útil a los campesinos” (Civera, 2008; 41). Las ideas que Martínez Luna expresa respecto a la educación comunal encuentran un antecedente histórico vital en las ideas de personas como Rafael Ramírez, impulsor de la educación rural en la posrevolución, para quien era claro que “el método de aprender usado por las sociedades primitivas es el de ‘aprender haciendo’” (Ramírez, 1938; 120, citado en Civera, *ibidem*).

que las parcelas sean de oficios y prácticas<sup>117</sup>, de cuidado del medio ambiente, de aprovechamiento forestal, de creación literaria, etcétera. “Llamamos parcela al espacio que permite hacer lo que imaginemos y realicemos. Puede ser la siembra de una flor, de una verdura, pero también puede ser un taller para pintar, para tejer, para hacer algo que puede ser o será símbolo de nuestro quehacer. La parcela es movimiento físico, es espacio creativo, no es tarea, no es obligación” (Martínez Luna, 2015: 96).

A nivel epistemológico, la propuesta se adopta como parte de las ideas que buscan la descolonización del saber y del poder, a través de una redefinición conceptual que inicie una transformación en el hacer de los actores involucrados. Se busca redefinir lo que es la estética, el trabajo, la recreación, lo que un maestro y una autoridad son, reconocer cómo fueron construidas las civilizaciones occidental y la mesoamericana y cómo su origen y pasado se involucran aún hoy en las relaciones de poder que determinan la función de unos y de otros.

En este sentido, la historia de la Odrenasij y la de cada una de las organizaciones formadas en la Sierra Norte son una fuente primaria de conocimiento comunitario, como lo son las empresas y los proyectos que han sostenido las comunidades a partir de las luchas emprendidas por sus derechos durante la década de 1980. Cada uno de los proyectos educativos expuestos hasta ahora son experiencias en las que la comunidad es el centro y sus pobladores los actores principales, ya sea organizándose para luchar frente al Estado por condiciones justas de empleo y por la recuperación del control sobre sus recursos naturales o por la adquisición de nuevos conocimientos. Asimismo, tanto sus escritos como su música, sus estaciones de radio y televisión deben ser experiencias que se conozcan en el ámbito educativo con la finalidad de fortalecer la identidad de la comunidad y aportar elementos para su conocimiento y desarrollo. El caso de la Odrenasij permanece vinculado con el proyecto de comunalizar la educación con la promesa de aportar experiencias y conocimientos.

---

<sup>117</sup> Aunque la iniciativa la propuso el presidente Cárdenas, no fue sino hasta 1944 que se crea el *Reglamento de la Parcela Escolar*, que en su artículo 4º establecía que la tierra destinada para ese espacio debía titularse a favor de la escuela a la que pertenece. Aún hoy, la *Ley Agraria federal en su artículo 70 mandata que la asamblea de cada ejido tiene facultad para resolver sobre el deslinde de las superficies que considere necesarias para el establecimiento de la parcela escolar, la que se destinará “a la investigación, enseñanza y divulgación de prácticas agrícolas que permitan un uso más eficiente de los recursos humanos y materiales con que cuenta el ejido. El reglamento interno del ejido normará el uso de la parcela escolar”*.

#### 4.8 ¿Por qué las comunidades que conformaron la Odrenasij no tomaron la escuela en sus propias manos?

Esta pregunta la reformulo con respecto a dos conceptos diferentes, la escuela y la educación. Remitirla al primer término obliga a asumir la aseveración implícita en la pregunta –la Odrenasij no tomó la escuela–, dadas las evidencias que demuestran que el trabajo con el sistema educativo oficial fue escaso y el que realizó una organización externa a las comunidades como Aseteco se limitó a una sola comunidad, pese a haber resultado exitoso en compartir conocimientos comunitarios a estudiantes dentro del sistema oficial y haber creado vínculos de entendimiento con maestros y directivos de varias escuelas.

La primera respuesta a por qué la Odrenasij no tomó la escuela en sus propias manos la planteó Rodolfo López-Arzola en un escrito sobre la experiencia educativa formada desde Aseteco que ya hemos comentado. El autor plantea que la educación aunque fundamental, fue un elemento “impuesto por el gobierno y considerado necesario, pero no vital, para la supervivencia física” (2004: 393), como sí lo fue la recuperación del control de los bosques. Los recursos naturales y la autonomía, explica López, son “algo tangible y relacionado -según una percepción racional y física- con su vida” (íbidem).

¿Es válido aseverar que las comunidades establecieron una distinción entre vital/no vital sobre los recursos naturales y la educación? La respuesta nuevamente nos lleva a las ideas que Jaime Martínez Luna expone sobre lo que las comunidades entienden como educación natural, es decir, los conocimientos que se obtienen para la satisfacción de una necesidad que implican en sí mismos la relación vida-conocimiento y que se contraponen a los obtenidos en la escuela, en donde la expresión que sintetiza la visión de los pobladores de la región es “a nosotros nos gustaría que nos enseñaran a trabajar, me cae... la mera verdad, es rete aburrido estar sentado toda la mañana, nada más con un tiempito para jugar” (Martínez Luna, 2015: 111).

También es imprescindible revisar la trayectoria de ambos elementos en la región, de la lucha por el control de los recursos naturales y de la educación. La primera lucha inició a principios de la década de 1970 una trayectoria de respuestas frente a la imposición del Estado y la explotación e incumplimiento de compromisos por parte de una empresa paraestatal, involucrando a asambleas comunitarias, regionales y estatales que derivaron, en la década de 1980, en la búsqueda de acciones contundentes para terminar con las condiciones adversas que se mantenían en la región. Esta lucha, como ya se ha expuesto, implicó una diversidad de nuevas relaciones inter y extra comunitarias (con asesores, intelectuales, estudiantes y con el propio gobierno) que fortalecieron el actuar de los pobladores de la región y de la organización que conformaron. Respecto a la explotación de los bosques, el Estado generó expectativas de desarrollo e inclusión que, al no ver cumplidas, provocó la protesta de las comunidades. En esta lucha hubo experiencia,

reflexión, organización, innovación y resultados. La relación de las comunidades con la educación es diferente.

