

Lilián González Chévez
Patricia Moctezuma Yano
(coordinadoras)

Estudios de comunidad e identidad
en espacios multiculturales

La mirada de los antropólogos

Estudios de comunidad e identidad en espacios multiculturales

La mirada de los antropólogos

Lilián González Chévez
Patricia Moctezuma Yano
(coordinadoras)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
JUAN PABLOS EDITOR
México, 2014

Esta publicación fue financiada por el Plan Institucional de Desarrollo (PIDE) 2013.

Estudios de comunidad e identidad en espacios multiculturales : La mirada de los antropólogos / Lilián González Chévez, Patricia Moctezuma Yano, coordinadoras. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos : Juan Pablos Editor, 2014.

146 p. - - (Colección Ediciones mínimas. Antropología; 3)

ISBN 978-607-8332-14-4 UAEM

ISBN 978-607-711-203-7 Juan Pablos Editor

1. Antropología – Investigación – México 2. Organización de la comunidad 3. Comunidades I. González Chévez, Lilián, coord. II. Moctezuma Yano, Patricia, coord. III ser.

LCC GN44.M6

DC 301.0972

ESTUDIOS DE COMUNIDAD E IDENTIDAD
EN ESPACIOS MULTICULTURALES.

LA MIRADA DE LOS ANTROPÓLOGOS

Lilián González Chévez y Patricia Moctezuma Yano
(coordinadoras)

Primera edición, 2014

D.R. © 2014, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001

Col. Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

<publicaciones@uaem.mx>

D.R. © 2014, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, México, D.F.

<juanpabloseditor@gmail.com>

Imagen de portada: Composición fotográfica, Lilián González Chévez (2012), Patricia Moctezuma Yano (2013), Kim Sánchez Saldaña (2004).

ISBN: 978-607-8332-14-4 UAEM

ISBN: 978-607-711-203-7 Juan Pablos Editor

Impreso en México

Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza

de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

ÍNDICE

Introducción <i>Alicia Castellanos Guerrero</i>	9
Derecho indígena y el papel del video comunitario en Quiché, Guatemala <i>Carlos Yuri Flores Arenales</i>	17
Luchas decoloniales, identidad y proceso organizativo autonómico de la policía comunitaria CRAC-PC en el estado de Guerrero <i>Lilián González Chévez</i>	39
La Virgen de Juquila y la Virgen de Guadalupe, expresiones identitarias en la Costa Chica de Guerrero <i>Haydée Quiroz Malca</i>	69
Identidad laboral y desarrollo artesano en Tlayacapan, Morelos <i>Patricia Moctezuma Yano</i>	91
Prácticas y estrategias identitarias de los me'phaa en Morelos <i>Kim Sánchez Saldaña</i>	121

INTRODUCCIÓN

Este libro es el resultado del trabajo colectivo del cuerpo académico “Grupos culturales, espacios y procesos regionales en la globalización”, integrado por miembros del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. La temática central trata de cómo, si bien las comunidades son la expresión de su propio desarrollo endógeno y de sus condiciones históricas particulares, existen procesos exógenos que transforman y sobredeterminan cotidianamente esos territorios en contextos globales.

La antropología, antaño ocupada en una etnografía de urgencia de los estudios de pequeñas sociedades exóticas —sociedades a punto de desaparecer frente a la expansión europea—, transformó su objeto de estudio durante la primera mitad del siglo XX hacia los estudios de comunidad monográficos, es decir, a los análisis detallados y completos de una sociedad (Augé y Colleyn, 2005:29). Sólo entre 1940 y 1970 se produjeron en México más de cien estudios de comunidad, sobre todo de comunidades indígenas del sur del país, editados en su mayoría en la colección del Instituto Nacional Indigenista, luego reeditada y ampliada durante el periodo finisecular en la colección *Presencias del INI-Conaculta*.

De entonces a la fecha ha habido una indiscutible diversificación de los objetos de estudio de la antropología. A finales de los sesenta, los estudios de comunidad transitaron a los estudios regionales sobre el campesinado (Bonfil, 1970:40) y a los estudios de caso de comunidades urbanas marginales, no obstante, nuevos constructos ampliaron el vasto campo de la antropología hacia fenómenos y ámbitos diversos.

Con respecto a los estudios de comunidad, la descripción etnográfica ya no buscó desarrollar un estudio pormenorizado, sino profundizar sobre problemáticas relevantes vinculadas a la comu-

nidad. Es por ello que, hoy por hoy, la mirada antropológica hila fino respecto a elementos sustantivos de la estructura, organización y desarrollo de una comunidad, pero dirigiendo su atención hacia contextos emergentes de dominación, de resistencia, de interpelación, lo que reintroduce nuevas complejidades a los estudios antropológicos al tratar de definir y analizar hechos sociales que no se presentan ya como objetos empíricos (Augé y Colleyn, 2005:35).

Las comunidades de hoy son espacios multiculturales donde convergen nuevas y viejas identidades en proceso continuo, estratégico y posicional. Éstas ya no pueden estabilizar, fijar o garantizar una “unicidad” o pertenencia cultural sin cambios, por el contrario, en tiempos de modernidad tardía están cada vez más fragmentadas y fracturadas en tanto que son construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, que a menudo son antagónicas (Hall y Du Gay, 2011:17).

Los diversos ensayos que hoy presenta el cuerpo académico “Grupos culturales, espacios y procesos regionales en la globalización” plantean una perspectiva plural para abordar las identidades en contextos globales, y aun cuando tienen en común este perfil disgregador de las identidades, resultan fuertemente ancladas en procesos identitarios etnopolíticos, religiosos o laborales.

Como buenas etnografías multilocales, reflejan la creciente complejidad de los flujos globalizados y reconfiguran condiciones diversas de grupos contemporáneos, ya sea que sigan las yuxtaposiciones religiosas que se ofertan en contextos regionales multiculturales como en el caso de la Virgen de Juquila y la Virgen de Guadalupe en la Costa Chica de Guerrero; ya sea que rastreen los grupos en conflicto en un sistema regional de seguridad e impartición de justicia en esta misma zona de Guerrero, ya sea que realicen las transiciones de los sistemas normativos comunitarios en una comunidad quiché de Guatemala, o que sigan la trama laboral en contextos globales como los que compagina un grupo de artesanos en Tlayacapan o el que desarrollan comunidades de jornaleros agrícolas trashumantes me’phaa a lo largo y ancho del país (Marcus, 2001).

Los textos reunidos abordan, por un lado, la tarea de deconstrucción/reconstrucción de las identidades colectivas en comunidades indígenas de Guerrero y de Guatemala, que se traducen en racionalidades con alto potencial para diferenciarse o coexis-

tir con la lógica de la racionalidad económica neoliberal. En este punto, como señala Fuente (2012:11), se destaca “la relevancia de la construcción de la autonomía como proceso para la producción y reproducción del *ethos* comunitario frente a los poderes del mercado y de las expresiones del Estado neoliberal. Proceso que se forja en la comunidad local, pero que tiene su mayor expresión en la constitución de redes de comunidades o a nivel regional” (Fuente, 2012) y que hoy se articulan en nuevas identidades abarcativas.

Carlos Yuri Flores, en su ensayo “Derecho indígena y el papel del video comunitario en Quiché, Guatemala”, presenta la iniciativa de derecho maya que desde el sistema normativo indígena desarrolla la Defensoría Indígena K’iche’ junto con los alcaldes indígenas de Santa Cruz del Quiché. La apuesta por una epistemología alternativa frente al sistema jurídico hegemónico en esta región fuertemente castigada durante el conflicto armado y tras la firma de la paz entre la insurgencia y el gobierno en 1996, es por el desarrollo o reconstitución de estrategias de organización sociopolítica para mediar en conflictos que se suscitan en el día a día entre la población. De manera que nuevos y dinámicos procesos de etnogénesis se están generando para propiciar consensos políticos y construcción de comunidad moral mediante entendimientos propios sobre la ley, la convivencia y la justicia.

Adicionalmente, el autor pone de relieve el papel testimonial que el derecho maya le confiere al registro audiovisual de estos juicios orales como demostración empírica de verdad, en el que se muestra la resolución comunal de diversos conflictos intra e intercomunitarios. El video-documental también se ha convertido en material pedagógico para explicar y educar a la población sobre la forma en que se han resuelto casos complicados de conflictos en las comunidades y, mediante este recurso, dar pie a la construcción de consensos políticos y de comunidad moral.

En el mismo tenor, pero desde un sistema normativo indígena ya consolidado, Lilián González, en el texto “Luchas decoloniales, identidad y proceso organizativo autonómico de la policía comunitaria CRAC-PC en el estado de Guerrero”, orienta el tratamiento de su capítulo en tres coordenadas interpretativas compatibles entre sí: el paradigma de la decolonialidad, la región multicultural que solventa una identidad interétnica y una “estrategia etnopolítica” bajo una trama de conflicto con significativas derivaciones multiescalares.

Caracterizar la región Costa Chica-Montaña de Guerrero como un territorio-mundo bajo la compleja urdimbre que tiene con lo nacional y lo global, le permiten a la autora realizar un consistente análisis del proceso de desarrollo de un sistema normativo y organizacional alternativo en defensa de valores y recursos naturales compartidos. La categoría muy de moda del extractivismo es replanteada a la luz de lo que representa el remozado accionar predador del capital minero en el estado de Guerrero, vehículo de reactualización del colonialismo interno al ritmo del impacto neoliberal y globalizador en los espacios nacionales, regionales y locales.

La CRAC-PC viene impulsando un proyecto alternativo de resistencia desde abajo que le ha merecido el reconocimiento orgánico de muchos pobladores, porque constatan que va acompañado de un sistema normativo comunitario regional, así como de formas de consulta, participación y decisión colectivas. Sin embargo, como bien destaca la autora, el proyecto de la CRAC-PC debe luchar por la hegemonía regional frente al proyecto de la UPOEG, que ha sido cooptada por el gobierno y otros intereses particulares. Se trata de un diagnóstico regional esclarecedor de plena actualidad.

Por otra parte, Haydée Quiroz Malca, en su ensayo “La Virgen de Juquila y la Virgen de Guadalupe, expresiones identitarias en la Costa Chica de Guerrero”, analiza la dialéctica propia del campo religioso en Cuajinicuilapa, Guerrero. Su estudio sondea si las identidades marcadas por la religiosidad popular de los diversos grupos étnicos de esta región multiétnica y pluricultural que se debate en su devoción mariana entre el culto a dos vírgenes de reconocida raigambre identitaria nacional y regional, la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Juquila, fueron a su vez el fundamento —sea por afirmación u oposición— de los propios modelos identitarios de las poblaciones de origen africano de la Costa Chica. De manera que la autora destaca un conjunto de procesos religiosos y socioculturales que se traslapan y cruzan en la conformación de las identidades en cada uno de los grupos.

A partir de este contacto mutuo en esta región pluricultural, en donde conviven grupos de afromexicanos, indígenas, mestizos y blancos, las identidades de cada grupo se fueron afirmando, reestructurando y recreando, en otras palabras, fue cambiando como consecuencia del desarrollo cultural propio de cada gru-

po, pero también por efecto de los constantes contactos que se establecieron desde que entraron en relación y que continúan efectuándose entre ellos. En el caso del culto mariano, pareciera que para evitar un “enfrentamiento” entre una virgen de acusada pertenencia regional y de profunda raigambre prehispánica e indígena y otra virgen de amplia identificación nacional con lo mexicano, entre la población afromexicana de Cuajinicuilapa se ha llegado a un acuerdo tácito de “convivencia pacífica”, en el que cada una de estas vírgenes tiene su lugar, espacio y celebración propia.

Desde otro punto de partida, las *fiestas y danzas*, la autora argumenta matices y amplía explicaciones de las diferencias y semejanzas entre los grupos étnicos que habitan en el área, y que —sugiere— ayudan a comprender no sólo los conflictos, sino también los rasgos culturales que los une como conjunto, dado que en la Costa Chica de Guerrero existen festividades y devociones compartidas en varios poblados a la vez, y alrededor de cada una de ellas se presenta un conjunto variado y complejo de danzas tanto en comunidades indígenas y mestizas como entre la población morena/abajeña. La autora pone de relieve que una danza como la “Danza de Conquista”, propia de las áreas indígenas de la misma región y de reconocidas connotaciones simbólicas, la haya hecho suya la población morena/abajeña de Cuajinicuilapa, apropiándose y reproduciéndola en sus propias festividades.

Por su parte, Patricia Moctezuma Yano, en su texto “Identidad laboral y desarrollo artesano en Tlayacapan, Morelos”, aborda las transformaciones simbólicas de la identidad laboral entre los alfareros de Tlayacapan a raíz del surgimiento de un nuevo rubro cerámico, las piezas de ornato, cuyo principal consumidor es el turismo. Desde la perspectiva analítica semiótica de la cultura del trabajo, la autora analiza los cambios que registra el modelo familiar patriarcal como la estructura básica para la organización del trabajo alfarero.

Los hallazgos que arroja su análisis comparativo entre los productores de enseres tradicionales y quienes elaboran piezas suntuarias, pone en evidencia las nuevas interpretaciones simbólicas que los artesanos están haciendo sobre el papel que ejerce el género y las relaciones de parentesco en la consolidación productiva de un taller. El estudio plantea un desmantelamiento parcial de la tradicional y única forma de construir la identidad

laboral alfarera, para dar cabida a otras maneras de trazarla por el impacto que la globalización y el entorno multicultural están teniendo respecto al consumo cultural de las mercancías artesanales.

Kim Sánchez Saldaña, en su ensayo “Prácticas y estrategias identitarias de los me’phaa en Morelos”, establece la relación entre migración laboral y diferentes formas de apropiación espacial de los trabajadores agrícolas en la producción de hortalizas de la región de Los Altos de Morelos, tomando como caso de estudio la migración estacional de jornaleros me’phaa de Guerrero. Señala la autora que en la actualidad, bajo nuevas presiones demográficas, económicas, sociales y políticas, existe una variación de prácticas espaciales entre los me’phaa vinculadas a la migración estacional, a la que han ido sumando nuevos espacios de vida en lugares como Acapulco, Gro., Totolapan, Mor., e incluso en otros mucho más distantes como Yurécuaro, Mich., Culiacán, Sin. y San Quintín, B.C.

Los me’phaa, desde hace varias décadas realizan una migración pendular a Morelos como jornaleros agrícolas y en su mayoría rechazan la idea de dejar sus pueblos y establecerse en el futuro en esta región. Su actividad como jornaleros migrantes es percibida como ventajosa en tanto que complementaria y no excluyente con una estrategia de reproducción anclada en sus comunidades. En algunos casos, su estadía en Morelos es parte de un itinerario mayor; pues también viajan a emplearse en la cosecha jitomatera de otras regiones agrícolas del país.

En cuanto a la emigración definitiva, Morelos ha sido uno de los destinos preferentes de los me’phaa. De hecho, es el tercer lugar donde radican aquellos que han emigrado fuera de su entidad de origen, después del Distrito Federal y el Estado de México. Su presencia es el resultado directo de familias que participaban en las migraciones estacionales de jornaleros agrícolas y que, al cabo de cierto tiempo, decidieron cambiar su lugar de residencia, al igual que multitud de personas que vienen a buscar mejores oportunidades de vida. Sin embargo, la autora acota que hay una tendencia a la proletarización de los me’phaa, más marcada en el caso de los asentados, que reproduce en escala geométrica su condición de jornaleros migrantes.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc y Jean-Paul COLLEYN (2005), *Qué es la antropología*, Barcelona, Paidós Estudio.
- BONFIL, Guillermo (1970), “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Arturo Warman, Margarita Nolasco y Guillermo Bonfil, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- FUENTE, Mario Enrique (2012), “La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria”, en *Polis*, vol. 11, núm. 33, Santiago, Universidad Bolivariana, disponible en <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000300009>>, consultado el 5 mayo de 2013.
- HALL, Stuart y Paul DU GAY (comps.) (2011), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- KROTZ, Esteban (1993), “Antropología y antropólogos en México: elementos de balance para construir perspectivas”, en Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comps.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México, CRIM-UNAM, pp. 361-380.
- MARCUS, George (2001), “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, México, UAM-I, pp. 111-127.

DERECHO INDÍGENA Y EL PAPEL DEL VIDEO COMUNITARIO EN QUICHÉ, GUATEMALA

*Carlos Yuri Flores Arenales**

RESUMEN

A partir del descubrimiento de un archivo de video indígena en Santa Cruz del Quiché, Guatemala, sobre juicios populares en la zona bajo la influencia del denominado “derecho maya”, se planteó la posibilidad de desarrollar un proyecto de colaboración antropológica con alcaldes indígenas de la región. El espacio donde se dio la interacción es de una alta criminalidad y violencia social, y donde la presencia de la ley oficial es prácticamente nula. El presente material se refiere a las posibilidades y dificultades de tal colaboración, haciendo énfasis en la utilidad y los usos del video en las prácticas de derecho indígena, a la vez que teoriza sobre el pluralismo jurídico, el video indígena, la modernidad, las epistemologías alternativas, la intertextualidad y la antropología colaborativa.

INTRODUCCIÓN

En diciembre de 2009 tuve la fortuna de acceder en la ciudad de México a un archivo de 17 videos procedentes de Guatemala, que había sido prestado inicialmente a la investigadora Rachel Sieder por el alcalde indígena Juan Zapeta de Santa Cruz del Quiché. Las imágenes, grabadas por camarógrafos indígenas no profesionales, mostraban unas 50 horas de procesos judiciales, muchas

* Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

veces incompletos, que exponían la resolución comunal de diversos conflictos intra e intercomunitarios e intrafamiliares, entre los que se encontraban casos de robo, violación o intento de violación, asesinato o intento de asesinato, destrucción de armas de fuego, calumnias, problemas con linderos de tierras, disputas por agua, rutas de paso, etc. Tales procedimientos, desarrollados bajo la modalidad del llamado “derecho maya”, los venía implementando desde principios de los años 2000 una ONG local llamada Defensoría Indígena K’iche’,¹ junto con alcaldes indígenas del municipio.

La región de procedencia de los videos fue una de las más castigadas durante el conflicto armado y, tras la firma de la paz entre la insurgencia y el gobierno en 1996, sufrió de fuerte criminalidad, altos niveles de violencia social y poco acceso de la población a la seguridad y la justicia oficiales. Dicho contexto provocó, entre otras cosas, que la práctica de castigos colectivos sin procesos judiciales de ningún tipo llegara a extremos de violencia social que con frecuencia tomaron la forma de vapuleo y/o linchamientos de decenas de delincuentes o supuestos delincuentes.²

Estos materiales visuales parecían ir en sentido contrario a dichas prácticas punitivas extremas y más bien mostraban que en el periodo de posguerra algunos sectores locales y sus dirigentes hacían grandes esfuerzos por desarrollar o reconstruir estrategias de organización sociopolítica para, entre otros propósitos, mediar en conflictos que se suscitan día a día entre la población. Eran, entonces, iniciativas que mostraban no sólo formas alternativas a las oficiales para la resolución de conflictos, sino también rutas locales para contrarrestar ejercicios brutales de

¹ La Defensoría K’iche’ se formó tras los acuerdos de paz de 1996 (firmados entre el gobierno y la insurgencia) como un organismo no gubernamental de activistas comunitarios k’iche’ del municipio de Santa Cruz para ofrecer servicios de defensa legal y conciliación gratuita para personas de bajos recursos y promover la coordinación entre el derecho estatal y el derecho maya-k’iche’. Su financiamiento proviene mayoritariamente de agencias de cooperación internacionales.

² Prácticas como los linchamientos parecen tener como referente el vapuleo y la quema pública de sospechosos de pertenecer a la guerrilla por parte del ejército en sus campañas contrainsurgentes y de sus bases de apoyo reclutadas y organizadas entre la población civil, particularmente a través de las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).

castigos colectivos mediante formas que parecían ser más conciliatorias, restitutivas, eficientes y colectivas que las del derecho oficial.³

Tras la traducción de los diálogos del k'iche' al español pudimos adentrarnos más en el material, y de ahí empezó a surgir la idea de organizar y sistematizar tal tesoro de información etnográfica no sólo en textos escritos, sino también en la forma de video-documentales con el apoyo de Zapeta y sus allegados, quienes se convirtieron en nuestros principales interlocutores e informantes en la zona.

Revisando una y otra vez los videos, finalmente logramos aislar dos casos que parecían tener los elementos necesarios para hacerlo funcionar dentro de la lógica narrativa del video documental, no sólo por su contenido visual tan explícito, sino también porque en general tenían un principio, un desarrollo y una resolución final, lo que no ocurría en todos los procesos filmados. En el primer caso se observaban los procedimientos seguidos a tres jóvenes indígenas de los alrededores de Santa Cruz del Quiché que habían sido capturados por la población tras el robo de la *pickup* de un vecino; en él se podía apreciar un procedimiento y una resolución que se podría calificar de "típica" dentro del sistema del derecho maya.⁴ En el segundo, el de una viuda no indígena, Petrona Urizar, se encontraba el elemento multicult-

³ Un informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2008) sitúa a Guatemala como uno de los países oficialmente "en paz" más violentos en el mundo. El organismo internacional calculó que, anualmente, desde 1999, los índices de violencia se han incrementado en 12 por ciento y ha habido una tasa de homicidios de aproximadamente 50 por cada 100 mil habitantes a nivel nacional. De estos homicidios, menos del dos por ciento alcanza alguna condena dentro del sistema de justicia nacional, mientras que más de un 90 por ciento nunca llega, siquiera, a ser investigado.

⁴ Tras analizar varios casos en el archivo de video, se podrían señalar como algunos elementos tipificantes del derecho maya en Santa Cruz los siguientes: llamado a la población en general por parte de los alcaldes indígenas para que participe en el "arreglo" que va a tener lugar; explicación pública del caso y presentación de las evidencias; discusión sobre el procedimiento por utilizar; enjuiciamiento colectivo donde puede participar cualquiera de los presentes ya sea en defensa o en contra de los acusados; de ser hallados culpables, establecimiento colectivo de la sanción, y finalmente, aplicación del castigo, con frecuencia por

tural y de coordinación entre los sistemas jurídicos indígena y oficial, lo cual lo hacía excepcionalmente raro en un país con una segregación interétnica tan pronunciada.

Ya en Santa Cruz del Quiché nos entrevistamos con Juan Zapeta y otras autoridades indígenas a quienes les propusimos la elaboración de los documentales, lo que aceptaron de buena gana y de inmediato nos pusimos a trabajar con ellos. El método fue relativamente simple en su diseño, aunque más complicado en su implementación: se trataba de identificar de entre las grabaciones a personajes que hubieran tenido alguna relevancia en el juicio y luego encontrarlos en el presente para entrevistarlos y conocer su reflexión al respecto años después de los eventos. Creíamos que, aunque el documental ya iba a estar mediado por nosotros, había que luchar hasta lo imposible para preservar la visión *emic*, o desde adentro de la comunidad, que ya contenían los videos originales.

Por supuesto, ya en el campo volvimos a experimentar el principio antropológico de que la realidad es mucho más compleja y contradictoria de lo que parece en una primera instancia. Cuando a través de Juan Zapeta lográbamos localizar a algunos de los participantes en los juicios para ser entrevistados, hubo quienes se mostraron anuentes, mientras que otros daban largas evasivas como una forma amable de decir no. En ese proceso hubo también cuestionamientos y dudas hacia nosotros por personas que querían conocer mejor por qué nos interesábamos en sus vidas y también sobre la utilidad que para ellos pudiera representar el producto de tal esfuerzo.

El elemento fundamental en ese proceso de negociación, sin embargo, fue el trabajar junto a personas de tanto prestigio y confianza al interior de las comunidades, como son los alcaldes indígenas, quienes se han convertido en importantes mediadores en la resolución de conflictos locales, lo que a su vez les ha permitido acumular cuotas significativas de legitimidad y poder en la región. Aun así, dichos mediadores también tenían sus límites, pues en varias oportunidades su presencia daba pie a que algunas personas se negaran a participar, lo que revelaba fracturas en el espacio sociopolítico local, en especial porque no todos compartían sus métodos utilizados en la aplicación de la justi-

parte de ancianos escogidos por la comunidad, quienes además dan consejos a los culpables para que no vuelvan a delinquir.

cia comunal o sus posicionamientos políticos. No obstante, tras breves presentaciones explicando nuestras motivaciones y por qué creíamos que era importante su participación, la mayoría de los potenciales entrevistados estuvieron de acuerdo en ser grabados para los documentales.

Tras lograr la mayor parte de las entrevistas e iniciar el proceso de edición mezclando el material original y el nuevo unos meses después, se logró un corte inicial de lo que sería el primer documental (*K'ixba'l-Vergüenza*, 2010), sobre los tres jóvenes ladrones. Como es normal en cualquier proceso de textualización (en nuestro caso pasar del tiempo real al tiempo cinematográfico), la nada fácil tarea de reducir horas de material grabado a lo que parecían sus componentes más relevantes implicaba tomar una posición dentro del debate sociopolítico local y antropológico. Siempre nos surgían dudas sobre a qué darle más peso: la dimensión judicial o la cosmogónica; las minucias sobre los detalles en que se dio el robo o los planteamientos más amplios como las ideas sobre la ley y la justicia. En ese momento estábamos conscientes de la gran responsabilidad que teníamos por delante, ya que los marcos conceptuales nuevos enmarcarían, enunciarían y determinarían de forma distinta el carácter del debate que se había dado hasta entonces.

Aquí estaba el asunto de “interpretar” los eventos de tiempo atrás registrados en las cintas audiovisuales, lo que era un asunto complicado en nuestra interacción intercultural pues estas nuevas representaciones, para lograr sus efectos de alcanzar públicos más amplios, se deben apoyar en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad con frecuencia hegemónicos, que no necesariamente traducen ni interpretan bien los entendimientos originales (véanse Said, 2004:46; Hall, 1997:11). Por ello, sintonizar el material visual en marcos conceptuales mayores, donde adquiriría un nuevo valor,⁵ también podía llevarlo con facilidad a espacios más convencionales, universalistas, institucionales/oficiales que distorsionaran su propia esencia local, y sobre todo lo situaran en la esfera de “lo permitido” para ha-

⁵ Aquí es interesante la reflexión que hace Deborah Poole sobre el valor que adquieren las imágenes mecánicas al ser enmarcadas dentro del discurso realista moderno occidental, donde el “valor de uso” tiene que ver con la habilidad de representar o reproducir la realidad (Poole, 1997:10).

cerlo más aceptable dentro de los imaginarios hegemónicos amplios.⁶

La validación más importante, sin embargo, fue la que realizaron los integrantes de la alcaldía indígena, a quienes les mostramos este primer corte y con quienes mantuvimos un rico debate para tomar las decisiones editoriales finales.⁷ En un momento dado Juan Zapeta, al ver proyectado el primer corte del documental, expresó: “este material va a ser muy controversial [...]” (particularmente por los *xik'a'yes* o azotes públicos que al final reciben los tres jóvenes transgresores en el video), por lo que le pregunté: “¿lo suspendemos entonces?”. “No”, me respondió enfáticamente, “que sea controversial, así sucedió, es la verdad. Nos interesa que haya debate, que la gente sepa cómo operamos nosotros y por qué [...]”.

LAS LÓGICAS DEL DERECHO MAYA EN LA APROPIACIÓN DEL VIDEO

Dado a que en sociedades tan fragmentadas y enfrentadas como la guatemalteca los relatos e interpretaciones de la realidad son

⁶ Los videos ya estructurados de esta forma tienen de todas formas un efecto limitado, ya que son la capacidad de agencia de las audiencias y sus contextos los que nuevamente los acotarán, aunque tengan una nueva narrativa lograda tras el trabajo de edición. Es por ello que los materiales no sólo se resignifican al pasar por distintos actores, sino que se refuncionalizan en los cambiantes marcos interpretativos en los que se presentan.

⁷ Como ejemplo del tipo de discusiones y negociaciones que mantuvimos para darle forma final al texto visual, se tiene que mientras que proponíamos que el documental debería llamarse *K'ixba'l* (*Vergüenza* en k'iche'), pues según nosotros resumía de buena manera el significado de la corrección aplicada a los jóvenes del video, Juan Zapeta, en cambio, sugería un título menos abstracto y más directo, como: “El robo de un picop resuelto por el derecho maya en la comunidad de Chocamán”. En un segundo documental, *Dos justicias*, se nos pidió que enfatizáramos el hecho de que ellos, los alcaldes, casi terminan en la cárcel por su participación como mediadores en el conflicto de Petrona Urizar y que finalmente los operadores legales del sistema oficial terminaron validando sus prácticas propias de derecho. Ambos documentales pueden ser vistos en <<https://vimeo.com/42867900>> y <<https://vimeo.com/42856999>>.

siempre múltiples, las autoridades indígenas han entendido que sus versiones, entre los diferentes posicionamientos locales, tendrán mejores oportunidades de convencer política y socialmente en la medida en que las evidencias sean lo más incontrovertibles posible. Tal percepción se basa en que mucho de lo que está en juego en las comunidades desarrollando sus prácticas legales propias es la construcción de consensos desde abajo y discursos microhegemónicos no sólo en el nivel local, sino de cara a la nación o la ley oficial, dominadas ambas por la sociedad no indígena guatemalteca.

Al interior de la aplicación del derecho maya, entonces, existe la idea de que el registro audiovisual, especialmente si es en tiempo real, conlleva una demostración empírica de verdad, pues lo que queda registrado en el video “no miente”, aunque las personas y en especial los inculpados puede que sí lo hagan. Claramente, dentro de tal espacio operacional no están a discusión asuntos como la intencionalidad, la direccionalidad y/o la discrecionalidad del uso de la cámara, que ya es en sí una forma de textualización, como se haría desde el ámbito académico, sino su cualidad esencial se basa en la idea de que es posible mostrar, y por lo tanto respaldar, un proceso judicial “tal y como se dio en la realidad”. Al ser entrevistados sobre algunos casos específicos buscando entender las lógicas locales, los alcaldes indígenas con frecuencia nos decían: “como está en las grabaciones (nosotros hicimos esto y lo otro...)”, lo cual también apuntala su autoridad política y moral basada en evidencias de verdad.⁸

Lo anterior es igualmente importante porque durante la captura y procesamiento a delincuentes de frente a la población ciertamente siempre existe el potencial de que los ánimos populares se desborden y/o sean reorientados hacia vapuleos o linchamientos por elementos extremos actuando en el mismo espacio social.⁹ En el contexto de historias de violencia no se puede negar

⁸ La población local, sin embargo, está consciente de que hay otros videos que “sí mienten”, pues han visto también la posibilidad de manipulación y tergiversación de algunos casos, particularmente cuando los camarógrafos privados de noticieros locales han grabado, editado y transmitido de forma malintencionada juicios de alto impacto ejercidos dentro del derecho maya.

⁹ Desde la firma de la paz en 1996, se han reportado y documentado las muertes de al menos 500 supuestos delincuentes en juicios sumarios y colectivos, especialmente en áreas rurales que fueron particularmente

que hay sectores de la población que apoyan este tipo de ajusticiamientos prácticamente sumarios. Sin embargo, es casi imposible encontrar a alguien que a título personal los defienda abiertamente o se sienta orgulloso de haber participado en un acto de esta naturaleza. Los asesinatos de masas, aparte de ser ejercicios reñidos con la ley oficial, también conllevan una carga negativa en el imaginario social al ser considerados actos de irracionalidad individual o colectiva y de complicidad vergonzosa. Por lo tanto, es muy raro encontrar, aunque sí existen,¹⁰ registros visuales hechos abiertamente de tales experiencias, pues a nadie que impulse este tipo de soluciones le interesa ser fotografiado, grabado y sobre todo identificado en video en el momento en que la ejecución sumaria del capturado se está dando. Los vecinos organizados para realizar estos actos son, como menciona Helene Risør para el caso del Alto, en Bolivia, “una entidad sin rostro llevando a cabo una violencia mortal” (Risør, 2010:465).

Aunque el anonimato sea lo usual, el registro simbólico de estas acciones *vigilantes*¹¹ siempre está presente en la conciencia colectiva pues la información sobre cadáveres que aparecen con señales de violencia o sobre linchamientos en las comunidades fluye constantemente ya sea de boca en boca, en redes sociales o es propagada por la prensa misma. Tal actuación no tiene ningún tipo de control oficial o semioficial (ONG, Iglesias, etc.), por lo tanto, con facilidad se presta a abusos en contra de la población civil básicamente por su naturaleza arbitraria y hasta paramilitar adscrita a un contexto donde la violencia social está naturalizada. Es decir, y siguiendo a María Teresa Sierra: “una hegemonía debilitada del Estado acompañada de una falta de estado de derecho y sumado a un sistema indígena fragilizado es un campo fértil para la proliferación de prácticas de justicia ex-

afectadas por la violencia contrainsurgente de los años anteriores (Rojas, 2008:257).

¹⁰ Basta ingresar palabras como “Guatemala” y “linchamiento” en la página web de Youtube, para ver gráficamente este tipo de ejercicios sumarios, aunque en general se destaca el carácter tumultuario y anónimo o poco individualizado de los responsables de los mismos.

¹¹ Se entiende aquí el término *vigilantes* como un grupo de individuos agrupados en organizaciones extralegales que castigan a personas que supuestamente han violado la ley y que se autoatribuyen funciones de policía privada o comunal (aunque muchas veces se encuentran ellos mismos al margen de la ley).

tralegales y de violencia” (Sierra, 2004:26). Como se mencionó, los métodos para la resolución de conflictos tienen que ver también con antiguas alianzas y experiencias de agrupaciones que una vez se enfrentaron en la guerra y que establecieron formas y hasta culturas diferentes de concebir la justicia. Aunque tal división no es tan nítida y ha habido muchos reacomodos sociales tras el fin del conflicto armado, evidentemente existen fronteras políticas que en ese sentido aún son perceptibles. Entre sus diferencias fundamentales podrían estar precisamente el tipo de visualización/espectáculo, registro y grado de legalidad de las varias justicias operando en el mismo territorio.