Respecto a la educación oficial, el camino de las comunidades que pertenecieron a la Odrenasij está aún por reformularse. Aunque había muestras de descontento en las comunidades porque los conocimientos de la escuela no se reflejaban en una mejora inmediata y porque en muchos casos los maestros resultaban agentes que rompían la dinámica comunitaria, estas muestras no se articularon como demandas generalizadas de las poblaciones, que durante las dos décadas mencionadas orientaron sus esfuerzos organizativos a la mejora de su situación material a través de diversos proyectos, entre los principales la protesta-negociación contra la empresa concesionaria o en la creación de empresas forestales que les permitieran generar beneficios comunitarios mayores. “El modelo educativo tenía una presencia importante en la Sierra, todavía veníamos de esa memoria histórica del ‘buen maestro’, de la escuela rural, eso hizo que la gente no mirara como algo negativo a la escuela” (entrevista con Salvador Aquino)<sup>118</sup>.

Es importante preguntar también si frente a la hipótesis de la falta de tradición de una lucha por la educación, si una vez alcanzado el logro de acabar con las concesiones, hubo oportunidad de generar un movimiento de lucha mayor que ampliara los objetivos y demandas de las comunidades. También los actores responden esta pregunta. Especiales son las de quien era presidente municipal de Guelatao en 1980, cuando fue creada la Odrenasij, don Víctor García, para quien después de la lucha, además de la necesidad de iniciar la organización interna para la explotación forestal comunitaria, las personas estaban cansadas y prefirieron enfocarse en otros proyectos. Jaime Martínez Luna tiene también una respuesta, “después de lo de los bosques yo centré mi atención primero en Trova y después en la emisora de radio, mi universo era comunicación, el universo de Floriberto (Díaz) sí se centró en la educación, hasta el año 2000 retomé el tema de la educación. Entonces Juan José (Rendón), Benjamín (Maldonado)<sup>119</sup>, ya estaban trabajando en torno al concepto de comunalidad” (entrevista con Jaime Martínez Luna<sup>120</sup>).

#### **4.8.1 “Educación en nuestras propias manos”**

La pregunta es si las comunidades de la Odrenasij “tomaron” en sus manos la educación, y la respuesta, como se ha corroborado con los diversos proyectos expuestos hasta ahora, es afirmativa. Si con el sistema oficial hubo, por cansancio o por el interés de emprender otros proyectos, un escaso trabajo, respecto a la educación se generaron

---

<sup>118</sup> Oaxaca de Juárez, julio 2016.

<sup>119</sup> Lingüista, el primero, antropólogo, el segundo; autores de *La comunidad, modo de vida de los pueblos indios y Comunidad, comunalidad y clonalismo en Oaxaca*, respectivamente.

<sup>120</sup> Oaxaca, 15 de julio 2016.



diversos proyectos que ya han sido analizados. Todos, desde los que estuvieron directamente relacionados con la reproducción material y económica de la comunidad, como las empresas forestales, hasta aquellos que representaron una innovación determinante en el desarrollo de las comunidades indígenas como la radio y la prensa, y el de Aseteco, que tuvo repercusiones en el sistema oficial, significaron la toma de la educación en las manos de comunidades serranas.

Al hablar de la dominación subvertida que generan pueblos nativos en su relación con el Estado, María Bertely señala los estudios de Mitchell (1959) y Abner Cohen (1969) en África, así como el de Lewandowski (1980) en la India para exponer cómo “las poblaciones nativas luchan por controlar los aparatos políticos e insumos culturales que proveen los distintos aparatos nacionales a fin de favorecer a su gente” (Bertely, 1998: 308). Esta lucha por el control de nuevos insumos políticos y culturales representó a cada paso una nueva necesidad y un aprendizaje, en muchos casos especializado, como el que los serranos requirieron para transformarse en locutores de radio o administradores contables de una empresa. Dichos aparatos funcionaron como medios para iniciar un proceso de educación comunitaria que fortalecía la presencia e identidad de dichas comunidades.

En una evaluación que Benjamín Maldonado realiza de cuatro de los proyectos de educación comunitaria más relevantes del estado<sup>121</sup> califica su grado de pertinencia con base en elementos como: que los maestros sean nativos y comprometidos, el uso de la lengua originaria, que se desarrollen con base en un modelo pedagógico pertinente, el uso de lugares adecuados para la enseñanza, la participación comunitaria, que mantengan la comunalidad como filosofía y que haya un uso didáctico de conocimientos locales. Estos aspectos, aunque no pueden aplicarse en una evaluación rigurosa de los proyectos de educación comunitaria generados como parte de la lucha de la Odrenasij, sí se encuentran en muchos de ellos. En las empresas forestales orientadas por la asesoría de la UCEFO hay desde un uso pedagógico de enseñanza construido con base en la experiencia y el desarrollo de los pobladores elegidos para participar en la empresa, hasta el uso de lugares adecuados para la enseñanza y el aprendizaje, resultando deficiente en otras líneas como el origen de los maestros y el uso de la lengua propia. En la radio comunitaria las lenguas originarias forman parte de la programación en espacios igualitarios, aunque carece de un modelo pedagógico de enseñanza, que se basa en una experiencia diaria reforzada con capacitaciones periódicas. En la prensa hay un proceso mucho más abierto de enseñanza-aprendizaje, debido principalmente a que fue una labor desarrollada por un menor número

---

<sup>121</sup> Uno de ellos el Bachillerato Integral Comunitario, cuya primer plantel fue construido en Guelatao de Juárez en 2001.

de personas, aunque era decisivo en la labor de aprendizaje sobre los hechos ocurridos en la región.

La fuerza de estos proyectos radica en la participación de la comunidad, que ha decidido sobre el desarrollo de sus actividades e integrado a sus miembros en procesos de aprendizaje que derivaron en un control amplio de diversos recursos. Los proyectos educativos de la Odrenasij subrayan su vitalidad como experiencias diversas originadas desde la comunidad con base en sus demandas históricas y sus propios recursos, como experiencias que susceptibles de ser revaloradas, reproducidas, modificadas y diversificadas de acuerdo con las necesidades presentes de los pobladores de la región.

#### **4.8.2 La identidad construida**

Son muchos los elementos de identidad contruidos por los pobladores a través de los proyectos educativos y culturales de la Odrenasij. Menciono desde las personas sobre las que canta Trova Serrana, campesinos que preguntan a la Virgen sobre su destino, hasta la vida de aquellos trabajadores que en tono celebrativo festejan el fin de la primera concesión a Fapatux. Encuentro también a individuos que a partir de su paso por instituciones de educación superior volvieron a su comunidad para participar en proyectos de organización. Está presente el reconocimiento de los pobladores como sujetos dueños de su propio aprendizaje capaces de construir un proyecto maderero o radiofónico con estándares globales. Se presentan elementos que son propios de toda la comunidad. Los proyectos de la Odrenasij se constituyeron en comunidades que demostraron que los instrumentos legales del Estado se pueden utilizar para la consecución de amplios objetivos, en comunidades dueñas de sus medios de comunicación, en comunidades que generaron proyectos de difusión de sus lenguas, comunidades diversas e integradas. El proyecto más fuerte, sin embargo, es el que conecta a la comunidad que resultó de la lucha de la organización con su pasado original, la comunalidad.

Tras este proceso de lucha y creación de proyectos educativos y culturales el rasgo común es el de la organización comunitaria que se expande hacia nuevos espacios y tareas. Sobre su identidad, los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca demostraron que en su lucha y posterior a ella se conformaron como pueblos que deciden en conjunto, que toman la asamblea como pilar fundamental para elegir cuál rumbo seguir, que trabajan también en conjunto para concretar cualquier proyecto, la instalación de una antena de radiotransmisión o la composición de la letra de una canción. La base de la identidad comunitaria, la comunalidad, quedó fortalecida, transformada, adaptada, por el proyecto de los pobladores, que ahora encuentran el reto de fortalecer también el resto de los marcadores de la nueva identidad creada a partir de la lucha.

### 4.8.3 Los límites de la comunalidad, un aprendizaje

Otro elemento fundamental de los proyectos educativos generados por la Odrenasij es haber puesto de manifiesto las fortalezas y límites de la comunalidad, de sus elementos, de la asamblea, del sistema de cargos y del trabajo por tequio que forjan el principal elemento de la identidad de las comunidades de la Sierra Juárez.

Los límites de la comunalidad estuvieron a prueba en diversos proyectos. Las empresas forestales no habrían logrado una articulación fuerte si no se hubieran cimentado sobre la base de la organización comunitaria que, no obstante, requirió de la guía y experiencia de personas no nacidas en la comunidad y que no participaban, aunque respetaban, sus formas organizativas. El límite, decididamente, estuvo a prueba al momento de elegir los asesores y las personas que acompañarían el proyecto, delimitando con claridad cuáles eran las necesidades de las comunidades y cuáles las tareas que se podían o debían delegar.

La comunidad se fortaleció al aceptar relacionarse con agentes externos que fueran útiles a sus proyectos y necesidades. La autonomía de la comunidad se revaloró al hacerse cargo de estas relaciones extra comunitarias, decidiendo sobre cómo y de qué forma los asesores podían participar en sus proyectos, incluso permitiendo que algunos de esos proyectos fueran conducidos por personas externas.

Aunque los proyectos dependieron en gran medida del apoyo de agentes externos a la comunidad, como fuerza esencial se mantuvieron el trabajo comunitario y los beneficios para todos los integrantes. El tequio como elemento de la comunalidad fue puesto a prueba principalmente en el desarrollo de empresas forestales comunitarias, para las que el trabajo no remunerado se convirtió en un factor que obstaculizó su crecimiento debiendo dar paso a una labor remunerada económicamente, un aspecto inédito en la mayoría de las comunidades de la región.

En un plano general, el reto principal de la comunalidad fue generar un grado de desarrollo que permitiera un mayor grado de decisión frente a la tutela del Estado y conformar proyectos que, aunque estuvieran vinculados con éste, mantuvieran “en sus manos” sus decisiones, desde cuáles árboles cortar hasta qué canciones transmitir en la señal radiofónica de XEGLO.

En un plano más general quedan categorizadas las acciones de las comunidades como parte de la respuesta al proyecto homogeneizador del Estado, que se reforzó desde la década de 1950. Desde entonces, la acción gubernamental, apunta Maldonado, atacó las bases de la reproducción étnica, propiciando el abandono de costumbres, la imposición del saber occidental sobre el indígena. Tras una etapa en la que la búsqueda por el reconocimiento de tierras dejó a un lado la revalorización de la identidad propia,

organizaciones como la Odrenasij defendieron proyectos culturales, sin embargo, agrega el autor, “en una perspectiva fragmentaria, no ligada a la historia política de siglos, y principalmente vinculada a proyectos económicos de rentabilidad mercantil” (Maldonado, 2011: 63).

Un fuerte reto para los proyectos comunitarios generados a partir de la Odrenasij es lograr incluirlos y revalorarlos de tal manera que se hagan parte esencial de un proyecto de resistencia y liberación del dominio occidental. Apunté ya que en proyectos como la construcción de aserraderos comunitarios o de la radio los pueblos serranos retaron al oficialismo educativo permitiendo que personas sin estudios participaran en cargos decisivos de la empresa gracias a sus conocimientos del campo, los cuales sin embargo no han logrado sistematizarse ni erigirse en una fuente definitiva de saber para las comunidades.