En tal sentido, la grabación audiovisual desde la comunidad más bien otorga cierta seguridad o garantía procesal a quienes promueven y participan en el tipo de justicia comunal que no conlleva la muerte de los infractores. Para los alcaldes indígenas que desarrollan el derecho maya es muy importante dar a conocer a un público amplio y con los medios a su alcance el trabajo que realizan con el fin de ir ganando legitimidad social y espacios políticos a nivel local y global. De hecho, el rechazo oficial que se tiene de los linchamientos ha provocado cierto acercamiento entre los operadores de la justicia estatal con personeros del derecho maya, que han demostrado una gran capacidad para evitarlos (véase Padilla, 2008:158). En ese sentido, en tales espacios siempre riesgosos, los alcaldes indígenas se han convertido en interlocutores y colaboradores válidos entre ciertos operadores de justicia oficial, ya que cuentan con un amplio respaldo popular dada su efectividad en resolver casos sin llegar a medidas extremas como la muerte de los acusados.

Tomando en cuenta dichos contextos altamente disputados de inseguridad/seguridad, los alcaldes indígenas luchan constantemente por estabilizar y expandir consensos entre la población que les es afín y más allá de ésta.

Por ello, invocan constantemente a símbolos que les otorgan legitimidad y, más importante, legalidad tanto en el nivel local como estatal y hasta internacional para llevar adelante sus prácticas de derecho maya y a la vez tomar distancia con los métodos punitivos de otros grupos. Uno de ellos es la apelación al Convenio 169 de la OIT, del que Guatemala es país signatario desde 1996, el cual garantiza los usos y prácticas de formas de derecho indígena en sociedades multiculturales donde sean reconocidas. Lo mismo con respecto al Acuerdo de Identidad y Derechos de

los Pueblos Indígenas que se encuentra establecido dentro de los Acuerdos de Paz, firmado entre el gobierno y la insurgencia, en donde se demanda el reconocimiento de formas específicas de derecho indígena basado en entendimientos culturales y éticos propios. En suma, existe un uso estratégico del derecho oficial e internacional para proteger con un manto de legalidad las acciones que se ejecutan dentro del derecho maya, a sabiendas de que su aplicación está sujeta también a garantías fundamentales establecidas dentro del derecho internacional humanitario. Como señala Sierra: “la legalidad del Estado ha penetrado y estructurado el derecho indígena generando procesos de interlegalidad y pluralismo jurídico, por lo que es imposible hablar de sistemas jurídicos autocontenidos o separados” (Sierra, 2004:13).¹² O como lo manifestó un ex alcalde impulsor del derecho maya en la región:

Gracias a Dios tenemos el Convenio, tenemos la Constitución, tenemos los derechos de los pueblos indígenas. Entonces son herramientas que nosotros tenemos que saberlas usar, porque puedo hacer un montón de cosas y ampararme ante el Convenio, pero si lo estoy haciendo torcido, también me cae [...] (Julían León Zacarías, entrevista, 10 de julio de 2010).

En dichos contextos, los videos se han convertido también en material pedagógico para no sólo explicar y educar a la población sobre la forma en que se han resuelto casos complicados de conflictos en las comunidades, sino propiciar de esta manera consensos políticos y construcción de comunidad moral. De acuerdo con Juan Zapeta, la práctica del derecho maya busca no sólo procesar y hacer cumplir una sanción a los infractores, sino también generar espacios para la convivencia pacífica y el ordenamiento social mediante la enseñanza de “lo que es malo y lo que es bueno, de lo que es correcto y de lo que no lo es”. Estas aserciones de carácter moral reflejan los entendimientos pro-

¹² En el mismo sentido se pronuncia Boaventura de Sousa Santos, para quien la pluralidad legal ya no se puede ver como diferentes órdenes legales separados coexistiendo en el mismo espacio político, sino, desde su clásica definición de “interlegalidad”, como “espacios legales diferentes sobreimpuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones [...]” (De Sousa Santos, 2002:437).

pios sobre la ley, la convivencia y la justicia que se pretende amplificar con el registro audiovisual. Aquí también se da un énfasis en la naturaleza étnica del derecho maya pues, entre otras cosas, define parte del campo de acción consuetudinaria y política indígena dentro de los mismos marcos jurídicos adoptados ahora por cuerpos estatales e internacionales en sus intentos por dar mayor cabida a imaginarios multiculturales.¹³

Como ejemplo, el valor de elementos como la confesión en el derecho maya es algo muy apreciado dentro de su contexto cultural, ya que es vista como el primer paso hacia el arrepentimiento y el cambio de una vida de conducta delictiva hacia una de trabajo, mientras que para el derecho oficial es el Estado el que debe demostrar la culpabilidad de los inculpados bajo el principio de presunción de inocencia. Una confesión en el derecho maya es considerada, entonces, como algo potencialmente positivo tanto para el confesor como para la misma víctima, algo contrario al derecho oficial, en donde la confesión es normalmente el paso previo a la sanción que normalmente significa la cárcel (véase Padilla, 2008:169-170).

Entonces, la solución ideal a largo plazo pasa por el arrepentimiento de los delincuentes y su plena rehabilitación al cuerpo de su núcleo comunal. O como señala la alcaldesa María Lucas: “lo que queremos es que se corrijan” (entrevista, abril de 2009 —traducción de Juan Zapil—). Y es que tras la transgresión a las normas de la comunidad y su consecuente crisis, el esfuerzo de parte de la autoridad indígena normalmente está enfocado en la reparación del agravio como paso previo a la reintegración social. Sin embargo, y siguiendo a Victor Turner (1974), de todas las fases de un conflicto (transgresión, crisis, reparación y reintegración), la de la reparación o corrección es la menos estable y la más liminal o transicional, pues si ésta no es suficiente o satisfactoria, con facilidad se regresa a la etapa anterior de crisis

¹³ Autores como Stuart Hall hablan de la necesidad de trabajar el “adentro” y el “afuera” de la etnicidad, con el fin de desarrollar una política que pueda “construirse con y a través de la diferencia, y ser capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen que una lucha y resistencia común sea posible, y hacerlo sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y las identidades, y que pueda efectivamente dibujar las líneas de frontera política sin la cual la confrontación política es imposible, sin fijar esas fronteras eternamente” (Hall, 2010:9).

y por lo tanto no se resuelve la disputa que ha generado lo que él llamó el “drama social”.

Otro nivel en el espacio del registro audiovisual en el contexto de la práctica del derecho tiene que ver con la performatividad en su ejercicio. Dicha teatralidad visibilizada en la materialidad del acto, en el lenguaje corporal que se sincroniza con las palabras, es esencial en casi cualquier sistema legal con juicios públicos no sólo para establecer la culpabilidad o inocencia de los individuos, sino también para convencer a la mayor parte de las personas participantes de la justeza de la sentencia. El establecimiento de la verdad, entonces, tiene que ver también con el comportamiento y la actuación pública de los acusados. Las pruebas no se basan sólo en evidencias procesales concretas, sino en que la población crea o no en las palabras de los supuestos transgresores. En el espacio del derecho maya practicado en las comunidades de Santa Cruz del Quiché, hay que tomar en cuenta que las personas situadas en el banquillo de los acusados con frecuencia no son simples desconocidos, sino que su desempeño social cuenta con una historia positiva o negativa inscrita en la colectividad de su grupo social que muchas veces los ha visto crecer y que mantienen vínculos con sus familiares o sus redes sociales.

Para Edgar de León, de la Asociación de Abogados y Notarios Mayas de Guatemala, una de las razones para que el derecho maya prevalezca tiene que ver con los valores identificados como propiamente mayas, desde la base:

Existe *el valor de la palabra*: [...] Cuando hablamos de comunicación, es que yo tengo que ver a la persona que me habla, le tengo que ver los ojos, le tengo que ver los gestos, tengo que entender sus sentimientos, qué es lo que está tratando de decir cuando alguien viene a denunciar. Cuando existe esa comunicación, pues existe inmediatamente la conexión entre la autoridad y su propia gente que lo ha elegido como autoridad. [...] Otro de los aspectos importantes es *la paciencia* (al contrario del sistema jurídico estatal, donde los tiempos son medidos, y si uno dice: “se me olvidó algo”, ya no hay forma de ir hacia atrás). En el sistema de justicia maya los tiempos no son tan medidos. *La capacidad de escucha*. Ya decíamos que escuchar es prácticamente involucrarse en el problema que se está planteando en el momento en que la persona está manifestando un problema. Recordemos que el problema humanamente hablando no es un problema aislado, es un problema que lleva

sentimientos, que lleva toda una historia familiar y de repente una historia comunitaria. Si la autoridad no tiene esa capacidad de escuchar pues prácticamente se rompe esa comunicación. [...] *El aspecto colectivo*. La importancia de que la colectividad sea parte también dentro de la resolución del conflicto (en el sistema oficial hay un jurado, se pudiera parecer, pero en el sistema maya no es un jurado sino la asamblea; es la comunidad la que está presente) [...] Qué es lo que pide la comunidad en ese instante: que no se rompa el tejido comunitario. [Por último, está *la vergüenza*] [...] En la comunidad, en los pueblos indígenas, existe todavía esa vergüenza (Edgar de León, entrevista, 20 de febrero de 2013).

Muchas veces esta familiaridad comunal también da a los camarógrafos locales una cierta invisibilidad, pues en general los participantes en los procedimientos legales no parecen prestarles mucha atención. En el caso de los tres muchachos acusados del robo de la *pick up*, por ejemplo, resulta evidente que la cámara que registró el evento hace todo un estudio visual de las reacciones de los implicados durante su procesamiento. Aquí, la grabación denota un esfuerzo por captar revelaciones y contradicciones involuntarias de los acusados que puedan eventualmente traicionar sus palabras, como las miradas furtivas entre ellos o acercamientos a los rostros cuando se les están haciendo preguntas precisas para establecer su inocencia o culpabilidad.

El equipo de alcaldes indígenas comunitarios en Quiché ha encontrado, entonces, un fuerte apoyo en sus prácticas propias de derecho en el trabajo de estos camarógrafos, con quienes mantiene largos lazos de cooperación o incluso familiares. Quienes filmaron la mayor parte de los casos consignados en el archivo de video de los años 2000 fueron de hecho Luis Eleno Zapeta y Mateo Zapeta Tzoy, hijo y primo respectivamente del alcalde Juan Zapeta. Mateo Zapeta, a su vez, es también esposo de la alcaldesa indígena María Lucas, una de las personas más influyentes y activas en la región en cuanto a la aplicación del derecho maya. Entre ellos se ha formado un núcleo sólido de confianza político-familiar que les permite actuar con un alto grado de coordinación y también de reflexión sobre sus prácticas consuetudinarias. Cada uno de ellos mantiene por su parte vínculos estrechos con redes sociales amplias en varias comunidades de los alrededores.

Lo verdaderamente novedoso de todo esto es que ya que una de las características principales del derecho maya es su dimensión pública y oral, el registro audiovisual de su aplicación se convierte ahora en una especie de escritura con la posibilidad de fijar normas y procedimientos, pues hasta hace poco la mayoría de tales ejercicios quedaban registrados únicamente en las mentes de la colectividad. El camarógrafo, aunque sea un testigo más, tiene ahora la posibilidad de unificar un recuento que es entendido o vivido desde muchas perspectivas en tiempo y espacio. Los participantes recordarán diversos detalles o interpretarán diferentes sucesos de los eventos, recuerdos que irán cambiando con el tiempo al irse esfumando o ajustando a narrativas y necesidades también cambiantes. Por el contrario, el recuento del videasta es más permanente y también ofrece la ilusión de estar por encima de las emociones o inclinaciones humanas individuales. Estos registros, entonces, de alguna manera logran establecer a la larga un control sobre las representaciones comunales de verdad y de hacer historia.¹⁴

REFLEXIONES FINALES

En este artículo se analizó la utilidad y los usos del video en las prácticas de derecho indígena y algunos de los retos de la investigación colaborativa, al tiempo que se buscó contribuir a los debates sobre el video indígena, las epistemologías alternativas y la intertextualidad. El registro audiovisual y nuestro propio trabajo como antropólogos adquirió relevancia en tal sentido al situarse de manera orgánica dentro de las estructuras y sus operadores que en Santa Cruz del Quiché posibilitan la implementación y el desarrollo del derecho maya.

¹⁴ Este tipo de fijación de la historia no es compartida por todos. Durante una presentación pública de *K'ixb'al* en Guatemala, un impulsor del derecho maya trabajando en otras áreas del país, criticó nuestra postura de que como investigadores no nos interesaba tanto discutir sobre cómo debiera operar el derecho maya, sino mostrar cómo éste opera en la práctica, con sus aciertos y todas sus contradicciones. Él nos decía que esto los ponía en desventaja frente al mundo ladino, ya que en el espacio hegemónico no indígena del país siempre existe un ideal sobre el funcionamiento de la ley aunque esto no se tradujera necesariamente a la hora de su implementación. Para él, entonces, era más estratégico discutir sobre el modelo en el que se debiera basar el derecho maya.

Quedó claro que al confiarnos este material y luego apoyar la elaboración de documentales, Juan Zapeta también apostó a que con nuestros contactos particularmente dentro de la academia, tales experiencias pudieran trascender lo local y encontrar nuevas formas de difusión a otros ámbitos que no sólo pudieran hacer entender a públicos más amplios las lógicas propias por donde transitan dichas prácticas del derecho maya, sino también avanzar en su proceso de legitimización social y política. Como lo señaló otro dirigente local, nuestro trabajo “lo que está haciendo, de una manera, es visibilizar el papel de las autoridades indígenas” (Edgar de León, entrevista, 20 de febrero de 2013).

En esa lógica, los dirigentes k'iche' estaban haciendo eco a procesos cada vez más frecuentes de los pueblos indígenas del mundo de vincular lo local con lo nacional y lo global (procesos conocidos también como *locales*) con el fin de ganar no sólo espacios más amplios de reconocimiento de sus prácticas específicas de derecho, sino también espacios de acción soberana frente al Estado-nación (véase Sieder, 2011). En ese sentido, George Marcus ha acuñado el término “el imaginario del activista” para describir cómo grupos subalternos en el mundo están utilizando el video y otros instrumentos mediáticos para lograr metas emancipatorias mayores de cambio social, lo que supone nuevos desafíos “sobre la ciudadanía y la conformación de las esferas públicas al interior del marco y los términos de referencia de los discursos tradicionales alrededor del campo político y la sociedad civil” (citado en Ginsburg *et al.*, 2002:8, traducción mía).

Tales esferas locales semiautónomas de los pueblos indígenas son en muchas comunidades las únicas alternativas eficaces para enfrentar y corregir las transgresiones locales, especialmente desde que el ya de por sí inoperante Estado guatemalteco a ese nivel agrega ahora su versión neoliberal que promueve la paulatina “privatización” de funciones que antes eran supuestamente su responsabilidad, como la seguridad y la justicia (véase Goldstein, 2005), lo que ha sido asumido de diversas maneras por individuos, ONG o comunidades. Entonces, aunque en teoría es posible pensar que bajo este esquema neoliberal es más factible para las autoridades indígenas ir logrando negociaciones y posicionamientos que permitan una mayor pluralidad jurídica, tales esfuerzos se ven constantemente frenados. Esto se debe a que históricamente el Estado guatemalteco ha recurrido a un andamiaje ideológico desde donde ha reprimido de forma sistemáti-

ca a los grupos indígenas y sus prácticas propias para poder mantener su dominación étnica. En ese sentido, por lo general las formas propias semiautónomas de funcionamiento político, social, cultural y judicial de las comunidades indígenas, o no se han entendido o han sido vistas con sospecha por la clase política estatal, el aparato judicial, las elites económicas y hasta en los sectores populares no indígenas.

El proceso de producir materiales visuales en colaboración con los alcaldes indígenas de Quiché sobre ejercicios de derecho propio para ser utilizados como materiales de reflexión y debate entre distintos actores nacionales e internacionales evidenció, entonces, cómo normas y prácticas jurídicas implementadas en el derecho maya algunas veces chocan, otras veces interactúan o sencillamente no se tocan con los espacios de la jurisdicción nacional e internacional. Estas interacciones, por su parte, también parecieron mostrar algunos límites o quiebres del proyecto de modernidad, entendido éste como el marco de referencia universalista, etnocentrista y positivista que ha brindado normatividades y epistemologías validadas por poderes centralizados en espacios como el Estado y la academia, desde donde se han generado e inferiorizado otredades que deben de ser disciplinadas (véase Castro-Gómez, 1993:152). Y es que el problema no ha radicado tanto en los métodos de la modernidad y su forma de organizar el mundo, sino en el hecho insoslayable de que tal proyecto no hubiera podido existir ni desarrollarse sin su contraparte fincada en la experiencia colonial (véase Escobar y Restrepo, 2004), lo que atañe directamente a países con fuertes legados de este tipo, como Guatemala.

La práctica colaborativa con autoridades indígenas en Quiché, entonces, abrió nuevos espacios de análisis para captar rejuegos y tensiones en la compleja multiculturalidad e interlegalidad de la sociedad guatemalteca. A la vez, tal interacción también nos ha significado un rico espacio para reflexionar acerca de la práctica antropológica, otra hija del modernismo y la colonialidad. En tal sentido, en la disciplina antropológica, se han dado en las últimas décadas debates importantes sobre el quehacer de la profesión, principalmente tras la llamada “crisis de representación” que se dio a partir de los años setenta y ochenta, en donde un creciente número de antropólogos ha venido cuestionando los orígenes coloniales de una profesión orientada desde su establecimiento a enunciar, conocer y representar a un “otro” viviendo

en sociedades normalmente fuera de la cultura occidental. Todo esto se ha logrado a través de cuerpos bien estructurados de conocimiento empírico, positivista y científico avalados por el poder de la institución académica (véase Geertz, 1993; Clifford y Marcus, 1986).

En ese sentido, los videos tomados por camarógrafos no profesionales indígenas del Departamento de Quiché, Guatemala, durante juicios populares en sus comunidades a supuestos delincuentes locales y transformarlos en video-documentales representaron una oportunidad única de desarrollar una práctica de antropología compartida y/o colaborativa que a la vez generara nuevos aportes a los debates que se han venido dando dentro de las ciencias sociales en general y en la antropología en particular. En especial, tal riqueza provino del hecho de que los materiales visuales originales fueron resignificados a través del tiempo y espacio cuando otros agentes, como nosotros, junto a nuevos contextos sociopolíticos intervinieron en su reutilización, negociación e interpretación.

Como se señaló, es en estos puntos de contacto entre prácticas, intereses y entendimientos variados de la realidad que tales experiencias pueden generar aportes a las actuales discusiones en los campos de la representación, la colaboración y la intertextualidad, que hacen posible la construcción de textos, donde varias voces y representaciones se combinan en un solo material final, aunque los usos sean diversos. En tales ejercicios, autores como Stuart Hall apuntan a la necesidad de pensar *con* los movimientos sociales y a teorizar *desde* la práctica, reconociendo la práctica misma de la teoría (Restrepo *et al.*, 2010:12). Lo anterior es relevante porque las etnografías visuales son en última instancia ejercicios tanto académicos como aplicados, y mucha de nuestra interacción pasa por este tamiz de intersubjetividades, intereses y posicionamientos mutuos. Esto a su vez está dando espacio a etnografías polifónicas que de alguna manera cristalizan objetivos de largo plazo de las diferentes instancias de participación. Como señala Lizette Josephides, “nuestras estrategias etnográficas también toman forma por las situaciones de los sujetos, sus percepciones globales y locales, y sus demandas y expectativas hacia nosotros” (citada en Pink, 2007:5, traducción mía).

El video tiene una cualidad particularmente valiosa para el investigador etnográfico, ya que no sólo es un medio donde los textos pueden ser codificados y descodificados casi por cual-

quiera con un mínimo de entrenamiento (aunque las lecturas varíen), sino que a la vez permite circunnavegar el texto escrito, que ha sido el medio más poderoso para la validación académica de una experiencia cultural compleja que normalmente enuncia el antropólogo. Por lo tanto, personas escasamente letradas pero con talento organizativo y experiencias importantes de liderazgo e interacción social pueden, con la ayuda de este medio electrónico, ir estructurando y difundiendo su visión del mundo de manera más amplia y novedosa. Es así que se pueden encontrar nuevas formas de inclusión y reconocimiento social al interior de esferas dominadas hasta ahora por la palabra escrita o el ámbito letrado, el medio por excelencia en la modernidad desde donde se han impuesto los entendimientos hegemónicos del mundo y también se han establecido leyes e identidades nacionales (véase Castro Gómez, 1993:148).

Lo que está en discusión, entonces, es la posibilidad de estructurar y validar socialmente prácticas en donde puedan darse epistemologías alternativas, en este caso en el derecho maya y en el video colaborativo e intertextual. Tales formas de entender la realidad no deben pensarse como esquemas muy diferentes o inconmensurables de las que brindan normatividades occidentales, pues no es posible erradicar estructuras de pensamiento y acción que han sido impuestas o legadas a lo largo de la experiencia colonial y neocolonial y que ya son parte sustantiva de nuestro mundo conceptual. Más bien, posiblemente la tarea consiste en descentralizar la validación tanto de los procesos de producción de conocimientos como de las prácticas sociales que se desarrollan con cierta independencia del ámbito de la cultura dominante para ubicarlas en marcos conceptuales más amplios donde adquieran sentido y sean más incluyentes de cara a la sociedad mayor o hegemónica.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal (1986), "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", en James Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 141-164.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1993), "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Ed-

- gardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Perspectivas Latinoamericanas, pp. 145-161.
- CLIFFORD, James y George E. MARCUS (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2002), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Londres, Butterworths.
- ESCOBAR, Arturo y Eduardo RESTREPO (2004), "Antropologías en el mundo", en *Jangwa Pana*, núm. 3, Santa Marta, Colombia, Programa de Antropología-Universidad del Magdalena, pp. 110-131.
- FLORES, Carlos Y. (2007), "La antropología visual: ¿distancia o cercanía con el sujeto antropológico?", en *Nueva Antropología*, vol. 20, núm. 67, Jalisco, México, Gráfica Nueva de Occidente, pp. 65-87.
- GEERTZ, Clifford (1993), *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa.
- GINSBURG, Faye D.; Lila ABU-LUGHOD y Brian LARKIN (2002), *Media Worlds: Anthropology in New Terrain*, Berkeley, University of California Press.
- GOLDSTEIN, Daniel M. (2005), "Flexible Justice: Neo-Liberal Violence and Self-Help Security in Bolivia", en *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 4, Londres, Sage Publications, pp. 389-411.
- HALL, Stuart (1997), *Representation*, Londres, The Open University/Sage Publications.
- (2010), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Universidad Javeriana.
- MARCUS, George (1986), "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System", en James Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 165-193.
- PADILLA, Guillermo (2008), "La historia de Chico. Sucesos en torno al pluralismo jurídico en Guatemala, un país mayoritariamente indígena", en Rudolf Huber, Juan Carlos Martínez et al. (eds.), *Hacia sistemas jurídicos plurales: reflexiones y*

- experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung/Ediciones Antropos, pp. 151-186.
- PINK, Sarah (2007), *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*, Londres, Sage Publications.
- POOLE, Deborah (1997), *Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD-Guatemala) (2008), *Informe estadístico de la violencia en Guatemala*, Guatemala, Programa de Seguridad Ciudadana y Prevención de la Violencia del PNUD/Magna Terra Editores.
- RESTREPO, Eduardo; Catherine WALSH y Víctor VICH (2010), “Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos”, en Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Universidad Javeriana, pp. 7-14.
- RISØR, Helene (2010), “Twenty Hanging Dolls and a Lynching: Defacing Dangerousness and Enacting Citizenship in El Alto, Bolivia”, en *Public Culture*, vol. 22, núm. 3, Duke, North Carolina, Duke University Press, pp. 465-485.
- ROJAS PÉREZ, Isaías (2008), “Writing the Aftermath: Anthropology and ‘Post-Conflict’”, en Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 254-275.
- SAID, Edward W. (2004), *Orientalismo*, Barcelona, Novoprint.
- SIEDER, Rachel (2011), “Indigenous Law, Violence and State Effects in Postwar Guatemala”, en *Critique of Anthropology*, vol. 31, num. 3, Londres, Sage Publications, pp.161-184.
- SIERRA, María Teresa (2004), *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- TURNER, Victor (1974), *Dramas, Fields and Metaphors*, Nueva York, Itaca.

Filmografía

- FLORES, Carlos Y. (2010), *K'ixba'l (vergüenza)*, k'iche' (subtítulos en español/inglés), 37 min., Guatemala, Casa Comal/Fun-

dación Soros-Guatemala/Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

_____ (2011), *Dos justicias: los retos de la coordinación*, español/k'iche' (subtítulos en español/inglés), 39 min, Guatemala, Casa Comal/Fundación Soros-Guatemala/Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

LUCHAS DECOLONIALES, IDENTIDAD
Y PROCESO ORGANIZATIVO AUTONÓMICO
DE LA POLICÍA COMUNITARIA CRAC-PC
EN EL ESTADO DE GUERRERO

*Lilián González Chávez**

RESUMEN

Uno de los campos de interacción socioétnica más relevantes en la región Costa Chica-Montaña de Guerrero refiere a la puesta en marcha de un sistema regional de seguridad e impartición de justicia de carácter autónomo, en el que confluyen grupos étnicos me'phaa, na savi, amuzgos, afrodescendientes, nahuas y mestizos denominado Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de la Costa Chica-Montaña de Guerrero.

En el contexto interétnico regional, este proceso organizativo se ha constituido, en los hechos, en una de las más significativas estrategias etnopolíticas en la región, ya que a través de esta apuesta organizacional en común se han logrado consensos y delineado pautas de acción para encarar, más allá de la actual atomización comunitaria, los intentos de control/apropiación/usufructo de su territorio, que tanto concesionarios mineros como instancias gubernamentales pretenden efectuar a través del establecimiento de minas a cielo abierto, reservas de la biosfera o el Decreto de Mando Único en la región.

La constitución de estas formas identitarias abarcativas que superan determinaciones étnicas como las que se están articulando en la región, no pueden entenderse al margen de la historia y del contexto social dentro de las cuales se construyen dichas etnicidades (Bartolomé, 2006:29). El propósito de este trabajo

* Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Este trabajo contó con el apoyo del proyecto Conacyt clave núm. 101990.

es precisamente identificar esas pautas de la historia y del contexto social que permitieron desarrollar e impulsar procesos de etnogénesis de iniciativa regional para establecer mecanismos de resistencia y propuestas de decolonización contra las políticas neoliberales de acumulación de capital en la zona.

INTRODUCCIÓN

El *pensamiento decolonial* constituye una naciente perspectiva analítica para “considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar la teoría desde la praxis política de los grupos subalternos” (Escobar, 2003:61), comprendiendo de otros modos algunas de las problemáticas que enfrenta América Latina como la globalización (colonial) o la corporativización de las políticas e instituciones de producción, distribución y recepción de conocimientos, así como el sistema mundo moderno/colonial (Restrepo y Rojas, 2010:19). *Decolonialidad* refiere a los procesos mediante los cuales lo subalterno resiste las reglas y las jerarquías racializadas dentro de las cuales está confinado, desafiando la lógica de la colonialidad que los categoriza como inferiores (Yehia, 2007:97).

Hoy, los procesos decoloniales tienen una dimensión territorial ineludible. Ante la actualización del despojo de tierras y recursos que da continuidad a una constante histórica de larga data en América Latina, y a contracorriente de las tensiones subyacentes a la producción de desinformación, atomización, descontextualización y de conformación de subciudadanía, prosperan de manera incipiente organizaciones decolonizadoras, construidas sobre una base alterna de participación, comunalidad, contextualización y ciudadanía.

En el corredor Costa Chica-Montaña de Guerrero,¹ donde habita población na savi, me’phaa, nahua y mestiza, se construye

¹ El área geográfica de este corredor Costa-Montaña, que algunos asumen como una subregión (García, 2000:275), se localiza al sureste del estado de Guerrero y comprende una superficie de 261 556 ha, extendiéndose desde las playas de Marquelia hasta la abrupta montaña guerrerense. Se trata de una zona de transición que comprende una parte o la totalidad de los municipios de Azoyú, San Luis Acatlán, Malinaltepec y Tlacoapa.

desde hace 17 años un “territorio de la diferencia” desde la perspectiva de las utopías (Escobar, 2010:19);² se trata de un proyecto autonómico con un sistema normativo propio, basado en usos y costumbres, para la aplicación de la justicia y la seguridad en territorio comunitario: el Sistema Comunitario de Seguridad y Justicia de la Costa Chica y Montaña-Policía Comunitaria.

A lo largo de estos 17 años, la estructura organizativa de este sistema se ha ido reconfigurando para atender de manera integral la seguridad, la impartición de justicia y la reeducación de las comunidades bajo su jurisdicción a través de tres instancias de decisión y operativas:

1. La Asamblea General Comunitaria (AGC) y la Asamblea Regional Comunitaria (ARC), órganos básicos de consulta y pilares del sistema, máximas instancias de decisión, acuerdo y mandato en temas relacionados con la seguridad y la justicia, constituyen un mecanismo legítimo para que los acuerdos tomados sean válidos y respetados por la mayoría, reflejando la importancia del consenso y del ámbito colectivo. Así, es en la Asamblea donde se resuelven colectivamente los casos más difíciles.
2. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), cuya función más importante es generar los mecanismos para hacer efectivo el derecho de la ciudadanía a una pronta impartición de justicia, con apego a las prácticas jurídicas de los pueblos, y a lo establecido en el artículo 9 de la Organización Internacional del Trabajo. Constituye en los hechos un tribunal colegiado; sus atribuciones más importantes son judiciales, juzga mediante juicios orales donde se busca la conciliación, la reparación del daño y, en su caso, impone procedimientos de reeducación mediante servicio comunitario gratuito.

² *Territorios de la diferencia* es un término que se refiere a las expresiones o articulaciones de la diferencia local (basada en un lugar) y regional en contextos de globalización. En los *territorios de la diferencia* la gente se compromete con la defensa del lugar desde la perspectiva económica, ecológica y de la diferencia cultural que sus paisajes, culturas y economías encarnan en relación con los sectores más dominantes de la sociedad (Escobar, 2010:23).

La Coordinadora se articula con la Asamblea Regional de manera horizontal. Sus principios son: investigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar, no hacer distinción de edad, sexo, color, religión y grupo social, e impartir una justicia pronta y expedita.

3. El Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria (PC), encargado de coordinar a los grupos de policía comunitaria para la seguridad, el resguardo y la prevención del delito en las comunidades (CRAC-PC, 2009:61).

La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, junto con el Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, constituyen la representación permanente del Sistema Comunitario (CRAC-PC) y, en caso necesario, llevan los asuntos al pleno de la Asamblea Regional. Los coordinadores regionales y los comandantes de la CRAC-PC son elegidos en asamblea y su cargo es honorífico.

Este proyecto autonómico, originalmente establecido para la gestión de una policía comunitaria que brindara seguridad y protección a los pueblos en territorio comunitario, actualmente es uno de los campos de interacción socioétnica más relevantes en el corredor Costa Chica-Montaña de Guerrero, ya que en él interactúan 150 comunidades de 22 municipios, donde participan diversos grupos étnicos y mestizos, abarcando una población de cerca de 130 mil habitantes (CRAC-PC, Bitácora, Casa de Justicia de San Luis Acatlán, julio de 2013).

En los hechos, este proceso organizativo interétnico se ha constituido en una de las estrategias etnopolíticas más significativas en la región, ya que a través de esta apuesta organizacional en común, además de abatir dramáticamente los índices delincuenciales en territorio comunitario,³ han logrado consensos y delineado pautas de acción para encarar, más allá de la actual atomización comunitaria, los intentos de control/apropiación/usufructo que tanto concesionarios mineros como instancias gu-

³ De acuerdo con la CRAC, se han logrado disminuir los índices de violencia en más de 90% (Comunicado de la CRAC-PC, 13 de febrero de 2013). Las mismas autoridades encargadas de la seguridad pública en el estado, como Ramón Almonte Borja, secretario de Seguridad Pública de Guerrero, reconocen que *"en la región donde funciona la Policía Comunitaria, están los índices delictivos más bajos del estado"* (Agustín Rogelio, *Milenio*, 21 septiembre 2011).

bernamentales, pretenden perpetrar en su territorio a través del establecimiento de minas a tajo abierto o de “reservas de la biosfera” en la región.

Si bien el proyecto autonómico de la CRAC-PC se ha orientado tradicionalmente a la seguridad, impartición de justicia y reeducación de las comunidades bajo su jurisdicción, últimamente ha sumado a su estrategia de autodefensa, la lucha contra las relaciones de dominación impuestas desde la *colonialidad del poder*,⁴ reivindicando su facultad de organizarse, regirse y defender su derecho a controlar sus recursos y su territorio, como escenario de resistencia y lucha social contra las políticas neoliberales de acumulación de capital y de despojo en la zona.

En este escenario regional, se puede plantear que la constitución de formas identitarias abarcativas que superan determinaciones étnicas, ha permitido que entre 2011 y 2013, el proceso organizativo autonómico de la CRAC-PC emprendiera tres luchas de resistencia desde una perspectiva de la *decolonialidad del poder*⁵ para impedir el intento de reconversión económica, ecológica y política del corredor Costa Chica-Montaña:

- a) La defensa del territorio comunitario contra la imposición de megaproyectos mineros.
- b) La defensa del territorio comunitario contra la imposición de una “reserva de la biosfera” por parte de instituciones federales y estatales.

⁴ La noción de *colonialidad del poder* fue el término dispuesto por Aníbal Quijano para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. La *colonialidad del poder* es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera a escala social en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana (Quintero, 2010:3).

⁵ Desde el enfoque “decolonial”, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:15).

- c) La lucha contra la apropiación de su identidad y por el control de la CRAC-PC por parte de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) y el gobierno estatal.

LA DEFENSA DEL TERRITORIO COMUNITARIO CONTRA LA IMPOSICIÓN DE PROYECTOS MINEROS EN LA REGIÓN

México se ha convertido en el primer destino en inversión para la exploración minera en América Latina (SE, 2009) en el contexto de una política de Estado que impulsa activamente un modelo económico neoextractivista, amparado en un marco legal regulatorio que favorece al capital privado y a las empresas transnacionales. En ese marco, la CRAC-PC ha manifestado su oposición abierta a la imposición de proyectos mineros en territorio comunitario, en un estado donde existían en 2010, 535 concesiones mineras que abarcan 9.66 por ciento de la superficie estatal (SE, 2010:9; GEG, 2011-2015).

Antes de la campaña abierta de la CRAC-PC en contra de los proyectos mineros en territorio comunitario, en Guerrero era escasa o nula la oposición a la instalación de estas empresas, ya que una de las principales estrategias de los concesionarios mineros es aprovechar la desinformación de las comunidades sobre las implicaciones y consecuencias de una mina a tajo abierto. De manera que, sin consentimiento informado, éstas aceptan la relación contractual empresa-núcleo agrario. A ello se suma un *modus operandi* común en las empresas del ramo, que es la compra de voluntades a través de canonjías para obtener permisos de ocupación temporal por parte de los núcleos agrarios, ofreciendo un contrato por la renta de sus tierras y mejoras en la infraestructura del pueblo.

En el territorio comunitario, a raíz del conocimiento por parte de la CRAC-PC de que el gobierno federal a través de la Secretaría de Economía había otorgado 13 concesiones mineras a empresas extranjeras y nacionales que sumaban un total de 118 097 ha en el territorio bajo su jurisdicción,⁶ en enero de 2011, la or-

⁶ En 2011, la empresa minera inglesa Hochschild contaba con 37 473 ha concesionadas en los municipios de Malinaltepec, Zapotitlán Tablas,

ganización puso en marcha una estrategia de resistencia contra la exploración/explotación minera basada en la experiencia de lucha de los pueblos en torno a su policía comunitaria.

El proceso organizativo contra la imposición minera en la región Costa Chica-Montaña de Guerrero por parte de la CRAC-PC se sustentó en:

1. Desplegar una campaña informativa intensiva en las comunidades en defensa del agua, la tierra y los bosques del territorio. La campaña de información fue realizada masivamente por grupos de voluntarios de la sociedad civil, del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, estudiantes de las universidades asentadas en territorio comunitario y promotores de salud de la CRAC-PC. La estrategia de información se basó en:
 - a) Identificar las concesiones mineras otorgadas en territorio comunitario en la región Costa Chica-Montaña e informar qué tipo de metales y de explotación se pretende realizar en la zona.
 - b) Denunciar los efectos sociales, en la salud y el medio ambiente que acarrearía la extracción minera en la región.
 - c) Convocar a las autoridades agrarias a Asambleas Regionales informativas y de deliberación sobre la exploración minera en la región, como la celebrada en Paraje Montero, Malinaltepec, el 26 de febrero de 2011, en donde 21 comisariados representantes de los núcleos agrarios y 34 comisarios municipales dieron a conocer el acuerdo al que habían llegado sus comunidades, ratificando uno a uno su rotunda negativa a la minería en su territorio (a excepción de la comunidad anfitriona, que ya había llegado a un acuerdo previo con la empresa minera).

Tlacoapa y San Luis Acatlán denominada “Corazón de tinieblas”. La empresa canadiense Vendome (antes Camsim) es propietaria de la concesión “Diana” en el municipio de Iliatenco, con 14 722 ha. La susodicha Camsim, por su parte, retiene su concesión “Mina San Gabriel” con 253 ha en los municipios de Iliatenco y Malinaltepec, en tanto que el Grupo Minero Goliat cuenta con 65 649 ha en el municipio de San Luis Acatlán (Dirección General de Minas, 2005-2010).

- 2) Denunciar ante los medios de comunicación de cobertura nacional, internacional y estatal lo que estaba ocurriendo en la región. A partir del 4 de enero de 2011, en el periódico nacional *La Jornada* aparecen varios artículos referidos al tema, y los periódicos regionales y estatales coadyuvan en la cobertura.
- 3) Demandar el derecho a la consulta previa de las actividades mineras en territorio indígena, conforme al artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, donde se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos, así como a la consulta previa, libre e informada sobre cualquier obra de infraestructura a realizar en su territorio:

No permitiremos la instalación de las minas en nuestros territorios. Los gobiernos federal, estatal y municipales deben garantizarnos y hacer efectivo el derecho a la consulta. Tenemos el derecho histórico y preferente al uso y preservación de nuestras tierras y territorios. Nuestra lucha es por la vida. Las minas significan muerte.

Boletín CRAC-PC, 21 de agosto, 2011.

Hasta el momento, las actividades de exploración minera aparentemente se han detenido en la región Costa Chica-Montaña y las incursiones de los empresarios mineros se han reducido al municipio de Iliatenco; ahí, en 2011, representantes de la canadiense Camsim se presentaron ante el Comisariado de Bienes Comunales con un convenio en el que el presidente del Comisariado autorizaba las labores de exploración; a cambio, la empresa ofrecía dinero y las canonjías que acostumbran ofrecer: empleo, escuelas, clínicas y caminos. El Comisariado convocó al pleno de los comuneros, donde en asamblea resolvieron negarse a firmar cualquier contrato con los empresarios mineros (comunicación personal, Tiburcio González).

No obstante, el principal impulsor de las empresas mineras en esta región es el gobierno del estado. Su política estatal es el “aprovechamiento del potencial minero de Guerrero” (GEG, 2011-2015; 2011:138) mediante “proyectos mineros modelo que se guiarán según principios internacionales del desarrollo sostenible”. Su labor de gestión se centra en promover un “acuerdo de volun-

tades en la actividad minera” que, a través de un consenso entre los dueños de la tierra y empresarios, asegure “el más alto y benéfico impacto social local”⁷ (GEG-PEE, 2011).

De acuerdo con Lozano (2011:4), asesor del gobierno estatal en materia ambiental, la suscripción obligada al “Acuerdo de voluntades” de las mineras asentadas en la entidad y las que pretendan iniciar operaciones con los legítimos propietarios de las tierras, “operará naturalmente en beneficio de la minera, ya que ayudará a disminuir el riesgo sociopolítico para las empresas, alentará la llegada de más inversiones al sector y construirá una sana relación empresa-comunidad”.

Dicho “acuerdo de voluntades” ha sido presentado a la CRAC-PC por el asesor del gobierno en materia medio ambiental para impulsar el proceso de aceptación de la entrada de empresas mineras en esta región, sin que hasta el momento la CRAC lo haya suscrito. En el mismo sentido, la Secretaría de Desarrollo Económico del Estado de Guerrero (Sedeco) anunció en septiembre de 2011 que implementaría una campaña de difusión e información a la población, particularmente en la Región de la Montaña, sobre los “beneficios que trae consigo el establecimiento y operación de las empresas mineras”. En un comunicado del 6 de septiembre de 2011, la CRAC-PC responde al anuncio del gobierno del estado de Guerrero en los siguientes términos:

De manera abierta y descarada, el gobierno del estado se pone al servicio de las grandes empresas haciendo labor de convencimiento a la población, desoyendo los reclamos y el rechazo que ya desde hace varios meses hemos hecho públicos, en el sentido de que no permitiremos el establecimiento de las empresas mineras, sabidos y conscientes de que lo único que traen esas empresas es la esclavitud y la muerte [...].

No cabe duda que el carácter comunitario de los pueblos indígenas y con ello, su experiencia a través de la organización

⁷ Un baremo de los avances logrados en el “Acuerdo de voluntades” a nivel de la articulación pretendida entre empresarios mineros y comunidades, es el hecho de que en el panel de discusión “Las comunidades indígenas y la minería”, a celebrarse en la 29 edición de la Convención Internacional Minera efectuada en el puerto de Acapulco, no estuvieron presentes representantes de los pueblos indígenas (Briseño, 2011).

social, han sido un factor clave en esta lucha de resistencia contra la imposición del proyecto minero en la región.

LA DEFENSA DEL TERRITORIO COMUNITARIO
CONTRA LA IMPOSICIÓN DE UNA RESERVA DE LA BIOSFERA
EN LA REGIÓN POR PARTE DE INSTITUCIONES
FEDERALES Y ESTATALES

Una nueva intensificación de la presión sobre la integridad del territorio comunitario surge en septiembre de 2012, al anunciar la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semaren) y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), su pretensión de promover una iniciativa para que se decrete una Reserva de la Biosfera de la Montaña. Ésta abarcaría 157 896.08 hectáreas de seis municipios del corredor Montaña-Costa Chica: Malinaltepec, Iliatenco, Cochoapa el Grande, Metlatonoc, San Luis Acatlán y Atlamajalcingo del Monte (GEG, 17 de julio de 2012).

Los promoventes de dicha reserva, Carlos Toledo Manzur, secretario estatal de la Semaren y Taurino Hernández Díaz, representante de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, firman un convenio de colaboración con Rafael Aréstegui Ruiz, rector de la Universidad Intercultural de Guerrero para impulsar la declaratoria de la reserva de la biosfera.

En octubre del 2012, pretenden iniciar un proceso de consulta en 250 comunidades indígenas mixtecas y tlapanecas cuyo objetivo principal sería —según la Semaren— “informar a las comunidades de la propuesta de Decreto” y “determinar a través de un consejo asesor representativo de las mismas, el plan de manejo y tipos de proyectos que podrían permitirse en el Área Natural Protegida”. Dicho plan de manejo sería “un instrumento legal para que las comunidades decidan qué proyecto de explotación minera o forestal se hace y cuál no” (Carlos Toledo Manzur, titular de la Semaren estatal). Los estudiantes de la Universidad Intercultural de Guerrero —ubicada en la comunidad de la Ciénega, municipio de Malinaltepec—, serían los promotores operativos de dicha información y consulta.

La consulta abarcaría las comunidades me'phaa y na savi de: Cochoapa el Grande, Zitlaltepec, Huehuetepec, Mixtecapa, Paraje Montero, San Miguel el Progreso, Colombia de Guadalupe, Iliatenco, Santa Cruz del Rincón, Vista Hermosa y Pueblo Hidalgo,

cuyos núcleos agrarios se verían afectados en caso de instituirse el decreto de reserva de la biosfera.

En respuesta a lo que consideran una imposición y una nueva estrategia de despojo y apropiación sobre sus territorios, la comisaría municipal de la comunidad de La Ciénega convocó a los Comisariados de Bienes Comunales y Ejidales de los seis municipios afectados, a los *xiná* y principales de los pueblos, a la CRAC-PC y a organizaciones sociales diversas, al “Foro Regional en Defensa de Nuestros Territorios y Contra el Proyecto Federal de Reserva de la Biosfera” que se llevó a cabo en La Ciénega, Malinaltepec, el 6 de octubre de 2012.

En ese primer foro se emite en la declaratoria el rechazo total al Decreto Federal de Reserva de la Biosfera de la Montaña de Guerrero:

La iniciativa de crear una reserva de la biosfera en la Montaña Alta de Guerrero no nace de los pueblos, por el contrario forma parte de los grandes intereses económicos de las empresas extranjeras y de los gobiernos privatizadores. Ellos ahora quieren decidir sobre quiénes serán los que cuiden y se aprovechen de todos nuestros bienes naturales. No les importa consultar a los pueblos para saber si estamos de acuerdo, tampoco les interesa respetar las formas de organización comunitaria que son autónomas y buscan siempre el beneficio de la colectividad.

Hacemos un llamado a las instituciones como la Semarnat, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) y a las autoridades académicas de la Universidad Intercultural (UIEG), que se abstengan de seguir promoviendo la creación de esta reserva[...] y con ello, lograr su objetivo de imponer(la) sin tomar en cuenta la libre determinación de los pueblos.

También se exige en dicho pronunciamiento la cancelación del convenio de la UIEG-Semaren y la renuncia del rector de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero, “pues queda en entredicho cuál era el verdadero papel de dicha universidad”.

No escapa al análisis de los pueblos y comunidades indígenas de la región que la referida “consulta” para la creación de la Reserva de la Biosfera de la Montaña, constituye una nueva escalada en la búsqueda de control externo de sus territorios desde la colonialidad del poder, que ahora, mediante un decreto presidencial, pretende encubrir una estrategia legal para expropiar-

les el control que detentan los pueblos originarios sobre su territorio y, mediante este artilugio, someterlos a normativas impuestas desde el exterior que permitan el ingreso de las empresas mineras en la región.⁸

Tampoco escapa al análisis del Consejo Agrario en Defensa del Territorio —estructura de organización que conforman los núcleos agrarios afectados— que la propuesta de Reserva de la Biosfera se vincula con la suscripción de 21 de sus núcleos agrarios en los programas de la Conanp: “Pago por Servicios Ambientales”, “Certificado por Conservación Voluntaria” o “Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación”, ya que el total de áreas de conservación voluntaria certificadas por la Conanp abarca 58 905 ha de las actuales 157 896.08 hectáreas de la propuesta de la Reserva de la Biosfera (Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, 2013).

En palabras de la misma Semarnat-Conanp (2012:221):

Las Áreas de Conservación Voluntaria son, por ahora, el principal mecanismo de conservación de la biodiversidad en la Montaña de Guerrero y son un ejemplo de gobernanza ambiental, en donde sus propietarios son en mayor proporción pueblos indígenas.

La Conanp, a través del personal de la Región Prioritaria para la Conservación en la Montaña de Guerrero, acompaña y apoya mediante sus programas las acciones de conservación, manejo, vigilancia y restauración de éstas. Se pretende que estos sitios sean las zonas núcleo de una futura Reserva de la Biosfera en la región Montaña de Guerrero.

Ante la apuesta de la Conanp de articular su propuesta de una reserva de la biosfera a través de los núcleos agrarios que ya han suscrito Certificados por Conservación Voluntaria,⁹ el Consejo

⁸ Se arguye que las Áreas Naturales Protegidas, incluso en su calidad de Reserva de la Biosfera, no garantizan que la protección de la naturaleza no conlleve otros intereses económicos de empresas privadas, pues en la Reserva de la Biosfera son los administradores gubernamentales, las organizaciones internacionales de conservación y las empresas privadas, quienes tienen el control del territorio (Convocatoria al Foro de Defensa, 6 de octubre de 2012).

⁹ Según la reforma a la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente de 2008, las Áreas destinadas voluntariamente a

Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio propone como medida precautoria, no aprobar nuevos convenios de Pagos por Servicios Ambientales en la región. Otra medida realizada por el Consejo fue entregar al Registro Agrario Nacional actas de rechazo al Decreto de Reserva correspondientes a cada uno de los núcleos agrarios.

Por otra parte, el Consejo Regional de Autoridades Agrarias se pronunció a nivel federal ante la Cámara de Diputados (Boletín de prensa, Cencos, 29 de abril de 2013) con ocho mil firmas de apoyo de sus comunidades que manifestaron su inconformidad con la propuesta de ley para crear por decreto presidencial la Reserva de la Biosfera de la Montaña. Con esta medida, el Consejo Agrario se anticipa a la presentación de la iniciativa de ley del decreto:

No vamos a aceptar la imposición del gobierno para que cree un organismo para que decida cómo vamos a vivir en nuestro territorio [...] es muy necesario que estos territorios sigan siendo de la gente de la montaña [...].

Los pueblos de la región de la montaña del estado Guerrero, son regiones muy olvidadas, son regiones que son las que menos reciben programas sociales, pero mas sin embargo, se les quiere explotar lo único que les queda para sobrevivir. Por eso hacemos un llamado a nuestros gobiernos, a los senadores, a los diputados, y a las dependencias que tienen esta iniciativa de hacer una Reserva de la Biosfera en este lugar, y también a las dependencias que tienen mucho interés sobre la economía del país en querer destruir nuestra región, en querer saquear toda la riqueza que tiene esta región de la montaña, por eso desde aquí hacemos un llamado, que primero se realice una consulta a los pueblos [...].

En realidad, la propuesta de creación de una Reserva de la Biosfera en la Montaña de Guerrero es un proyecto añejo, surgido en 2001 como una iniciativa del gobierno mexicano financiado por el Fondo para el Medio Ambiente Mundial. Es implementado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) e instrumentado por la Comisión Nacional de Áreas Protegidas (Conanp) bajo el nombre de Manejo Integrado de Eco-

la conservación son reconocidos como “Áreas Naturales Protegidas” (2013:34).

sistemas (MIE) en tres ecorregiones prioritarias (La Chinantla, Oaxaca; Los Tuxtlas, Veracruz, y La Montaña de Guerrero). Este proyecto tuvo un costo de 15 300 000 dólares y concluyó en 2011 (PNUD, 2011).

Después de una década de operación del proyecto internacional administrado por el PNUD, las comunidades indígenas y los núcleos agrarios de la Región de la Montaña desconocen el proyecto y se oponen tajantemente a que los Certificados por Conservación Voluntaria que han suscrito con la Conanp sean el fundamento para la constitución de una Reserva de la Biosfera en la región. En ese sentido, es evidente que el proyecto MIE obvió la recomendación elaborada por los expertos en 2006, en el sentido de que *su implementación debía ser de forma participativa y consensuada en las localidades y zonas de conservación* y que dicha deficiencia debía ser remontada en el periodo de ejecución restante del proyecto MIE (Llosa y Levesque, 2006:VIII). También resta credibilidad al proyecto MIE del PNUD la afirmación suscrita por sus evaluadores finales al afirmar como un hecho que “la Montaña alta está en proceso de obtener la declaración como Reserva de Biosfera al conjunto de áreas de auto-certificación” (Vela y Pablos, 2010:4).

Finalmente, el 14 de mayo de 2013, ante la presión ejercida por el Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio a nivel nacional ante la Cámara de Diputados, el ya mencionado titular de la Semaren en Guerrero, Carlos Toledo Manzur, anuncia la cancelación del proyecto para el establecimiento de la Reserva de la Biosfera de La Montaña debido a la falta de consenso social (De la O, 15 de mayo 2013). La batalla ganada en contra de esta nueva imposición de proyectos en territorio comunitario, si bien no se le adjudica como tal a la CRAC-PC, es innegable que el marco organizativo emprendido en la región a partir de la estructura de la CRAC-PC ha sido determinante para el logro de consensos en diversos ámbitos, incluido este caso.

LA LUCHA CONTRA LA EXPROPIACIÓN DE SU IDENTIDAD
Y POR EL CONTROL DE LA CRAC POR PARTE DE LA UPOEG
Y EL GOBIERNO DEL ESTADO Y LA RESPUESTA
ORGANIZADA ANTE ELLO

En lo que va de 2013, la CRAC-PC ha enfrentado una confrontación abierta y pública por parte de la UPOEG en su intento por apropiarse de esta institución comunitaria.

En las primeras semanas de 2013, los grupos de autodefensa contra la delincuencia organizada promovidos por la UPOEG en Ayutla de los Libres, Tecoaapa y San Marcos, se adjudican los atributos de la policía comunitaria, se autodenominan “Policía Comunitaria” (PC)¹⁰ y expiden documentos a nombre de ella en un claro intento de apropiarse de la identidad de esta institución, por lo que la CRAC se deslinda públicamente de los *grupos de autodefensa* comandados por la UPOEG, aclarando que, a diferencia de dichos grupos, la CRAC no opera con el rostro tapado, utiliza uniformes y porta credenciales que los acreditan como policía comunitaria (CRAC-PC, *Boletín de prensa*, 15 de enero de 2013; De la O, *La Jornada Guerrero*, 7 de marzo, 2013).

El 9 de febrero de 2013, dirigentes de la UPOEG acompañados por un grupo de 50 personas, entre los que se encuentran participantes provenientes de algunas comunidades integrantes y no integrantes de la CRAC, estudiantes y profesores de la Universidad Intercultural del Sur e incluso varios sacerdotes, toman la Casa de Justicia de la CRAC-PC en San Luis Acatlán mientras ésta sesionaba en asamblea regional en la comunidad de Jolotichán para proceder al nombramiento de nuevos coordinadores y comandantes regionales (CRAC-PC, comunicado, 10 de febrero de 2013; Rojas y Ocampo, *La Jornada*, 10 de febrero de 2013).

La UPOEG hace nombramientos en la Casa de Justicia tomada y se apropia de los principales cargos, usurpa sus funciones, desconoce el resolutivo de la asamblea celebrada ese día y gira incluso “órdenes de aprehensión” contra los Coordinadores y Comandantes de la CRAC, a los cuales desconoce como autoridades. Pocos días después, la CRAC monta un operativo, desaloja a la UPOEG y recupera su Casa de Justicia el 12 de febrero, con el aval de 18 Comisarios Municipales, autoridades agrarias y policías comunitarios (CRAC-PC, Comunicado del 13 de febrero de 2013).

La decisión por parte de la UPOEG de tomar la Casa de Justicia de San Luis Acatlán tiene como motivo el que esta organización se había constituido en el principal detractor en la región de los coordinadores actuales y pasados de la CRAC, a los que paradójicamente acusaba de oportunismo, corrupción y de toma de decisiones sin consultar a la Asamblea Regional. Entre

¹⁰ Algunos miembros de los grupos de autodefensa vestían la camisa verde olivo con las siglas de la CRAC.

sus cuestionamientos básicos arguyen que el anterior coordinador regional y el asesor jurídico de la CRAC-PC “suplantán” a las autoridades indígenas y alegan que estos compañeros son mestizos¹¹ y originarios de otras regiones no incorporadas a la CRAC. También los acusan de ser “personas infiltradas con ideas gobiernistas y que ellos llegaron no para servir a las comunidades, sino para apoderarse de la CRAC” (De la O, *La Jornada Guerrero*, 20 de junio de 2013).

Su propósito expreso era exigir a los pasados coordinadores una rendición de cuentas para poner al descubierto los supuestos actos de corrupción, pero en los hechos su apuesta era influir con el peso de los simpatizantes de la UPOEG de otras regiones fuera del territorio comunitario en la elección de coordinadores y comandantes para el nuevo periodo. A pesar de la coacción y el hostigamiento emprendidos por la UPOEG para imponerse, el 23 de febrero se instala legalmente la Asamblea Regional Comunitaria, con el arribo de 18 autoridades comunitarias y agrarias de la región de San Luis Acatlán de un total de 28, en la cual la Asamblea decidió validar los acuerdos alcanzados. El único punto por tratar fue la designación de los cuatro coordinadores y cuatro comandantes de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán (Comunicado de la CRAC-PC, 23 de febrero de 2013).

El 2 de junio, en otra maniobra para desestabilizar a la CRAC-PC apostando a su desprestigio y descalificación como institución, dirigentes de la UPOEG, bajo la cobertura de “las comunidades fundadoras de la CRAC-PC”, convocan a una asamblea a las autoridades agrarias y comisarios del territorio comunitario para desconocer el trabajo de los coordinadores salientes de la CRAC-PC, a quienes acusan de no haber incluido en la Asamblea Regional del 23 de febrero un informe de rendición de cuentas,

¹¹ En una suerte de racismo al revés, el argumento de la UPOEG de la condición mestiza de uno de los cuatro anteriores coordinadores de la CRAC, muestra un claro retroceso de esta organización, pues precisamente una de las tantas transformaciones que ha tenido es su capacidad de transitar de una organización exclusivamente indígena a una mucho más flexible para dar cabida a comunidades mestizas, como ocurrió en 2002, con el cambio de nombre de “Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas” a “Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias”, a raíz de la incorporación de varias comunidades mestizas de la zona de la Costa Chica.

además de que “no se nos permitió exponer ni discutir nuestras inconformidades como comunidades”, “no haber quórum legal”, “no permitir votar a los ciudadanos”, conminando a las autoridades comunitarias a “reestructurar nuestro proyecto como pueblos y defender nuestro territorio comunitario” (CRAC-PC, Comunicado de las Comunidades Fundadoras, 2 de junio de 2013).

Días después, el 19 de junio, las Comunidades Fundadoras de la CRAC sesionan en Santa Cruz del Rincón para constituir una *nueva* Asamblea Regional con el supuesto respaldo de 26 comunidades de San Luis Acatlán. Se trata de un montaje por parte de la UPOEG para desestructurar la CRAC-PC y promover la integración de las comunidades pertenecientes al territorio comunitario al “Sistema de Seguridad Ciudadana” bajo su control.

Últimamente la UPOEG sigue abonando al conflicto y a la confrontación en territorio comunitario al anunciar, el 16 de junio, su pretensión de construir una “casa de justicia indígena” en San Luis Acatlán, es decir, intenta apropiarse del espacio sociopolítico y territorial donde opera la CRAC mediante una estructura paralela.

Un elemento esclarecedor en esta confrontación es el papel que ha jugado el gobierno de Ángel Aguirre Rivero, quien, bajo su tutela e impulso, prohió a la UPOEG, una instancia surgida en 2010 como un movimiento social en lucha por el alto costo de las tarifas de servicio eléctrico y para la gestión de los ejes carreteros que comunicarían la región de la Costa Chica con otras regiones del estado. El 6 de enero de 2013, la UPOEG se dio a conocer por encabezar los grupos de autodefensa de Ayutla de los Libres, Tecoaapa y San Marcos.

El respaldo y apoyo gubernamental a este movimiento se evidenció el 23 de abril de 2013 al darle reconocimiento legal a las acciones de autodefensa civil enmarcadas por la UPOEG como “Sistema de Seguridad Ciudadana” (SSC). Independientemente de declaraciones o expresiones divulgadas en los medios de comunicación, el convenio de colaboración entre gobierno estatal y UPOEG determina los alcances y limitaciones de este sistema de seguridad: el SSC será *policía auxiliar* de las corporaciones policías oficiales, *recibirá salarios*, capacitación del ejército mexicano y *no podrá participar en actos de orden político*; es decir, no cuentan con autonomía frente al estado, al tiempo que la UPOEG “seguirá desarrollando sus trabajos de gestión en

beneficio de los pueblos y las comunidades” (Ocampo, 24 de abril de 2013).

Su calidad de interlocutor válido con el gobierno estatal y federal ha sido auspiciado por el propio Ejecutivo estatal al propiciar que, con su aval, los dirigentes de la UPOEG se entrevisten con el secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, para definir la reglamentación del Sistema de Seguridad y Justicia y para que ésta coadyuve en tareas de seguridad (Gobierno del Estado de Guerrero, 28 de mayo 2013) y con el ombudsman nacional, Raúl Plascencia, quien sin embargo ha reiterado su oposición a la conformación de grupos de autodefensa, “debido a que los ciudadanos por desesperación asumen la función de garantizar el derecho a la seguridad pública, obligación que, por disposición constitucional, corresponde a las instituciones del Estado”. Plascencia, presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), externó su preocupación “debido a que existe una línea muy tenue entre estas organizaciones de autodefensa y los grupos paramilitares” (Aristegui, 2013).

Con todo el respaldo político del gobierno del estado, la UPOEG no sólo tiene influencia en los municipios de Ayutla, Tecoaapa, San Marcos, Copala, Cuautepec, Marquelia, Azoyú, Florencio Villarreal y Tierra Colorada, sino que últimamente responde “a la petición hecha por diferentes organizaciones civiles que piden instrumentar mecanismos de seguridad más eficaces que los aplicados hasta el momento”, como es el caso de la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex) que integró en Chilpancingo en conjunto con la UPOEG, el Consejo Ciudadano para la Seguridad en Guerrero (Giles, 2013) o la alianza con el Sindicato de Trabajadores de la Educación en Guerrero de la Sección XIV, con el que diseñará un programa para la prevención del delito en la región de la Costa Chica (Trujillo, 25 de junio de 2013).

También, el Sistema de Seguridad Ciudadano de la UPOEG manifestó su intención de ofrecer asesoría a los movimientos de autodefensa ciudadana que surgen de manera autónoma en el estado, como es el caso de Tecpan de Galeana en la Costa Grande (Agustín, *Milenio*, 25 de junio de 2013), y según un anuncio de la UPOEG, el SSC, “al igual que con los empresarios de Chilpancingo, buscará un encuentro con los empresarios de Acapulco, para coordinar esfuerzos en pos de la seguridad” (De la O, 25 de junio de 2013).

Aun cuando se han alzado voces para afirmar que el SSC de la UPOEG no reúne las condiciones para brindar protección a los empresarios afectados por la delincuencia, como lo señaló el diputado local del Partido del Trabajo (PT), Jorge Salazar Marchán o el diputado local del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y presidente de la Comisión de Seguridad Pública, Rubén Figueroa Smutny, quien asegura que la UPOEG está reclutando gente en los diferentes municipios para seguir conformando más grupos de autodefensa, “el gobierno lo está dotando de armas, así también lo ha solapado y protegido” (Cabrera, 2013), lo cierto es que se está configurando una política de estado *de facto*, en la cual la inconformidad ciudadana por la inseguridad en Guerrero es canalizada a través de la SSC-UPOEG como uno de los cauces gubernamentales establecidos.

No obstante que el Ejecutivo estatal afirma que no permitirá la existencia de grupos armados de autodefensa más que en los municipios indígenas y que los que se encuentran en funciones no pueden ir más allá de sus comunidades, señalando que fuera de su circunscripción serán detenidos y desarmados por el ejército (Vargas, 2013), permite la ampliación del SSC fuera de esta circunscripción. También el titular de la Secretaría de Seguridad Pública, Sergio Lara Montellanos, afirma que el Sistema de Seguridad Ciudadana que auspicia la UPOEG está reconocido en la ley, aunque especifica que su ámbito de acción son las comunidades indígenas: “Eso está en la Ley 701, que involucra al sistema ciudadano dentro de los pueblos originarios, lo demás está fuera de su jurisdicción” (Agustín, *Milenio*, 18 de junio de 2013).

Con este antecedente, el 6 de mayo son detenidos en Acapulco por efectivos de la Secretaría de la Defensa Nacional, la Marina y la Policía Federal, dos coordinadores, un comandante y tres policías de la CRAC-PC mientras cumplían una comisión oficial. Son acusados de portación de arma prohibida y consignados ante el Ministerio Público Federal.¹² En un comunicado del 7 de mayo, la CRAC-PC afirma:

¹² Un trato diferencial reciben los grupos de autodefensa y el SSC impulsados por la UPOEG, ya que en reiteradas ocasiones han salido de sus áreas de demarcación a otros municipios del estado como Acapulco, Juan R. Escudero, Teloloapan y Tixtla, incluso, al incursionar el SSC en Xaltianguis, comunidad perteneciente al municipio de Acapul-

Lo anterior es una clara y flagrante violación a la ley 701 de Reconocimiento de Derechos y Cultura de los Pueblos Originarios del Estado de Guerrero, que reconoce expresamente a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias y a la Policía Comunitaria como una institución de los pueblos originarios en materia de justicia y seguridad. De igual manera vemos que en los hechos, el gobierno estatal y el federal se han puesto de acuerdo para golpearlos y aplicar el decreto que hemos repudiado públicamente, en donde nos reduce a ser simples policías auxiliares de las policías municipales y nos prohíbe transitar fuera de nuestro territorio.

En efecto, la CRAC de la Costa-Montaña de Guerrero y la policía comunitaria que forma parte de la misma, están legal, legítima y plenamente reconocidas y sustentadas en la Ley Número 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero; de manera específica, en los artículos 37, 38 y 39 de dicha ley se reconoce la existencia del sistema de justicia indígena de la Costa-Montaña y a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias para todos los efectos legales a que haya lugar, respetando la integridad y las modalidades de las funciones que en cuanto a seguridad pública, y procuración, impartición y administración de justicia se ejercen por ésta y ordena que los órganos del poder público y los particulares respeten sus actuaciones como actos de autoridad (Reyes, 2013).

Con la captura de las autoridades de la CRAC-PC por el ejército y la Policía Federal —acción avalada por el Ejecutivo estatal argumentando que “se les detuvo porque se desplazaron fuera de su jurisdicción”—, se amenaza con desconocer derechos ya adquiridos por la CRAC-PC, lo cual, en un comunicado del 9 de mayo demanda:

1. Reconocimiento y respeto a la ley 701 sobre los derechos y la cultura de los pueblos originarios del estado de Guerrero.
2. Derecho al uso de armamentos de alto calibre.

co el 19 de junio, antes que apresar al dirigente por haber promovido que personas armadas se introdujeran a la comunidad a ofrecer seguridad pública, el gobierno del estado ha citado al líder de la UPOEG para negociar su intervención.

3. Libre tránsito de la policía comunitaria dentro del territorio estatal y nacional.

Detrás de este operativo, se hace evidente el intento de aplicar a la CRAC-PC el proyecto de Decreto de Mando Único que promueve el Ejecutivo estatal, el cual pretende regular a los grupos de autodefensa ciudadana de diversos orígenes que surgieron en Guerrero en los últimos meses. Si bien dicho decreto da certeza legal e institucionaliza a los grupos de autodefensa o al SSC, en el caso de la CRAC-PC le cercena derechos ya adquiridos, como el de procesar a los detenidos, realizar detenciones fuera de la flagrancia e impartir justicia y reeducación. Además, amenaza con aplicar sanciones si se ejercen dichas funciones, lo que atenta contra la autonomía de los pueblos originarios reconocida por organismos y acuerdos internacionales a los que México se ha adherido, y que faculta a esos pueblos a elegir a sus autoridades y a construir sus propias instituciones que rijan su vida interna. Es por ello que la CRAC-PC señala:

Rechazamos el decreto del gobierno del estado de Guerrero, con el que se pretende regular a la Policía Comunitaria pues lo consideramos violatorio de los artículos 2 y 39 constitucionales que han dado sustento a nuestro sistema comunitario, así como del convenio 169 de la OIT.

Desde esta plataforma, con el respaldo y patrocinio del gobierno, la UPOEG opera actualmente como brazo político al interior del territorio comunitario para dividir y desarticular a la CRAC-PC. ¿Con qué objetivo se intenta debilitar a esta institución?

El trasfondo de la suplantación de la identidad de la CRAC-PC por parte de los grupos de autodefensa de la UPOEG, que luego se sigue con la toma de la Casa de Justicia y la propuesta reciente de construir una “Casa de Justicia Indígena” en territorio comunitario de la CRAC-PC por parte de la UPOEG con patrocinio del gobierno estatal, parece asociarse entonces a dos objetivos gubernamentales:

- Desarticular la apuesta autonómica que la CRAC-PC ha tenido con respecto al gobierno mediante su proyecto de generalizar la creación de policías comunitarias en la entidad, como una alternativa para garantizar la seguridad, sujetándolas

al control gubernamental a través de leyes y reglamentos que, si bien para el SSC son adecuadas en su papel de policía auxiliar del estado, en el caso de la CRAC-PC, “subvierten el mandato de la asamblea, oficializan lo que es un servicio y rompen con la esencia misma de los sistemas normativos comunitarios” (López y Rivas, 2013).

- Desarticular la apuesta decolonial de la CRAC contra la imposición minera en la región. La CRAC se ha convertido en el principal obstáculo para la instalación de las empresas mineras, ha ratificado su compromiso de luchar contra su entrada y de mantener a salvo la unidad y el derecho a ejercer su libre autodeterminación.