Los objetivos de la educación comunitaria han sido ya puntualizados y son un campo importante al que se deben llevar esos conocimientos: hacerlos accesibles a los hablantes de lenguas originarias, crear (o retomar) métodos pedagógicos para su enseñanza, profundizar en las relaciones de los lugares de estudio -el bosque, la comunidad, la lengua- con su origen y su historia, involucrar a los padres de familia en la enseñanza de la comunidad, superar de una vez el aún atendido principio que iguala a la escuela con la educación. Todos estos retos continúan presentes en las comunidades que dieron vida a la organización y, que sin embargo, deben demostrar que cuentan aún con fuerza y creatividad para concretar muchos de los esfuerzos que quedaron pendientes hace 25 años.

## CONCLUSIONES

¿Qué habría pasado si la Fábrica de Papel Tuxtepec no hubiera iniciado el proyecto de explotación de las zonas forestales de la Sierra Juárez? ¿Las comunidades habrían continuado su vida en armonía con los árboles dando a su madera un uso cotidiano no comercial, sólo para el fuego, los techos y los puentes? ¿En algún momento habría iniciado el uso empresarial de la madera, se habrían generado los aserraderos y los planes de conservación que hoy son ejemplares? La pregunta es imposible de responder, pues si una característica define la historia es que es inalterable. En 1956 inició la explotación irracional de los bosques de la Sierra Norte y, 25 años después, tras el reconocimiento del saqueo y la arbitrariedad de la acción del Estado, las comunidades lucharon y defendieron su territorio de nuevos invasores que se amparaban en la ley y en las autoridades.

Si observamos la máxima “del tamaño de mi agresor es el tamaño de mi respuesta”, debemos advertir que la presencia de la Fábrica y la complicidad del Estado generaron una respuesta fuerte y decisiva de las comunidades, del tamaño de la agresión. Su presencia desató la fuerza de la organización y la imaginación comunitarias.

Las comunidades generaron un proyecto que respondió a cada uno de los ataques de la empresa y del Estado. Contra la explotación, la lucha laboral organizada; contra el acaparamiento en la producción, la creación de empresas comunitarias; contra la desinformación oficial, los medios impresos propios; contra la arbitrariedad empresarial, la comunión del pueblo; contra la opacidad gubernamental, la lucha legal. Contra la falta de educación en las aulas oficiales, el aprendizaje en el campo; contra la invisibilidad en el imaginario nacional, la radio y las canciones. La Odrenasij fue un cúmulo de acciones y proyectos comunitarios que respondieron en cada área en la que tanto el Estado como la empresa habían querido someterlos. Quizá, sin Fapatux y el saqueo impulsado por el Estado, estos proyectos no habrían llegado.

La de la Odrenasij la podemos caracterizar por una fuerza inédita en la región que comprende dos de las tres formas en las que Bonfil Batalla categorizó las respuestas de los pueblos indígenas ante los embates de la cultura dominante –la rebelión, la estrategia cotidiana y los nuevos frentes de lucha-. Con su lucha, la organización generó una rebelión con proyectos que mantuvieron en su vida cotidiana

Podemos observar la lucha de la Odrenasij desde dos planos que se sobreponen en la lucha de un pueblo por su vida. El primer plano es el de la construcción de nuevas formas de vida en la que intervienen cada vez más los pobladores de la región, de acuerdo con un proyecto que se renueva con cada asamblea, tequio y fiesta, y que es el de la subsistencia de la comunidad. Estas nuevas formas de vida como observamos son las

nuevas empresas comunitarias, las estaciones de radio de Guelatao, las canciones de la Trova Serrana, la propia historia de la Odrenasij. En este plano, las nuevas lógicas, aunque implican en sí mismas un actuar diferenciado del resto de la población, son actividades que se conservan por y para la comunidad, para fortalecerse internamente.

El segundo plano en el que se debe observar la lucha de esta organización en la Sierra Norte se da a nivel global, un plano en el que, como refiere el ambientalista Víctor Toledo, se entiende que el cuidado de una región boscosa de una pequeña comunidad indígena de Latinoamérica significa la conservación del medio ambiente mundial.

Immanuel Wallerstein apunta la creciente importancia que dan las sociedades occidentales a la conservación de la naturaleza y el medio ambiente como una tendencia generada por las luchas de los nuevos movimientos sociales, acotando la actividad empresarial que pretendía adueñarse de cada territorio susceptible de ser explotado mercantilmente. Luchas como la de la Odrenasij generaron “la amenaza del fin de la externalización de los costos”, externalización que se refiere a la forma en la que los capitalistas prorratan los costos de producción “eventualmente entre la población mundial completa”. “Cuando una planta química contamina un río, la limpieza (si la hay) la asumen normalmente los contribuyentes. Lo que no dejan de decir los ecologistas es que hay un agotamiento de zonas por contaminar, de árboles por cortar” (Wallerstein, 2008: 209).

En este acotamiento de las ganancias de una compañía paraestatal fuertemente arropada por el Estado nacional, la Odrenasij logró no solo defender la naturaleza, sino definitivamente implantar una nueva lógica de producción que, aunque inserta aún en el sistema capitalista, implicó diferencias profundas que pueden ayudar a responder un planteamiento recurrente en esta investigación.

De la Cruz apuntó que las demandas de la Odrenasij no implicaban retos para el proyecto modernizador del Estado, que la lucha por los bosques iban en la misma dirección que los postulados del gobierno, sin embargo, aunque de fondo el proyecto fuera continuar la explotación de los bosques, el cambio de manos –de las de Fapatux a las de las comunidades- implicaba también un cambio de ideas, de la “lógica de vida” de la que habla Habermas.