CONCLUSIÓN

Es en territorios integralmente entendidos como tales donde se concretan posibilidades y contradicciones en los procesos autonómicos y en los movimientos sociales de resistencia. El marco interpretativo decolonial desde el cual hemos situado las luchas actuales a las que se enfrenta el proyecto autonómico de la CRAC-PC en la región del corredor Costa Chica-Montaña de Guerrero, permite hacer un recorrido desde el cómo, desde la colonialidad del poder,¹³ se intentan imponer relaciones de dominación en territorio comunitario, hasta el surgimiento de resistencias locales frente a la colonización de su mundo de vida (Castro-Gómez, 1998: 8). En ese sentido, conviene recordar las palabras de González Casanova (2003:428), quien señala que:

Las nuevas luchas que libran los pueblos rebeldes o en resistencia contribuyen a esclarecer la complejidad o interdefinición que han alcanzado las categorías del capitalismo, y hacen acto de presencia en todas ellas. También registran las amargas experiencias de mediación, cooptación y corrupción que las distintas revoluciones sufrieron con la integración de los movimientos revolucionarios y reformistas a los sistemas políticos del Estado [...].

¹³ *Colonialidad del poder*: caracteriza un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista, originado con el colonialismo y que se constituye como el lado oculto intrínseco de la modernidad (Quintero, 2010:3).

Ciertamente, en la nueva lucha de resistencia como la que actualmente enfrenta la CRAC-PC, se visibilizan las dos vertientes señaladas por González Casanova: *a)* la complejidad o interdefinición que han alcanzado las categorías del capitalismo, y *b)* las experiencias de mediación, cooptación y corrupción con la integración a los sistemas políticos del Estado.

En efecto, un denominador común en la cartografía presentada es la actitud injerencista del gobierno estatal en los tres dispositivos coloniales y de poder que acechan al actual territorio comunitario. Su ensamblaje (minería-reserva de la biosfera-desarticulación de la CRAC-PC) muestra que, como señala Castro-Gómez (Grupo de Estudios sobre Colonialidad, 2012:227): “El Estado no es otra cosa que un instrumento al servicio de intereses patrimoniales, fuertemente anclados en las lógicas coloniales”.

En esta tríada, el Estado funge deliberadamente como un gestor de las empresas mineras en territorio comunitario; también opera como gestor de una reserva de la biosfera que expropió el control que los habitantes tienen sobre su territorio y además, opera como un tercero interesado en contrarrestar la autoridad moral de la CRAC-PC, debilitando así el control que esta institución tiene sobre el territorio Costa Chica-Montaña.

La apuesta del gobierno estatal es consolidar en la región las políticas de liberalización y privatización actuales, así como la propia estrategia de seguridad estatal, en la cual la UPOEG le sirve como *cuña-brazo* operativo. Sobre la base de un discurso de equivalencia, el Ejecutivo estatal pretende dar el mismo tratamiento al dispositivo de seguridad que la CRAC-PC ha impulsado y que cuenta con casi dos décadas de experiencia autonómica, con las emergentes autodefensas que él ha institucionalizado como Sistema de Seguridad Ciudadana.

Precisamente, el eje de diferenciación de cada una de estas instituciones es su papel frente al Estado y su derecho a ejercer la libre autodeterminación. En tanto que el Ejecutivo estatal ha puesto como condición al SSC de la UPOEG para su reconocimiento oficial, no participar en actividades políticas y mantener su carácter de policía auxiliar, la CRAC-PC ha reiterado su disposición de diálogo y trabajo coordinado con el gobierno, “pero con respeto a nuestras instancias y mecanismos para la toma de decisiones” (CRAC-PC, comunicado, 26 de octubre de 2011).

Mediante esta política de la representación, lo que el Estado pretende es restarle poder y capacidad de control a la CRAC-PC

como instancia reguladora sobre su territorio y subvertir su papel de creador de espacios de resistencia contra las políticas neoliberales de acumulación de capital y de despojo en la zona, como en el caso de las empresas mineras.

De cualquier manera, en el contexto geopolítico e interétnico regional, la CRAC-PC continúa siendo una de las más significativas estrategias etnopolíticas, tanto para las construcciones identitarias colectivas como para establecer mecanismos de resistencia y propuestas de decolonización contra las políticas neoliberales de acumulación de capital y contra “la tendencia del capitalismo al despojo de los espacios de vida en los territorios de identidad” (Escobar, 2003). Su inflexión decolonial apuesta a la no reproducción de relaciones de dominación y a la matriz de poder que no sólo garantizan la explotación por el capital a escala mundial, sino también la subalternización de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Restrepo y Rojas, 2010:15).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, Rogelio (2011), “Defienden existencia de Policía Comunitaria en Guerrero”, en *Milenio*, 21 de septiembre.
- (2013), “Pide SSP Guerrero suspender marcha Coparmex-UPOEG contra el delito”, en *Milenio*, 18 de junio, disponible en <<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/0dd1c5edd5b3f2897a012250108e97b8>>.
- (2013), “Marchará UPOEG hacia Chilpancingo el 1º. de julio”, en *Milenio*, 25 de junio.
- ARISTEGUI, Carmen (2013), “Urge CNDH a gobierno garantizar seguridad a grupos de autodefensa”, en *Aristeguinoicias*, 17 febrero, disponible en <<http://aristeguinoicias.com/1702/mexico/solicita-cndh-a-las-autoridades-que-garanticen-la-seguridad/>>.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. (2006), “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 9, agosto, pp. 28-48.
- BRISEÑO, Héctor (2011), “Afectados por mineras fuera de la convención”, en *La Jornada*, domingo 30 de octubre, p. 7.
- EGR (2013), “Cancelan proyecto de Reserva de la Biosfera en La Montaña de Guerrero”, 14 de mayo, disponible en <<http://www.cronica.com.mx/notas/2013/753052.html>>.

- CABRERA, Carlos (2013), "La UPOEG podría convertirse en guerrilla", 27 de junio, Agencia Informativa Guerrero (AIG), disponible en <<http://www.agenciainformativaguerrero.com/?p=8913>>.
- CASTRO, Marlén (2009), "Analizan que 17 mil hectáreas se declaren reserva de la biósfera", en *La Jornada Guerrero*, 24 de agosto.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (1998), "Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de 'lo latinoamericano': la crítica al colonialismo en tiempos de la globalización", en Roberto Follari y Rigoberto Lanz (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, pp. 155-182.
- _____ y Ramón GROSFOGUEL (2007), "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, pp. 9-23.
- CONSEJO REGIONAL DE AUTORIDADES AGRARIAS EN DEFENSA DEL TERRITORIO (2013), *Boletín de prensa, Consejo agrario en defensa del territorio dice no a la Reserva de la Biosfera de la Montaña de Guerrero como instrumento para la explotación minera*, México, Difusión Cencos, 29 de abril, disponible en <<http://cencos.org/node/31023>>.
- COMUNICADO de las comunidades fundadoras de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria, en <<http://www.agenciasubversiones.org/wp-content/uploads/2013/06/Comunicado-SanLuisAcatlan-2.6.13.pdf>>.
- CONVOCATORIA al Foro Regional en Defensa de Nuestros Territorios y Contra el Proyecto Federal de Reserva de la Biosfera (2012), 6 de octubre, La Ciénega, Municipio de Malinaltepec.
- CRAC-PC (2009), "Breve reseña y balance del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, a 14 años de lucha", en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana, *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-I, pp. 57-66.
- _____ (2011), *Boletín. Sobre los proyectos mineros en la Montaña*, San Luis Acatlán, 8 de febrero, disponible en <<http://www.policiacomunitaria.org/content/boletin-de-la-crac>>

- sobre-los-proyectos-mineros-en-la-montana>, consultado el 18 de mayo de 2013.
- _____ (2011), *Boletín. Movilización por la ley 701*, 21 de agosto, disponible en <<http://www.policiacomunitaria.org/content/boletin-movilizacion-por-la-ley-701>>, consultado el 12 de marzo de 2013.
- _____ (2011), *Comunicado urgente*, 26 de octubre, disponible en <<http://www.policiacomunitaria.org/content/comunicado-urgente>>, consultado el 18 mayo de 2013.
- _____ (2013), *Boletín de prensa. Encapuchados de Ayutla de los Libres no pertenecen a la Policía Comunitaria*, México, Difusión Cencos, 15 de enero, disponible en <<http://cencos.org/node/30497>>, consultado el 18 de mayo de 2013.
- _____ (2013), *Comunicado. La CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero denuncia la toma de la Casa de Justicia Comunitaria por dirigentes de la UPOEG*, 10 de febrero.
- _____ (2013), *Comunicado. La policía comunitaria recupera sus instalaciones*, 13 de febrero, disponible en <<http://desinformemonos.org/2013/02/la-policia-comunitaria-recupera-sus-instalaciones/print/>>, consultado el 18 de mayo de 2013.
- _____ (2013), “Bitácora”, Casa de Justicia de San Luis Acatlán, julio (comunicación personal).
- CRÓNICA (2013), “Indelegable, la obligación de autoridades para garantizar paz: CNDH”, 18 de febrero, disponible en <<http://www.cronica.com.mx/notas/2013/731495.html>>.
- DE LA O, Margena (2013), “Expiden jefes de autodefensa de Ayutla documentos a nombre de la CRAC-PC”, en *La Jornada Guerrero*, 7 de marzo.
- _____ (2013), “Firman convenio Aguirre y la UPOEG; darán sueldo a policías”, en *La Jornada Guerrero*, miércoles 24 de abril.
- _____ (2013), “Cancela el gobierno proyecto de Reserva de la Biosfera destinado a La Montaña”, en *La Jornada Guerrero*, 15 de mayo.
- _____ (2013), “Se divide la CRAC; salen pioneros y crean nueva Asamblea Regional”, en *La Jornada Guerrero*, 20 de junio.
- _____ (2013), “Apoyará la UPOEG hasta donde pueda la autodefensa de Tecpan”, en *La Jornada Guerrero*, 25 de junio.
- DIRECCIÓN GENERAL DE MINAS, DIRECCIÓN DE CARTOGRAFÍA Y CONCESIONES MINERAS (2011), “Títulos de concesión

- minera expedidos durante los años 2005, 2007, 2008, 2009 y 2010”, web consultada el 18 de marzo.
- ESCOBAR, Arturo (2003), “Mundos y conocimientos de otro modo: el Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre, Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 51-86.
- _____ (2010), *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán, Colombia, Envió Editores.
- GARCÍA, Carlos (2000), “De la Costa a la Montaña”, en Armando Bartra (comp.), *Crónicas del Sur. Utopías campesinas en Guerrero*, México, Era, pp- 275-316.
- GILES, Citlali (2013), “Forma la Coparmex Chilpancingo su Consejo Ciudadano para la Seguridad”, en *La Jornada Guerrero*, 22 de junio.
- GOBIERNO DEL ESTADO DE GUERRERO (GEG), “Plan Estatal de Desarrollo 2011-2015”, <<http://guerrero.gob.mx/articulos/plan-estatal-de-desarrollo-2011-2015/>>.
- _____ (2012), “Promueve Semaren creación de la Reserva de la Biosfera de la Montaña Alta”, 17 de julio, disponible en <<http://guerrero.gob.mx/2012/07/promueve-semaren-creacion-de-la-reserva-de-la-biosfera-de-la-montana-alta/>>.
- _____ (2013), “Se reúne el gobernador de Guerrero, Ángel Aguirre Rivero con el secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong”, 28 de mayo, disponible en <<http://guerrero.gob.mx/2013/05/se-reune-el-gobernador-de-guerrero-angel-aguirre-rivero-con-el-secretario-de-gobernacion-miguel-angel-osorio-chong/>>.
- _____, PODER EJECUTIVO ESTATAL (GEG-PEE) (2011), “Política estatal minera de gran visión en Guerrero”, mimeo.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2003), “Colonialismo interno (una redefinición)”, en *Rebeldía*, núm. 12, octubre, pp. 409-434, disponible en <<http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html2003>>.
- GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) (2012), “Los avatares de la crítica decolonial: entrevista a Santiago Castro-Gómez”, en *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio, Bogotá, pp. 213-230.
- LEY GENERAL DE EQUILIBRIO ECOLÓGICO Y LA PROTECCIÓN AL AMBIENTE (2013), Cámara de Diputados, Congreso de la Unión, última reforma 07-06-2013.

- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (2013), "Paramilitarismo, grupos armados y autodefensas comunitarias", en *La Jornada*, 29 de marzo, p. 31, consultado en <<http://www.jornada.unam.mx/2013/03/29/opinion/015a2pol>>.
- LOZANO DOMÍNGUEZ, Leonel (2011), "El acuerdo de voluntades en la actividad minera del estado de Guerrero. Documento preliminar", Gobierno del Estado de Guerrero, Poder Ejecutivo Estatal, mimeo, octubre.
- LUCERO, Prometeo (2013), "La Policía Comunitaria de Guerrero frente al riesgo más grave de su existencia", en *Desinformémonos*, 11 febrero.
- LLOSA TALAVERA, Gonzalo y Gilles LEVESQUE (2006), *Reporte final. Evaluación de medio término del proyecto "Manejo Integrado de Ecosistemas en Tres Regiones Prioritarias"*, Canadá, Le Groupe-Conseil Baastel ltée.
- MEZA CARRANZA, Francisca (2013), "Policía Ciudadana entra otra vez a Xaltianguis, ahora para quedarse", en *La Jornada Guerrero*, 13 de junio.
- OCAMPO, Sergio (2013), "Asesoría militar y salarios para grupos de la UPOEG", en *La Jornada*, miércoles 24 de abril, p. 39.
- _____ (2013), "En Chilpancingo, alianza de Coparmex con sistema ciudadano de autodefensa", en *La Jornada*, 18 de junio, p. 16.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) (2011), "Manejo integrado de ecosistemas en tres ecorregiones prioritarias", disponible en <http://www.undp.org.mx/spip.php?page=proyecto&id_article=802>.
- QUINTERO, Pablo (2010), "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina", en *Papeles de Trabajo*, núm. 19, junio, pp. 3-15.
- RESTREPO, Eduardo y Axel ROJAS (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Colombia, Colección Políticas de la Alteridad.
- REYES, Laura (2013), "Los grupos de autodefensa en México, ¿una ventana para el crimen?", en *CNN México*, 9 de marzo.
- REYES ROMERO, Carlos (2013), "Las razones de la Crac", en *Suriana*, disponible en <<http://surianagradocero.blogspot.mx/2013/02/las-razones-de-la-crac-por-carlos-reyes.html>>, consultado el 23 de febrero 2013.
- ROJAS, Rosa y Sergio OCAMPO (2013), "Toman instalaciones de Coordinadora de Autoridades Comunitarias de Guerrero", en *La Jornada*, domingo 10 de febrero, p. 8.

- SECRETARÍA DE ECONOMÍA (SE) (2009), *Perspectivas de la minería mexicana*, México, Servicio Geológico Mexicano.
- _____ (2010), *Panorama minero del estado de Guerrero*, México, Servicio Geológico Mexicano, México.
- SEMARNAT-CONANP (2012), *Logros 2012*, México, Semarnat.
- TRUJILLO, Javier (2013), “Habitantes de Xaltianguis se suman al movimiento en espera de contrarrestar la inseguridad que priva en la zona”, en *Milenio*, 15 de junio.
- _____ (2013), “Diseñarán UPOEG y maestros programa para prevención del delito”, en *Milenio*, 24 de junio.
- VARGAS, Enrique (2013), “Policía Comunitaria sólo en las comunidades indígenas, advierte AAR”, en *El Sol de Chilpancingo*, jueves 7 de marzo.
- VELA WITT, Clemencia y José Luis PABLOS HACH (2010), *Evaluación de cierre. Proyecto MEX/00/G41/A/IG (GEF). Manejo Integrado de Ecosistemas en Tres Regiones Prioritarias*, 30 de agosto a 20 de septiembre de 2010, México, PNUD-GEF.
- YEHIA, Elena (2007), “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red”, en *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, Bogotá, pp. 85-114.

LA VIRGEN DE JUQUILA
Y LA VIRGEN DE GUADALUPE,
EXPRESIONES IDENTITARIAS
EN LA COSTA CHICA DE GUERRERO

*Haydée Quiroz Malca**

*El conocimiento del otro sirve para
el enriquecimiento propio: aquí dar es tomar.*

Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, p. 114

En este capítulo compartiré algunos avances de una investigación mayor sobre cultura regional en la Costa Chica de Guerrero. Específicamente, trataré sobre una hipótesis relacionada con el culto a dos vírgenes de orígenes parcialmente similares, aunque en espacios distintos, que son veneradas en la zona mencionada; para esto usaré una expresión que matice y proponga ampliar¹ las explicaciones de las diferencias y semejanzas entre los grupos étnicos que habitan en el área, lo que tal vez nos ayudará a comprender no sólo los conflictos sino también los rasgos culturales que los unen en la compleja realidad que los confronta. Sobre esta base, se sostiene que existe un conjunto de procesos religiosos y socioculturales que se traslapan y cruzan en la conformación de las identidades en cada uno de los grupos. También examinaré la hipótesis de que las poblaciones de origen africano de la Costa Chica que estuvieron en contacto con los grupos indígenas de la región, fortalecieron —gracias a este hecho— sus modelos identitarios por afirmación y oposición. Las fuertes culturas aborígenes locales les pudieron servir como espe-

* Profesora-investigadora del Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

¹ No por novedosas, sino porque, sin negar los conflictos existentes, aquí me interesa enfatizar los intercambios y enriquecimientos culturales entre los grupos asentados en la Costa Chica.

jos para verse reflejados y construir de una manera distinta identidades propias como morenos/abajeños, con múltiples raíces. Un ejemplo de estos procesos es usar la ropa indígena sin que esto implique “ser” o “reconocerse” o “sentirse” “indio/a”. Lo mismo pasaría con otras expresiones culturales, entre ellas algunas de las danzas que, como vimos, fueron “copiadas y/o compradas” de los grupos indígenas y en la actualidad se las apropiaron ellos. Ésta es una propuesta analítica que se puede ir ajustando, pero también necesitaríamos investigaciones sobre las mismas fiestas en las áreas indígenas y mestizas, de tal manera que pudiéramos ir armando y completando nuestro complejo rompecabezas en la Costa Chica.

PROPUESTA DE ANÁLISIS

En este artículo quisiera compartir y abrir la discusión sobre algunos avances de una investigación mayor sobre la diversidad cultural en la región Costa Chica² de Guerrero. Propongo una hipótesis que relaciona los cultos a vírgenes de orígenes relativamente similares, aunque en espacios distintos, pero que son veneradas en la actualidad en la zona mencionada. Antes de la propuesta me gustaría hacer unas precisiones metodológicas que pueden parecer generales, pero que cobran un sentido especial en esta discusión.

Si uno de los objetivos de la antropología social es conocer, entender, comprender y difundir diversas culturas, no está de más recordar la propuesta de Todorov (1993), que precede este texto, en el sentido de que mientras más conocemos al *otro*, podemos *acrecentar-nos* como individuos, pero también, y, por esta misma vía, enriquecer nuestra cultura de adscripción o pertenencia.³

Puesto que la Costa Chica de Guerrero es el espacio en el que he trabajado en las dos últimas décadas, quisiera presentar algunos de mis objetivos desde el inicio de mi relación con la re-

² Se conoce de esta manera al área que abarca la franja costera y una parte de la montaña, que va desde el sur del puerto de Acapulco hasta el límite con el estado de Oaxaca.

³ Estoy pensando en los dos niveles: el primero y tal vez el más obvio, como investigadores, y el segundo como individuos que somos parte de una o más culturas.

gión. Llegué a este lugar interesada en las mujeres y los hombres que producían sal, como actores de un proceso económico, pero sobre todo cultural, así como en el conjunto de relaciones de intercambio y reciprocidad que establecieron estos grupos domésticos en un contexto más regional (Quiroz Malca, 2008). A partir de este primer acercamiento, se lograron algunas respuestas a mis interrogantes, pero las preguntas fueron creciendo en dimensión y profundidad. A continuación pensé que era necesario comprender la particularidad de la población de origen africano, y me orienté en este sentido, en el cual sigo trabajando. Lo anterior no impidió que continuaran surgiendo cuestionamientos sobre este contexto, en el que conviven diversos grupos con expresiones culturales “semejantes pero distintas”. Desde este punto de partida, considero que cualquiera de los grupos allí asentados pueden percibirse mejor desde el prisma de sus vínculos recíprocos. Aunque mi trabajo se ubica básicamente en el espacio que ocupan diversos grupos sociales y culturales de las partes bajas de la Costa Chica (abajeros),⁴ intentando más bien abarcar las relaciones que se establecen entre estos grupos de pobladores y sus vecinos de las partes altas, sin olvidar que antes —como ahora— tuvieron lazos con la sociedad mayor. Uno de los primeros en acercarse a ellos fue el maestro Aguirre Beltrán a finales de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Ya en la década de los sesenta, con la mejora de las vías de comunicación, así como la difusión de los medios masivos de comunicación y las actuales formas de migración, se nos presentan como un gran reto de investigación un poco más “accesible”. Este espacio, que había sido un tanto descuidado de las investigaciones en las ciencias sociales (antropología, arqueología e historia), como el estado de Guerrero en su conjunto. Si bien este panorama ha cambiado pues hoy día existen muchas investigaciones sobre la región, todavía después de la primera década del siglo

⁴ “Abajeros” es una denominación local para los habitantes asentados en las partes un poco más planas de la región, las más cercanas al mar. Su opuesto complementario serían los “arriberos”, que se ubican en las partes montañosas. Existe además otra coincidencia: en la primera se asienta preferentemente la población de origen africano (que se autoidentifica como morenos/as), y en la segunda diversos grupos originarios (tlapanecos, mixtecos y amuzgos), mestizos y blancos. Ésta es una división tendencial y también está en constante movimiento.

XXI se puede pensar como un gran rompecabezas con muchos espacios vacíos, que debemos ir armando poco a poco.

Por este conjunto de razones, retomo la propuesta de Todo-rov (1993:109), quien sostiene que “desde que las sociedades humanas existen, mantienen relaciones mutuas”, que como corolario nos llevaría a aceptar “que no podemos imaginar a los hombres viviendo primero aisladamente y sólo poco después, formando una sociedad”. De esta misma manera, tampoco podemos concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras, en otras palabras, autárquica. Frederic Barth (1976) argumenta de manera similar en su obra clásica sobre los grupos étnicos y sus fronteras, y algo parecido sugería Bonfil Batalla (1993) cuando sostenía que las culturas siempre están en movimiento, de lo contrario no hubieran podido seguir adelante ni mantenerse vivas. Si lo pensamos desde la Costa Chica, en la actualidad se puede constatar cuando menos la presencia poblaciones originarias: amuzgos, mixtecos, tlapanecos, nahuas, blancos, mestizos y morenos, que se reconocen también como afroamericanos,⁵ desde algunos movimientos sociales y los intelectuales que han trabajado con ellos. Del conjunto de estos grupos, por las fuentes históricas (Dehouve, 1994:29-48) sabemos que los cuatro primeros estaban ahí al menos desde antes de la llegada de los conquistadores europeos,⁶ y los tres últimos (De-

⁵ Denominados también afroamericanos por el maestro Aguirre Beltrán (1985:65), que explica la categoría de la siguiente manera: “Todo parece indicar que desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca, dando origen a una población mestiza cuyos productos finales hoy forman el grupo mayoritario de los habitantes de este municipio. Es indudable también que en la hibridación el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro, es decir, afroamericano”. Aparte del concepto de Aguirre Beltrán, creo que se debe señalar que fue un grupo de población trasladada por la fuerza desde sus lugares de origen, en su mayoría en calidad de esclavos, y se mezcló en cada lugar de la Nueva España. Por esta razón propongo referirme a ellos como morenos/abajos, que es la autodescripción local, para aclarar que estamos hablando de este grupo específico de población en México, aunque ésta es una discusión que continúa abierta.

⁶ Hago esta aclaración porque la historia de las conquistas no era absolutamente nueva, los Mexicas fueron los conquistadores previos de algunos grupos étnicos.

houve, 1994:91-115) se generaron a partir de las guerras de la conquista y la colonización. En parte como consecuencia de sus relaciones conflictivas, pero también de sus diversas alianzas y uniones, fueron adquiriendo un perfil propio los “nuevos” grupos, tanto de mestizos, como de morenos/abajefios y blancos. Evidentemente los grupos originarios asentados en la región también establecieron diversos intercambios con los “recién llegados”. A partir de este contacto mutuo, las identidades de cada grupo se fueron afirmando, reestructurando y recreando, en otras palabras, fueron cambiando; es decir, eran y son grupos vivos, lo mismo que sus expresiones culturales.

Si aceptamos que la construcción de los modelos identitarios conlleva largos y complejos procesos, debemos reconocer que es, en parte, producto del desarrollo cultural propio de cada grupo, pero también es efecto de los constantes contactos que se establecieron desde que entraron en relación y que continúan efectuándose entre ellos. Entonces cobra sentido la afirmación de Todorov (1993:109) de que “la identidad nace de la [toma de conciencia de la] diferencia; además, una cultura tan sólo evoluciona por sus contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural.

La Costa Chica es uno de los ejemplos en los que se puede observar la convivencia y coexistencia de diversos grupos culturales, tanto de los que originalmente poblaron la región como los que fueron llegando en calidad de migrantes forzados,⁷ debido a diversas razones históricas y económicas. Esto nos llevaría a pensarla como una región multiétnica, pluricultural y multi-lingüe.⁸

El conjunto de los procesos migratorios y de intercambios no es nuevo, pero creó una amplia gama de fenómenos sociales, culturales y políticos que en esta área han sido vistos, a veces, parcialmente. A partir de estos hechos, se fue forjando un imaginario

⁷ Me refiero a la población de origen africano que llegó mayoritariamente en calidad de esclava durante la Conquista y la Colonia. También llegaron filipinos, chinos y timorenses por el puerto de Acapulco, donde llegaba la Nao de China. Esta última vertiente migratoria está casi totalmente descuidada en las investigaciones históricas y etnográficas.

⁸ Tal vez es sólo una pequeña muestra de lo que es el país en su conjunto.

de que sus habitantes tienen un “ethos” o “naturaleza violenta”, la cual es producto de su sangre negra, para el caso de los afromexicanos. Y al compararlos con ellos, a los indígenas se los prejuzga como “pasivos”. Ambos estereotipos tendrían que ser cuestionados, pero ésta no es nuestra discusión central en este texto. Lo que sí se puede constatar es que ésta es una de las pocas áreas en México que conserva todavía una significativa presencia de población de origen africano, que es el universo base de mi propuesta. Pero veamos más detalles del espacio donde ubicaremos la “pugna” de los cultos religiosos.

UN ACERCAMIENTO A LA REGIÓN

Como ya lo mencionamos, en la actualidad,⁹ en esta zona, conviven cuando menos afromexicanos, indígenas, mestizos y blancos. La coexistencia de estos grupos supone que esta área no puede observarse como un todo uniforme y que existen matices locales y microrregionales,¹⁰ que parecen estar relacionados con procesos históricos o con el hecho de que estos conjuntos de población compartan o no territorios, lo que lleva a una mayor o menor intensidad de sus interacciones. Además estarían las diferencias de clase, que se expresan en accesos diferenciados a servicios de educación, salud, vivienda y empleo.

Convivir y/o compartir territorios comunes, y eventualmente competir por recursos como el agua, la tierra y el trabajo, han creado distintas formas de identificación, definición y distinción del “otro/a” en cada uno de estos grupos sociales. Por ejemplo, se puede pasar, desde el señalamiento de lo que los diferencia como grupos con una adscripción identitaria específica (vestido o idioma, o manera de hablar el español), a una visión en positivo¹¹ del “otro/a” y llegar a situaciones de conflicto que marcan la posición e identificación de uno y otro como grupos antagónicos.

⁹ Presente etnográfico 2013.

¹⁰ Existen variantes no sólo entre los grandes grupos culturales que mencionamos, sino también al interior de cada uno de ellos.

¹¹ En San Marcos, algunas mujeres de origen afro me decían que ellas hubieran preferido casarse con un indio, porque ellos son trabajadores y hacen milpa, a diferencia de aquellos con quienes se habían casado.

Parte de esta situación fue descrita por el pionero Aguirre Beltrán desde 1958 (1985:119), fecha de publicación de su trabajo etnográfico. El autor explica que

[...] el negro no forma una comunidad a la manera como están integradas las comunidades indígenas. Cuijla es un municipio que no se considera diferente de otros municipios negros —como Azoyú, Cortijos, Lo de Soto, Huehuetán— o de municipios mestizos —como Ometepec y Pinotepa—, Cuijla no manifiesta ese profundo sentido de pertenencia que caracteriza a los grupos étnicos fuertemente integrados por lazos tradicionales consanguíneos. Por el contrario, sabe y afirma constantemente su convicción de formar parte de la amplia comunidad nacional.

Otro aspecto que resalta este autor es el ethos violento de los afroestizos. De manera similar, aunque 30 años más tarde, Veronique Flanet (1985) llegó a un pueblo cercano, a Cuajinicuilapa, donde trabajó Aguirre Beltrán y en su investigación nos presenta las relaciones entre indígenas y negros¹² como altamente conflictivas. En ciertos casos nos hace pensar que podrían alcanzar la dimensión de conflicto étnico, si no abierto, siempre latente. Y sostiene, siguiendo las afirmaciones del maestro pionero, que los negros poseían una “naturaleza violenta”. Considero que las razones de la creación de estos estereotipos negativos tienen una fuerte raíz histórica, económica y política, que se ha ido reforzando y que en la actualidad se presenta junto con problemas por obtener los recursos en un área con niveles muy altos de pobreza, de manera especial para los afroamericanos como para las poblaciones originarias.

Todavía, durante los años noventa del siglo XX pude registrar algunos enfrentamientos entre los habitantes de la población de Las Salinas de Pozahualco —de marcada presencia de origen africano— con indígenas de la zona de San Luis Acatlán. La causa era una lucha por tierras, que según los primeros le pertenecían a su ejido, y que las autoridades de la Reforma Agraria no habían definido los linderos, dejando que las comunidades llegaran a enfrentamientos violentos. La responsabilidad del Estado al no tomar “decisiones, permite por abandono u omisión”

¹² Así los denomina la autora.

algunos hechos agresivos. Por este conjunto de razones, creo que nuestras explicaciones deberían partir de acercamientos regionales, con base en los procesos históricos y culturales. Otro elemento que se debe tener presente y que tiene sin duda un origen colonial son los intereses de los caciques y terratenientes locales y regionales en “fomentar” los conflictos.

En este trabajo quisiera argumentar, además de lo ya mencionado, otro punto de partida que matice y proponga ampliar¹³ las explicaciones de las diferencias y semejanzas entre los grupos étnicos que habitan en el área, y que tal vez, nos ayudará a comprender no sólo los conflictos, sino los rasgos culturales que los unen como conjunto, en esta compleja realidad en la que nos vemos confrontados, que es lo que se presenta a continuación.

LAS FIESTAS, COMO UN ELEMENTO DE ANÁLISIS REGIONAL

De este mosaico socioeconómico y cultural, a continuación presentaremos algunas hipótesis tomando *la fiesta* como un espacio de análisis, ya que es un punto privilegiado en el que se pueden observar muchas similitudes, diferencias y algunas tonalidades. En la Costa Chica de Guerrero existen festividades y devociones compartidas en varios poblados a la vez. Por ejemplo, la fiesta del Patrón Santiago, la de San Nicolás, la fiesta de Muertos y la Semana Santa.¹⁴ En cada una de ellas se presenta un conjunto variado y complejo de danzas que se ejecutan conforme a diversos calendarios festivos, en comunidades indígenas, mestizas y las que tienen población morena/abajeña mayoritaria. Entre las más importantes podemos mencionar la Danza de la Conquista, la Danza de Moros y Cristianos, la Danza de los Diablos, la Danza de los Doce Pares de Francia, la Danza los Pajaritos, la Danza del Toro de Petate, la del Tigre y otras. Aunque éstas o la mayoría de ellas se ejecutan en muchos de los poblados de esta región, del estado y del resto del país, tienen orígenes diversos y singularidades locales regionales.

El lugar de observación que propongo aquí serán las celebraciones alrededor de dos cultos bastante arraigados en la actuali-

¹³ No por novedosas, sino porque sin negar los conflictos existentes aquí me interesa enfatizar los intercambios y enriquecimientos culturales entre los grupos asentados en la Costa Chica.

¹⁴ Estas dos últimas también se efectúan a nivel nacional.

dad en la Costa Chica de Guerrero,¹⁵ específicamente, las que se desarrollan en la cabecera municipal de Cuajinicuilapa, Guerrero. Me refiero a los festejos del 8 de diciembre para la Virgen de Juquila y el 12 del mismo mes para la Virgen de Guadalupe. La primera es probablemente la actual expresión sincrética de una antigua tradición prehispánica¹⁶ hacia lugares de peregrinación regional. James B. Greenberg (1987:75-76) hace una comparación entre dos cultos como expresión de una confrontación entre dos mundos: el español y el indígena, expresados en movimientos de redención, que a pesar de ser sincréticos rechazaban y castigaban los valores y la sociedad española. El culto a la Virgen de Juquila (entre los chatinos) parece haber sido uno de los primeros movimientos de este tipo en esta región, y en apariencia fue paralelo a un movimiento similar para la Virgen de Guadalupe en el Valle de México.

El culto de los chatinos continuó después de la conquista y para finales del siglo XVIII, se tiene noticias de que

[...] congregaciones provenientes de toda la costa sureña, de todos los pueblos, algunos de ellos abandonados por completo, arriban llegando en peregrinaje. Es algo digno de observar la diversidad de vestimentas indígenas: algunos vestidos en blanco, otros enteramente de azul, unos portando finas ropas escarlatas y otros más luciendo una mezcla de colores; según la costumbre del pueblo de origen [...] Las mujeres en la misma forma, sirven para distinguir los diversos pueblos y provincias, de los cuales hay tantos en esta diócesis, como diversidad hay en sus dialectos [...] Las mujeres negras y mulatas montan caballos, en la misma forma que los varones [...] y con igual destreza [...] Se calcula que, por lo menos cada año, 25 mil almas se reúnen este día en el pueblo de Juquila (Ruiz, 1786: 61-62, citado por Greenberg, 1987:77-78).

Es interesante que en la diversidad de los devotos figuren desde tempranas épocas grupos de población de origen africano,

¹⁵ También en la de Oaxaca, pero nuestra investigación solamente abarca el estado de Guerrero.

¹⁶ James Greenberg (1987:54) afirma: "En camino de ser investido en Tututepec, 8-Venado hizo una visita a los gobernantes chatinos de Juquila (probable centro religioso importante en la época, tal como en la actualidad)".

pero, lo que en este caso quiero resaltar es que esta devoción se mantiene vigente en las peregrinaciones que realizan los devotos de los poblados de la Costa Chica de Guerrero, si bien nuestra observación toma como base la cabecera municipal de Cuajinicuilapa.

Regresando a la similitud en los orígenes de ambas vírgenes, la de Juquila y la Guadalupe, parecen entrar en cierta competencia ahora, cuando se observa lo que sucede con la nueva expansión del culto guadalupano a nivel nacional, y es en este caso que entran en una especie de “competencia” simbólica.

Para explicar esta hipótesis, veamos cómo se fueron desarrollando en los procesos históricos. Aunque no tenemos una referencia exacta, es probable que la Virgen de Guadalupe haya sido introducida por alguno de los frailes que llegaron con las campañas de evangelización a la Costa Chica. De lo que sí se tiene registro por historia oral¹⁷ es que los ejércitos insurgentes que pasaron por la región utilizaron la imagen de la Virgen de Guadalupe como su símbolo, pero no se conocen más detalles sobre las expresiones del culto, ya sea por un pueblo o en la región.

Por otro lado, me gustaría recordar que ésta es una región que hasta los años sesenta del siglo XX había permanecido relativamente aislada, sin una carretera de comunicación fluida. Las vías con las que contaba eran las terrestres, cortadas por los ríos e inutilizadas con las primeras lluvias, además de la vía marítima en la que se transportaban los productos de exportación regional (cacao, algodón y después copra)¹⁸ y la vía aérea, que por los años cincuenta servía para transportar carne de vacuno, la cual era el producto de exportación local. En general la Costa Chica se había mantenido “poco integrada” a la nación y sus diversos circuitos económicos, salvo los productos de exportación —que fueron variando, del cacao al algodón, luego al ganado y más tarde a la copra—, que eran extraídos, sin crear ni fortalecer las vías de comunicación como medios integradores, sino casi exclusivamente de salida.

Este relativo “aislamiento” me lleva a afirmar que uno de los cultos más arraigados, no sólo como celebración sino también como lugar de peregrinación, era el de la Virgen de Juquila, esto

¹⁷ Comunicación personal señor Vicente Ramírez Sandoval, cronista de Ometepec.

¹⁸ A la pulpa del coco que se seca se le llama copra.

no quiere decir que fuera el único.¹⁹ Por ello es que propongo la “competencia”²⁰ simbólica que se da cuando empieza una expansión intensiva del culto guadalupano. La difusión es un tanto más tardía, en los años ochenta y noventa del siglo XX, en especial a través de los medios masivos de comunicación, como la radio, pero de manera especial la televisión, que transmite los festejos de la Villa de Guadalupe a nivel nacional.

Cabe señalar que esta imagen ha sido una de las expresiones identitarias más claras de la nación mexicana, y símbolo de unión de los diversos grupos existentes en el país.²¹ Es un lugar común de la mexicanidad, que se va acentuando cada día más. Pero, veamos algunos detalles de cada una de las celebraciones para argumentar mejor mi hipótesis, y al final trataremos de encontrar también las semejanzas.

LA VIRGEN DE JUQUILA EN CUAJINICUILAPA

De acuerdo con la información recabada en Cuajinicuilapa, existen versiones un tanto contradictorias cuando se les pregunta sobre cuál de ambos cultos tiene más años de celebrarse. Algunas personas, dicen que la fiesta del 12 de diciembre tiene más tiempo, y otras por lo contrario, dicen, que es la Virgen de Juquila la fiesta de la que se acuerdan desde que eran muy pequeños. Haciendo un balance de las informaciones²² directas pero también por la cita de Greenberg (1987) donde menciona la presencia de devotos negros/as y mulatos/as, me atrevo a sostener que la Virgen de Juquila tiene una devoción mucho más antigua, ya que su origen está relacionado con el santuario que se ubica en la vecina región de la Costa Chica de Oaxaca. Por otro lado, en muchos pueblos y comunidades costeñas esta celebración tiene

¹⁹ En el caso de Cuajinicuilapa, los otros se relacionan con deidades masculinas; el Patrón Santiago y San Nicolás y el Señor de Igualapa.

²⁰ Cabe señalar que son deidades femeninas las que ponemos a competir.

²¹ Tal como lo señalan Lafaye (1985) y Brading (1991), el culto fue creciendo y se fue convirtiendo inicialmente en el símbolo de la iglesia de la Nueva España, y luego a partir de las guerras de Independencia poco a poco se ha convertido en “el símbolo” de identidad de los mexicanos.

²² Básicamente por la edad de las personas.

un gran arraigo y cada año van en peregrinación hacia este lugar, de preferencia en diciembre o en alguna otra época del año, en la que haya menos gente. En muchas cabeceras municipales, desde San Marcos, Cruz Grande, Copala, Azoyú, Ometepec hasta Cuajinicuilapa, por esas fechas, los devotos contratan camiones para trasladarse hacia Juquila y cumplir con las mandas de ir a saludar a la Virgen y oír su misa. Los actuales patrones de visita peregrina, nos recuerdan mucho las descripciones de Ruiz (citado por Greenberg, 1987), para finales del siglo XVIII. Si bien en la actualidad las peregrinaciones se realizan todo el año, su número y devotos aumentan sensiblemente en el mes de diciembre, quienes utilizan los automotores para trasladarse. Nos han narrado que en los años sesenta, de Cuajinicuilapa iban muchos utilizando caballos como medio de transporte.

De manera independiente a la peregrinación, en Cuajinicuilapa (y en muchos poblados de la región) se organizan celebraciones para el día 8 de diciembre; existen al menos ocho reproducciones de la Virgen de Juquila que no llegan a medir más de 30 centímetros, que en ciertos casos coinciden con los barrios del pueblo. Algunas de las familias del barrio las tienen a su cuidado, las colocan en un pequeño retablo en un lugar importante dentro de la casa y con frecuencia se les ponen veladoras. Nueve días antes del 8 de diciembre se les acondiciona un altar provisional especial para hacerles rezos cada noche. Se les cambia la ropa y el día 7 se las llevan a la iglesia principal, donde las colocan en la parte delantera del altar mayor, para la misa que se realiza por la tarde, entre las 17:00 y las 18:00 horas. Por los movimientos que se hacen para llegar al templo y por las procesiones que salen de allí, se puede observar que alrededor de cada imagen existen conjuntos de familias o unidades domésticas agrupadas en “hermandades” o “cofradías” para la celebración. Al finalizar la misa, el padre bendice las imágenes para los fieles, así como los recipientes con agua que se colocan a un lado de los retablos. Después, cada conjunto de familias o compañeros de barrio van en procesión por las calles en dirección a la casa donde se hará el festejo, que incluye comida y baile. De acuerdo con los recursos que se hayan reunido entre los “hermanos” y “hermanas”, se prepara pozole, barbacoa o tamales. Esto va acompañado de aguas frescas, refrescos y cerveza, todo se ameniza con la música de un conjunto o un *sonido*. Las fiestas se prolongan hasta altas horas de la madrugada. Es interesante señalar

que en el barrio La Banda se le presta atención especial a los niños²³ y niñas que son parte de la hermandad. Su edad es de tres años en adelante. En estos casos, quienes colaboran con el dinero y el trabajo para la fiesta son los padres, pero se le da una especial atención a los pequeños, a quienes se les instalan mesas especiales e incluso al servir la comida son a los primeros a quienes se atiende. Luego se reparte la comida al resto de los invitados y se inicia el baile, que se prolonga hasta muy tarde. La virgen es la espectadora en el altar que se le ha hecho para esta ocasión en especial, y se le colocan muchas velas, que se consumen durante toda la noche.

En Cuajinicuilapa hay una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe, y los rezos en su honor se realizan todas las mañanas durante nueve días antes del 12 de diciembre. El día 8 por la mañana, un grupo de mujeres del barrio de La Banda, que se dirige a la capilla de la Virgen de Guadalupe a cantarle sus mañanitas, pasa antes por el altar de la Virgen de Juquila y le canta sus mañanitas. El día 8, que es el día principal, se dejan las velas todo el día y por la tarde otra vez se le hace un rezo y una procesión alrededor del barrio, luego hay una reunión de la hermandad para entregar cuentas, tomar acuerdos y hacer ajustes del festejo para el próximo año. En Cuajinicuilapa existen además dos pequeñas capillas dedicadas a la Virgen de Juquila. También se organizan grupos de devotos que van en peregrinación hacia el santuario de la virgen que se ubica en el vecino estado de Oaxaca.

LA VIRGEN DE GUADALUPE EN CUAJINICUILAPA

La celebración de la Virgen de Guadalupe ha sido analizada desde múltiples puntos de vista por investigadores nacionales y extranjeros, de los que al menos podemos citar algunas investigaciones representativas como las de Miguel León-Portilla (2000), David A. Brading (1991), De la Torre Villar y Navarro de Anda (1982), J. Lafaye (1985), William B. Taylor (1992). En este caso nos interesa proponer un ejercicio de análisis de cómo la nueva

²³ Muchos padres o madres ofrecen mandas a la Virgen cuando sus hijos se enferman, por esta razón se nota la presencia importante de los infantes.

ola de expansión de este culto, de manera especial en las dos últimas décadas del siglo XX, entra a “competir” simbólicamente con el de la Virgen de Juquila, con una existencia regional más antigua en la Costa Chica.

En Cuajinicuilapa, hace aproximadamente 35 años empezaron a construir una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe que es considerablemente más grande que las pequeñas capillas de la Virgen de Juquila. El espacio es de casi el doble, tanto el cerrado, es decir la capilla en sí misma, como el espacio que la rodea, donde cada año el 12 de diciembre se hace una misa con asistencia masiva de la población.²⁴ En realidad, el festejo empieza nueve días antes del día principal, con las mañanitas. Cada día, entre las 4:00 y 4:30 de la mañana se realiza un rezo y cantos en honor a la Virgen, en su capilla. Al inicio es un reducido grupo de mujeres el que empieza, luego va creciendo²⁵ conforme avanza la mañana. El sacerdote llega a las 6:00 de la mañana y hace una misa. Esto se ameniza con música y cantos religiosos, así como con muchos *cuetes*. A continuación el o los mayordomos,²⁶ según sus posibilidades económicas, invitan a los asistentes: atole, café con pan y/o pozole. Si bien la celebración de la Virgen de Juquila también incluye el rezo de rosarios, éstos se realizan las nueve tardes previas al día principal, pero en este caso se congrega más bien a los integrantes de la hermandad, que preferentemente viven en el mismo barrio.

Otro hecho que quisiera destacar es que en este caso la celebración es colectiva, no existen reproducciones²⁷ de la Virgen de Guadalupe que se lleven a la iglesia por parte de barrios o grupos de familia. No se acostumbra hacer procesión.

A pesar de que esta capilla no es tan pequeña, el día principal la misa se celebra —pasado el mediodía—, en la puerta de la misa; en lo que sería el atrio se coloca una gran lona y sillas para

²⁴ Enfatizo esta población porque estoy haciendo la comparación, pero cabe aclarar que la mayoría de los pueblos de la región hacen una celebración parecida en homenaje a la Virgen Morena de Guadalupe.

²⁵ Con la participación de hombres, niños y niñas de diferentes edades.

²⁶ Una o más personas para cada una de las nueve mañanas.

²⁷ Lo que abunda son pequeños altarcitos con una reproducción de la pintura de la Virgen de Guadalupe, que construyen en el mercado o al costado de alguna tienda. A lo largo del año, se le pueden poner veladoras o pararse y rezarle, porque están en lugares públicos, a diferencia de la Virgen de Juquila, que está dentro de las casas.

proteger a los asistentes de los rayos del sol, y para dar algunas facilidades a la comunidad devota que se reúne en pleno. Cabe señalar que las mujeres, niñas y niños asisten a la misa “*vistiendo*”²⁸ indumentaria indígena: huipiles y ropa de manta. Esta fiesta adquiere un realce especial, hasta se podría comparar con un desfile de modas, ya que los atuendos indígenas que usan las habitantes²⁹ de Cuaji —predominantemente morenos— pueden ser de cualquiera de los grupos étnicos vecinos de la región. Muchos de los huipiles utilizados por las mujeres tienen no sólo alto valor estético, sino también monetario.

Existe otro elemento muy importante: en el marco de este culto se realiza la representación de Danza de la Conquista en Cua-jinicuilapa.³⁰ Se nos informó que “hace muchos años (en 1950, más o menos)”, algunas personas de esta comunidad tuvieron la oportunidad de ver la Danza de la Conquista³¹ en las áreas indígenas de la misma región (arribeños), y siendo personas de “gusto”³² decidieron hacer diversos arreglos para traerla y difundirla en sus lugares de origen. Para esto, hablaban con los “especialistas”, que conocían la letra y los parlamentos, la parte teatral de la danza, así como los diferentes sonos y movimientos que las acompañan, para que las enseñaran, la mayoría de veces, a cambio de dinero. Podríamos afirmar que se “compraba” la danza, ya que se les pagaba a las personas conocedoras para que fueran a las comunidades abajeñas a enseñarles y al ensayo, durante dos o tres años. De manera paralela, se adquiriría el “libro”, que era una copia hecha a mano, de los textos/parlamentos de cada personaje que participa en la misma. De esta manera registran la llegada y difusión paulatina de la Danza de la Conquista en varios lugares de la parte baja de la costa. Su permanencia se ha mantenido gracias a algunas personas que se hacían

²⁸ Marco la palabra debido a que para ellos no siempre es su ropa cotidiana, es lo que se usa para ese día.

²⁹ El año 2002, hasta algunos señores se pusieron atuendos indígenas.

³⁰ Esta danza no siempre está asociada con la Virgen de Guadalupe, se ejecuta a lo largo del año para santos y santas conforme a diversos calendarios rituales de los poblados de la Costa Chica; para mayor información véase Bonfiglioli (1998:8-9).

³¹ Aunque la denominan *danza*, en realidad es una especie de *performance*, porque además de la coreografía tiene una parte teatral.

³² El significado o equivalente sería “entusiastas”.

“cargo”³³ de su realización cada año. Esto incluía mandar hacer copias de los textos de cada uno de los personajes participantes, para que cada uno, pudiera memorizar el papel que se le asignaba o que solicitaba. Este proceso de difusión de la danza es similar al señalado por Bonfiglioli (1998) en su estudio sobre el origen de la Danza de la Conquista, para Tlacoachistlahuaca, comunidad indígena costachiquense.

El 2000 y 2001, en Cuajinicuilapa la responsable de la Danza de la Conquista fue una mujer,³⁴ aunque existe de manera paralela un sistema de mayordomía,³⁵ que apoya la fiesta de la Virgen de Guadalupe. El o la mayordoma principal se encarga de los gastos del día principal de la fiesta. Y para cada “mañanita” hay un rol de devotos que se turnan los gastos para adornar el altar de la virgen y para comprar lo que se consumirá después de los rezos cantos y la misa. La persona encargada “voluntaria” que coordina al grupo de bailarines (hombres, mujeres y niños) debe poner las fechas, los horarios y conseguir la música para los ensayos y para los días que dura todo el espectáculo. También tiene que coordinarse con el o la mayordoma principal para decidir si se sacará o no la danza, porque los gastos³⁶ para la música son altos, y si no hay voluntad se cancela esta parte de la celebración, como sucedió en los años 2001-2002 en Cuaji. El mayordomo siempre cuenta con apoyo de otras personas, pero

³³ Al principio los de “gusto” la trajeron, pero asumieron esta responsabilidad (una especie de cargo) de voluntaria (por herencia) un hombre o una mujer, no existe una preferencia marcada por género. Pero no se da a personas individuales sino más bien a familias extensas que cuentan con un o una líder.

³⁴ Esto no significa que siempre lo sean, o que ésta sea una regla; en Cruz Grande, por ejemplo, el papá de la señora Martha, que ahora se ocupa de la danza, era antes el responsable, pero ya es un señor grande y a la que le gustó fue a una de sus hijas, aunque el señor y toda la familia colaboran, ella es la responsable.

³⁵ En este caso los mayordomos pueden ser mujeres u hombres, indistintamente.

³⁶ Cuando danzan, el último día de las mañanitas salen por las calles del pueblo y van saludando y bailando frente a los pequeños altares que tienen en diversos lugares de la población: el mercado, el sitio de taxis y uno que otro comerciante en las calles del pueblo. En este caso, los dueños de las imágenes les invitan aguas frescas o refrescos, además les dan dinero en efectivo con el que se apoya el pago de la música.

es quien centraliza la coordinación de toda la logística de este festejo. Por ejemplo, cuando alguna persona va a solicitar su ingreso en la danza, tiene que hablar con ella, pues tiene cierta autoridad para aceptar o rechazar bailarines, así como para asignar los diferentes roles. En esta danza sólo existen dos papeles para mujeres: la reina Xóchitl y la Malinche, muchas veces éstos se solicitan con mucha anticipación, no existe tanta demanda para el caso de los hombres, ya que hay muchos roles, 24 en total, de éstos dos son niños entre 10 y 13 años, que participan como “negritos”.

En Cuajinicuilapa, antes había dos señoras que se encargaban de esta responsabilidad, pero una de ellas falleció y se dice que la actual encargada le prometió continuar con este trabajo voluntario, y de hecho lo sigue haciendo, pero ahora cuenta con el apoyo de un señor que conoce todos los pasos, sones y parlamentos, y es él quien participa al igual que ella durante todos los ensayos. Los danzantes participan de forma voluntaria, esto incluye los gastos en la compra y/o confección de los trajes que usarán. En el caso de las dos mujeres, algunas veces se mandan hacer hasta dos vestidos diferentes para los días que dura la danza. También se utilizan máscaras o tocados en la cabeza; éstas las mandan hacer, en la mayoría de los casos, en Ometepec. El año en que se presentará la danza, los integrantes asisten durante los días que duran las mañanitas con sus ropas especiales, y danzan algunos sones al final de la misa; además el día 7 de diciembre, para la misa de la Virgen de Juquila, también van a la iglesia y salen acompañando a una de las vírgenes, bailando y rindiéndole los honores correspondientes.

El papel y la presencia de la Iglesia católica en la región también fomenta el culto guadalupano a nivel nacional. Los sacerdotes y las monjas católicas organizan pequeñas peregrinaciones de grupos de taxistas o de jóvenes que parten del local de la iglesia principal de Cuaji, llamada San Nicolás, hacia la capilla de la Virgen de Guadalupe. Además, han incluido a los jóvenes en una peregrinación especial que va y regresa a la ciudad de México para el traslado de la antorcha guadalupana. Los muchachos y muchachas de diversas partes del país van corriendo con una luz que viene desde el santuario principal y se expande hacia toda la nación. Si hacemos una comparación con la devoción a la Virgen de Juquila, no existe toda esta infraestructura local, regional ni menos nacional, que fomente este culto. Es la propia

gente que se organiza espontáneamente para hacer las peregrinaciones, lo mismo las hermandades, fiestas y demás honores que le rinden. Por todo esto, quisiera hacer un alto para presentar algunas consideraciones sobre estas dos fiestas.

ALGUNAS PROPUESTAS O PISTAS PARA CONTINUAR EN LA REFLEXIÓN

Creo, después de describir brevemente ambas celebraciones, que cada una tiene un motor propio y que muchos de los fieles participan de ambas. Pareciera que para evitar un “enfrentamiento” y la desaparición de uno de los cultos, más bien se ha llegado a un “acuerdo de convivencia pacífica” en el que cada una tiene su lugar y espacio: a la Virgen de Juquila le rezan sus rosarios por las tardes (7:00 de la noche) y a la Virgen de Guadalupe cada mañana muy temprano. Son ritmos difíciles de sostener para asistir cada día a ambas celebraciones, pero se asisten alternadamente. Así, se logra cumplir con ambas, que al parecer son expresiones diferentes de adscripciones que no se pueden ni quieren negarse. El caso de Juquila es una expresión de pertenencia local regional con raigambre prehispánica e indígena, y el de Guadalupe —en este caso en concreto— es más bien de identificación nacional con lo mexicano, que está muy presente en la población de origen africano, en especial de la Costa Chica.

Desde aquí se puede recordar la propuesta inicial del conjunto de procesos que se traslapan y cruzan en la conformación de las identidades en cada uno de los grupos. También podemos repensar la hipótesis de que las poblaciones de origen africano de la Costa Chica que estuvieron en contacto con los grupos indígenas de la región fortalecieron, gracias a este hecho, sus modelos identitarios, por afirmación y oposición. Las fuertes culturas aborígenes locales les pudieron servir como espejos para verse reflejados a sí mismos y construir de una manera distinta una identidad específica de afromexicanos, con múltiples raíces. Un ejemplo de estos procesos es usar la ropa indígena, sin que esto implique “ser” o “reconocerse” o “sentirse” “indio/a”. Lo mismo pasaría con muchas expresiones culturales, entre otras, algunas de las danzas que, como vimos, fueron “copiadas y/o compradas” de los grupos indígenas y en la actualidad se las han apropiado. Ésta es una propuesta analítica que se puede ir ajustando, pero necesi-

taríamos investigar más sobre las mismas fiestas en las áreas indígenas y mestizas, de tal manera que pudiéramos ir armando y completando nuestro complejo rompecabezas en la Costa Chica.

Todo esto nos lleva a reconocer la necesidad de continuar trabajando en diversos frentes (historia, antropología, arqueología), porque se pueden, pero no se deben, aceptar respuestas únicas a retos tan complejos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René (1984), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II, México, UNAM.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1972), *La población negra de México, 1519-1810*, México, FCE.
- (1985), *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE/SEP (Col. Lecturas Mexicanas).
- (1995), *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/CIESAS/FCE (Obra Antropológica XVI).
- ALBERRO, Solange (1997), “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en Manuel Ramos y Clara García (comps.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2a. ed., México, INAH/Condumex/Universidad Iberoamericana.
- AÑORVE ZAPATA, Eduardo (1998), *Cuaji. Monografía. Municipio de Cuajinicuilapa de Santa María, Guerrero*, México, Artesa/H. Ayuntamiento de Cuajinicuilapa.
- BARTH, Frederik (1976), “Introducción”, en Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, pp. 9-49.
- BASAURI, Carlos (1940), “Población negra”, en Carlos Basauri, *La población indígena de México, Etnografía*, t. III, México, SEP.
- BONFIGLIOLI UGOLINI, Carlo (1998), “La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca. Un estudio de contexto y sistema en la antropología de la danza”, tesis de doctorado, México, UAM.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.) (1993), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- BRADING, David A. (1991), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE.
- CASTILLO GOMÉZ, Amaranta Arcadia (2000), “El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afromestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca”, tesis de licenciatura, México, ENAH.
- CERVANTES-DELGADO, Roberto (1984), “La Costa Chica: indios, negros y mestizos”, en Margarita Nolasco Armas (coord.), *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, México, INAH (Colección Científica 135, Etnología).
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto y Ramiro NAVARRO DE ANDA (1982), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE.
- DEHOUE, Daniëlle (1994), *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Estudios de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista (Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México).
- FLANET, Veronique (1977), *Viviré si Dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, México, INI/SEP.
- _____ (1985), *La madre muerte: violencia en México*, México, FCE.
- GERHARD, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México.
- GREENBERG, James B. (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, Colección INI, núm. 77).
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús (2002), *Las raíces de la insurgencia en el sur de la Nueva España. La estructura socioeconómica del centro y costas del actual estado de Guerrero durante el siglo XVIII*, México, Laguna/Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri.
- LAFAYE, Jacques (1985), *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, 2a. ed., México, FCE.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2000), *Tonantzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, El Colegio Nacional/FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Luis MILLONES (2008), *Dioses del Norte, dioses del Sur*, México, Era.

- MANZANO AÑORVE, Gela (1991), *Cuajinicuilapa, Guerrero: historia oral (1900-1940)*, México, Artesa.
- MILLONES, Luis (2008), *Perú indígena, poder y religión en los Andes centrales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MOEDANO, Gabriel (1986), “Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica”, en *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, INAH/Gobierno del Estado de Guerrero, México.
- PAVÍA GUZMÁN, Edgar (1998), *Machomula: población negra en Guerrero*, 2a. ed., Chilpancingo, Particular.
- QUIROZ MALCA, Haydée (2002), “Limpieza de sangre, limpieza de cultura”, en *Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2008), *Las mujeres y los hombres de la sal, un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- TAYLOR, William B. (1992), “La virgen de Guadalupe en la Nueva España: encuesta sobre la historia social de la devoción mariana”, en *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 2, México, Centre D'Études Mexicaines et Centraméricaines, diciembre.
- TIBÓN, Gutierre (1961), *Pinotepa Nacional, mixtecos, negros y triques*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TODOROV, Tzvetan (1993), *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós Básica.
- VARIOS AUTORES (1987), *Guerrero. Sur Amate de Mar y Montaña*, México, SEP, Gobierno del Estado.
- WIDMER, Rolf (1990), *Conquista y despertar de las costas de la mar del Sur (1521-1684)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Regiones).

IDENTIDAD LABORAL Y DESARROLLO ARTESANO EN TLAYACAPAN, MORELOS

*Patricia Moctezuma Yano**

RESUMEN

En las últimas dos décadas, Tlayacapan ha venido desarrollándose como sitio turístico por sus diversos atractivos (alfarería, paisajes, balnearios, arquitectura novohispana, mercado de antojitos y fiestas tradicionales), e incluso figura ya en la lista de los “pueblos mágicos” y todo lo que esto representa en su candidatura para formar parte del patrimonio cultural del estado de Morelos.

El turismo ha sido favorecido por la construcción de la carretera, la cual a su vez facilitó el acceso de acaparadores interesados en el comercio de la cerámica. Visitantes e intermediarios trajeron consigo la demanda de mercancías suntuarias y con ello los artesanos implementaron una serie de estrategias técnicas y organizativas para poder ofertar estas piezas en el mercado, además de los tradicionales enseres de cocina.

Esta diversificación productiva da cuenta del impacto que ha tenido la tecnología en la cultura del trabajo artesano, y es el propósito del presente análisis mostrarlo a través de las transformaciones que ha tenido la construcción de la identidad laboral, ya que este nuevo género cerámico ha traído consigo la apertura de espacios ocupacionales y con ello nuevas formas de valorar la alfarería como alternativa económica, de donde se desprenden distintos caminos de autoadscribirse al oficio y proyectar la identidad ocupacional en esta legendaria tradición alfarera.

* Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD LABORAL ALFARERA

La identidad social como tema de la sociología y la psicología social se ha puesto de moda en la antropología en gran medida por el desarrollo de dos procesos: la multiculturalidad y la interculturalidad, y si bien estos conceptos han dado pie a múltiples interpretaciones analíticas y formas epistemológicas de ser abordados, podemos decir que la identidad social es un indicador sociocultural para expresar las diferencias entre los sujetos en su diario acontecer.

Como proceso social, la identidad social se constituye de varios elementos. Uno de ellos es la pertenencia social y se refiere a la pluralidad de colectivos a través de los cuales un sujeto se integra y participa en el grupo donde se desenvuelve día a día (Giménez, 2007:30). Aplicando este principio al caso de los alfareros, tenemos que dicha pertenencia se observa en distintos niveles de integración sociocultural: 1) en lo relativo al parentesco sobresale la pertenencia a una familia y a un linaje; 2) en función de la pertenencia territorial registramos tres como los más importantes: la residencia patrilocal, la pertenencia a un barrio limitado por una capilla, y la referencia al pueblo de Tlayacapan; 3) en lo que respecta a cuestiones laborales sobresale la pertenencia al gremio alfarero, del cual existen dos tipos —tradicional y cerámica suntuaria—, y en el caso de la adscripción ocupacional puede observarse un menor o mayor apego de acuerdo con las circunstancias familiares y socioeconómicas del sujeto.

Un segundo elemento que interviene en la construcción de la identidad social son los atributos culturales (Giménez, 2007:30) que están sustentados en la idiosincrasia y las costumbres, y a través de éstos las personas se identifican y son identificados por los demás; entre estos atributos sobresalen los siguientes: género, tipo de trabajo, personalidad, apariencia física, etcétera.

Por último, la biografía personal es otra dimensión en la construcción de la identidad (Giménez, 2007:35), por medio de ella el sujeto reconfigura sus actos y trayectorias personales del pasado para brindarle sentido al presente y el futuro; así, por ejemplo, en la memoria colectiva de los alfareros subyace el reconocimiento del legado de conocimientos alfareros que heredan de sus progenitores y a su vez se interesan en conservar para transmitirlos a las generaciones venideras. La pertenencia social, los atributos

culturales y la biografía personal son los tres elementos constitutivos de la identidad que se ponen en juego durante la interacción social, en donde toman lugar dos procesos complementarios entre sí y a la vez se contraponen. Uno es la autoadscripción, por medio del cual se identifica un sujeto con cierto ámbito de la sociedad (económico, laboral, religioso, etc.), y el otro es la heteroadscripción, en la que los individuos reconocen la identidad que ostenta un sujeto (Giménez, 2007).

Así, en el caso de Tlayacapan hay muchos que se autodenominan artesanos, cuando en realidad compran las piezas de barro ya hechas y sólo las pintan. A los ojos de quienes manufacturan los objetos de barro este hecho es casi una ofensa y para ellos estos decoradores de piezas no son artesanos sino “revendedores de loza”, por lo que son excluidos del gremio. Este ejemplo nos muestra el juego entre la auto y la heteroadscripción a través de la cual los sujetos enmarcan sus distinciones, y es en esta interacción social en que los individuos yuxtaponen sus intersubjetividades en lo relativo a la identidad laboral.

Sin haber agotado la complejidad en la misma delimitación de la identidad social, sólo queremos resaltar que en el caso de la identidad alfarera estamos refiriéndonos a una identidad colectiva y por lo tanto a un hecho simbólico que toma lugar durante el diálogo entre sujetos y puede tener efectos de representación social, en donde entra en juego el “ser percibido” y el “percibir a los otros” (Giménez, 2007:54). Así, entre los artesanos de Tlayacapan se disputan el mayor crédito en el oficio. Por su parte, los productores de loza tradicional defienden la antigüedad de la loza en la trayectoria artesana de la entidad y resaltan el valor de la difícil técnica de manufactura como un atributo para hacer hincapié en su mayor crédito identitario laboral, mientras que los productores de piezas de ornato contrarrestan esta segregación argumentando a su favor la mayor demanda de sus piezas de ornato y los beneficios económicos que acarrea el turismo, dado que además de agilizar la venta de cerámica demandan servicios como restaurantes y hoteles, y con ello se amplía la oferta laboral en la entidad.

Ahora bien, para proseguir con nuestro análisis sobre las distintas maneras de construir la identidad ocupacional artesana en Tlayacapan, precisamos señalar algunos factores que han favorecido la diversificación productiva, entendida como la capacidad del artesano para llevar a cabo distintos procesos productivos

alfareros y con ello el desarrollo de diversas maneras de valorar y proyectarse en esta legendaria tradición ocupacional.

Dichos factores podemos agruparlos en dos grandes rubros: uno de carácter macroestructural, que se refiere al efecto de la construcción de la carretera que acorta la distancia cultural y física del pueblo, facilitando la afluencia de los intermediarios y el turismo, los cuales vinieron a dinamizar la vida económica y cultural de la población. Otro es la preocupación de la Secretaría de Turismo de promover la entidad en la lista de los “pueblos mágicos” del estado de Morelos, lo cual aceleró los ya suscitados cambios en la producción y el comercio artesanal a raíz de la mayor comunicación que registró la entidad hacia el exterior.

Llegaron acaparadores de artículos cerámicos trayendo consigo otras mercancías alfareras procedentes de distintos sitios de la República —Michoacán, Estado de México, Jalisco, Pachuca, Puebla—, e incluso en fechas recientes algunos han incursionado en abrir tiendas para la venta de distintas artesanías, como figuras zoomorfas de palma, hojas de maíz, papel maché, cerámica de alta temperatura, velas, muebles y ropa típica, dulces regionales y joyería, etc., todo lo cual se conjuga y favorece la candidatura de Tlayacapan como centro de acopio y redistribución de objetos cerámicos. Además de darle mayor acceso a la entidad, atrajo a inversionistas interesados en comprar o rentar tierras ejidales para cultivos de hortalizas —chayote, pepino, tomate, jitomate— acelerándose de paso la privatización de las tierras ejidales y todo lo que esto ha implicado en el desmantelamiento de la agricultura de subsistencia —maíz, calabaza y frijol— que guardaba una relación complementaria con la alfarería.

A este escenario de cambios se suma la oferta de alternativas ocupacionales para los descendientes de familias artesanas, quienes con mayores oportunidades que sus padres pueden ahora buscar empleo en distintos niveles —regional, nacional e incluso ir a Estados Unidos—, así como tener más oportunidades educativas que las que tuvieron las generaciones pasadas, todo lo cual desde luego repercute en las posibilidades de mantener el oficio artesano.

No podemos pasar por alto los efectos de la globalización respecto al consumo cultural y lo que esto ha significado para el desarrollo de un nuevo tipo cerámico: las piezas de ornato, cuyo mayor consumidor es el turismo, y así vemos cómo estos objetos decorativos, con la etiqueta de *souvenir*, se usan para adornar

jardines: figuras zoomorfas (mariposas, pericos, colibríes, lagartijas, ranas), macetas en distintos estilos, figuras siderales (estrellas, soles, eclipses, lunas); figuras fitomorfas (flores como alcatraz, nochebuena, etc.) haciendo alusión por algún atributo —fauna y flora local, vivos colores, entre otros— que se asocian con lo representativo de México y se venden en tiendas de artesanías en diferentes sitios de la República mexicana.

Éstos y otros factores más han colocado a la tradicional producción de enseres en un nuevo escenario productivo y comercial manifiesto en diversas maneras y que en este caso analizaremos a través de la construcción de la identidad laboral artesana, para lo cual hemos elegido cuatro casos de artesanos que nos dan cuenta de significativas transformaciones en la manera de autoadcribirse al oficio y ser reconocidos en el mismo, a raíz de las innovaciones técnicas y organizativas que tuvo su producción alfarera.