Como se apuntó en el capítulo tres, el hecho de cortar un árbol es fuertemente distinto si lo realiza una empresa o si lo realiza una comunidad. La comunidad, al reclamar la posesión histórica de ese árbol y del suelo donde ha crecido, expresa su deseo de prolongar los frutos de ese árbol, su madera, para perpetuarse a sí misma. La empresa entiende ese territorio como parte del mundo, sobre el cual se extenderá una vez que el espacio inicial se agote. La empresa tiene un afán expansionista, la comunidad uno conservacionista. Fapatux producía en una forma capitalista, las comunidades buscaban

integrarse a la vida económica. Para la empresa el pequeño territorio donde crece ese árbol es parte del mundo, para las comunidades es el mundo en sí.

El proyecto entonces no era el mismo, no podía ser el mismo porque una vez que Fapatux deteriorara gravemente el suelo de la Sierra Norte buscaría, quizá sin posibilidad de encontrar, una tierra que le fuera igualmente útil para su proyecto de obtención de ganancias y hoy, con los bosques en manos de las comunidades éstos se han convertido en un fuerte legado vivo para el mundo.

La lucha de la Odrenasij representó un reto importante para el país porque le dio la posibilidad de reconocer que los recursos del Estado eran susceptibles de ser utilizados para generar ganancias, pero que esas ganancias no debían concentrarse en unas cuantas manos, sino que podían servir de mayor y mejor manera a hacer cumplir ese sueño compartido entre las comunidades y el gobierno de crear un país sin desigualdad social. Ante las múltiples evidencias de que la lección de esta historia quizá no fue escuchada ni entendida quizá deba subrayarse una vez más.

La comunidad enfrenta de igual manera ese reto frente a sí misma. Zibechi recuerda un punto trascendental de los movimientos sociales y las prácticas emancipatorias que generan, y es que “suelen ser parciales, o incompletas si se prefiere, y reversibles” (2006: 149). Si las comunidades no dan continuidad a sus esfuerzos abren la posibilidad para que el Estado nacional intente nuevamente dominar su territorio y destruir el legado de cambio generado a través de la lucha. La lección de la Odrenasij deberá ser repetida ante las nuevas generaciones si se pretende que el hambre de historia de los pueblos de la Sierra continúe saciándose de acuerdo “con nuestros conceptos de espacio y tiempo”.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABARDÍA, FRANCISCO; SOLANO CARLOS  
1995 “Empresas forestales en las Américas: Estudios de caso”, simposio *Aprovechamientos forestales en las Américas: manejo comunitario y sostenibilidad*, Universidad de Wisconsin-Madison, 3-4 febrero 1995, Institute for Environmental Studies, Land Tenure Center.
- ADAMS, RICHARD, N.  
1970 *Crucifixion by power: Essays on Guatemalan social structure, 1944-1966*; University of Texas Press, Austin, Texas-Londres.
- AGUILAR, R.O.  
1990 *Organización forestal en México*, tesis Ingeniería Forestal. Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO  
1954 “Instituciones indígenas en el México actual”, en Alfonso Caso *et al*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI, México, Memorias VI del INI.
- ALATORRE, GERARDO  
2000 *La construcción de una cultura gerencial democrática en las empresas forestales comunitarias*. Procuraduría Agraria y Juan Pablos Editor, México.
- ALONSO, JORGE  
1988 “La investigación antropológica y los movimientos políticos”. En: CIESAS (ed.): *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 237-261. (Cuadernos de la Casa Chata, 160), CIESAS, México.
- ANDERSON, BENEDICT  
1988 *Comunidades imaginarias*; FCE; MÉXICO.
- ANTINORI, CAMILLE  
2000 *Vertical integration in mexican common property forests*. tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de California, EU
- AQUINO, SALVADOR  
2002 *Contesting social memories and identities in the Zapotec Sierra of Oaxaca*; tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Arizona, EU.  
  
2003 *Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: el caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México*. Estudios Atacameños, No 26, Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. Chile, pp. 71-80.
- ASETECO  
2002 *Una caminata de veinte años en los bosques comunales de Oaxaca*, CECAMO, Oaxaca, México.
- BARTH, FREDERIK  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica; México.
- BARABAS, ALICIA  
2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*; INAH, México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL  
1986 “La pluralidad desigual en Oaxaca” en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (coord.); *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*; DF, México; Conaculta; pp. 15-95.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL; BARABAS, ALICIA  
1990 “La pluralidad desigual en Oaxaca”, en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coord.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CNCA, México, pp. 13-95.
- BARTRA, ARMANDO; OTERO, GERARDO  
2008 “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”. En *Recuperando la tierra. El resurgimiento de los movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Moyo, Sam y Yeros, Paris [coord.]; CLACSO, Buenos Aires, Argentina; pp. 401-428.