Tres casos abordan las innovaciones que se observan en talleres productores de enseres de cocina encabezados por varones, en donde dos de ellos innovan un objeto cerámico que se asocia con novedosos usos culturales: el terno y la maceta para árbol bonsai, especializando su producción en esa única pieza; un tercer caso lo representa aquel artesano que diversifica su producción integrando distintos procesos productivos y formas de venta, y el cuarto lo representa un nuevo tipo de artesano: las mujeres decoradoras de figuras de ornato, que representa la apertura de espacios laborales y con ello nuevas formas de acceder al trabajo artesano, dejando a un lado la herencia familiar como única vía.

Así, desde la perspectiva analítica de la cultura del trabajo entendida como la generación, actualización y transformación de formas simbólicas en la actividad laboral (Reygadas, 2002:106), veremos el papel que ejerce el modelo familiar patriarcal como base estructural para el trabajo artesanal. En estos cuatro casos nos preguntamos cuáles han sido los factores y de qué naturaleza son los que están cuestionando el papel esencialista de dicho modelo en la socialización de los individuos como artesanos. ¿Son acaso únicamente cambios tecnológicos? ¿Ha habido cambios en el criterio del género como dictaminador del acceso del individuo al quehacer artesano? ¿Cuál ha sido el efecto del desarrollo urbano y el turismo en las innovadoras formas de construir la identidad laboral artesana que observamos hoy en esta legen-

daria tradición alfarera? Para responder a estas y otras inquietudes que se desprenden de este avance de investigación, precisamos familiarizarnos con Tlayacapan y su tradición productiva de enseres.

TLAYACAPAN, UNA LEGENDARIA TRADICIÓN ALFARERA

La belleza del paisaje montañoso y la arquitectura novohispana de sus capillas han sido atractivos de Tlayacapan desde fechas remotas y se suman a estos encantos su agradable clima, la producción de objetos cerámicos alfareros, y recientemente la apertura de balnearios a su alrededor, haciendo de la entidad un sitio visitable para el turismo.

Ubicado al noroeste del estado de Morelos, en la zona que corresponde a las tierras altas, ha destacado en los cultivos de hortalizas, frutos (chirimoya, pera, manzana, durazno) y cacahuate, y antaño la alfarería guardaba una relación de complementariedad con la agricultura de autosubsistencia —maíz y frijol—, hoy propiamente en desuso por los factores mencionados.

La tradición alfarera de producir enseres de gran tamaño, así como la cerámica ritual esmaltada en negro para la celebración de Todos los Santos data de tiempos prehispánicos. Para su elaboración se utiliza el molde y la cocción se realiza en el horno de leña tipo mediterráneo. En la actualidad se distinguen tres géneros cerámicos que podemos clasificar así: 1) enseres de cocina: cazo y cazuela, y en muy pequeña proporción olla y jarro; 2) cerámica ritual, que incluye dos tipos: *a*) cazos, ollas, jarros, candelabros e incensarios/copaleros, así como cazuelas esmaltadas en negro que se utilizan para decorar las ofrendas; *b*) la producción de figuras zoomorfas y antropomorfas bañadas en un engobe blanco hecho a base de yeso y decoradas en vivos colores,¹ y desde hace una década *c*) la producción de figuras decorativas.

Esta última producción compite hoy en día con la elaboración de enseres. Se trata de figuras, por cierto de pésima calidad, cuya manufactura es de bajo costo y sencillo aprendizaje, característi-

¹ Además de la pintura es usual que encima las piezas se bañen con diamantina y para preparar la mezcla básica para la base de los colores se utiliza clara de huevo porque la albumina es un conocido fijador natural del color.

cas que ponen al alcance de cualquiera elaborarlas sin tener que adquirir conocimientos técnicos alfareros, como sí ocurre en el caso de los enseres. El éxito de su venta estriba en su comercialización a través de intermediarios por mayoreo, mientras que la venta de los enseres, por el tamaño y la complejidad de la pieza, se hace al menudeo y medio mayoreo (por docena), y su precio en el mercado es considerablemente más alto que el de las figuras decorativas en parte por la complejidad de su elaboración, además de que requieren dos cocciones, que se traducen en un mayor costo de producción.

La presencia de estas figuras ha llevado a los artesanos a ponderar las ventajas técnicas, productivas y comerciales de cada género cerámico para que, en función de sus recursos humanos y materiales, decidan entre tres posibles opciones productivas, a saber: *a*) permanecer y especializarse en los enseres; *b*) abandonar los enseres para dedicarse a la producción de figuras, *c*) combinar uno y otro género cerámico siempre y cuando la composición sociodemográfica de su unidad doméstica sea capaz de aportar cantidad y cualidad —según el criterio de género— de mano de obra familiar; digamos que una familia con varios hijos y varias hijas es la propensa a poder trabajar ambos géneros (Moctezuma, 2009).

En cuanto a los principios organizativos para la alfarería, tenemos que el modelo familiar patriarcal es el que provee la estructura básica para el trabajo artesano, el cual está delimitado por tres prácticas culturales relativas al parentesco que funcionan como referentes normativos para la organización social.

La primera de ellas es la *descendencia*, a través de la cual los individuos trazan su origen familiar que en el contexto de Tlayacapan, como en la de muchas entidades campesinas del país, se traza de manera unilineal por vía masculina, en este caso a través de la figura del padre; en donde los miembros reconocen un ancestro común y conforman un grupo social que aglutina varias familias y otorga identidad familiar y social.

La *residencia* es la segunda práctica cultural que delimita el modelo familiar patriarcal, y en este contexto es de carácter virilocal, o sea que se traza a través de la figura del hombre, y consiste en que la mujer al contraer matrimonio se traslada a vivir al recinto doméstico que le brindan los padres de su marido, por lo que se le denomina patrilocal, y suele durar los primeros años de matrimonio hasta que la pareja logra independizarse y

residir de forma neolocal, esto es, en forma independiente de los padres del esposo.

La tercera se refiere a la sucesión (herencia) de bienes tangibles e intangibles, como la herencia del oficio alfarero precisamente, práctica cultural en la que el varón es preponderante aunque por efecto de diversos factores —cambio de ideología, mayor grado de escolaridad, la migración, ofertas de trabajo fuera del pueblo, entre otros— la mujer poco a poco ha ido dejando de ser heredera residual (Arias, 2009).

Cabe destacar que en este contexto cultural del modelo familiar patriarcal se deriva otro conocido como el *agnado*, principio normativo para la organización social que se sustenta en el reconocimiento de la relación consanguínea entre varones, los hermanos, quienes se saben descendientes de un ancestro común.

El patrilineaje como el *agnado*, al ser formas organizativas sustentadas en las relaciones de parentesco, conforma cada uno un grupo social distinto a la familia, con funciones culturales específicas. Ambos se sustentan en la solidaridad que emana de las relaciones sociales de parentesco que las constituyen y tienen una facultad corporativa para convocar a sus integrantes a desplegar diferentes compromisos sociales, así como asumir determinadas obligaciones. Por ejemplo, en el caso de la producción alfarera, el patrilineaje como el principio agnaticio interviene, como veremos más adelante, en la formación alfarera de los varones y en su capacidad para generar y consolidar un taller. Uno y otro otorgan una dimensión de pertenencia que trazan los sujetos y utilizan en diferentes ámbitos de la sociedad, siendo la pertenencia laboral en la cual enfocaremos el siguiente análisis.

Bajo este modelo familiar patriarcal, el quehacer artesano es un saber masculino y por lo tanto el varón es el protagonista de su transmisión y desarrollo. No obstante, la mujer ayuda en distintas tareas vinculadas a la ejecución del proceso productivo (limpiar, acomodar, esmaltar las piezas, etcétera).

Cabe aclarar que hasta la década de los años setenta del siglo XX, cuando no había tantos enseres de aluminio y de peltre, las mujeres eran alfareras y hacían las cazuelas y las ollas chicas (de un cuarto de litro) y medianas (de tres litros) para autoproverse, producción que guardaba una relación complementaria con la de enseres grandes que hacían los varones. Pero aun en esos momentos la figura masculina es el sujeto de la representación social laboral alfarera, y esto obedece a varias razones, entre ellas, que

bajo la cultura laboral inscrita en este modelo familiar patriarcal el hombre es culturalmente el proveedor oficial, mientras que la mujer, como cónyuge, pese a que pueda trabajar tanto o más que el varón haciendo loza, su participación laboral es vista como una actividad propia de su género y no como un trabajo en el estricto sentido de la palabra; así, en el caso de las casadas, su papel es ayudar económicamente al sustento de los hijos, y en el caso de las solteras, su deber es ayudar a sus padres y/o hermanos. Por otra parte, se suma el criterio en torno a la cuestión técnica bajo la cual los hombres reciben el mayor crédito laboral como artesanos porque trabajan las piezas grandes, cuya técnica es más compleja, y sólo ellos pueden hacerlas porque requieren de mayor fuerza física dado el peso de los moldes y las piezas mismas para manejarlas, mientras que las mujeres hacen las de menor tamaño por no tener este atributo de la fuerza física y también por estar ocupadas en sus quehaceres, dado que entre más grande es la pieza más tiempo requiere para su elaboración. Es importante aclarar que de todo este pasado alfarero de la mujer, hoy en día hay muy pocas que trabajan los enseres y de todo ese pasado artesanal prevalece únicamente la producción de cerámica ritual, loza negra, que se asocia a las mujeres por ser ellas quienes decoran las ofrendas, aunque la realidad es que el varón no está excluido de esta producción y ayuda significativamente en la fase del esmaltado, además de encargarse de la cocción.

CASO 1. LOS ALLENDE, LA ELABORACIÓN DEL TERNO COMO ESPECIALIZACIÓN PRODUCTIVA BAJO LA FORMA ORGANIZATIVA TRADICIONAL

El siguiente caso ejemplifica el peso que tiene el modelo familiar patriarcal como base para la organización del trabajo manifiesto en: 1) la aportación de mano de obra familiar masculina; 2) el papel que desempeña la residencia patrilocal para facilitar el aprendizaje del oficio y la socialización de los hijos varones como alfareros, y 3) y el papel del principio agnaticio en promover el apoyo entre hermanos para salvaguardar el legado familiar ocupacional de una a otra generación.

Juan Allende proviene de una familia de artesanos especializados en hacer ternos, nombre que recibe el enser conformado por tres o cuatro cazuelas de distintos tamaños. Su trayectoria laboral comenzó desde la infancia, cuando le ayudaba a su padre,

Concepción Allende, y junto con sus hermanos —Miguel, Rolando y Reinaldo— aprendió los secretos técnicos y organizativos para hacer loza. Su abuelo fue el gran maestro de todos y lo apoyaron sus tíos y primos, dado que en el pueblo por generaciones los Allende han hecho enseres y cuentan con cierto prestigio.

Como muchos jóvenes, en el pueblo Juan y sus hermanos incursionaron en empleos temporales más que nada por su deseo de conocer la vida. De recién casado trabajó fuera del pueblo por el interés de obtener un ingreso periódico, ya que sus hijos eran pequeños y no podían ayudarle en lo de la loza. Mas cuando los hijos llegaron a la pubertad y pudieron empezar a trabajar, entonces Juan se dedicó de lleno a la alfarería; de hecho, aun cuando trabajaba fuera del pueblo, en sus ratos libres hacía loza para complementar su ingreso, pero sobre todo para, como lo expresa Juan, “no hacer a un lado la herencia familiar porque es de los Allende ser alfarero”.

Siguiendo la norma de la residencia patrilocal, al momento de contraer matrimonio recibió, al igual que sus hermanos, un terreno contiguo al de su padre, donde edificó su casa. Sin embargo no había espacio suficiente para que cada familia montara su propio taller y tenían que compartir el mismo horno, lo que alentaba mucho la quema y venta. Ante esta situación, los hermanos decidieron rentar un terreno y montaron un horno chico y uno grande para compartirlos.

En la actualidad los talleres de los hermanos Allende están contiguos y están motivados por ese principio solidario entre hermanos, pues si bien cada uno hace sus piezas siempre están dispuestos a ayudarse uno al otro; así, por ejemplo, si un hermano está enfermo o no tiene dinero para comprar el material necesario, entre todos los demás lo apoyan para que salga adelante. Se prestan herramientas y moldes, compran el material —leña, barro, plumilla, esmalte— por el interés del precio a mayoreo, y unos a otros se apoyan en la difícil tarea de la cocción. Así, con este apoyo mutuo, logran tener a tiempo, cada ocho o 15 días, la cantidad de loza necesaria.

Entre los Allende, además, Juan emula un rol equivalente al del padre, pero no dirigido a la enseñanza de hacer loza sino de coordinar las actividades en torno a la producción, pues él comercia para garantizar que cada hermano mantenga un ritmo de producción continuo y elabore el volumen de piezas necesario para no perder clientes.

El vínculo agnaticio y el patrilineaje, señala Juan, siempre han operado como principios organizativos desde sus bisabuelos, así que él y sus hermanos promueven las relaciones sociales de parentesco asociadas a estas prácticas culturales para transmitir las a sus descendientes. Bajo esta lógica laboral, el interés que subyace es, por una parte, promover que cada hermano genere y consolide un taller, así como retroalimentar el principio agnaticio como grupo social para poder ayudar —productivamente hablando— a que los parientes varones colaterales —sobrinos, primos y tíos— descendientes del linaje, encuentren en la alfarería una salvaguarda ocupacional.

Con este proyecto en la mira, los hermanos le brindaron a Juan el papel de “dirigente” por ser el mayor, y como tal tomó la iniciativa de convocar a los talleres de sus hermanos a que todos se especializaran en la producción de una sola pieza de enser, el terno, que es un juego de cazuelas de distintos tamaños, cuya venta les permitió a cada uno consolidar su taller.

Resulta que un buen día un par de intermediarios procedentes de Amecameca, Puebla, mejor conocidos como los “maleteiros” (nombre que recibían los acaparadores que llegaban en taxi con maletas a comprar enseres para revender), le pidieron a Juan que hiciera juegos de cazuelas de distintos tamaños porque se vendían muy bien en los pueblos cercanos. Tuvieron tanta demanda que Juan empezó a pasarle pedidos a sus hermanos, Reinaldo y Miguel, y luego, cada uno tomó sus propios pedidos y dejó a un lado la producción de cazos y cazuelas de gran tamaño; de ahí que los “Allende de cazueleros se convirtieron en terneros”, expresión de Juan que nos da cuenta de la asociación del apellido (el patrilineal) con la producción de un específico enser que da cuenta de pertenencia al gremio y especialidad productiva, conformando una representación social que otorga identidad laboral a dos niveles: personal y agnaticia (entre hermanos).

El cambio de cazueleros a terneros es una forma de diversificación productiva enfocada en la especialización, en la cual la técnica de hacer enseres grandes se adecua aumentando la gama de tamaños y acabados para brindar nuevos usos culinarios, cuya venta ya no se restringe a quienes comparten la misma tradición culinaria de los habitantes de Tlayacapan, sino que se extiende al consumo de personas urbanas y de restaurantes de comida típica.

Cabe destacar que Juan fue el primero en consolidarse no sólo por ser el mayor y contar con más experiencia productiva, sino porque su esposa siempre le ha ayudado a sostener a los hijos desempeñando diferentes empleos —vendedora de comida, empleada doméstica, afanadora en Cocoyoc y en la Universidad Real de Morelos, entre otros. Contó también con el apoyo de sus dos hijos varones, un joven y un adolescente, quienes si bien estaban ocupados estudiando no por ello dejaron de apoyar a su padre en el proyecto, brindándole su mano de obra en sus ratos libres. El mayor, Joaquín, ya se casó y montó su taller a espaldas del de su padre, donde también trabaja los ternos, igual que otros primos.

Esta historia de desarrollo laboral del patrilineaje nos deja en claro que en la construcción de la identidad laboral se conjugan varios factores. La historia de socialización y aprendizaje como alfarero tomó lugar, como lo dicta la costumbre, de acuerdo con la infraestructura que provee el modelo familiar patriarcal. La residencia patrilocal posmarital favoreció la convivencia cotidiana entre los varones del linaje, llámese de relaciones consanguíneas entre los hermanos o entre parientes colaterales —tíos, sobrinos, primos—, quienes compartieron un mismo horno y un patio, donde unos a otros se veían trabajar y se ayudaban en diversas tareas, fortaleciéndose así el vínculo intragénero masculino al conformar un grupo social interesado en promover y preservar el oficio.

A diferencia de otras familias, el principio agnaticio entre los Allende, manifiesto en la unión de los hermanos en torno a la producción y el comercio de los ternos, no se vio amenazado ni por la migración ni por la búsqueda de horizontes educativos que distrajeran a los jóvenes de seguir con la tradición familiar. Y todo lo anterior, a partir de la coyuntura de haber contactado a intermediarios que les propusieron hacer los ternos y favorecer su rango de ganancia, son hoy en día los atributos sociales, comerciales y productivos a través de los cuales se proyecta la identidad laboral artesana de los Allende como terneros. Cabe destacar que para dedicarse sólo a la producción del terno tuvieron que dejar de salir a vender para concentrarse únicamente en la producción, y su dependencia de los intermediarios les ha traído inconvenientes diversos; uno de ellos es la presión que tienen para elaborar durante la época de lluvias la cantidad necesaria de ternos cubrir la demanda, dado que la humedad del ambiente alenta la secuencia de las fases del proceso productivo.

CASO 2. DIVERSIFICACIÓN PRODUCTIVA
Y PRESERVACIÓN DEL OFICIO:
CARLOS MUÑOZ NOPANTITLA,
“DE TODO UN POCO, SEGÚN LA VENTA”

Carlos Muñoz tiene 30 años y no se ha casado todavía, lo cual es raro en un contexto social como el de Tlayacapan, pero esta condición no le ha impedido ser el jefe de un taller pues lo ha favorecido para que su madre, Raquel Nopantitla, le brinde del apoyo moral y económico para hacerlo.

Raquel contrajo matrimonio con Eulalio Muñoz, descendiente de una familia de artesanos, y cuando sus hijos eran chicos trabajaron el cazo y la cazuela, pero más tarde él prefirió ser jardinero y dejó a Raquel y a su hijo Carlos a cargo del taller.

Como hija de familia artesana, a Raquel no se le dificultó esta tarea porque desde pequeña vio a su padre y sus hermanos trabajar los enseres grandes, mientras que ella aprendió de su madre y su abuela a elaborar piezas medianas, así como loza negra suntuaria para decorar las ofrendas. Entusiasta, inculcó a sus hijos sus conocimientos. A sus hijas, Virgilia y Eugenia, les enseñó a hacer las piezas propias de su género. Los hermanos de Raquel le ayudaron, brindándole asesoría a sus hijos, Carlos y René. Como ninguno de los dos se ha casado pese a que ya están en edad de hacerlo, pueden dedicarse de lleno al taller y compartir las ganancias, un tanto es para sus gastos personales y el resto se lo dan a Raquel para los gastos en casa.

Raquel, a diferencia de muchas mujeres en el pueblo, heredó de su padre un terreno grande y con la ayuda de sus hijos edificaron un taller en forma. Cuenta con dos cuartos techados para manufacturar las piezas, otra área para ponerlas a secar antes de quemarlas y una bodega para guardar las mercancías listas para su venta. Edificaron dos hornos, uno chico para piezas pequeñas y otro grande para los enseres de gran tamaño, diseñaron un área para guardar los materiales al resguardo de la lluvia —mol-des, barro, leña, pinturas, esmaltes—, y en la parte frontal del terreno que da a la carretera improvisaron un espacio para la venta a la vista de los visitantes e intermediarios.

Este taller ha sobresalido gracias a que Raquel y Carlos cuentan con la mano de obra de Eugenia y Virgilia, quienes de acuerdo con el criterio genérico están obligadas a desempeñar una serie de tareas vinculadas a la ejecución del proceso producti-

vo, o tareas que permitan a los varones dedicarse de tiempo completo a la manufactura, entre ellas comprar el material y acomodarlo, encargarse de la venta a los turistas y los intermediarios, montar las mercancías a ofertar para su exhibición, barrer, levantar y resguardar de la lluvia los moldes y las piezas, y preparar la comida para sus hermanos y su madre. Juntas, ellas y Raquel hacen cazuelas chicas y medianas, e incluso loza de juguete. Cabe señalar que ninguna de las hermanas trabaja de tiempo completo a causa de sus respectivas obligaciones caseras, ya que son casadas y además Eugenia tiene una papelería, y Virgilia se desempeña como empleada doméstica tres veces por semana.

La composición sociodemográfica de los integrantes de este taller, esto es, la cantidad y cualidad de la mano de obra familiar según el género, ha favorecido el desarrollo de una considerable diversificación productiva y comercial. Además de los enseres y la cerámica ritual han incursionado en la elaboración de objetos decorativos; así, por ejemplo, para la semana santa hacen cruces, rostros de Jesucristo y de la Virgen de los Dolores, conejitos, canastitas, figuras fitomorfas y de flores; luego en Todos Santos hacen figuras de calabazas estilo Halloween de diversos tamaños y decorados, y en Navidad figuras de ángeles, campanitas, rostros de Santa Claus, etc. Las figuras decorativas y la cerámica ritual —sahumerios, pocillos, jarritos, copaleros, cazuelas y ollas chicas— las hacen las mujeres, y Raquel es la responsable de preparar la mezcla del esmalte.

Los varones en casa, Carlos y René, se concentran en la manufactura de los enseres grandes, no sólo el cazo y la cazuela sino también la olla grande, cuya presencia en el mercado ha disminuido notoriamente por la complejidad de su elaboración. Carlos se encarga de la cocción en parte por ser el mayor, pero también porque René padece de epilepsia y si al momento de la quema le da un ataque puede sufrir un accidente, por lo que se concentra en esmaltar y llevar las piezas al horno.

Además, en lo que respecta a la venta han diversificado su oferta. Compran piezas de resina, alhajeros, floreros, figuras zomorfas y fitomorfas, etc., procedentes de talleres ubicados en la periferia de la ciudad de Cuernavaca, a las que ya sólo decoran las mujeres en el taller. Asimismo, compran enseres procedentes de diversos sitios como los siguientes: enseres de San Marcos, San Bartolo y San Felipe, entidades de la cabecera municipal de

Cohuecán, Puebla; loza de Capula, Michoacán, del Estado de México, y cazos de Amozoc, Puebla. La diversificación productiva y comercial que ha seguido el taller de Carlos implementa distintas maneras de canalizar la venta de sus mercancías, ya sea por venta directa o por medio de diversos intermediarios y modalidades de transacción: menudeo (por pieza), medio menudeo (por docena) y mayoreo (por gruesa, que equivale a una docena de docenas).

Presentadas las características organizativas, técnicas y comerciales de este taller, podemos señalar los atributos que intervienen en la construcción de su identidad laboral. Uno de ellos es el grado de diversificación técnica y comercial sustentada en una división del trabajo, en la que el género resulta muy relevante al abarcar los dos géneros cerámicos que se ofertan en el mercado: el tradicional de los enseres y la loza decorativa.

En cuanto al linaje, vemos que su presencia fue importante y que fue trazada del lado de la madre, Raquel, cuyos parientes masculinos —abuelo, padre, hermanos, y sobrinos— han tenido un papel importante como apoyo moral y técnico para la consolidación del taller. Se trata de una unidad productora en la que Carlos, como hermano mayor, emula la figura de jefe propia del padre, y René se desenvuelve como el hijo que ayuda al padre en el taller por ser el menor, a pesar de estar enfermo.

Si bien en este caso no se aplicó el principio agnaticio, en la generación del taller observamos algunas excepciones a la norma que lo favorecieron. Una de ellas es la excepción del caso de Raquel respecto al papel de la mujer como heredera residual que marca el modelo patriarcal, ya que haber heredado un terreno le permitió edificar su taller en forma. Y el otro es que la solidaridad requerida para lograrlo en este caso la brindaron las mujeres —las hermanas y la madre—, quienes diversificaron la producción y la comercialización, obteniendo así mayores ganancias: de la venta de los enseres, dado el mejor precio de estas piezas en el mercado, se consiguen los ingresos para el sustento y la compra de material, mientras que de la loza decorativa se puede obtener cierto ahorro, puesto que las ganancias son menores no sólo porque estas piezas valen menos en el mercado, sino porque su demanda se asocia a los periodos vacacionales —de Navidad, Semana Santa, el verano y los Fieles Difuntos— y esta menor ganancia explica en parte por qué la mujer gana menos y obtiene un menor prestigio laboral.

CASO 3. ÁNGEL SALAZAR SANTAMARÍA:
ALFAREROS ESPECIALIZADOS EN LA ALFARERÍA
DE ORNATO

Felipe Salazar y Felicitas Santamaría educaron a sus siete hijos, cinco varones y dos niñas, en medio de cazos y cazuelas. Desde niños, Ángel y sus hermanos se familiarizaron con la rutina del trabajo de su padre y jugaban a que entre todos tenían un taller en el que uno de ellos era el encargado de quemar la loza.

Ya en la adolescencia, Ángel y sus cuatro hermanos se incorporaron al taller del padre, esta época fue la más productiva en cazos y cazuelas y los Salazar alcanzaron cierto renombre como alfareros en el pueblo.

Conforme los hijos se fueron casando, conforme a la costumbre de la residencia patrilocal posmarital, Felipe fue dándole a cada uno una parte de su terreno para la edificación de una casa, misma que había heredado de su padre, quien lo formó como alfarero y campesino. Les enseñó a sus hijos a trabajar la milpa, pero desafortunadamente al final de su vida se quedó con muy pocas tierras, dejando en el pasado su legado familiar agrícola.

Ante esta situación, Felipe procuró que sus hijos se dedicaran de lleno a la alfarería, facilitándoles los moldes y el espacio para que cada uno pudiera trabajar. Cada hermano, con la ayuda de sus respectivos hijos y esposa, hacían enseres grandes y quemaban en el horno del padre; realizaban las quemas en conjunto o se asignaban un día de la semana para cada uno, en el que convivían hermanos, sobrinos, primos e hijos, todos los varones del linaje de Felipe.

Con el tiempo se hizo indispensable independizarse porque las necesidades iban creciendo y un horno compartido no permitía aumentar el volumen de producción. Un buen día, un intermediario de cazuelas le mostró a Ángel una maceta para sembrar un árbol bonsai y le preguntó si podía hacerle algunos cientos de macetas. Ángel asintió dado que la forma de la maceta era muy similar a la de una cazuela, y acordaron detalles sobre acabados y tamaños. El intermediario venía cada semana y se llevaba las piezas a vender a los viveros cercanos de Cuautla y Cuernavaca, otros a Xochimilco y Milpa Alta en el sur del Distrito Federal.

Siendo más atractiva la venta de estos objetos cerámicos, Ángel dejó de hacer cazuelas para especializarse en producir ma-

cetas para bonsái, y al cabo de un tiempo tenía tanta demanda que no se daba abasto y empezó a pasarles pedidos a dos de sus hermanos, quienes al poco tiempo se especializaron también en esta pieza, de modo que en la actualidad en el pueblo se les identifica como: “los Salazar que dejaron de ser cazueleros para convertirse en bonsayeros”. Cada uno tiene ya sus intermediarios y para complementar la venta salen a las ferias artesanales (Xochimilco, Fortín de las Flores en Veracruz, Texcoco, Puebla, Pachuca, Estado de México, Cuautla y Malinalco), y desde luego los fines de semana rematan con la venta en el tianguis del pueblo.

Sus ganancias las juntaron y rentaron un terreno donde cada uno edificó un área para trabajar y mandaron construir dos hornos que usan por turnos. Además, Ángel, asesorado por un amigo electricista, se las ingenió para elaborar fuentes a base de macetas y las decoró con focos de colores, haciéndolas más llamativas; por otra parte, su mujer, apoyada por una amiga dueña de un vivero, aprendió a cultivar plantas miniatura para simular en la maceta un jardín, acrecentando así su oferta para abarcar a los turistas que acuden los fines de semana.

Cabe señalar que todas estas innovaciones decorativas hicieron necesaria la contratación de un contador para que les ayudara en los cálculos de ingresos y egresos, dado que el diseño de estos jardines miniatura implicó la compra de materiales tales como piedras de colores, resinas, aserrín, pinturas, etc., a lo que se suma la renta de un local para la venta en el pueblo y el pago de fletes para llevar parte de estas macetas “fuente” o jardín a los viveros para su reventa.

El caso de Ángel nos muestra el abandono de la producción de enseres por la de un objeto decorativo de barro que comprende funciones decorativas y se involucra con proveedores de artículos para llevar a cabo esta decoración, como los dueños de viveros, que lo proveen de arbolitos bonsai y materiales para decorar las macetas.

La generación del taller siguió las pautas de la costumbre hasta que la coyuntura de un intermediario llevó a Ángel a darle un giro radical a la producción, la cual al tener éxito atrajo la atención de sus hermanos y así es como hoy los tres trabajan en estas piezas decorativas. Esta coyuntura productiva y comercial hizo posible que sus hermanos salieran del recinto paterno como lugar de trabajo, lograran autonomía productiva y con-

solidaran su taller, dejando en el pasado la producción de enseres grandes para especializarse en un objeto suntuario cuya técnica se desprende de la manufactura de la loza. Por cierto que esta maceta bonsai no la consumen sus productores, la cual se suma a la lista de artículos de alfarería para el autoabasto que han ido desapareciendo, entre diversas tradiciones artesanas que se extienden incluso a los casos de otros países; lo anterior da pie a la dependencia del turismo como el principal consumidor, a la pérdida de legendarios conocimientos técnicos y a cambios significativos en la cultura laboral.

Este caso deja en claro que el principio agnaticio, manifiesto en el apoyo mutuo entre hermanos, obedece no sólo a cuestiones consanguíneas sino también se orienta a hacer de la alfarería un resguardo ocupacional atractivo, que garantice la reproducción económica y social de las unidades domésticas que encabeza cada hermano y la posibilidad de consolidar un taller independiente al del padre.

Si bien cada hermano trabaja de manera independiente, siempre se ayudan en una y otra tarea, sobre todo en la cocción, se pasan pedidos e inculcan entre todos el oficio a los jóvenes en edad de comenzar. Además, las mujeres —las hijas y las esposas— ayudan en la elaboración de macetas chicas, así como a esmaltar el fondo de las piezas —fondear en blanco o negro— y siembran plantas para vender en su tienda que comparten y se ubica en la calle principal por donde pasan más visitantes.

Vemos así que la coyuntura de contactar a un intermediario que trajo consigo la iniciativa de hacer macetas en un momento en que el horno del padre ya no daba para que todos los hermanos trabajaran en el recinto paterno, activa la necesidad de todos de darle un giro a la producción, pero siempre apoyándose en los principios solidarios que brindan las relaciones de parentesco contenidas en las prácticas culturales como el patrilineaje y el principio agnaticio.

Hasta aquí hemos presentado los atributos técnicos, organizativos y laborales que intervienen en la construcción de la identidad artesana en el caso de los varones, pero ahora vamos a contrastarlos con un caso femenino.

Como señalamos, de acuerdo con el modelo familiar patriarcal, la mujer funge en la alfarería en su calidad de cónyuge y de dicha representación simbólica se desprende que su participación tiende a valorarse como algo “complementario” al trabajo

del hombre, algo así como una obligación que se desprende de sus roles de madre y esposa; de ahí que las mujeres mismas no consideren que la alfarería sea precisamente un trabajo.

Con esta ideología se educa a las niñas, antes que nada en las tareas domésticas, y de paso como mujer —hija, esposa o nieta— aprende a hacer piezas chicas y cerámica ritual, lo cual la liga a este último género cerámico, por ser ella quien adorna las ofrendas para los fieles difuntos. Dado que su participación en la producción de enseres es complementaria en un sentido técnico, por hacer ella las piezas chicas, y cultural por fungir como “pareja” del varón, entonces no necesariamente espera una remuneración, y si la obtiene suele ser proporcionalmente menor que la del varón y generalmente va dirigida a cubrir gastos domésticos y no personales (Mies, 1998).

Sin embargo se han suscitado cambios en el papel de la mujer a raíz de la producción de objetos suntuarios, trayendo consigo varias consecuencias, entre otras la apertura de espacios laborales ya sea como decoradoras y/o vendedoras de piezas de ornato (Moctezuma, 2010). Se trata de empleos temporales en condiciones laborales por demás rudimentarias —espacios inadecuados, ninguna prestación, bajo sueldo, falta de equipo para protegerse de sustancias tóxicas utilizadas en la preparación de pinturas y esmaltes, entre otras carencias.

Las decoradoras reciben un pago a destajo y su jornada varía entre cinco y ocho horas al día. Se contrata tanto a casadas como a solteras. Las primeras suelen ser del pueblo y prefieren ir al taller a recoger las piezas y el material necesarios para no distraerse de sus responsabilidades domésticas. Las solteras —oriundas y procedentes de pueblos cercanos— trabajan en el taller y su jornada es de ocho horas (de nueve de la mañana a cinco de la tarde, con una hora de descanso para comer). Algunas se contratan para ser vendedoras y tienen el mismo horario, aunque ganan menos supuestamente por no esforzarse tanto pese a la responsabilidad de manejar dinero.

Existe un tercer tipo de decoradora que mezcla las características de las dos anteriores. Son mujeres del pueblo que trabajan en diversos talleres y adquieren experiencia como decoradoras, luego en un momento dado son favorecidas por las circunstancias y pueden invertir un mínimo capital en la compra de material y piezas ya cocidas en tres modalidades: 1) objetos decorativos hechos de resina, procedentes de distintos talleres ubicados en co-

lonias de la periferia de Cuernavaca;² 2) piezas de barro que compran a los revendedores alfareros procedentes de San Bartolo Cohuecán que llegan al tianguis semanal del pueblo, y 3) piezas cocidas de algún artesano de Tlayacapan.

Este último caso conjunta las dos trayectorias anteriores. A continuación, el caso de Luz María nos muestra cómo no siempre las condiciones son favorables para el modelo familiar patriarcal en la preservación y desarrollo de la alfarería, y a la vez nos ejemplifica el caso femenino como una nueva forma de proyectar la identidad laboral alfarera. Veamos.

CASO 4. LUZ MARÍA CÁRDENAS: “SER DECORADORA ES UNA OPCIÓN LABORAL PARA LAS MUJERES”

Luz María es hija de un prominente agricultor, Fausto Cárdenas, que hasta la fecha cultiva cuatro tareas (una tarea son mil metros) de jitomate, otras tantas de cacahuete, tres de maíz y dos de frijol, en terrenos ejidales que heredó de su padre, y otro tanto de propiedad privada que compró con sus ahorros.