- BERTELY BUSQUETS, MARÍA  
2008 *Educando en la diversidad cultural*; CIESAS; México.
- 1988 *Historia social de la escolarización y uso del castellano escrito en un pueblo zapoteco migrante*, tesis de doctorado en Educación, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- BEZARES, HUMBERTO  
2014 *Capital social, cultura y bienestar: un estudio crítico de la silvicultura comunitaria y el desarrollo en la Sierra Juárez de Oaxaca*, UABJO, Oaxaca, México.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO  
1990 *México Profundo, una civilización negada*; Editorial Grijalbo; México.
- 1995 “Etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización” en Obras escogidas de *Guillermo Bonfil Batalla*, tomo II, INAH, México, pp. 464-480.
- BOURDIEU, PIERRE  
1983 *Poder, derecho y clases sociales*, Desclèe, México.
- 1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, España.
- BRASS, PAUL  
1997 *Theft of an idol – text and context in the representation of collective violence*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- BRAY, DAVID Y MERINO, LETICIA  
2004 *La experiencia de las comunidades forestales en México*; Instituto Nacional de Ecología; México.
- BRAY, DAVID Y WEXLER, MATTHEW  
1996 “Forest policies in México”, en Laura Randall (ed.), *Changing structure of Mexico: political, social and economic prospects*, Armonk, NY, EU.
- BRYSK, ALISON  
2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, EU: Stanford University Press.
- CALDERÓN, FERNANDO  
1995 *Movimientos sociales y política: la década de los ochentas en Latinoamérica*, Siglo XXI, México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO  
1971 *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS
- CASAS, ALEJANDRO  
2007 *Pensamiento sobre integración y latinoamericanismo, orígenes y tendencias hasta 1930*, Antrópos, Colombia.
- CHAPELA, FRANCISCO  
2004 “El manejo forestal comunitario indígena en la Sierra de Juárez, Oaxaca” en Barton, Bray y Merino, Leticia, *La experiencia de las comunidades forestales en México*, Instituto Nacional de Ecología, México.
- CHASSEN, FRANCIE  
2004 *From Liberal to Revolutionary Oaxaca: The View from the South, Mexico 1867-1911*. University Park: Penn State Press, EU.
- CHESNEAUX, JEAN  
1997 *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, Siglo XXI, México
- CIVERA, ALICIA  
2008 *La escuela como opción de vida, la formación de maestros rurales en México, 1921-1945*, El Colegio Mexiquense, México.
- COHEN, ANTHONY  
1985 *The symbolic construction of community*, Routledge, Londres, Inglaterra.

CORONADO, MARCELA

2004 "Programa piloto de educación complementaria Aseteco", en Lois Meyer y Benjamín Maldonado (comp.), *Entre la normatividad y la comunidad*, IIEPO, pp. 418-430.

DE LA CRUZ, VÍCTOR

1986 "Reflexiones acerca de los movimientos etnopolíticos en Oaxaca"; en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel coord.; *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*; D.F., México; Conaculta; pp. 423-445.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1995 *La ciudadanía étnica y la construcción de los Estados en el México contemporáneo*, disponible en internet en [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1995-6-3D5E32C1-AF7C-F8A8-0F8C-9B7122B9205D/ciudadania\\_etnica.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1995-6-3D5E32C1-AF7C-F8A8-0F8C-9B7122B9205D/ciudadania_etnica.pdf)

1999 "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en: *Desacatos*, n° 1, México, 1999, pp. 13-27.

2000 "Continuidad y cambio en la política social hacia los indígenas" en Cordera, Rolando y Alicia Ziccardi (eds.) *Las políticas sociales de México al fin del milenio*; ed., Miguel Ángel Porrúa/UNAM. pp. 555-75.

DÍAZ, FLORIBERTO

2007 Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe, volume 14, UNAM, México.

DIETZ, GUNTHER

1999 *La comunidad Purbépecha es nuestra fuerza, Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Abya-Yala Ediciones, Ecuador.

DIRECCIÓN GENERAL DE DESARROLLO FORESTAL

1983 Subprograma de Desarrollo Forestal en Oaxaca, *Constitución y formación de un equipo de trabajo para asesorar a las comunidades forestales*, Oaxaca, México.

EISENSTADT, TODD

2010 "Instituciones agrarias de la tenencia de la tierra, marcos de conflicto e identidades comunitarias: el caso del sur indígena de México" en *Estudios Sociológicos* Vol. XXVIII, núm. 82, enero-abril 2010, El Colegio de México, México.

2011 *Politics, identity, and Mexico's indigenous right movements*, Cambridge University Press, EU.

FOWERAKER, JOE

1990 "Popular organization and institutional change". En: J. Foweraker & A.L. Craig (eds.): *Popular movements and political change in Mexico*, 43-58. Boulder, Co. London: Lynne Rienner Publishers.

FRIEDMANN, JOHN; SALGUERO, MAURICIO

1988 *The Barrio Economy and Collective Self-Empowerment in Latin America: A Framework and Agenda for Research*. Los Angeles: UCLA Dept. of Urban Planning, (trabajo sin publicar).

GASCHÉ, JORGE

2008 "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura". en M. Bertely, J. Gasché y R. Podestá (coord.), *Educando en la diversidad*. investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües. Abya-Yala, Quito, Ecuador.

GIMENEZ, GILBERTO

2002 "Identidades sociales, identidades étnicas", en Alcamán, Eugenio, et. al., *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, Castellanos Editores, México, pp. 31-51.

GOBIERNO DEL ESTADO DE OAXACA

1985 *Anuario Estadístico de Oaxaca*, Comité de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca.

1986 *Anuario Estadístico de Oaxaca*, Comité de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca.

- GÓMEZ, SELVA; LECUMBERRI, MANUEL  
1984 *Producción forestal y luchas en la Sierra Juárez*, ERA, México.
- GONZÁLEZ APODACA, ÉRIKA  
2004 Significados escolares en un bachillerato mixte, SEP, México.  
2009 “Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas en las América” en *Revista de Investigación Educativa* número 9, julio-diciembre 2009, Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana.
- GREAVES, CECILIA  
2011 “La búsqueda por la modernidad” en Tank de Estrada, Dorothy, *La educación en México, Historia mínima*, El Colegio de México, México.
- GUERRA MANZO, ENRIQUE  
2009 “Los pueblos indígenas, entre la comunidad corporativa y el pluralismo, 1968-2001” en *Una historia contemporánea de México* Tomo 2, Los actores, México, Océano, Colmex.
- HECHTER, MICHAEL  
1986 “A rational choice aproach to race and ethnic relations”, in David Mason and John Rex (eds). *Theories of race and ethnic relations*. New York, Cambridge University Press.
- HELLMAN, JUDITH  
1992 “The study of new social movements in Latin America and the question of autonomy” en A. Esgüe intercultural, vol. 1, UNESCO, México, pp. 115-130
- HERNÁNDEZ-DÍAZ, JORGE  
2009 “Los antecedentes populares de la organización indígena en Oaxaca” en *Reclamos de la identidad: La formación de las organizaciones sociales en Oaxaca*; D.F., México; Porrúa; pp. 45-58.
- HOBBSAWM, ERIC  
1991 *Nations and nationalism since 1780: program, myth, reality*, Cambridge University Press, Londres, Inglaterra.
- INEGI  
1980 *Sistema de Cuentas Nacionales de México*.
- JIMÉNEZ NARANJO, YOLANDA  
2009 *Cultura comunitaria y escuela intercultural*, CGIB, México.
- LACLAU, ERNESTO  
1985 “New Social Movements and the Plurality of the Social”, in *Latin America*. Amsterdam: CEDLA.
- LÓPEZ-ARZOLA, RODOLFO  
2004 “Programa piloto de educación complementaria a los programas oficiales a nivel primaria en comunidades indígenas de Oaxaca (1989-2004) en Lois Meyer y Benjamín Maldonado (comp.), *Entre la normatividad y la comunidad*, IEEPO, pp. 381-417.  
2007 “El empoderamiento del manejo forestal comunitario en Oaxaca. La Unión de Comunidades Forestales y Ejidos de Oaxaca, 1985-1996”, en Barton, Bray y Merino, Leticia, *La experiencia de las comunidades forestales en México*; Instituto Nacional de Ecología; México.
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO  
2002 *Legislación y derechos indígenas en México*, Serie Derechos Indígenas, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., Casa Vieja, La Guillotina, Redes y Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce-Acatl A.C., México.  
2005 *Las autonomías indígenas en América Latina*; Ediciones MC; D.F., México.
- LÓPEZ PÉREZ, ALEXIS  
2006 “Conocer o no conocer los proyectos educativos”, en Ruiz Muñoz, María, *Lo educativo: teorías discursos y sujetos (coord.)*, Plaza y Valdez Editores, México, pp. 39-51.

- LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO  
2004 *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*, México, Editorial ERA
- MALDONADO, BENJAMÍN  
2006 *Los indios en las aulas: dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, INAH, México.  
2011 *Comunidad, comunalidad y colonialismo*, Universidad de Leiden, Holanda.
- MALLÓN, FLORENCIA  
1995 *Campeño y nación, La construcción del México y Perú poscoloniales*, El Colegio de San Luis, CIESAS, México.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS  
2007 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- MARROQUÍN, ALEJANDRO  
1977 *Balance sobre el indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- MARTÍNEZ LUNA, JAIME  
1977 *Aquí el que manda es el pueblo*, CMPIO, México.  
1985 *Bosques, liberación y resistencia*, CMPIO, México.  
1995 *¿Es la comunalidad nuestra identidad?*, CMPIO, México.  
2003 *Comunalidad y Desarrollo*, CMPIO, México.  
2006 *Guelatao, Ensayo de historia sobre una comunidad serrana*; Conaculta, México.  
2010 *Eso que llaman comunalidad*, Campo, México.  
2015 *Educación comunal*, Centro Interdisciplinar para la Investigación del Ocio, México.
- MEJÍA, MARÍA; SARMIENTO, SERGIO  
1987 *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.
- MEYER, LOIS  
2009 “Hacia una alternativa de formación indígena bilingüe e intercultural: una pedagogía liberadora desde la ‘comunalidad’”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*; Santiago, Chile; Vol. 4 No. 1; p. 83-103.
- MOYO, SAM; YEROS, PARIS (COORD.)  
2008 *Recuperando la tierra. El resurgimiento de los movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- NAHMAD, SALOMÓN  
2003 *Fronteras étnicas, Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs proyecto étnico. El caso de los ayuuik (mixes) de Oaxaca*, CIESAS, México.
- PÉREZ GARCÍA, ROSENDO  
1997 *La Sierra Juárez*, tomos I y II, INAH, México.
- QUIJANO, ANÍBAL  
2000 “El fantasma del desarrollo en América latina?”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6(2):73-90, disponible en internet en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>
- REGALSKY, PABLO  
2003 *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, Plural, La Paz, Bolivia.
- REINA, LETICIA  
2011 *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano*; Siglo XXI, México.

RENDÓN, JUAN JOSÉ

2010 “La comunidad y sus manifestaciones” en *Identidad II*, Cuauhtémoc Faustino Reyes (comp.), Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca, México.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

2013 “Etnicidad estratégica, nación y colonialismo en América Latina”, ponencia presentada en el IV Congreso Internacional sobre Dinámicas de Inclusión y Exclusión en América Latina. perspectivas y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia”, Guadalajara, México, 4 al 6 de septiembre de 2013.

RODRÍGUEZ GARAVITO, CÉSAR A. Y LUIS CARLOS ARENAS

[2005] 2007 “Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: La lucha del pueblo U’wa en Colombia”, en: Santos de Sousa, Boaventura y César A. Rodríguez Garavito (eds.) *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. UAM-Cuajimalpa/Anthropos Editorial, pp.217-239, disponible en internet en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/182.pdf>

RUS, JAN

2002 “Rereading tzotzil ethnography: recent scholarship from Chiapas, Mexico” in John Watanabe and Edward Fischer (eds.) *Pluralizing ethnography: comparison and representation in maya cultures, histories and identities*, School of American Research, Santa Fe, New Mexico, EU.

SARMIENTO, SERGIO

1998 *Voces indias y V Centenario*, INAH, México.

SIGÜENZA, SALVADOR

2004 *Héroes y escuelas: La educación en la Sierra Norte de Oaxaca (1927–1972)*; Universidad Complutense de Madrid, España.