Como hijo de alfareros, Fausto elaboró cazos y cazuelas y hasta la fecha conserva el horno que heredó de su padre. Compró una camioneta de las ganancias del huerto donde cosechaba junto con sus hermanos, lo cual le permitió salir a vender a las plazas en el estado de Morelos-Oaxtepec y Cuautla, Santa Ana, Zapotitlán, San Gregorio, San Pablo, Tlaxmenalco, así como a los tianguis de la región: los martes en Ozumba, los lunes en Atlaltlahucán, Yautepec y Yecapixtla, y los mercados en Xochimilco, Milpa Alta y Tlanepantla en el Distrito Federal, donde además vendía también chirimoyas, duraznos, capulines y peras.

Un buen día se le presentó la oportunidad de trabajar como chofer en la línea de autobuses Estrella Roja, donde estuvo de 1957 a 1975. Prefirió este empleo debido a los altibajos en el precio de la loza, pero sobre todo porque sus hijos, Fausto y Alejandro, dejaron de ayudarlo en el taller porque, como muchos jóvenes en el pueblo, deseaban salir del pueblo a vivir otras experiencias. El mayor se casó y llevó a su esposa a la casa contigua a la de su padre, que pudo construirse en el terreno que le

² En las colonias Tres de Mayo e Independencia.

heredó y al principio elaboró cazos, pero después prefirió ser conductor de las camionetas de la leche Lala. Alejandro migró hace siete años a Estados Unidos, donde se desempeña como lavaplatos, lavacoches, jardinero, etc. Fausto se siente un poco defraudado de que sus hijos no hayan aquilatado la herencia familiar alfarera, pero entiende que la mentalidad ha cambiado y que las ventas no arrojan siempre ingresos suficientes para mantener a la familia.

La madre de Luz María, Serafina Dorantes, creció como todas las niñas, haciendo el quehacer y ayudando a su madre y su abuela en la manufactura de enseres chicos y medianos para autoproveerse, así como en la anual cerámica ritual; digamos que la madre de Luz cumplió con el perfil de la esposa, cuya producción es complementaria a la del marido, como lo dictaba la costumbre.

De las hijas de Fausto sólo la mayor, María Félix, es artesana. Elabora enseres pequeños para completar la producción de los enseres grandes que hace su marido, Juan Tlacomulco, alfarero de gran renombre en el pueblo. Sus hijos mayores ya se casaron y ambos son artesanos; ellos prefirieron trabajar las piezas decorativas porque son más fáciles de hacer y de vender, no obstante su menor costo en el mercado; y Alejandro, el menor, estudia la preparatoria y ayuda a su padre en el taller. Digamos que en la familia de Fausto, su yerno y su hija son los únicos que siguen la tradición productiva y que pudieron inculcarla exitosamente a sus hijos. Anualmente ayuda a su esposa y a su hija como a otras parientas colaterales de ellas, primas y tías, a quemar la loza esmaltada en negro, dado que vigilar una horneada para la derretida del esmalte es tarea de artesanos expertos, como Juan.³

Después de María Félix siguen Ignacia y Olivia, las otras hermanas de Luz que se casaron con agricultores olvidando el oficio; sigue Luz, y por último Gloria, que se casó y vende sopes y quesadillas los días de tianguis. Luz María no se casó porque prefirió estudiar la carrera de secretaria, que ha ejercido en el pueblo en diferentes sitios —la escuela primaria, el ayunta-

³ Dicho horno lo edificó Fausto con la ayuda de su padre, y básicamente tiene la misma estructura de todos, salvo que en el frente tiene una compuerta por donde el alfarero se asoma para ir viendo a lo largo de dos horas la intensidad y dirección de la flama, con el fin de lograr el derretido esperado del esmalte: brillante y homogéneo.

miento— y fue promotora cultural de la Casa de la Cultura del pueblo, trabajo del que hace seis años los liquidaron, a ella y a sus colegas, por cambios en la dirección del gobierno municipal.

Por este hecho estuvo muy deprimida, hasta que decidió invertir algo de sus ahorros en la compra de figuras de resina y de barro, así como el material necesario para decorarlas. Se asesoró con sus amigas y parientas, quienes habían estado trabajando como decoradoras sobre la técnica para preparar pinturas y esmaltados diversos. Todo esto se le facilitó porque, a diferencia de muchas mujeres en el pueblo, su padre, preocupado por su propia vejez y viendo el empeño de Luz María en el trabajo, además de que era soltera, le dio una porción de su terreno, donde ella construyó una pequeña casita y en el patio trasero edificó un área para decorar.

Así, hoy en día Luz María elabora las figuras decorativas y en el portón de su casa las exhibe a intermediarios y a turistas. Le ha ido tan bien que su cuñada, la esposa de Fausto, quien reside desde su matrimonio en el recinto patrilocal, como lo marca la costumbre, ha seguido su ejemplo y ahora se turnan para atender la tienda y avanzar en el decorado. Van juntas cada semana a comprar piezas de yeso y resina a los talleres de las colonias La Joya e Independencia, cerca de Cuernavaca, y los sábados van al tianguis del pueblo a comprar figuras de barro a los de San Bartolo, o en su defecto les compran a los artesanos del pueblo, como a los hijos de su hermana María Félix.

La jornada laboral diaria de Luz varía entre seis y ocho horas al día, de lunes a viernes, según los pedidos y su quehacer, ya que por ser la soltera atiende a su padre, quien como viudo no tiene quien le cocine o le lave la ropa. El apoyo que le brindó su padre al darle ese terreno es lo que le ha permitido no ser empleada, sino abrir su propio taller comprando el material de sus ahorros, que juntó de sus empleos como secretaria. Además, Luz no tiene la necesidad de malbaratar sus piezas como otras porque, a diferencia de muchas casadas, si no vende las piezas, su padre la sostiene y puede esperar a que suba el precio de las mercancías.

Si bien está contenta con su autoempleo de decoradora, no quiere dedicarse sólo a esto porque a ella le gusta estudiar y salir de casa. Afirma que aún si encontrara otro empleo ya no dejará de decorar aunque sea los fines de semana, porque éste será su resguardo ocupacional, que además tiene la ventaja de ser suyo

“siendo ella la dueña sin patrón alguno”, y eso lo valora mucho e incluso está pensando contratar a una empleada que le ayude.

El caso de Luz María nos ilustra la oportunidad laboral que tienen las mujeres como decoradoras, y la consideramos oportunidad si partimos de lo restringida que se ha visto la participación femenina en la manufactura de enseres, no obstante que el desarrollo del empleo como decoradora recrudescer el papel secundario que ha tenido la mujer en la historia laboral artesana de Tlayacapan. En primer lugar, llama la atención el hecho de que muchos de los talleres dedicados a las piezas de ornato pertenecen a varones ex alfareros de enseres grandes o bien a sus hijos, quienes contratan la mano de obra femenina a un bajo costo, en donde predomina la rotación laboral, por lo que esta fuerza de trabajo funge como reserva. Nuevamente vemos cómo el ascenso productivo de los varones depende de la explotación de las mujeres o simplemente de su segregación ocupacional (Mies, 1998), lo cual de alguna manera nutre la ya existente polarización que reviste la representación social de la identidad laboral colocando al varón por encima de la mujer.

Esta nueva forma de empleo femenino presenta tres versiones en el criterio del género; se muestra flexible y no esencialista en torno a la división del trabajo, como lo dicta el modelo familiar patriarcal, hecho que de paso pone en entredicho el papel preponderante del varón como el único o el principal proveedor del hogar. También esta apertura de espacios laborales para las mujeres ejemplifica el impacto que puede tener la tecnología en la cultura laboral, trayendo consigo transformaciones simbólicas en la representación social que sustenta la identidad laboral (Reygadas, 2002).

Así, entre las transformaciones simbólicas en torno a la tradicional identidad alfarera de la mujer, que destacan su papel complementario al del hombre, sobresalen las siguientes cuatro: empleadas en la decoración, vendedoras de piezas suntuarias, o bien una conjunción de ambas, y la cuarta, gestora/dueña de una unidad productora de objetos cerámicos, como el caso de Luz María. Ahora, en esta identidad laboral se han sumado criterios productivos y comerciales. Uno de ellos es la presencia de una remuneración monetaria que puede invertirse tanto en gastos personales como en el sustento familiar. Otro se refiere a la existencia de una jornada laboral especificada en horas de trabajo al día, bajo un horario no necesariamente circunscrito a las ta-

reas domésticas. También el desplazamiento de la mujer del ámbito doméstico al lugar de trabajo, lo cual nos habla de una separación de espacios: el doméstico y el laboral, que pone en entredicho el papel esencialista de las relaciones sociales de parentesco en la asignación de roles sociales, precisamente como el aspecto laboral (Narotsky, 1988; Fishburne y Yanagisako, 1987).

Se añade a esta lista una incipiente maquila a domicilio en el caso de las mujeres que se desplazan del ámbito doméstico al taller, donde recogen las piezas y el material necesario para decorarlas en casa, hecho que pone de manifiesto el avance de las relaciones capitalistas en la producción alfarera, en donde el varón funge como dueño de los bienes de producción, repitiéndose así el rol preponderante del hombre y el complementario de la mujer al proveer la fuerza de trabajo sin adueñarse de la mercancía ni controlar nada en la producción, tal como lo marca el modelo familiar patriarcal respecto a la división del trabajo bajo el criterio genérico.

El caso de Luz, el de las mujeres que pueden generar un propio taller, es sin lugar a dudas la excepción, la que no repite esta asimetría de géneros respecto al taller, y fue gracias a circunstancias particulares —como el hecho de ser soltera y por lo tanto tener una menor carga de obligaciones domésticas y al hecho de haber heredado un terreno de su padre— que logró generar autoempleo. No obstante, aun en este caso vemos cómo nuevamente el varón, en este caso el padre, quien es el poseedor de más bienes debido a esta historia ancestral de asimetría laboral entre géneros, es quien le provee a Luz el apoyo moral y económico para generar su pequeño taller.

El caso nos muestra además un aminoramiento del papel preponderante de las relaciones de parentesco en los procesos sociales. Se constata lo anterior por la apertura ideológica laboral a la contratación de mano de obra extrafamiliar, ya que varias decoradoras no provienen de familias artesanas o incluso proceden de pueblos cercanos como San Antonio. Así también, en el caso de los hermanos de Luz María, a pesar de haberse formado en un hogar artesano, no se desplegó el principio agnaticio, como en los tres casos presentados, para generar un taller, y en parte esto se debió a un cambio en la valoración de los varones en casa, que prefirieron buscar su horizonte laboral fuera del recinto doméstico.

ALGUNAS OBSERVACIONES FINALES

Reygadas señala que el cambio tecnológico impacta en la cultura laboral y viceversa (Reygadas, 2002), y este hecho, como hemos visto, ha traído consigo significantes reajustes en la construcción de la identidad ocupacional artesana que hemos venido ilustrando en cada caso. Vemos cómo en el caso de los Allende y los Salazar fue la intermediación comercial la que impulsó a los artesanos a especializarse en una pieza con determinados usos culturales.

En el caso de los ternos, su función culinaria amplió la gama de usos para distribuirlos entre la clase media y en los restaurantes, mientras que el objeto decorativo bonsai, si bien es ajeno al consumo de sus creadores, su carácter estético se asocia a una valoración con connotaciones internacionalistas por ser un árbol cuyo origen viene de Japón, y también es “ecologista”, ideología que tanto promueven la globalización y el turismo en torno al consumo cultural. Pero más allá de los cambios en la venta y el consumo de estas nuevas mercancías cerámicas, sobresale el hecho de que para lograrlo se mantuvo el principio agnaticio como referente normativo para el desarrollo artesanal, que incluso ha permitido la expansión de nuevas unidades productoras, ahora en manos de las siguientes generaciones. Lo anterior ilustra que el género puede ser un elemento esencialista en la división del trabajo (Lamas, 2007); la técnica es importante, pero lo es más aún la cuestión cognitiva que subyace en todo saber laboral arraigado en términos espaciales e históricos (Reygadas:2002).

Estos casos contrastan con el de Carlos Muñoz, cuya estrategia de expansión para su taller dependió en gran medida de haber contado con la iniciativa de varios miembros en su familia, tanto hombres como mujeres, quienes en un proyecto conjunto se dan a la tarea de conservar la tradicional producción de enseres, pero a la vez se muestran flexibles para incorporar otro género cerámico y con ellos diversas maneras de comerciar; es este ejemplo nos muestra que la cultura ciñe al trabajo pero también a la inversa (Reygadas, 2002). En gran parte el éxito de su taller se sustenta en la operatividad del criterio del género, entendido como binario o dual, que opera de forma inflexible respecto a los roles genéricos en la división del trabajo, como lo marca el modelo familiar patriarcal, donde la mujer hace loza

suntuaria, que está catalogada como complementaria, y los hombres la principal, los enseres; esto permitió la coexistencia de distintos procesos productivos que se desempeñan al mismo tiempo (Lamas, 2007:87).

La iniciativa de Luz María nos muestra cómo el género no siempre opera en su carácter esencial y el peso que la técnica y el trabajo pueden ejercer para modificar la lógica laboral en una tradición ocupacional. Ejemplifica cómo el género puede ser un operativo representativo o de *performance*, o sea de actuación, si así lo ameritan los hechos (Rubín, en Lamas, 2007:88). Por ejemplo, en este contexto donde el modelo patriarcal marca la pauta laboral, las mujeres “protagonizan” no estar contempladas en la producción de enseres con la finalidad de distribuir las cargas y beneficios sociales: los hombres hacen los enseres grandes y las mujeres cocinan en ellos. Y esto sí tiene una gran repercusión en los cambios que ha traído consigo la producción de figuras decorativas, porque al parecer estas mujeres dedicadas a la decoración de las piezas ya no desean seguir simbolizando este papel y con ello se cuestiona implícitamente no sólo el rol de la mujer, sino también el de la pareja en la perpetuación de este legendario oficio.

El enfoque de la cultura del trabajo desde la perspectiva semiótica de la cultura considera que la cultura es un proceso de producción, transmisión y apropiación de significados en contextos históricos y sociales específicos (Reygadas, 2002:102). Desde Marx, con sus conceptos de infra y supraestructura, se sabe que la producción material no puede desligarse de la producción simbólica dado que todo trabajo humano se encuentra circunscrito en un contexto cultural, o por decirlo de otra manera existe una relación entre lo simbólico y lo productivo y es a través de la facultad cognitiva que se adquieren los saberes laborales, pero además de estos elementos cognitivos están los grupos de referencia (Reygadas, 2002:104).⁴

Todas las iniciativas de los artesanos que hemos visto en los casos presentados y los cambios que han traído consigo las nuevas formas de comercializar y producir nos hablan de transformaciones simbólicas significativas en la construcción de la identidad laboral, entre los cuales queremos destacar: 1) un cuestionamien-

⁴ Reygadas retoma las aportaciones de Gintis en su obra *La naturaleza del intercambio laboral y la teoría de la producción capitalista*.

to a los roles genéricos en cuanto a la división del trabajo; 2) una continuidad del modelo familiar patriarcal como referente normativo para la organización del trabajo, en el cual están ocurriendo múltiples y profundos cambios para orientar esta legendaria tradición hacia rumbos más acordes a los nuevos consumos que demandan el turismo y la globalización, y 3) el desmantelamiento de una sola forma de construir la identidad laboral, hombre alfarero y mujer ayudante, para dar cabida a múltiples maneras de insertarse en el trabajo artesano y formas de identificarse con el oficio.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, Patricia (2005), “El mundo de los amores imposibles. Residencia y herencia en la sociedad ranchera”, en David Robichaux (comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, tomo II, México, Universidad Iberoamericana, pp. 547-561.
- (2009), *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, México, Porrúa/Universidad de Guadalajara/CUCSH.
- BARTRA, Eli (2004) (comp.), *Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, México, UNAM.
- (2013), *Mosaico de creatividades. Experiencias del arte popular*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Colección Abate Fria 12).
- FISHBURNE COLLIER, Jane y Sylvia YANAGISAKO JUNKO (1987), “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship”, en Jane Collier y Sylvia Yanagisako Junko, *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*, Stanford University Press, pp. 13-50 .
- GIMÉNEZ, Gilberto (1997), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, pp. 9-27.
- (2007), *Identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Mexiquense de la Cultura (Colección Intersecciones).
- GOOD, Catherine (2005), “Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”, en David Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, tomo II, México, Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.

- COLLIER, Jane F. y Sylvia YANAGISAKO JUNKO (1987), "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en Jane Collier y Sylvia Yanagisako Junko, *Gender and Kinship: Essays toward a United Analysis*, Stanford, Stanford University Press, pp. 1-50.
- KELLOGG, Susan (2005), "Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, tomo II, México, Universidad Iberoamericana, pp. 99-138.
- LAMAS, Martha (2007), "Complejidad y claridad en torno al concepto género", en Angela Giglia, Carlos Garma, Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología?*, México, UAM, pp. 83-108.
- MIES, María (1998), "Dinámica de la división sexual del trabajo y la acumulación de capital. Las trabajadoras del encaje de Narsapu, India", en Florencia Peña Saint Martin (ed.) *Estrategias femeninas ante la pobreza: el trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*, México, INAH, pp. 31-53.
- MOCTEZUMA YANO, Patricia (2002), *Artisanos y artesanías frente a la globalización: Zipitaje, Patamban y Tonalá*, México, Fonca/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.
- _____ (2009), "La diversificación productiva en la alfarería de Tlayacapan, Morelos", en Kim Sánchez, Lilián González, Patricia Moctezuma *et al.*, *Actores, escenarios y representaciones en el mundo global*, México, Universidad Autónoma de Morelos/Plaza y Valdés, pp. 247-285.
- _____ (2010), "La mujer en la alfarería de Tlayacapan, Morelos: retrospectiva etnográfica de un oficio", revista digital *Pueblos y Fronteras*, vol. 6, núm. 9, junio a noviembre, pp. 42-50, disponible en <<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>>.
- NAROTSKY, Susana (1988), "El trabajo de la mujer: actividades industriales domiciliarias", en Susana Narotsky, *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*, Valencia, Ediciones Alfons El Magnànim, pp. 51-87
- PHILIP, Arnold (1990), "The Organization of Refuse Disposal and Ceramic Production within Contemporary Mexican Houselots", en *American Anthropologist*, vol. 92, núm. 4, diciembre, pp. 915-932.
- _____ (1991), *Domestic Ceramic Production and Spatial Organization: A Mexican Case Study in Ethnoarcheology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- REYGADAS, Luis (2002), "Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo", en *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 60, México, pp. 101-119.
- ROBICHAUX, David (2002), "El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada", en Guillermo de la Peña y Luis Vásquez (coord.) *La antropología sociocultural en el México del milenio*, México, INI/Conaculta/FCE, pp. 107-161.
- (2005), "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y sistema familiar mesoamericano", en David Robichaux (comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, tomo II, México, Universidad Iberoamericana, pp. 167-272.
- (2005), "¿Dónde está el hogar? Retos metodológicos para el estudio del grupo doméstico en la Mesoamérica contemporánea", en David Robichaux (comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, tomo II, México, Universidad Ibero Americana, pp. 295-329
- ROJAS, Teresa (1973), "La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos", en *Anales de Antropología*, vol.10, México, pp. 242-264.

PRÁCTICAS Y ESTRATEGIAS IDENTITARIAS DE LOS ME'PHAA EN MORELOS

*Kim Sánchez Saldaña**

RESUMEN

Los me'phaa (o me'páa), también conocidos como tlapanecos, son un grupo étnico de raíces muy antiguas que se asentaron en la actual Tlapa de Comonfort de La Montaña de Guerrero.

A lo largo de su historia, los me'phaa debieron flexibilizar sus límites territoriales para adaptarse a convivir con grupos mixtecos y nahuas en una región multicultural. En el presente su desplazamiento ha ido sumando nuevos espacios de vida en lugares distantes fuera de sus territorios de asentamiento histórico.

Morelos ha sido uno de los destinos preferentes de la emigración me'phaa. En esta entidad, su población es de casi dos mil personas y aún más, si consideramos aquellos que se emplean cíclicamente como jornaleros agrícolas en diversos cultivos y que aun cuando no están registrados como inmigrantes definitivos, vienen a trabajar cada año en las huertas.

Se propone revisar su inserción en las economías y sociedades locales, considerando estos nuevos espacios multiculturales, e indirectamente reflexionar sobre las prácticas y estrategias identitarias de los me'phaa o me'páa en Morelos.

INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas se discutirá sobre la relación entre la migración laboral y las diferentes formas de apropiación espacial, a partir de la situación particular de los sistemas migrato-

* Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

rios de trabajadores agrícolas en el estado de Morelos. Nuestro referente empírico lo constituye la migración estacional de jornaleros me'phaa de Guerrero hacia la producción de hortalizas de la región de Los Altos de Morelos.

Este caso ilustra un fenómeno extendido en el campo morelense —sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX—, y que se refiere al desarrollo de mercados de trabajo temporal abastecidos por jornaleros migrantes de entidades vecinas, debido a la escasez relativa de mano de obra local. La mayoría de estos flujos, a su vez, proceden de diferentes comunidades indígenas de Oaxaca y Guerrero: mixtecas, nahuas y tlapanecas, principalmente. Estos trabajadores agrícolas se emplean en diferentes cultivos, tales como jitomate, tomate cáscara, pepino, ejotes, fresas y flores, entre otros. Generalmente se desplazan solos o en compañía de sus familias y permanecen durante periodos que pueden ser de uno a seis meses, tras lo cual retornan a sus comunidades de origen (Sánchez, 2008b).

Tomando como ejemplo el caso de los me'phaa, podría decirse que el empleo estacional y estas prácticas trashumantes los obliga a desdoblar el espacio de reproducción social entre sus comunidades de origen y sus espacios de trabajo. Para ello, nos parece importante tomar en cuenta que algunos de estos inmigrantes están asentados y en proceso de asentamiento, sobre todo desde las décadas de los ochenta y noventa, residiendo en localidades rurales cercanas a sus fuentes de empleo.

Pero, ¿se trata de una forma de flexibilizar los linderos territoriales y culturales de las comunidades me'phaa?, o bien, ¿sería inadecuado interpretar tales experiencias de apropiación espacial en escenarios donde se ubican en posiciones subalternas y operan otros grupos sociales con sus propias prácticas territoriales?

A la luz de estas inquietudes, se consideran las estrategias migratorias recientes de los colectivos me'phaa en Morelos en las siguientes páginas.

ANTECEDENTES DE LA IDENTIDAD SOCIOTERRITORIAL ME'PHAA

Los me'phaa o me'páá —como se llaman a sí mismos— son miembros de un grupo étnico cuyas raíces se remontan a un pe-

riodo anterior a la época teotihuacana.¹ Probablemente uno de los pueblos originarios más antiguos que se asentaron en laderas y valles de la Sierra Madre del Sur, fundando su centro ceremonial en Tlappan (Tlapa), aún hoy localidad estratégica de la región de La Montaña de Guerrero.²

Luego de extender su civilización en aquel territorio, los antiguos me'phaa cedieron parte del mismo y adaptaron su modo de vida a nuevas oleadas de migraciones mixtecas y mexicas, para conformar juntos un espacio multiétnico que sufriría posteriores reacomodos durante la conquista, el periodo colonial y a lo largo de la formación del actual estado de Guerrero, manteniendo a lo largo de su historia los reclamos por recuperar sus tierras.³

Los actuales me'phaa son parte sustancial de la población indígena que ocupa la región de La Montaña de Guerrero, donde representan cerca de una tercera parte de la misma, así como otras comunidades que habitan en áreas colindantes de la región de la Costa Chica.⁴

Están repartidos en muchas pequeñas localidades de un amplio territorio en el que conviven principalmente con mixtecos, pero también con nahuas y mestizos. Sus fronteras culturales y lingüísticas no corresponden a la división administrativa municipal, por eso hay varias localidades tlapanecas separadas por

¹ Los me'phaa han sido conocidos comúnmente como tlapanecos, sin embargo, desde 1985, las comunidades y el magisterio bilingüe inician la reivindicación de su lengua y su nombre, que a su vez implica desconocer la palabra "tlapaneco" por ser de connotación peyorativa en náhuatl ("tener la cara sucia" o que está pintado) (CDI, 2009).

² Para mayor información sobre el origen de la cultura tlapaneca consultar: Oettinger, 1980, y Jiménez *et al.*, 1998.

³ Durante la Colonia los me'phaa se rebelaron debido a que fueron despojados de sus tierras; estos levantamientos comenzaron en 1716. Participaron en el movimiento independentista, en el que persistió su demanda por la tierra. Su lucha continuó, destacando sublevaciones a mediados del siglo XIX y después bajo el régimen porfirista. Posteriormente se incorporaron a la Revolución de 1910, con la finalidad de recuperar sus tierras (CDI, 2009:4).

⁴ De acuerdo con el II Censo Nacional de Población de 2005, en Guerrero la participación porcentual de los principales grupos etnolingüísticos era la siguiente: 38% náhuatl, 29% mixteco, 24% tlapaneco y 9% amuzgo (Programa Universitario México Nación Multicultural, 2009:55).

límites formales que, en los hechos, constituyen constelaciones más unidas entre sí que respecto a otras colindantes con sus respectivos municipios, pero que son de filiación mixteca o nahuatl. Tal es el caso de San Juan Puertomontaña, en el municipio de Metlatonoc, cuyos pobladores me'phaa mantienen múltiples vínculos familiares e intercambios con los vecinos que viven en Santa Cruz y Las Pilas del municipio de Tlapa de Comonfort, del mismo grupo étnico.

La mayoría de los me'phaa están localizados en los municipios de Atlixac, Malinaltepec, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas, Acatepec y San Luis Acatlán, en menor proporción en Atlamajalcingo del Monte, Metlatonoc, Tlapa de Comonfort, Quechultenango, Ayutla, Azoyú y Acapulco. En particular, en estos cuatro primeros municipios el tlapaneco es la lengua indígena predominante.

TRAYECTORIAS ACTUALES Y MIGRACIÓN

A lo largo de su historia debieron flexibilizar sus límites territoriales para convivir con otros grupos en su ancestral región. En el transcurso del siglo XX, bajo nuevas presiones demográficas, económicas, sociales y políticas, su desplazamiento ha ido sumando nuevos espacios de vida en lugares como Acapulco, Guerrero o Totolapan, Morelos, e incluso en otros mucho más distantes como Yurécuaro, Michoacán; Culiacán, Sinaloa, y San Quintín, Baja California.

De este modo, los me'phaa han llegado a Morelos como trabajadores migrantes, al igual que muchas personas que vienen a buscar mejores oportunidades de vida, los cuales construyen en algunos casos sus propias colonias o barrios, u ocupan un modesto lugar entre campesinos y pobladores autóctonos durante unos cuantos meses al año.

Morelos ha sido siempre uno de los destinos preferentes de la emigración de los me'phaa, probablemente debido a su proximidad y apertura a los foráneos. De hecho, es el tercer lugar donde radican aquellos que han emigrado fuera de su entidad de origen, después del Distrito Federal y del Estado de México.

De acuerdo con estimaciones del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), para el año 2010, en Morelos la población indígena fue de 70 393 personas, equivalente a menos del cuatro por ciento de la población total del estado. Hay que acla-

CUADRO 1
POBLACIÓN DE CINCO Y MÁS HABLANTES DE TLAPANECO
POR ENTIDAD FEDERATIVA, 2005

<i>Estado</i>	<i>Total</i>	<i>%</i>
Guerrero	92 206.00	93.54
México	1 918.00	1.95
Distrito Federal	1 451.00	1.47
Morelos	1 301.00	1.32
Sinaloa	325.00	0.33
Otras entidades	1 372.00	1.39
Total	98 573.00	100.00

FUENTE: INEGI, II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 e Inali, Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, 2008.

rar que en Morelos los hablantes de náhuatl comprenden tanto inmigrantes como oriundos, ya que se trata de una lengua autóctona, mientras que en el caso de las lenguas mixtecas, éstas incluyen variantes guerrerenses y oaxaqueñas.

CUADRO 2
PRINCIPALES LENGUAS INDÍGENAS EN MORELOS, 2010

<i>Lengua indígena</i>	<i>Número de hablantes</i>
Náhuatl	19 509
Lenguas mixtecas	5 517
Tlapaneco	1 531
Lenguas zapotecas	608

FUENTE: INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010.

Una década atrás, los datos disponibles en el XII Censo de Población y Vivienda de INEGI (2000) eran más precisos. Esa fuente registró en total 1 420 hablantes de tlapaneco en Morelos, cifra que corresponde a la población de cinco y más años; si a este

conjunto le sumamos la población de cero a cuatro años que vivía en hogares cuyo jefe de familia hablaba tlapaneco (329 individuos), entonces se estimaría un conjunto de 1 749 personas. Esta población se encontraba distribuida en más de una docena de municipios, pero 85 por ciento se hallaba concentrado en Ayala, Tlaltizapán, Cuernavaca, Cuautla, Xochitepec, Jiutepec, Temixco y Totolapan. En algunos casos —como en Tlaltizapán, Xochitepec y Totolapan—, su presencia es el resultado directo de la migración de familias que participaban como jornaleros agrícolas y que al cabo de cierto tiempo decidieron cambiar su lugar de residencia. No es de extrañar entonces que se hayan asentado en lugares como Acamilpa en Tlaltizapán y Paraíso en Atlacholoaya, próximos a los albergues cañeros de trabajadores que aún vienen cíclicamente a la zafra. Asimismo, en Nepopualco y la cabecera municipal de Totolapan, las familias tlapanecas, tienen viejas trayectorias como migrantes temporales para los cultivos de hortalizas de temporal.

Pero quizá más numeroso que este conjunto de me'phaa que han decidido quedarse a vivir en Morelos, son aquellos que continúan viniendo por uno o más meses al año para emplearse en las cosechas en diferentes regiones agrícolas. Es un destino compartido con muchos otros indígenas de comunidades de Oaxaca y Guerrero.

Las estadísticas oficiales no registran a esta población flotante porque su residencia habitual continúa siendo su comunidad de origen, por lo mismo, se desconoce su número y distribución precisos. Al término de las cosechas, estos trabajadores retornan a sus pueblos, donde permanecen el resto del año, o bien se embarcan en otros circuitos migratorios para conseguir trabajo en zonas agrícolas del noroeste del país.

EL *JALE* EN LOS ALTOS DE MORELOS: VARAS, ALAMBRES Y PIZCA

La región conocida como Los Altos de Morelos es una zona especializada en el cultivo de temporal de jitomate y otras hortalizas en el ciclo primavera-verano, con una extensión superior a las cinco mil hectáreas. Esta producción ocupa un nicho comercial relevante en el mercado interno por su temporalidad y proximidad a la Central de Abastos de la Ciudad de México (Ceda-CM).

Desde el punto de vista del empleo de mano de obra, esta producción hortícola genera un dinámico mercado de trabajo migratorio que hace de la región un interesante espacio de convergencia de migraciones individuales, grupales y familiares, así como de diferentes modalidades de migración pendular; circular y golondrina; asimismo, este mercado laboral se caracteriza por una notable ausencia de sistemas de intermediación laboral.⁵

En esta región la presencia de productores ejidatarios es evidente, aunque también existen pequeños propietarios que destinan de una a cinco hectáreas a la producción de jitomate, tomate, chile, pepino, sorgo y nopal, entre otros cultivos, los cuales se van alternando según los tiempos del ciclo productivo. Aunque no constituyen modernas unidades capitalizadas como las de Sinaloa, emplean mano de obra asalariada para diferentes labores en el desarrollo de las plantas (por ejemplo, colocación de varas y alambres, limpia de maleza, etc.), y especialmente para la pizca y el empaque.

Cabe señalar que esta modalidad de producción hortícola se ha extendido a algunos municipios del Estado de México (Ozumba, Tepetlaxpa y Atlautla), formando en conjunto una sola región interestatal, ya que los productores comparten sistemas agrícolas similares, fuentes de abastecimiento de insumos, canales de comercialización y de mano de obra.

Como se ha mencionado, el cultivo de hortalizas en los Altos de Morelos es principalmente de temporal, por lo que la siembra se realiza al comienzo de las lluvias. Tradicionalmente se hacía de manera directa, es decir, la semilla se sembraba en el surco, pero desde hace más de 20 años se utilizan charolas de poliuretano para la germinación de la plántula, y posteriormente (pasado un mes) se trasplanta al surco. Aproximadamente, todo el proceso de producción se lleva a cabo desde abril, que es cuando se comienza a “encharolar” y dura hasta octubre, cuan-

⁵ Los siguientes apartados, referidos a la actividad jornalera agrícola en Los Altos de Morelos, se basan en los resultados de investigación del proyecto “Agricultura y Migración Laboral en Morelos”, a mi cargo, y en particular a un extenso trabajo de campo en las comunidades de Totolapan, Atlatlahucan y Achichipico de 2004 a 2008, así como la aplicación de una encuesta en el Albergue para Jornaleros Agrícolas de Atlatlahucan de Sedesol en varias temporadas entre 2003 y 2007, realizados por un equipo de trabajo integrado por estudiantes de la Facultad de Humanidades, asistentes de investigación y la autora.

do se termina el corte o la pizca. Algunos productores hacen ellos mismos sus charolas, pero hay otros que las compran en algún invernadero en Cuautla.

Mientras la plántula se desarrolla en la charola, la tierra de la huerta se prepara: se rastrea con tractor para limpiar el terreno, se barbecha, se surca, se le echa abono y agroquímicos, y se coloca manualmente o con un tractor especializado el plástico para el “acolchado”⁶ (si es que se va a utilizar), que a la vez que extiende el plástico cubre sus orillas para que quede estable y firme.

Para estas tareas se emplean peones locales o mano de obra familiar, pues no requieren grandes contingentes de fuerza de trabajo para su realización. A partir de junio, la mano de obra local no abastece la demanda de trabajo para el cultivo, pues entonces se comienza a postear y a alambrear cada cierto tiempo, conforme al crecimiento de las plantas. Así, la escasez relativa de mano de obra local se resuelve con la contratación estacional de trabajadores foráneos, dando lugar a flujos migratorios de diferente magnitud.

Los jornaleros que llegan a realizar estas tareas son migrantes procedentes de algunas comunidades de Guerrero y Oaxaca, quienes llegan anualmente a Atlatlahucan, Totolapan y Achichipico, donde han conformado un mercado de fuerza de trabajo adecuado a las necesidades del cultivo comercial de hortalizas.