SPEED, SHANNON

2006 “Entre la antropología y los derechos humanos Hacia una investigación activista y comprometida críticamente” en *Alteridades*, vol. 16, núm. 31, enero-junio, 2006, pp. 73-85, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

2000 *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo XXI, México.

SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y RECURSOS HIDRÁULICOS

1979 Anteproyecto (borrador), Subsecretaría Forestal y de la Fauna, Dirección General para el Desarrollo Forestal.

SZEKELY, MIGUEL; MADRID, SERGIO

1990 “La apropiación comunitaria de los recursos naturales. Un caso de la Sierra Juárez Oaxaca” en Enrique Leff, Julia Carabias e Irene Batis, (coord.), *Recursos naturales, técnica y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, México, Cuadernos del CIIH, pp 387-410.

SZURMUK, MÓNICA Y MCKEE, ROBERTO

2009 *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Siglo XXI Editores: Instituto Mora, México.

TAMAYO, JORGE

1976 “Una experiencia forestal industrial”, en *Revista del México Agrario* 9, núm 2, México.

TEJERA, HÉCTOR

1995 “La comunidad indígena en México: la utopía irrealizada”, en: *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, vol. II, Raquel Barceló y otros (coords.), UNAM–Plaza y Valdés Editores, México.

TOLEDO, VÍCTOR

1992 “El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina”, *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, Argentina; No. 122.; pp. 234-249.

TREJO, GUILLERMO

2004 “Indigenous insurgency: protest, rebellion and the politicization of ethnicity in 20th century México”, tesis de doctorado en Filosofía, Ciencia Política, Universidad de Chicago, EU.

UNIÓN DE COMUNIDADES Y EJIDOS FORESTALES DE OAXACA

1986 *Las figuras jurídicas y su papel en las organizaciones campesinas forestales*, Subdirección de Organización y Capacitación, Oaxaca, México.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1998 *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

2008 “Las nuevas rebeliones antisistémicas: ¿Un movimiento de movimientos?” en *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*; D.F., México; Libros de Contrahistorias; pp. 139-158.

WILLIAMS, RAYMOND

1977 *Marxism and literature*, Oxford University Press, EU.

WINDER, DAVID

1992 “De concesión maderera a comunidad forestal: Cambio político, económico y social en la Sierra Juárez, Oaxaca” en *seminario Latinoamericano*, St. Antony's College, Oxford, EU, octubre.

ZABIN, ANN

1989 *Grassroots development in indigenous communities: A case study from the Sierra Juárez in Oaxaca*, tesis de doctorado en Filosofía, Economía, Berkeley, California, EU.

ZÁRATE, MARGARITA

1993 “Apéndice: Algunas aproximaciones a los movimientos indígenas” en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (coord.) *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Porrúa, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

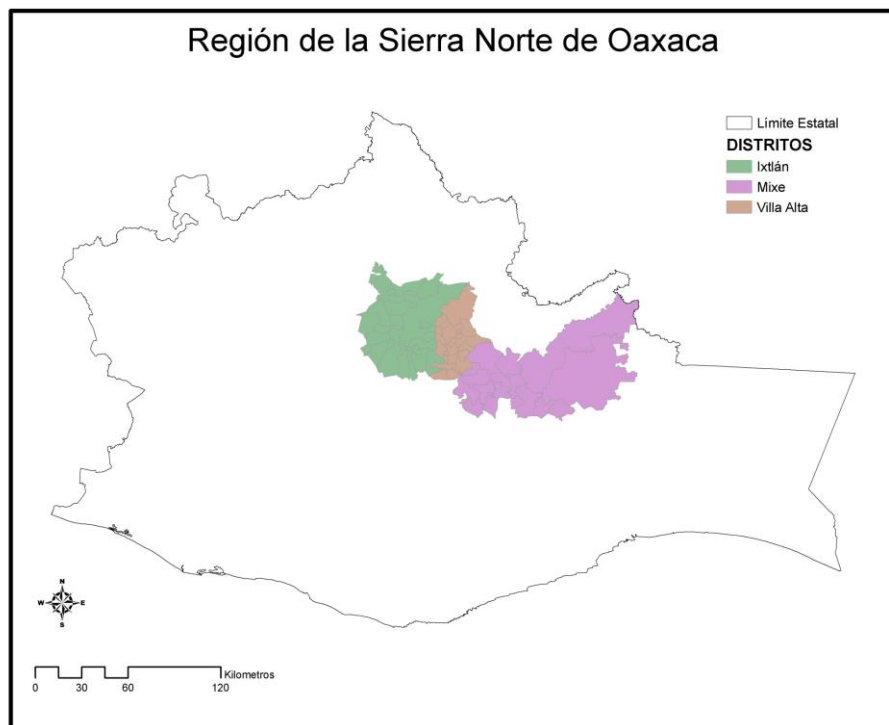
ZIBECHI, RAÚL

2006 “La emancipación como producción de vínculos” en *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, Ceceña, Ana (coord.), CLACSO, Buenos Aires, Argentina, p.p. 126-149.

## LISTADO DE SIGLAS

CMPIO	Coalición de Maestros y Promotores Indígenas Bilingües
COCEI	Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo
CODECO	Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca
CODREMI	Comité Coordinador para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe
CONASUPO	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
DGDF	Dirección General de Desarrollo Forestal
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FAPATUX	Fábrica de Papel Tuxtepec
FIFONAFE	Fideicomiso del Fondo Nacional de Fomento Ejidal
ODRENASIJ	Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social Sierra Juárez
PTEO	Plan Para la Transformación de la Educación en Oaxaca
SARH	Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos
SEPAFIN	Patrimonio y Fomento Industrial
UCEFO	Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca
UPMPF	Unidad Productora de Materia Prima Forestal
UZACHI	Unión Zapoteco Chinanteca

## MAPA



**Mapa 2.** Región Sierra Norte, Oaxaca, elaboración Rubén Langle, CIESAS Pacíficos Sur.