La información recopilada en varias temporadas sugiere que son unas cuantas comunidades indígenas de Guerrero y Oaxaca las que se han especializado en el corte y empaque de hortalizas, principalmente de jitomate y tomate. La mayoría de los jornaleros agrícolas migrantes son mixtecos de Oaxaca y Guerrero, así como tlapanecos y nahuas de Guerrero; en menor proporción y frecuencia acuden contingentes zapotecos de Oaxaca y mestizos del Estado de México (véase el anexo 1).

Es así como desde el mes de junio y hasta fines de octubre los campos de Totolapan, Atlatlahucan y otras localidades de Los Altos de Morelos son recorridos, día a día, por hombres y mu-

⁶ Este nylon con que se cubren los surcos tiene varias ventajas para los productores: el rendimiento del cultivo es mayor; regula la humedad del suelo, además facilita la aplicación de herbicidas y a lo largo del proceso productivo se emplean menos peones, pues ya no se hacen las mismas tareas que se acostumbraban, como deshierbar y “despachar”.

jeros que vienen de comunidades distantes a trabajar en el jitomate, el tomate de cáscara y el pepino, que son productos de gran importancia en la economía regional. No pocos pobladores y comerciantes se benefician con su llegada al aumentar la venta de alimentos y alquileres durante su estancia en esta región.

Comienzan por colocar las varas y tender los alambres que se acostumbran en estos cultivos. También podan, limpian y, aunque la técnica de “acolchado” facilita eliminar la maleza con agroquímicos, desyerban las huertas. Pero la labor que requiere más mano de obra es sin duda la pizca, que en el caso del jitomate se concentra en los meses de septiembre y octubre.

Los pobladores de este lugar confían en que los jornaleros regresarán el siguiente año, hecho indispensable para planificar su actividad agrícola. Y es que, desde hace dos o tres generaciones, los me'phaa y otros jornaleros migrantes hacen posible que estos horticultores morelenses ocupen un lugar destacado como proveedores de la Central de Abastos de la Ciudad de México y la central regional de Cuautla.

En efecto, para los campesinos y los pequeños empresarios de Atlatlahucan, Tlayacapan, Totolapan y Yecapixtla, la calidad y el relativo bajo costo de esta mano de obra son una condición necesaria para producir anualmente cerca de 50 mil toneladas de jitomate y 38 mil toneladas de tomate cáscara (Sagarpa, 2010).⁷

Apenas amanece, los jornaleros acuden a lugares que la costumbre ha establecido como punto de encuentro con los productores que demandan sus servicios. Los más importantes en la región son las cabeceras de Atlatlahucan, Totolapan y Achi-chipico (municipio de Yecapixtla). Atlatlahucan fue el primero y más importante de estos centros de contratación. Allí acuden ahora no sólo los productores de ese municipio, sino también de Yecapixtla y sobre todo de Atlautla, Tepetlixpa y Ozumba en el Estado de México, lugares hacia donde se han extendido estos cultivos.

⁷ Para el año agrícola 2010, la producción de jitomate de los municipios de Atlatlahucan, Totolapan, Tlayacapan y Yecapixtla representó más de 86 por ciento del volumen total de jitomate producido en la entidad, ocupando una extensión de más de dos mil hectáreas en esos cuatro municipios. De modo similar, la producción de tomate cáscara en los mismos municipios aportó 87.4 por ciento del volumen estatal, con una superficie de cerca de 2 500 hectáreas en esas tierras de Los Altos de Morelos (Sagarpa, 2010).

Así, cada día en una esquina o en una plaza tiene lugar la compraventa de mano de obra. Cerrado el trato, los jornaleros son llevados en camionetas y camiones hasta las huertas para empezar a trabajar a las siete de la mañana y hasta las dos de la tarde, o más “si el patrón lo exige”; cuentan con media hora para comer el “lonche” que compran o preparan ellos mismos y, a veces, tienen que llevar su propia agua. Dependiendo de la lejanía del lugar y de la disposición del productor, deben andar a pie una parte o todo el trayecto de regreso a sus viviendas.

En la región pueden obtener entre 180 y 200 pesos por jornada de trabajo colocando postes y alambres, limpiando las huertas o pizcando el fruto. Sin embargo, este ingreso no es de todos los días, ya que por muchas razones se producen desajustes entre la disponibilidad de la mano de obra y los requerimientos del cultivo, situación particularmente común al inicio de la temporada.

Entre otras causas de la variación salarial se pueden mencionar factores climáticos, cambios tecnológicos y de mercado. Sobre este último aspecto, por ejemplo, puede suceder que las fluctuaciones de los precios en el mercado de hortalizas (sometido a las prácticas monopólicas de los grandes intermediarios) incentiven o desalienten las cosechas, impactando directamente en la contratación de peones. En la temporada 2011, por ejemplo —cuando el precio del jitomate estaba muy bajo en el mercado—, los productores pagaron 150 pesos el jornal.

Pese a este clima de incertidumbre sobre las oportunidades efectivas de empleo continuo, los contingentes de migrantes continúan llegando desde julio y agosto en espera de conseguir al menos cuatro días de trabajo a la semana (lo cual no siempre ocurre), con la expectativa de aumentar su ocupación e ingresos cuando la mayoría de los productores coseche su jitomate en septiembre y octubre.

El ingreso que obtienen en Morelos tiene diferentes destinos, entre los que destacan: la compra de abono para sembrar en sus pueblos de origen, enviar a los hijos a la escuela, cumplir con compromisos sociales y rituales en su comunidad, o en última instancia para sobrevivir en temporada de secas, “para ir pasándola”, como ellos mismos dicen.

Esta migración ha sido, en suma, un componente fundamental de sus propias estrategias de reproducción social. Sin embargo, si bien para muchos estas actividades como trabajadores

temporales están ancladas en la propia milpa, es decir, en la reproducción de la economía familiar campesina, para otros esta modalidad de migración pendular está perdiendo viabilidad y cobran importancia diferentes proyectos de vida.

PATRONES MIGRATORIOS Y PRÁCTICAS ESPACIALES

Los me'phaa que llegan a Los Altos se concentran entre Totolapan y Atlatlahucan⁸ y provienen de varias pequeñas localidades de la porción central de La Montaña de Guerrero y de la Costa Chica. Algunas comunidades son especialmente notables por su intensa participación en este proceso y porque la tradición de trabajar en la región data de varias décadas, pasando de padres a hijos por dos o más generaciones.

En Totolapan la mayoría de los migrantes pertenecen a las comunidades de Santa María Tonaya, San Pedro Acatepec y Las Pilas (municipio de Tlapa de Comonfort), y de Santa Cruz, Zilacayotitlán, Benito Juárez y El Rosario (municipio de Atlamajalcingo del Monte). En esta localidad la migración es de carácter familiar, con la expectativa de sumar varios miembros al trabajo asalariado. Durante su permanencia en el nicho migratorio la mayoría de ellos construye una precaria vivienda ("ranchito") en terrenos alquilados o prestados para ese fin, en donde llegan a tener animales de traspatio.

Encontramos varios casos en los que su estadía en Morelos es parte de un itinerario mayor, pues también viajan a emplearse en la cosecha de jitomate de otras regiones agrícolas del país. Es una migración circular que tiene como punto de pivote a las propias comunidades de origen.

A lo ya dicho habría que añadir que en Totolapan no hay presencia significativa de trabajadores agrícolas de filiación mixteca u otras. Su dominio sobre este mercado laboral también se relaciona con el hecho de que ya existe un número de familias que radican permanentemente allí.⁹ Las redes sociales basadas en

⁸ Como se ha mencionado, el tercer centro de contratación, Achichipico en Yecapixtla, no ha sido un destino de su preferencia, al ser éste un mercado laboral de casi exclusivo dominio de los mixtecos oaxaqueños.

⁹ De acuerdo con el XII Censo de Población y Vivienda de Morelos de 2000, incluía 64 habitantes hablantes de tlapaneco (considerando

el parentesco y el paisanaje entre migrantes temporales y asentados, refuerzan la relativa continuidad de este flujo. Es decir, los integrantes de ciertas comunidades prefieren seguir llegando allí, seguros de encontrar parientes y paisanos que los apoyarán, o simplemente con los cuales compartirán sus horas de descanso. Pero también influyen mucho las relaciones de amistad y patronazgo que han entablado con productores y la población local en Totolapan. La posibilidad de transitar de migrantes temporales a definitivos, si bien no parece ser un propósito prioritario para muchas de estas familias me'phaa, es al menos una posibilidad latente.

En Atlatlahucan, por su parte, llegan muchos pobladores de Huehuetepic (municipio de Atlamajalcingo del Monte), así como de diferentes comunidades me'phaa del municipio de Acatepec y de algunas otras de Tlapa. Estimamos que en las últimas temporadas agrícolas los integrantes de este grupo étnico han representado una cuarta parte o algo más de todos los trabajadores migrantes en esta localidad morelense, siendo en este caso una migración individual o grupal de varones mayores de 13 años (mientras que mujeres e hijos menores permanecen en el pueblo). De acuerdo con la evidencia, en muchos casos el patrón migratorio es pendular y único, es decir, no van a trabajar a otros lugares más. Durante su permanencia, estos trabajadores temporales alquilan un cuarto o acuden a un albergue del Programa Nacional de Jornaleros Agrícolas.

A diferencia del caso anterior (Totolapan), quienes llegan a Atlatlahucan con frecuencia rechazan la idea de dejar sus pueblos y establecerse en Morelos. Su actividad como jornaleros migrantes es percibida como ventajosa en tanto que es complementaria y no excluyente con una estrategia de reproducción anclada en sus comunidades. En particular nos referimos al grupo representado por los migrantes de Huehuetepic, quienes tienen una larga trayectoria migratoria en la región, pero no por ello han creado una "comunidad satélite" en la misma (Massey *et al.*, 1987).

En fin, los me'phaa y sus demás compañeros jornaleros migrantes están allí cuando se los necesita, dispuestos a trabajar y

población de cinco años y más) en esa localidad. Lamentablemente esta información no está disponible en registros posteriores a nivel municipal o de localidad.

a sacar adelante las cosechas, es por ello —y por su larga trayectoria como trabajadores especializados— que merecen un justo reconocimiento de los productores alteños por su indudable contribución a la economía regional y estatal.

ESTRATEGIAS DE MOVILIDAD DE LA ECONOMÍA FAMILIAR CAMPESSINA EN AGUAS Y SECAS

Muchos de los jornaleros migrantes que llegan a Morelos son campesinos que se dedican, en mayor o menor medida, a la agricultura maicera de subsistencia en sus comunidades de origen. En este sentido, hay una diferencia notoria en la manera en que deben ajustar esta actividad con su inserción a los ciclos agrícolas en Morelos. Por ejemplo, cuando se trata del jitomate y tomate cáscara de temporal, el empleo coincide con sus propias siembras, razón por la cual se producen migraciones de menor duración, o en todo caso los migrantes “entran” y “salen” más de una ocasión del mercado laboral para retornar al pueblo y atender sus milpas. En cambio, en las cosechas hortícolas del ejote y del angú, en temporada de *secas*, la migración puede ser más prolongada ya que corresponde al periodo en que sus actividades en el pueblo demandan menos ocupación.

En cualquiera de sus variantes, la cercanía relativa entre los lugares de origen y de destino facilita que la inestabilidad del trabajo y los altibajos de la cosecha sean aprovechados por los trabajadores para ir a sus pueblos a cumplir diferentes compromisos. Estar a “unas horas” de sus localidades de origen es, probablemente, una de las ventajas que tiene Morelos cuando se trata de elegir en dónde buscar trabajo cuando salen. No es posible definir cuál es el tiempo promedio de permanencia en Morelos, pues los jornaleros migrantes están por periodos variables de uno a seis meses (a veces interrumpidos por aquellos retornos temporales al pueblo), independientemente de la región agrícola a la que se dirijan.

Por otra parte, y en correspondencia con la extracción campesina de muchos de los jornaleros, la modalidad migratoria predominante es pendular, donde las actividades en el pueblo se adecuan y alternan con el empleo en las huertas morelenses.¹⁰

¹⁰ En el caso de los cortadores de angú de la comunidad de Tula del Río (municipio Mártir de Cuilapan, Gro.), la agricultura de temporal

Esto no significa que constituyan un sector social homogéneo de campesinos, ya que existen importantes diferencias entre ellos, así como entre las comunidades de donde provienen.

También existen otras modalidades migratorias que, teniendo como punto de partida las propias comunidades de origen, incursionan en dos o más mercados laborales en diferentes épocas del año (incluyendo Morelos). Esto es particularmente cierto en la región de Los Altos de Morelos, donde el periodo de demanda de corte de jitomate no se superpone (o lo hace sólo parcialmente), con las temporadas de mayor trabajo en otras regiones agrícolas del país. De ahí que muchos de estos jornaleros regresen a sus pueblos en la época de la tradicional ofrenda del Día de Muertos, que se realiza a principios de noviembre, e inmediatamente después se contactan con las redes de intermediarios que operan en Tlapa de Comonfort en La Montaña de Guerrero (o bien en sus propios municipios) para ir al noroeste del país, en especial a Culiacán, Sinaloa.

Además de los campos en Sinaloa, otros destinos alternativos o complementarios, aunque de menor magnitud, son Hermosillo, Sonora; San Quintín, Baja California; Yurécuaro, Michoacán, o Sayula, Jalisco, en donde se emplean en las cosechas de uva, jitomate, chile y otras hortalizas.¹¹ Las trayectorias individuales de estos trabajadores muestran que en algunos casos comenzaron por ir a Morelos y luego fueron ampliando sus horizontes migratorios; en otros casos ocurrió a la inversa. De cualquier modo, mantienen la tendencia a emplearse en los mismos cultivos o similares, en los que ya son expertos. Este hecho ha dado lugar a diferentes modalidades de migración pendular y “golondrina”, que alternan en un mismo ciclo anual dos o más destinos.

En esa otra escala, esta movilidad representa un aspecto de la articulación de la región morelense con otros espacios distantes especializados en la producción hortícola, en los que los migran-

se está dejando por otros ingresos complementarios al empleo estacional (artesanía, pesca y trabajo en la construcción), así como las primeras remesas de una emergente migración a Estados Unidos (Saldaña, 2005).

¹¹ Cabe mencionar que como parte del proyecto “Agricultura y migración laboral en Morelos” a cargo de la autora, en la temporada 2003 se realizó una encuesta en Atlatlahucan a 50 trabajadores, que mostraba que alrededor de seis de cada diez jornaleros había trabajado además en otros lugares fuera de su pueblo (Sánchez, 2008b).

tes contribuyen con sus trayectorias a conformar amplios territorios discontinuos de la agricultura comercial marcados por las exigencias de modelos intensivos de explotación de los productores (sean grandes, medianas o pequeñas empresas). Pero también por la necesidad de las propias familias indígenas migrantes de completar sus ingresos trabajando como asalariados agrícolas gran parte de la temporada o todo el año. Sobre esta idea regresaremos más adelante.

En suma, a pesar de que muchos de los migrantes continúan produciendo maíz para el autoconsumo en sus localidades, las formas posibles en que se organiza esta actividad, sus rendimientos y su continuidad, así como su participación en el conjunto de la vida comunitaria, tiene diferentes grados de descomposición y recomposición, que varía de una familia a otra y entre comunidades.

TERRITORIALIDAD Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: EL CASO DE LOS ME'PHAA

El contraste entre migrantes me'phaa que se orientan a Totolapan y Atlatlahucan, permite considerar el papel de diferentes patrones migratorios como variable constitutiva de las diversas estrategias de apropiación espacial entre distintas comunidades y, a la vez, cuestionarse sobre su impacto en la reproducción social e identidad cultural.¹²

Las diferencias más notorias (además de las ya referidas) son que los primeros constituyen en general un sector más pauperizado dentro de sus propias comunidades, mientras que en el segundo caso, la necesidad de este ingreso laboral no obliga a la incorporación del conjunto de la mano de obra familiar, pues parte del grupo (esposas, hijas adolescentes y niños menores) se queda en el pueblo. El hecho de que parte de la familia perma-

¹² Para sustentar estas ideas incorporamos básicamente los planteamientos acerca de *territorialidad* sistematizadas por Gilberto Giménez. Para este autor, la noción de territorio debe entenderse como *espacio apropiado*, lo cual lleva a considerarlo indisolublemente ligado a las prácticas y representaciones de los grupos humanos. La territorialidad está, por tanto, íntimamente ligada a los fenómenos de identidad socioterritorial, al arraigo y a la movilidad (Giménez, 2001:5-14).

nezca siempre en el pueblo también es motivo de que muchos de estos migrantes se ausenten por unos días de la cosecha y regresen a Morelos para seguir trabajando.

Incluso, entre los jóvenes que migran a Atlatlahucan se encuentra un grupo de estudiantes de primaria y secundaria que sólo participa en el trabajo estacional durante el periodo de vacaciones (julio y agosto).¹³ Podría decirse que en el caso de quienes se dirigen a Atlatlahucan, si bien la movilidad separa a miembros de estas familias tlapanecas, parte de la unidad siempre persiste en el pueblo. Es decir, es una estrategia de reproducción social basada en que el jefe de familia y los miembros jóvenes o los adultos varones se emplean en trabajo migratorio asalariado parte del año, en tanto que los restantes miembros del grupo doméstico realizan diferentes tareas productivas y reproductivas en el pueblo que no implican su desplazamiento.¹⁴

Por ello, desde nuestro punto de vista, los patrones migratorios asociados a las experiencias de estos migrantes me'phaa que se orientan hacia Atlatlahucan pueden resumirse en el hecho de que, si bien la movilidad separa el espacio social de estas familias indígenas, lo divide en dos polos alternados y complementarios.¹⁵ También esta tradición migratoria hacia una región relativamente cercana —y definitivamente percibida como estacional—, neutraliza el costo subjetivo y no enfrenta a los individuos o las familias a un sentimiento de desarraigo. Los Altos de Morelos es, de alguna manera, un territorio apropiado desde una lógica funcional y utilitaria, donde ellos saben que se les espera año con año.

En cambio, si bien dicha interdependencia (o simbiosis asimétrica) es un fenómeno generalizable para todos los flujos migratorios en la región alteña, en el caso de las familias migrantes que se orientan a Totolapan, la tendencia a la emigración perma-

¹³ De acuerdo con nuestras observaciones en el lugar, por lo común estos jóvenes acompañan a sus padres o familiares, que son los últimos que se quedan a trabajar el resto de la temporada.

¹⁴ En rigor, esta modalidad migratoria no es exclusiva de los trabajadores tlapanecos identificados, sino más bien de jornaleros varones que migran solos o en redes parentales o de amigos a Atlatlahucan.

¹⁵ Como se ha señalado antes, se trata de un movimiento pendular característico que reproduce la interdependencia económica entre los productores hortícolas de la región y las comunidades proveedoras de mano de obra.

nente incuba un mayor impacto contradictorio en su reproducción cultural. La explotación hortícola en Totolapan no suele ser su único destino, ya que estos trabajadores pertenecen a comunidades que otros estudios reportan como abastecedoras de mano de obra especializada en varias regiones jitomateras del país (Culiacán, Sin., Yurécuaro, Mich., Atlán, Jal.).¹⁶ También se debe subrayar que en Totolapan existe al mismo tiempo un núcleo asentado, compuesto por familias que no dejan de participar en un circuito migratorio de mayor amplitud.

Esta situación es especialmente cierta para los pobladores de Santa María Tonaya y San Pedro Acatlán. Y es que la producción de estos cultivos hortícolas en otras regiones del país y en diferentes tiempos, genera una demanda escalonada que propicia trayectorias múltiples. Dicho grupo de familias me'phaa (que ya no practican la migración pendular simple), se encuentran en un franco proceso de proletarización, más marcado en el caso de los asentados, lo cual pareciera ser una tendencia irreversible reforzada por su constante desplazamiento.¹⁷

La información disponible sugiere que nos encontramos ante lo que Laurent Faret denomina *territorio migratorio* (2003), entendido como un campo de relaciones sociales que articula las diferentes entidades socioespaciales en que los migrantes se desplazan desde las comunidades de origen a las de destino. En particular, los oriundos de comunidades como Santa María Tonaya o San Pedro Acatlán que aquí mencionamos, sean migrantes temporales o definitivos, tienden a anclar sus propias estrategias de reproducción en este territorio migratorio que ha propiciado la producción hortícola empresarial y los mercados mayoristas, antes que en su comunidad.

Por ello es necesario considerar que los lugares de destino son parte de este campo social y, a la vez, son entidades socioespa-

¹⁶ Entre ellos podemos citar dos tesis: Nemesio y Domínguez (2004) y San Juan (2005).

¹⁷ Es sintomático que los me'phaa residentes en Totolapan no compran terrenos, ni mandan a sus hijos a la escuela. Esto no significa que no puedan acumular ciertos ahorros, lo cual en dado caso prefiere invertirse en alquilar una porción de tierra para sembrar hortalizas y venderlas. Este comportamiento contrasta con el grupo de mixtecos residentes en Achichipico, quienes compran terrenos y construyen viviendas, y también envían a sus hijos a la escuela, pese a que su asentamiento es más reciente.

ciales marcadas por relaciones de poder y la hegemonía de otros (sean grandes empresas o pequeños productores sus empleadores y “anfitriones”). De manera que la inserción de los me’phaa en ellos, como jornaleros agrícolas, no sólo implica su aceptación de las condiciones de un intercambio desigual, sino también de su sometimiento a la fuerza centrípeta de un mercado laboral escalonado con su propia lógica de consumo de fuerza de trabajo. Esto no significa que los jornaleros migrantes no tengan posibilidades de negociar su incorporación subordinada para apropiarse a su modo de los lugares de trabajo, así como de un espacio doméstico y cotidiano en torno a las viviendas que ellos construyen; esto permite preservar cierta autonomía relativa, continuar en lo posible con su modo de vida y mantener vigentes sus lazos comunitarios. Sin embargo, tampoco significa desconocer los costos sociales y culturales que esta estrategia de reproducción social puede implicar y desafía percibirlos como prácticas de resistencia cultural.

Es decir, en la construcción de estos territorios se introducen diferentes tendencias conflictivas, sobre todo porque en tales circunstancias los migrantes interactúan y se confrontan con las estrategias de reproducción y territoriales de otros actores sociales.

Ahora bien, si tomamos como ejemplo estos diferentes flujos de jornaleros agrícolas me’phaa migrantes en Morelos, podría pensarse que este empleo temporal ha llevado a estas familias a ampliar el espacio de reproducción social. No se trata de un fenómeno excepcional, sino de una de tantas expresiones actuales del proceso de reestructuración profunda de la economía campesina que se presenta en diferentes lugares del país, afectando lo mismo a comunidades mestizas que a las indígenas.

En su investigación sobre el papel de la migración en comunidades campesinas y su organización ejidal en el sur de Veracruz, Léonard, Quesnel y Del Rey (2003) apuntan un hecho fundamental: la reproducción familiar ha dejado de tener una organización anclada en el territorio para sustentarse en diversos espacios de inserción y actividad, espacialmente dispersos y fragmentados, lo cual ha generado una estructura de tipo “archipiélago” que conlleva tendencias contradictorias de integración y desintegración familiar y comunitaria.¹⁸

¹⁸ “La familia se ha convertido en el actor central de la gestión de recursos plurilocalizados y diversificados, cuyo acceso está condicionado

Por su parte, Elizabeth Maier (2006), en su estudio sobre las mujeres indígenas oaxaqueñas inmigrantes en zonas agroindustriales en Baja California, señala:

Dicho flujo progresivo de (in)migrantes indígenas transterritoriales o transnacionales arraigó a las razones económicas de supervivencia subyacentes a la emigración en una nueva estrategia globalizada de resistencia cultural que reubica la cultura dentro de las fronteras de desplazamiento, estira la identidad sobre territorios extendidos y anexa la pertenencia a comunidades fraccionadas en múltiples direcciones (Maier, 2006:213).

Además, para la autora, si bien la migración indígena circular —que predominó en la segunda mitad del siglo XX— tenía como objetivo primordial la reproducción de la economía familiar campesina, los actuales flujos migratorios están marcados por el interés de ubicarse en otros espacios geográficos donde si bien se busca el empleo, también los motiva su interés por el acceso a otros bienes y servicios que les ofrezcan mejores oportunidades de vida (Maier, 2006).

Con base en nuestras propias investigaciones en Morelos, podríamos añadir otras interrogantes para el debate, si se acepta que la experiencia de los jornaleros migrantes los ha llevado a flexibilizar las prácticas espaciales de individuos y familias. ¿Esto se traduciría en que son más maleables los linderos de sus comunidades (sumando nuevos espacios a estos “territorios extendidos”)? Si así fuera, cabría interrogarse si las desfavorables condiciones de su situación en tales nichos migratorios (no sólo socioeconómicas, sino también culturales) les brindarían la posibilidad de un nuevo sentido de apropiación espacial, o si el carácter transitorio de su estadía —aunado a lo anterior— inhibe la voluntad de ello (Giménez, 2001).

De hecho, el carácter estacional del trabajo, la inestabilidad del empleo, así como la alta movilidad resultante de las oscilaciones entre oferta y demanda de trabajo que son características propias de este tipo de mercados laborales, dificultan percibir estos nichos migratorios como espacios de territorialización de

por las formas de mediación y relación con los mercados que quedan en gran parte por elaborar y recaen en mayor medida en las capacidades individuales de los actores” (Léonard, Quesnel y Del Rey, 2003).

tales trabajadores agrícolas y sus familias. Sin embargo, consideramos que estos desplazamientos temporales sí generan formas peculiares de apropiación espacial debido a otros fenómenos que son igualmente constitutivos en su conformación y dinámica de funcionamiento y que, de alguna manera, hacen contrapeso a su naturaleza contingente.

Básicamente se sugiere que el carácter cíclico de esta migración, el desarrollo de redes sociales entre migrantes y de éstos con la población local, así como el marco general de la interdependencia económica que se ha construido entre comunidades receptoras y proveedoras de esta mano de obra, son los principales elementos que, en su conjunto, brindan recursos que son utilizados, en mayor o menor medida, para dotar su presencia de un sentido de regularidad y anticipación que ayuda a regular los comportamientos de unos y otros.

Esto ocurre sobre todo en los casos en que viajar a Morelos es una práctica que se repite año con año desde que eran niños o jóvenes, pero también entre trabajadores menos constantes existe un bagaje de relaciones y conocimientos sobre el lugar que les permite negociar su condición transitoria como trabajadores foráneos. Incluso, esta experiencia se transmite al acompañante y al paisano, de modo que trasciende a los individuos convirtiéndose en un capital social y cultural que sirve al flujo migratorio en su conjunto.

Un elemento favorable, aunque no es una condición necesaria para que se presenten diversas formas de apropiación del entorno, es el surgimiento de núcleos de asentados en las localidades de destino, quienes, a través de la comunicación y otros vínculos que mantienen con sus comunidades de origen, proveen de recursos adicionales a los migrantes estacionales para adaptarse durante su permanencia en los lugares de destino y perpetuar la direccionalidad de su desplazamiento.¹⁹

¹⁹ De acuerdo con el conocido trabajo de Douglas Massey, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González, el surgimiento, maduración y expansión de las redes sociales entre migrantes y no migrantes están basados en el parentesco, la amistad y el paisanaje, reforzando la relación entre comunidades emisoras y destinos específicos (Massey, *et al.*, 1987).

PALABRAS FINALES

Consideramos que los actuales procesos migratorios que protagonizan diferentes comunidades indígenas en México, presentan una diversa, heterogénea y compleja gama de experiencias y prácticas de sobrevivencia e identitarias. En todos los casos, para su mejor comprensión es necesario ampliar y enriquecer el debate sobre sus consecuencias en la reproducción social y cultural como colectivo, pero también diferenciado entre sus miembros, si consideramos su condición genérica o generacional.

Para ilustrar estos comentarios se ha hecho breve referencia a la situación específica de algunos de los flujos migratorios de los me'phaa de Guerrero, que es uno de grupos étnicos más representativos entre los que llegan a Los Altos de Morelos al mercado de trabajo agrícola asociado a la producción comercial de jitomate. Para estos flujos, esta migración estacional representa diferentes y hasta contradictorias respuestas en el marco de sus estrategias de sobrevivencia, cuyo común denominador no es solamente su especialización en el cultivo de jitomate y otras hortalizas que ahí se producen, sino el hecho de que son comunidades de filiación me'phaa. Para poder presentar estos datos fue necesario ofrecer alguna información adicional sobre la dinámica particular del mercado de trabajo en esa región hortícola.

En el caso de las familias migrantes que se orientan a Totolapan en particular, implica someterse a la fuerza centrípeta de un mercado laboral de mayor alcance, con su propia lógica de consumo de fuerza de trabajo, que los lleva a someterse a sus tiempos y requerimientos. Esto no significa que los jornaleros migrantes no tengan posibilidades de negociar su incorporación subordinada para apropiarse a su manera de los lugares de trabajo, así como de un espacio doméstico y cotidiano en torno a las relaciones transitorias de vecindad que construyen. Todo esto permite preservar cierta autonomía relativa, continuar en lo posible con su modo de vida y mantener vigentes sus vínculos comunitarios.

Sin embargo, entre los tlapanecos de Totolapan a los que nos referimos, hay una tendencia a la proletarización, más marcada en el caso de los asentados, que reproduce su condición de jornaleros y dificulta sus expectativas de movilidad social. En contrapartida, los migrantes pendulares de Atlatlahucan cuentan con

medios que les permiten resistir con mayores posibilidades a las presiones que tienden a alejarlos de su comunidad y su milpa, al tiempo que muchos de ellos le dan mayor importancia a la educación escolar de sus hijos. Como ya se ha señalado, el mercado de trabajo rural no es un espacio homogéneo e indiferenciado, determinado sólo por las necesidades de la demanda. En ese sentido, pese a las semejanzas en las condiciones de trabajo y de vida de quienes migran, existen características particulares y respuestas variadas que es necesario analizar con mayor profundidad a nivel comunitario, familiar, genérico, generacional e individual.

Los planteamientos expuestos enfatizan la idea de que debemos considerar que las diferentes prácticas espaciales de los jornaleros migrantes están condicionadas por múltiples factores, entre los cuales destacan los recursos familiares disponibles, los compromisos identitarios, así como de las condiciones en que sus comunidades se han articulado a diferentes sistemas migratorios y los mercados laborales asociados a ellos, lo cual se traduce en diferentes modalidades y patrones migratorios.

Las propuestas aquí presentadas requieren, desde luego, ser confrontadas con estudios de mayor profundidad y amplitud en esta y otras regiones agrícolas a donde se dirigen en la actualidad miembros de esas mismas comunidades. Nuestro propósito ha sido introducir al debate la necesidad de un enfoque que tome en cuenta el carácter multiescalar, conflictivo y complejo del territorio como espacio de prácticas y representaciones de diferentes grupos sociales, cada uno de los cuales tiene intereses propios —complementarios o contradictorios— que condicionan la manera en que se apropian del mismo y delimitan sus fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI) (2009), *Tlapanecos*, en <http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/tlapanecos.pdf>, consultado el 12 de junio de 2013.
- (2012), *Catálogo de localidades indígenas 2010*, en <http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578>, consultado el 12 de junio de 2013.

- FARET, Laurent (2003), *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnacionales entre le Mexique et les États-Unis*, París, CNRS Edition.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2001), "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, México, UAM-I.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2000), *XII Censo Nacional de Población y Vivienda*, en <<http://www.inegi.org.mx/>>, consultado el 12 de junio de 2013.
- (2000), *XIII Censo Nacional de Población y Vivienda*, 2010, en <<http://www.inegi.org.mx/>>, consultado el 12 de junio de 2013.
- (2005), *II Censo Nacional de Población y Vivienda*, en <<http://www.inegi.org.mx/>>, consultado el 12 de junio de 2013.
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS (INALI) (2008), *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Inali.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Elizabeth *et al.* (1998), *Historia general de Guerrero*, vol. I, Época Prehispánica, México, INAH/Gobierno del Estado de Guerrero/JGH Editores.
- LARA, Sara M. (2011), "Introducción", en Sara Ma. Lara (coord.), *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*, México, El Colegio Mexiquense/Miguel Ángel Porrúa, pp. 17-32.
- LEONARD, Éric; André QUESNEL y Alberto DEL REY (2003), "De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz", ponencia presentada en el IV Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), Morelia, 20-22 de junio.
- MAIER, Elizabeth (2006), "Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes", en *Papeles de Población*, vol. 12, núm. 47, enero-marzo, pp. 201-225.
- MASSEY, Douglas S. *et al.* (1987), *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*, California, University of California Press.

NEMESIO, Margarita y Lourdes DOMÍNGUEZ (2004), "Vulnerabilidad e impactos de la migración en familias indígenas de La Montaña de Guerrero: el caso de San Pedro Acatlán",

ANEXO 1
 REGIÓN ALTOS DE MORELOS: JITOMATE Y TOMATE CÁSCARA, PRINCIPALES LUGARES DE ORIGEN
 DE JORNALEROS MIGRANTES (TEMPORADAS AGRÍCOLAS: 2001-2005)

<i>Origen</i>			<i>Lengua indígena</i>
<i>Destino</i>	<i>Entidad</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>
<i>Subregión</i>		Atlamajalcingo del M.	Huehuetepec
		San Luis Acatlán	Mixtecapa
Atlalahuacan	Guerrero	Acatepec	Barrio Guadalupe
		Metlatonoc	Pozolapa
		Tlapa	San Pedro Atzompa
		Copanatoyac	Ayotzinapa
Oaxaca	Oaxaca	Santiago Amoltepec	Varias
			Santiago Amoltepec
			Piedras del Tambor Las Cuevas
Totolapan	Guerrero	Atlamajalcingo del M.	Zilacayotitlan
			Benito Juárez
			Santa Cruz El Rosario
Achichipico	Oaxaca	Tlapa de C.	Santa María Tonaya San Pedro Acatepec Las Pilas
		San Pablo Tlajaltepec	Buena Vista
		Chalcatongo de Hidalgo	Guadalupe Victoria
			Chalcatongo
			Mixteco

FUENTES: elaborado con base en datos de la Coordinación Estatal Pronjag (temporadas 2001 y 2002), entrevistas y encuestas propias (2003 a 2006).

*Estudios de comunidad e identidad
en espacios multiculturales.*
La mirada de los antropólogos
se terminó en marzo de 2014
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,
Col. del Carmen, Del. Coyoacán,
México 04100, D.F.
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares

