

Guerrero: un estado multicultural*

Guerrero es uno de los estados de la República Mexicana más privilegiados con una marcada diversidad cultural y es reconocido por su numerosa población indígena y múltiples culturas locales y regionales. A diferencia de otras entidades con características semejantes como Oaxaca, Chiapas, Veracruz, o de las regiones multiétnicas como el Gran Nayar (que abarca partes de Nayarit, Jalisco y Durango) y la Huasteca (que se extiende sobre territorio de siete estados), Guerrero ha recibido menos atención por parte de los etnólogos y los arqueólogos. Existen algunos estudios antropológicos de muy alta calidad que demuestran la excepcional riqueza cultural de Guerrero. Éstos subrayan la importancia de formular políticas culturales y sociales sensibles a esta diversidad y abordarla como un recurso importante para la entidad en el nuevo milenio. Uno de los objetivos de este capítulo es proveer información y conceptos básicos para avanzar en esta tarea.

En la Parte I, después de explicar brevemente nuestro enfoque sobre la multiculturalidad —empleado en este capítulo para abordar antropológicamente a las culturas indígenas—, describimos las diferentes regiones del estado, con énfasis en los procesos históricos particulares de Guerrero que existen detrás de la presencia, en la actualidad, de numerosos pueblos indígenas y la marcada diversidad cultural de la entidad. Al organizar esta discusión, partimos de la pregunta: ¿en qué es singular la experiencia de los pueblos en Guerrero y cómo difiere de las experiencias de los pueblos del centro de México? En la investigación social podemos aprender más de los datos novedosos y sorprendentes, en lugar de la información que parece cuadrar con los modelos establecidos. Además, se evita la tendencia a

generalizar, a partir del centro de México, y a proyectar los sucesos del Altiplano Central a todo el país. En la Parte II de este capítulo, analizamos las relaciones entre los pueblos indígenas de Guerrero y las estructuras del poder, con énfasis en las formas de organización social y cultural de los pueblos que permiten su sobrevivencia como grupos indígenas.

Multiculturalidad y el contexto estatal

Conceptos y metodologías en el estudio de los pueblos indígenas

Existen diferentes perspectivas sobre el fenómeno de la multiculturalidad (véase Zapata, recuadro etnográfico para otro enfoque sobre este tema). Muchas de las teorías responden a un hecho inusitado que contradice los viejos modelos de aculturación y asimilación: en el mundo moderno, los grupos étnicos no están en vías de desaparición, y más bien observamos la reafirmación de identidades locales, diferenciadas de las culturas nacionales. Estos hechos rebasan las teorías de cambio cultural del siglo pasado, que planteaban que los grupos étnicos se integrarían lingüística y culturalmente en las sociedades nacionales de sus respectivos países, conforme se extendían las relaciones económicas y las instituciones políticas. Cabe enfatizar que las expresiones de esta tendencia hacia la diversidad obedecen a causas distintas, de acuerdo con el contexto específico —la situación de México tiene sus propias particularidades.

En el caso de la multiculturalidad en México, debemos enfocarnos en las características de las sociedades indígenas en sí, y el impacto sobre ellas de la colonización y la formación del Estado nacional. La producción y la reproducción de la diferencia son

* Catharine Good Eshelmann, investigadora y docente de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

procesos constantes en el país, y hay que preguntar: ¿por qué y cómo se expresa la diversidad cultural en distintas regiones y durante diferentes periodos históricos, desde las sociedades prehispánicas hasta el México actual? Por otra parte, frente a los hechos, urge desarrollar programas económicos, políticos y educativos que tomen esta diversidad como un recurso positivo para el futuro del país (véase recuadro de Olivé), en lugar de considerarla un obstáculo para el bienestar social general o evidencia de un rezago histórico.

El enfoque antropológico

La antropología pretende examinar los procesos sociales desde la perspectiva de los actores locales y sus recursos culturales. La etnografía es la metodología fundamental del antropólogo, quien realiza el trabajo de campo, o la observación participante —la práctica de obtener los datos a través de la residencia, durante un tiempo prolongado, en la comunidad bajo estudio, participar en y documentar la actividad cotidiana; la postura etnográfica asume que de esta manera es posible conocer la sociedad y la cultura desde la perspectiva de las personas que las construyen. Las técnicas de investigación etnográfica no están limitadas al estudio de las culturas indígenas, sino que sirven para abordar otros casos: las culturas regionales, la heterogeneidad lingüística y racial y las múltiples expresiones de los fenómenos identitarios modernos. Este capítulo menciona otras poblaciones que no se consideran indígenas, sobre todo los grupos afromestizos; a la vez, notamos la presencia de culturas regionales con identidades distintivas, como se verá abajo en la descripción de las regiones. Sumada a la etnografía, la antropología utiliza una metodología interdisciplinaria: emplea materiales arqueológicos, documentos escritos y códices, obras de arte, abarca el análisis lingüístico y emprende el estudio de la geografía y la ecología.

A partir de este proyecto científico de entender los procesos sociales desde la perspectiva de los pueblos que estudiamos, emergen dos vertientes importantes para entender la realidad social actual. Hay que abordar múltiples relaciones sociales para organizar el trabajo productivo, realizar ciclos rituales y circular bienes sin un mercado capitalista. Requiere pensar en otros referentes geográficos y políticos, en caminos de arrieros, senderos en la sierra, transporte por río y mar, peregrinaciones religiosas a puntos sagrados distantes. Esta visión nos permite advertir relaciones estrechas entre sierra y costa; poblaciones dinámicas con mucha movilidad histórica actual-

mente, y visualizar culturas locales sofisticadas y diversas, lingüística y racialmente. Por otra parte, tenemos que considerar las relaciones de poder y cómo éstas han fijado los contextos mayores en los cuales los pueblos crean su propia cultura y emprenden estrategias de resistencia política, cultural y lingüística frente a la imposición de modelos ajenos (Mintz, 2003; Ortner, 1995; Wolf, 1990). Los pueblos indígenas de Guerrero han logrado sobrevivir política, económica y culturalmente en los ciclos de conquista que han vivido los habitantes de la región, desde la colonización, en el México independiente y durante el siglo xx. En este sentido, son muy útiles los conceptos de Spicer (1962) de ciclos de conquista, y de Farris (1984) de procesos de dominio colonial como condiciones permanentes que viven las poblaciones del nuevo mundo desde la llegada de los europeos, y que continúan existiendo como grupos culturalmente distintos frente a las políticas arbitrariamente impuestas por la nación moderna.

Las regiones de Guerrero y la diversidad cultural

Las regiones actuales del estado de Guerrero se han definido principalmente por consideraciones geográficas, y éstas, a su vez, reflejan las experiencias históricas de las poblaciones del estado a partir del siglo xvi. La larga franja de la costa del Pacífico está dividida entre la *Costa Grande* y la *Costa Chica* por el puerto de Acapulco, el punto clave históricamente para la empresa comercial española con Asia, y un polo de desarrollo turístico en el siglo xx. Partiendo de Acapulco hacia el noroeste tenemos la Costa Grande junto con la sierra colindante. Hacia el interior, en el noroeste del estado, y trazado por el curso medio y bajo del río Balsas, se encuentra la *Tierra Caliente*. Tanto la Tierra Caliente como la Costa Grande están pobladas principalmente por pequeñas ciudades comerciales y comunidades campesinas donde hablan el español; no hablaremos aquí de estas regiones, aunque cabe señalar que existe una cultura local distintiva en la Tierra Caliente, y también en la Costa Grande, que se comparte con las regiones colindantes de Michoacán y del estado de México. Más del 90% de la población indígena de Guerrero, de aproximadamente 400 000 personas (Good, 2000), pertenece a cuatro grupos lingüísticos: los nahuas, los tlapanecos, los amuzgos y los mixtecos localizados en las otras tres regiones. Hay una gran concentración de comunidades nahuas a lo largo de la cuenca del río Balsas inmediatamente al este de la carretera federal a Acapulco; esta zona de habla

náhuatl continúa hasta la frontera con Puebla y hacia el norte por las orillas del río Amacuzac. En la región Norte del estado, alrededor de Taxco e Iguala, también hay pueblos nahuas. Ambos territorios conformaban provincias tributarias del imperio Azteca conocidos como Tlachco, Quiauteopan, Tlalcozautitlan, y Tepecoacuilco. Tenían relaciones estrechas con los nahuas del Altiplano Central, aunque el grupo conocido como Coixca Nahuas, que hablaban una forma “rústica” de la lengua dominante en el centro de México, ya estaba asentado en la cuenca del río Balsas desde el siglo XII.

La región indígena más importante en cuanto a población y extensión geográfica es La Montaña, donde conviven en el mismo territorio los tlapanecos, los mixtecos y los nahuas. Finalmente, tenemos la Costa Chica, donde también hay una gran diversidad étnica, que empieza al sureste del puerto de Acapulco y se extiende hasta el estado de Oaxaca. Aquí hay una población afromestiza importante, junto con viejos asentamientos españoles y comunidades indígenas de diferentes grupos lingüísticos, entre ellos nahuas, mixtecos y, sobre todo, la población de amuzgos. Igual que la cuenca alta del río Balsas, una parte de La Montaña fue anexada al imperio Azteca en el siglo XV; en este caso constituía la provincia tributaria de Tlapa. Pero otros territorios de La Montaña y la Costa Chica formaban la antigua provincia de Yopetzingo, que fue habitada por los yope, un grupo lingüístico-cultural nunca conquistado por los aztecas. Estos pueblos, probablemente, están emparentados con los tlapanecos actuales.

Obviamente, todas estas regiones trascienden las fronteras políticas modernas del estado de Guerrero y, al analizar la situación de los distintos grupos culturales y las relaciones políticas y económicas en las regiones indígenas, habría que considerar, de manera integral, partes de los actuales estados de México, Morelos, Puebla y Oaxaca. Además de esta regionalización geográfica, es muy útil tomar en cuenta consideraciones sobre la ecología y su influencia sobre los procesos sociales e históricos en el estado.

La importancia de la ecología

El territorio del actual estado de Guerrero es árido y muy accidentado. La sequía se ha agudizado en los últimos sesenta años y limita severamente los rendimientos de la agricultura de temporal; existen relativamente pocos lugares dedicados a la agricultura de riego, que está restringido a pequeñas extensiones en los valles ribereños. La vegetación que predomina en el estado se clasifica como bosque tropical seco, o

Tomar la gestión de la diferencia cultural en serio

*Ricard Zapata-Barrero**

Situando históricamente el debate: el paradigma del discurso político: monoculturalidad frente a multiculturalidad

La teoría política se mueve con un sistema de categorías que compara el presente (modernidad) del pasado (tradicición). Su sistema de argumentación se construye bajo unos parámetros contextuales. Nuestro tiempo histórico es un proceso global y político en el que cada vez se consolida más un nuevo paradigma que domina el discurso político en temas relacionados con la diversidad cultural. La mayoría de los conflictos tienen hoy en día como marco de referencia explicativo el paradigma monoculturalidad/multiculturalidad. El pasado (monocultural) se concibe como terra ferma en comparación con el futuro (multicultural) incierto.

En efecto, si bien el pluralismo de valores de nuestras sociedades liberales democráticas fue uno de los principales marcos de referencia del debate político del siglo XX, en estos inicios del siglo XXI la dimensión cultural del pluralismo constituye uno de sus principales ejes del discurso político. Es un hecho que nuestras sociedades se han construido sobre la base de la homogeneidad y lo idéntico en términos de identidad cultural, y ubicado incluso en el seno de un Estado-nación. En este marco, el debate se centra básicamente en la necesidad de redefinir el principio de igualdad, para que no sólo se aplique a las personas y sus preferencias, los valores y diferentes concepciones del mundo dentro de un mismo marco cultural, sino a las diferencias culturales que se expresan en diferentes marcos identitarios. Se parte de la premisa de que la diferencia no es algo que existe, sino que es percibido. Por ejemplo, cada entidad política (sea o no Estado) necesita definir a su población. Las categorías culturales y de identidad (lengua, religión, color de la piel, etcétera) son los principales marcadores de la diferencia.

En este marco debemos situar el debate. Históricamente, la multiculturalidad constituye uno de los principales retos de la modernidad, construida sobre la base de que la diferencia y lo no-idéntico son anormales y forma parte de la categoría de “deficiencia social”. La igualdad como idéntico ha sido la unidad básica generadora de los principales argumentos que justifican la forma como se organiza nuestra sociedad liberal democrática. La igualdad como diferencia, o el hecho de incidir en que lo que diferencia a las personas en términos de cultura importa tanto como lo que los iguala, ha sido considerada como fuente ilegítima de fundamentación política y social.

En este contexto se producen zonas de conflicto multiculturales, esto es, situaciones en las cuales surgen conflictos debido a las diferencias culturales. Estas zonas de conflicto no se producen en la esfera privada, sino en la esfera pública. Por lo tanto, el debate está centrado en la coexistencia

* Profesor titular de Teoría Política de la Universidad Pompeu Fabra.

de diferentes culturas y tradiciones en una esfera pública inicialmente ocupada por una cultura dominante, que se expresa a través de la ciudadanía (R. Zapata-Barrero, 2001b; Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 2003). Debemos, pues, reconocer que las identidades culturales se valoran públicamente en función del lugar que ocupan sus portadores dentro de la estructura de poder de la sociedad. Por lo tanto, su reconocimiento público implica inevitablemente redefinir la estructura básica.

En temas de multiculturalidad, lo opuesto a la igualdad no es tanto la desigualdad como la discriminación, las relaciones de poder que se establecen entre las diferentes culturas.

Recondiciones del debate: antropología y epistemología

El debate sobre la multiculturalidad supone que la cultura es uno de los principales componentes de la identidad de las personas. La cultura y la identidad se implican de tal manera que no puede haber identidad sin cultura que la defina, ni cultura sin que se exprese a través de una identidad. Hablar de multiculturalidad es al mismo tiempo hablar de pluralidad de identidades culturales. Existen muchas definiciones de cultura e identidad. Nuestro propósito no es entrar en este debate nominalista, sino ofrecer una definición lo bastante precisa para que nos ayude a orientar los argumentos que existen, pero también lo suficientemente amplia que permita dar sentido a la mayoría de los temas en torno a la multiculturalidad. Con esta base incidimos en un aspecto importante. El tema sobre las diferencias culturales no es un debate sobre las culturas, sino sobre las personas que expresan sus diferencias identitarias culturales. Basándonos en B. Parekh, la cultura y la identidad son “todas aquellas características, elegidas o heredadas, que definen a una persona o a un grupo, y que forma parte integral de su auto-comprensión” (Parekh, 2000: 1). Teniendo en cuenta esta definición, existen dos usos del término cultura (Kelly, 2002: 5-13) que ayudan a discriminar argumentos en el debate: un uso metodológico y otro moral. Lo que hace el uso metodológico es aplicar a la cultura la tesis social del debate de los años ochenta entre liberales y comunitaristas. Esto es, resumiendo, para los liberales, se puede tener una concepción de la persona independientemente de su contexto social. Es esta concepción la que orienta la mayoría de los principios que articulan nuestra sociedad. Esta tesis liberal planteada por J. Rawls fue criticada por la corriente comunitarista que argumentaba sobre la imposibilidad de desligar a la persona de su contexto social. La persona sólo es comprensible si se le sitúa en un entorno social determinado. Fuera de este espacio social no puede haber ninguna concepción real de la persona. Aplicando esta tesis social a la cultura, lo que presupone el debate sobre la multiculturalidad es que no se puede desligar la persona de su cultura. Es la cultura la que da significado a la persona. Una persona desligada de su cultura es una abstracción racional irreal. Los primeros que aplican esta tesis social a la cultura son

Ch. Taylor y M. Walzer, para quienes la persona sólo se realiza como tal como persona auto-interpretativa y animal productor-de-cultura (*culture-producing creature*) (Zapata-Barrero, 2001a: 177). Nosotros no determinamos, sino que somos determinados por la cultura. Esta tesis antropológica es un prerrequisito metodológico asumido por todos los que participan en el debate sobre la multiculturalidad.

Un segundo significado de cultura es moral. Es el que nos dice que la cultura es la principal fuente y principio legitimador de la acción y del comportamiento de una persona o grupo. En este segundo sentido, la cultura es el principal marco de referencia que ayuda a dar un significado a la mayoría de las acciones de las personas y toda concepción del derecho siempre implica una concepción cultural. Por lo tanto, aquí ya no abordamos la cultura en términos de identidad, sino de derechos. La cultura como fuente moral del derecho. En este nivel entrarían las demandas que, en el concepto tradicional de ciudadanía —construido sobre una base nacional y estatal determinada, como un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales—, también puedan reconocerse los derechos culturales.

Esta concepción antropológica está relacionada con la precondición epistemológica. El debate sobre la multiculturalidad parte de la base de que los hechos son inseparables de los valores que les damos. El objeto de estudio es siempre una realidad interpretable. De hecho, se asume el axioma de que la opción de interpretar o dejar de interpretar no está al alcance de la persona. Se sigue que la multiculturalidad no es una realidad que sólo pueda argumentarse con números, como realidad únicamente matematizable. Esto supone al menos cuatro premisas: que la realidad es una construcción social y cultural; que tratamos no de hechos sino de sus interpretaciones; que los valores que vinculamos al interpretar los hechos son relativos, y que no existe un marco de referencia universal más allá del significado que le otorga una cultura. Éste es el conocido relativismo cultural o culturalismo aplicado al debate sobre la multiculturalidad.

Se sigue una cuarta premisa, que engloba las otras tres: la producción del conocimiento no es un hecho objetivo, sino que es el resultado de una construcción histórica y política. Por esta razón, el enfoque contextual es uno de los más adecuados para analizar la multiculturalidad. Esto implica que, para poder interpretar temas relacionados con la multiculturalidad, debemos plantearnos antes en qué contexto nos situamos (Carens, 2000: cap. 1; Zapata-Barrero, 2004: cap. 6; Modood ed., 2007). El relativismo no nos da respuesta a la pregunta sobre cómo debemos actuar, pero sí que nos ayuda a hacer un diagnóstico de la situación. Esto significa al menos tres formas de entender el relativismo aplicado a la cultura. En primer lugar, un significado empírico: lo que la gente cree, valora y piensa está determinado por la cultura donde vive. En segundo lugar, un significado prescrito: lo bueno y lo malo de una conducta siempre está en relación con las normas de conducta de una cultura. Por último,

y en tercer lugar, un significado epistemológico: no existen marcos de referencia universales fuera de las culturas que permitan valorar una cultura frente a otras. Esto significa que las culturas son incommensurables; en definitiva, que la comparación entre culturas es siempre una tarea cultural. Interpretar la multiculturalidad es siempre un hecho cultural.

Un marco de interpretación: la diferencia (cultural) como bien colectivo

Uno de los primeros temas que suscita la multiculturalidad es el de cómo interpretar las diferencias culturales. Lo que el proceso está planteando hoy en día es considerar la diferencia cultural como un bien colectivo. Esto significa superar de alguna forma la polémica acerca de si la cultura debe ser considerada como bien colectivo o individual. Este debate, que ha centrado la atención durante el siglo xx, ha estado enfocado en términos de cultura y tenía como principal unidad el de la voluntad individual. Esto es, si debe considerarse que la cultura puede obligar a actuar a la persona en contra de su voluntad o no; que la cultura es un bien, pero secundario, siempre que sea un acto voluntario de la persona. Este tema suscita grandes debates sobre cómo uno puede forzar políticamente a una persona a actuar contra su voluntad con argumentos culturales. El tema estaba centrado en si la relación de la persona con su identidad cultural se consideraba como una restricción a su voluntad o como un producto de la misma. En el primer caso tenemos una concepción atributiva de la cultura: la cultura que establece una serie de obligaciones y de deberes de acción a la persona. En el segundo caso, tenemos una concepción voluntaria de la cultura: la cultura como producto de una decisión propia, como resultado de la participación voluntaria de la persona.

La idea básica ahora es que el debate debe centrarse no tanto en la cultura como bien colectivo sino en la diferencia. Hasta ahora, los bienes colectivos han sido siempre considerados desde una perspectiva interna a una cultura dada. Éste ha sido el debate sobre el pluralismo de valores del siglo xx. Cada cultura tiene una concepción de bienes necesarios para su propio autodesarrollo. La forma como se discute y gestionen estos bienes constituye el principal eje de las concepciones sobre una sociedad justa e igualitaria desde los años setenta (Rawls, Nozick, Walzer, etcétera. Véase R. Zapata-Barrero, 2001a). Lo que aquí discutimos es considerar el pluralismo de tradiciones culturales como un bien colectivo que debe protegerse políticamente para evitar que la coexistencia de culturas implique un conflicto irresoluble. Como bien colectivo, la diferencia cultural tiene como marco de referencia a toda la humanidad. De hecho, la diversidad de culturas es propia de la especie humana. Ningún otro animal de una misma especie presenta tanta variedad de formas de conducta culturales. En este contexto, las identidades que se expresan a través de las culturas son el resultado

de su interacción con otras, y, por lo tanto, se desarrollan en un proceso continuo de interrelación. Cuando en este contexto existe una cultura dominante, entonces la diferencia adquiere un sentido jerárquico que vulnera precisamente esta concepción de la diferencia como bien colectivo.

Para entender bien la diferencia, debemos tener en cuenta la doble perspectiva que podemos adoptar. Por un lado, existe una perspectiva interna de la diferencia, esto es, las diferentes formas de expresión de una misma cultura. Esta concepción de la diferencia es la que ha caracterizado el debate político durante el siglo xx: cómo gestionar las diferencias de valores y de formas de vida. En este siglo xxi existe otra concepción de la diferencia que debe contemplarse: la perspectiva externa de la diferencia, la que se plantea cómo gestionar las diferencias entre culturas y entre tradiciones (si forzamos el argumento, las diferentes perspectivas internas de cultura que existen). Ésta es la perspectiva que estamos discutiendo.

En resumidas cuentas, la principal cuestión que centra el debate contemporáneo es la de considerar a la cultura como sujeto del principio de la igualdad o no. ¿Cómo aplicar el principio de la igualdad no sólo a los valores, sino a la diversidad cultural?, ¿cómo incluir la diferencia cultural dentro de la categoría de la igualdad? Por el momento, la realidad creciente del pluralismo cultural muestra que no todas las culturas están recibiendo el mismo tratamiento desde el poder político, sino que unas tienen más ventajas que otras. La neutralidad del Estado resultó ser un mito. La multiculturalidad requiere un cambio en el tratamiento que se hace de la identidad cultural y proclama, para aplicar el principio de igualdad, el respeto de la dignidad de todas las culturas. Esto no significa que deban compartirse todas las pautas culturales, pero sí respetarlas como expresión humana de la persona. Una de las características de este debate es que engloba tanto elementos racionales como emocionales y, por lo tanto, exige un alto grado de sentido común para abordar los conflictos que suscita (Zapata-Barrero, 2004: 272-279), sin caer en asistencialismos, exotismos y demás buenisimos paternalismos culturales.

Debate práctico: ¿existe una crisis del multiculturalismo?

Si bien, a finales del siglo xx, ser multicultural no necesitaba justificación, puesto que la afirmación pertenecía a la familia de implícitos sociales (como la de ser pacifista o ecologista), hoy en día, una persona que se identifique como multicultural debe explicar sus razones. Este paso no se ha producido por evolución semántica natural, sino que han influido factores externos y políticas intencionales. Estamos ante lo que podemos calificar como proceso de construcción política de un sentido negativo de la multiculturalidad (R. Zapata, 2004: 68-74). Al terminar el siglo xx, el multiculturalismo designa, en general, un estado de cosas positivo. Ligado a un tipo de pluralismo, el cultural signifi-

ca convivencia, interculturalidad, comunicación y diálogo entre culturas. El multiculturalismo se convierte en un desiderátum, en un modelo de sociedad, frente a modelos asimilacionistas (que niegan la identidad cultural diferenciada del inmigrante y le obligan a adoptar la identidad de la ciudadanía dominante), segregacionistas (que separan a quienes tienen una identidad diferente a la que se expresa a través de la ciudadanía), comunitaristas (la sociedad admite la formación de grupos de identidad comunitaria) y demás modelos de formación de sociedades multiculturales; el multiculturalismo se presentaba como modelo que designaba el mejor desiderátum posible. Convivencia, ausencia de conflictos fuertes, disminución de discriminación, etcétera.

Si bien “ser multicultural” ha sido visto en un principio como algo positivo, en estos últimos años asistimos al proceso de cambio semántico del término. Estamos en un proceso de construcción política de una dimensión negativa: el multiculturalismo como amenaza de nuestros valores democráticos, como fuente de inestabilidad y de inseguridad, como conflicto irresoluble. Se está construyendo la categoría de un cierto tipo de inmigrante como portador de valores culturales antidemocráticos, como amenaza a nuestras identidades culturales cristianas. Se está, categóricamente, demonizando el mismo proceso histórico de multiculturalidad.

¿Por qué se está produciendo este cambio semántico? Contribuyen, sin lugar a dudas, varios factores. El principal de los cuales es el periodo que se abrió entre 2001 y 2002 en varios países europeos, donde partidos con discursos antiinmigrantes, con programas que reforzaban la idea de que la multiculturalidad, era una de las amenazas más serias para nuestras identidades comunitarias y nuestra seguridad e integridad físicas. En este ambiente, en el *New Stateman* se publicó un artículo titulado “The end of multiculturalism” (Lloyd, 2002), en pleno “choque” por las sucesivas victorias de partidos de extrema derecha en países europeos. Este artículo sintetiza quizás el periodo en el que hemos entrado: una nueva era conservadora. No sólo arremete contra toda forma de multiculturalismo, sino contra su penetración en las esferas de poder a través de informes como el del académico e influyente Lord Bhikhu Parekh, sobre el futuro de una Gran Bretaña multiétnica. Se abre un periodo en el que ser multicultural requiere justificación. La lógica del multiculturalismo, basada en el intento de superar la realidad de una esfera pública monocultural frente a una esfera privada multicultural, ya no tiene nadie contra quien dirigirse. El liberalismo se presenta como gran triunfador frente a sus amenazas multiculturalistas segregadoras. Holanda se presenta como el último bastión de “sociedad multicultural”, con el caso T. Van Gogh (cineasta, asesinado el 2 de noviembre de 2004 por un grupo extremista islámico, autor del guión del cortometraje *Sumisión*, en el que se relatan con crudeza y en términos controvertidos ciertas obligaciones de la mujer musulmana bajo la ley coránica).

En este ambiente de claro retroceso del multiculturalismo se añade otro factor estructural global de gran impacto en nuestras conciencias colectivas. En efecto, sin duda también contribuyeron a este cambio semántico los sucesos del 11 de septiembre de 2001. Nadie negará que este acontecimiento puntual, de duración de unas horas, ha tenido (y está teniendo) un impacto global y está marcando el curso de las políticas exteriores de la mayoría de los gobiernos, con la administración norteamericana como líder hegemónico indiscutible. La generación post 11 de septiembre se “está haciendo” pero, sin lugar a dudas, está siendo socializada en un ambiente en el que la sospecha se convierte en amenaza, donde el que tiene fisonomía árabe (sea o no islámico) es el fruto de todos los males de nuestra sociedad, como en un momento dado se estigmatizó a los judíos. Los sucesos del 11 de septiembre permiten tener un primer “dato empírico” para consolidar la construcción teórica de un conflicto de civilizaciones (*Clash of civilisations*) a nivel planetario. El hecho es que esta teoría se está utilizando también en Europa para trasladar esta guerra a nuestras ciudades y distritos. Como si la multiculturalidad significara no sólo conflicto interterritorial, sino intraterritorial. En este último sentido, la multiculturalidad ligada al conflicto de civilizaciones se convierte en la variable explicativa de casi todos los grandes conflictos sociales, que superan a los clásicos de clase social entre la ciudadanía. Esta nueva confusión contribuye a hacer retroceder a los multiculturalistas, puesto que se comienza a utilizar prácticamente como sinónimo: el multiculturalismo como un verdadero conflicto entre modelos de sociedad irreconciliables. ¡Y todo esto en nuestras calles!

Asimismo, esta atmósfera social tiene su correspondencia en el debate actual, donde se empieza a percibir un proceso de reevaluación de la ciudadanía frente a los que proclamaron su declive (C. Joppke y E. Morawska, eds., 2003). Si aceptamos que existe un vínculo entre los procesos de cambios conceptuales con los de cambios políticos, e identificamos las crisis estructurales que se producen como situaciones de confusiones semánticas, este proceso de cambio semántico del término “multiculturalismo” muestra que estamos en un proceso de cambio político y estructural. Los conceptos cambian de significado cuando tienen un marco real sobre el que apoyarse. Ahora bien, este cambio conceptual del término multiculturalidad y todos sus derivados y familia semántica (pluralismo cultural, diversidad cultural, etcétera) no es una simple variación de algún aspecto de sentido o una determinada acepción, sino que se trata de un cambio radical, puesto que pasa de ser un concepto positivo a un concepto que designa algo negativo. Se convierte simplemente en una amenaza “real” y directa sobre nuestras vidas (nuestras seguridades físicas y nuestras identidades comunitarias).

Este uso negativo de la multiculturalidad tiene una fuerza persuasiva en los discursos políticos al territorializarse su referencia. De este modo, se territorializa el eje cristiano del bien y

el eje islámico del mal. Desde este punto de vista, los procesos de multiculturalidad que vivimos implican que estos dos conceptos territorialmente delimitados se sitúan en un mismo espacio territorial. El multiculturalismo, tal como se está construyendo en su sentido negativo, es la lectura local de una construcción política global: el conflicto entre civilizaciones. El pluralismo cultural como patología que debemos superar.

La construcción del discurso es clara. Como si en estos momentos estuviéramos iniciando un nuevo periodo “más realista” y dejáramos atrás “la era idealista del multiculturalismo” de los años noventa. Lo que sí está claro es que estamos iniciando una etapa en la que los que rechazan el término sienten que cada vez tienen menos razones para “permanecer callados”. Todos estos debates sociales y políticos muestran que existe una confusión teórica al abordar el término que requiere algunas precisiones. Como ya se ha insistido en varias ocasiones en estas páginas, el multiculturalismo es el resultado de un proceso irreversible. Lo que debe discutirse no es si nuestras sociedades serán o no multiculturales, sino cómo gestionar este proceso histórico sin vulnerar los valores que articulan nuestras sociedades y estructuras institucionales (R. Zapata-Barrero, 2004).

Siguiendo la línea de exposición de las secciones anteriores, ofrecemos a continuación elementos analíticos que nos ayuden a clarificar algunos usos del término “multiculturalismo”. Iniciaremos un proceso que bien podemos calificar como depuración semántica.

En primer lugar, el multiculturalismo ni es un problema ni es un ideal. El multiculturalismo es simplemente el resultado de un proceso histórico real (el proceso de multiculturalidad). De hecho, estamos ante un término polisémico que tiene al menos dos usos: el multiculturalismo entendido como hecho y como valor. El término puede ser usado o bien descriptivamente como una realidad observable, o bien normativamente, como un ideal y un desiderátum. En el primer caso, “multiculturalismo” describe un hecho evidente: la coexistencia dentro de un mismo territorio (estatal) de culturas diferentes. Y nada más. En el segundo caso, tras pasamos el umbral de un juicio de hecho y nos adentramos en los juicios de valores. En este segundo sentido, “multiculturalismo” se refiere a un modelo de sociedad en el que la relación entre todas las culturas existentes (según el uso descriptivo del término) es de igualdad, y el que todas ellas tienen un mismo reconocimiento en la esfera pública. Diferenciar bien estos dos usos es fundamental. Las críticas que se vierten sobre la noción de multiculturalismo cuando se relaciona con la democracia radican precisamente en su uso como valor e ideal.

En segundo lugar, el debate que suscita el multiculturalismo es una especificidad de nuestras sociedades. Aquí es donde se percibe su sentido histórico. Cuando hablamos de “nuestras”

sociedades nos referimos sobre todo a nuestros niveles sociales y económicos, con los grados de calidad de vida y de bienestar alcanzados. También nos referimos a sociedades que han estado construidas siguiendo una lógica de igualdad uniformadora y asimilacionista que arranca de la Ilustración, como se ha insistido en secciones anteriores. Es la igualdad como *sameness* la que ha articulado nuestra construcción de la esfera pública, del demos, de la ciudadanía. Esto significa que es un debate dentro de nuestra sociedad y no entre sociedades o modelos de sociedad. En este sentido, como ya hemos avanzado anteriormente, el multiculturalismo no debe ser concebido como una réplica del conflicto entre civilizaciones que se anuncia a nivel global, pero con la diferencia de que ocurre dentro de nuestras fronteras, en nuestro mismo territorio, en nuestros distritos. Esta concepción del multiculturalismo como conflicto entre modelos de sociedad no solamente fomenta la fragmentación social, sino que abre un abanico de efectos imprevistos políticamente incontrolables.

En resumidas cuentas, lo que debe quedar claro es que si bien podemos decir que hoy en día todos somos multiculturales —en el sentido de que casi todos aceptamos que las minorías culturales y otras formas de expresión cultural, distintas de la mayoría y de la identidad incluida en el término ciudadanía—, todos merecen, cuando menos, una atención política. Desde el principio hemos insistido en que el principio de igualdad es el que orienta el debate teórico. Concentrémonos ahora en los argumentos.

El siglo XXI tendrá (tiene ya, de hecho) como principal reto el de gestionar un nuevo tipo de pluralismo —no tanto el relacionado con los dioses del Olimpo weberiano, o las diferentes concepciones del mundo—, pero no dentro de nuestra cultura, sino de una pluralidad de culturas. Para su gestión, la diferencia (cultural) también adquiere el carácter de criterio regulador. El principio de igualdad que debe revisarse, para poder aplicarse en contextos de multiculturalidad, debe tener como principal criterio la diferencia y no tanto lo idéntico, tal como se ha supuesto en la tradición liberal. Desde este punto de vista, lo que preocupa es que la diferencia esté en la base de las nuevas relaciones de poder y que incluso se convierta en la principal variable explicativa de cómo se articula la sociedad. Evitar que el nacimiento y la cultura adquieran un significado social y político es uno de los principales objetivos de estas políticas. Lo que está claro es que discutir sobre la multiculturalidad, hoy en día, tiene inevitablemente un carácter normativo (relacionado con valores e interpretaciones) y prescriptivo (hablamos de cómo será la sociedad del futuro). En temas relacionados con el proceso de multiculturalidad no existen conclusiones definitivas, sino constataciones que cada vez adquieren el estatuto de convenciones históricas. Hablar de multiculturalidad es, al mismo tiempo, hablar de uno de los principales motores de la historia hoy en día. ■

selva caducifolia porque los árboles pierden sus hojas en la larga época de sequía. A pesar de que la vegetación del bosque tropical seco es poco espectacular en comparación con el bosque tropical lluvioso, sostiene una gran diversidad biológica (Flores Villa & Gerez 1988, 1989). En partes de la sierra, a más de 1 500 metros de altura, se encuentran bosques de coníferas y encinos, y en algunas regiones de La Montaña se encuentra el “bosque de nubes” o cloud forest (Dehouve, 2000). Todos los ecosistemas de Guerrero sostienen una gran cantidad de especies endémicas que empiezan a conocerse entre los científicos occidentales solamente a partir de los últimos quince años. Entre otros investigadores, Víctor Toledo ha señalado la relación histórica entre la biodiversidad y la diversidad cultural; las zonas más ricas biológicamente han generado mayor multiplicidad lingüística y cultural. En el caso de México, uno de los países reconocidos internacionalmente como naciones de mega-biodiversidad, los cuatro estados con mayor diversidad en los sistemas ecológicos son Veracruz, Chiapas, Oaxaca y Guerrero.

El paisaje tan seco, caluroso y accidentado, así como la lejanía del centro de México, obstaculizó el asentamiento europeo temprano; es muy marcada la diferencia entre Guerrero y el estado vecino de Morelos u otras partes del altiplano central, donde la presencia de una densa población indígena, la abundancia de agua, la existencia de obras de riego prehispánicas y tierras fértiles permitían la producción agrícola intensiva desde el inicio del periodo colonial. El interés europeo en Guerrero se centraba en otras actividades productivas. La minería, primero del oro y después la de la plata, ha sido una actividad de primera importancia en varias partes de Guerrero, entre ellas Taxco, Zultepec y Zumpango del Río (Good, 1988; Dehouve, 2000). Por otra parte, la cría de ganado bovino y caprino florecía en sus grandes extensiones de tierras de monte y pasto; a veces, las haciendas a donde pertenecían los rebaños se ubicaban en Puebla.

La empresa europea más significativa para Guerrero, histórica y culturalmente, era el comercio con Asia, establecido a través del puerto de Acapulco. El camino real entre Acapulco y la ciudad de México atravesaba el estado y constituía la ruta principal por la que se movían los bienes asiáticos entre 1573 y 1813. La flota de las Filipinas, o el llamado Galeón de Manila, llegaba cada diciembre y se encontraba en la bahía de Acapulco con las flotas del Perú, Panamá y California. Por un periodo de dos meses, hasta fines de febrero, tanto la entrega y la distribución de los productos de Asia y las otras colonias españolas, como la embarcación de productos europeos y novo-

hispanos para enviar a Filipinas y a los otros territorios americanos se realizaba a través de este puerto. Los habitantes originarios de las comunidades indígenas de Guerrero participaron en el comercio como cargadores y arrieros, y facilitaban el movimiento de estos bienes entre el puerto y el centro de México. Los pueblos ubicados sobre el camino real y las orillas del río Balsas hospedaban y aprovisionaban a viajeros y tropas que transitaban por esta ruta.

Así que, desde la llegada de los españoles en el siglo XVI, los grupos indígenas locales estaban en contacto con europeos, africanos, mestizos y asiáticos que circulaban constantemente por el estado. Este comercio era un eje crítico en la conformación del sistema mundial a partir de la primera oleada de colonización europea. El nuevo sistema económico y político tuvo un impacto decisivo sobre las comunidades indígenas en Guerrero y abrió formas novedosas de inserción con la naciente formación económica internacional. En realidad, la “globalización”, lejos de ser un fenómeno reciente, ha sido un proyecto impuesto sobre los pueblos americanos desde el siglo XVI.

En el caso del estado de Guerrero, el comercio con Asia y la actividad extractiva de la minería, con sus respectivas exigencias de provisiones y apoyo logístico, así como la ganadería extensa, determinaban la articulación de las comunidades originarias, que llamamos indígenas, con las nuevas estructuras políticas y económicas introducidas por el poder colonial. Hay que reconocer, sin embargo, que estas actividades permitieron mayor autonomía a los pueblos indígenas que la agricultura intensiva, los obrajes y otras industrias europeas establecidas en el centro de Nueva España, ya que estas empresas requerían el control directo y coordinado sobre la fuerza de trabajo indígena, sus tierras y el agua. Sumado al colapso demográfico durante los primeros cien años de presencia europea en México, la pérdida de los recursos internos de las comunidades indígenas debilitó la capacidad de reproducción cultural en el Altiplano Central. En este sentido, las exigencias de la minería, la ganadería y el comercio en Guerrero eran menos devastadoras para las comunidades indígenas y permitían espacios para ejercer una cierta autonomía cultural. Aquí podemos identificar algunos antecedentes particulares que explican la existencia de una población indígena muy vital en Guerrero actualmente; los procesos históricos esbozados aquí contribuyen a la marcada diversidad cultural y racial del estado, pues se parece a los procesos vividos en el Gran Nayar, la Huasteca, Chiapas y Oaxaca, otras regiones de México caracterizadas por su excepcional diversidad ecológica y humana.

La experiencia histórica particular de Guerrero explica otros hechos aparentemente singulares. Por ejemplo, la Revolución mexicana en Guerrero tuvo un impacto muy diferente del que se dio en el centro de México. Fue impulsado más por los ganaderos de Huitzucó e Iguala, los famosos “rancheros”, que por los campesinos, como sucedió en Morelos. En el estado vecino, la expansión voraz de las haciendas azucareras en tierras planas, con abundante agua para el riego, despojó a las comunidades que posteriormente reclamaron por medio de las armas la restitución de sus tierras. Durante este periodo hubo movimientos armados y conflictos agrarios en Guerrero, pero no fueron tan masivos como en Morelos. Más bien, las luchas por tierras y otros recursos en Guerrero se generalizaron en la segunda mitad del siglo XX, por las presiones de la expansión del turismo y por las obras de infraestructura como carreteras y presas.

En la memoria actual de los pueblos tanto de la Costa Chica como de la cuenca alta del río Balsas, la Revolución mexicana no fue un acontecimiento trascendente como en otras regiones del centro de México, y las consecuencias de la reforma agraria fueron otras. En Guerrero, a diferencia de Morelos, Oaxaca o Michoacán, la gran mayoría de los pueblos no percibieron mejoras significativas en su condición social o económica ni recibieron los “beneficios” mixtos de los programas de desarrollo rural promovidos por el Estado nacional. El terreno inhóspito, la población tan dispersa y la falta de comunicaciones mantuvieron débiles a las instituciones del gobierno central. En algunas regiones esto permitió que las comunidades conservaran una relativa autonomía, aunque en otras fortaleció el surgimiento de caciques locales que dominan las relaciones económicas y políticas y ejercen un control casi absoluto con consecuencias desastrosas para los grupos indígenas.

Una excepción importante a esta falta de injerencia del gobierno federal durante el siglo XX en Guerrero ha sido la industria turística, cuyo desarrollo se debe a múltiples fuerzas tanto en el ámbito mundial como en el nacional. El advenimiento del fascismo germano-italiano, la Segunda Guerra Mundial (1940-1945) y la consiguiente reconstrucción prolongada de Europa, interrumpió la corriente tradicional del turista elite norteamericano hacia el viejo mundo, lo cual coincidió con el inicio de la relativa estabilidad social y económica de México después de las reformas logradas por Lázaro Cárdenas. La prosperidad económica sin precedente de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial contribuyó a crear una fuente permanente de turistas de clase media en el vecino país. Finalmente, la decisión de los

gobiernos de Ávila Camacho (1940-1946) y Miguel Alemán (1946-1952) de promover enérgicamente la industria turística como fuente de divisas extranjeras inició el *boom* turístico en México.

El estado de Guerrero, en particular, se convirtió en una atracción para los visitantes internacionales. Durante las décadas de los años 1930 y 1940 se estableció la producción de joyería en plata de Taxco, impulsada primero por Guillermo Spratling y posteriormente por los hermanos Antonio y Coco Castillo, Antonio y Sigi Pineda, Héctor Aguilar, Margot de Taxco y Jana Thomas. En 1946, el gobierno de Miguel Alemán empezó a promover Acapulco como centro turístico de prestigio, lo cual atrajo muchos visitantes de la industria del cine de Hollywood, aumentando su fama. Tanto la ciudad de Taxco, con su ambiente colonial y su platería, como el puerto de Acapulco, con sus bellas playas y mar, recibieron oleadas de turistas extranjeros durante las décadas de 1950 y 1960. La expansión económica mexicana entre 1940 y 1976 alimentó el turismo nacional y, sobre todo, después de la construcción de la carretera de cuota en 1958 llegaban cada vez más mexicanos de la nueva clase media a Acapulco. El complejo Ixtapa-Zihuatanejo, impulsado por el gobierno federal a partir del régimen de Luis Echeverría (1970-1976), se convirtió en otra atracción importante en Guerrero. El efecto del turismo moderno sobre las estructuras económicas y sociales del país y de su impacto sobre las poblaciones locales requiere una mayor investigación.

Orígenes históricos de la diversidad cultural y sus implicaciones

La escasez de investigación etnográfica es sorprendente si tomamos en cuenta el tamaño y la diversidad de su población indígena, aunque entre los factores que explican esta falta es la misma debilidad de las estructuras del estado. A pesar de que ha habido relativamente poca investigación antropológica en Guerrero, existe un grupo de estudios empíricos importantes basados en trabajo de campo prolongado, utilizando las lenguas nativas, combinado con materiales históricos. La falta de infraestructura y las condiciones de vida difíciles en las regiones indígenas han desanimado a muchos investigadores. Guerrero no ha sido lugar de grandes proyectos de investigación patrocinados por universidades norteamericanas, como los proyectos de Harvard en Chiapas, o de Berkeley en Michoacán. Al mismo tiempo, las instituciones nacionales como el INAH y el INI, o ahora la CDI, han sido poco activas en Guerrero.

La dinámica interna y la reproducción de las bases culturales indígenas han sido temas centrales que unifican la investigación etnológica e histórica en diferentes regiones del estado. Daniele Dehouve (1994) provee una excelente visión etnohistórica general de todo el estado desde la época prehispánica hasta 1810. Una nueva colección de ensayos sobre la región de Tlapa por un grupo de investigadores (Martínez Rescalvo coord., 2000) da otra buena introducción a los diferentes problemas históricos y etnohistóricos, y es recurso importante para orientar futuros estudios. En otro trabajo histórico-antropológico enfocado específicamente en los pueblos indígenas de La Montaña, Dehouve (2001a) agrega una excelente obra al creciente número de detalladas historias regionales de Mesoamérica.

Estos estudios analizan las relaciones económicas entre las comunidades indígenas y la sociedad dominante, con énfasis en los acontecimientos locales y, además, han abordado a los grupos indígenas como agentes activos en su propia historia. Entre estos especialistas hay un claro consenso: la historia de Guerrero, vista en la perspectiva local-regional por periodos largos, revela una marcada continuidad y adaptabilidad en los grupos indígenas y los otros grupos culturales creados por la colonización, como los afroestizos (véase Velásquez, recuadro). Comentamos algunos de estos trabajos porque nos ayudan a entender los procesos sociales que han desembocado en la diversidad cultural y lingüística actual de Guerrero. Entre los resultados sorprendentes, estas investigaciones demuestran que, lejos de ser un obstáculo para el bienestar económico, la cultura indígena y las identidades locales propias, han sido recursos importantes para enfrentar los retos y los cambios durante el siglo xx, pues contribuyen a la multiculturalidad actual de Guerrero y esto rompe los estereotipos dominantes sobre los indígenas, como en los siguientes dos ejemplos.

Primero: después de casi tres siglos de dominio colonial, muchos pueblos indígenas de Guerrero no estaban sumidos en la miseria; por las circunstancias específicas citadas arriba, lograron adaptarse económica y culturalmente al régimen europeo. Disfrutaron de cierto bienestar y seguridad en la vida material, y lograron reconfigurar su organización social y su cosmovisión para seguir existiendo como culturas integradas y funcionales. Una investigación acerca de la región de La Montaña sugiere que las condiciones de extrema pobreza y los graves conflictos políticos y sociales que hoy existen, son relativamente recientes, producto de la “modernización” durante el siglo xx. Otro estereotipo insoste-

nible frente a los estudios de caso en Guerrero es la noción del indígena como pobre e incapaz de funcionar en el mundo actual. Esta idea errónea implica ver la cultura como patología social y factor causal de la pobreza; muchas personas que no conocen la investigación antropológica creen que la transformación cultural es una condición necesaria para lograr el bienestar económico. Los datos de campo demuestran que los pueblos indígenas tienen una gran capacidad de adaptación; utilizan su organización social y valores propios para asegurar su sobrevivencia colectiva. En algunos casos, las comunidades indígenas han alcanzado cierta prosperidad, a la vez que mantienen una identidad cultural propia. Más bien son las cambiantes políticas económicas y acciones jurídicas impuestas desde el Estado nacional o las instituciones internacionales las que han provocado el deterioro alarmante del nivel de vida rural hoy.

Procesos regionales: casos empíricos

Durante el periodo colonial, las comunidades nahuas y tlapanecas en La Montaña preservaron su autonomía y lograron una modesta prosperidad al combinar la agricultura de subsistencia con el comercio de larga distancia, de acuerdo con los estudios etnográficos e históricos de Danièle Dehouve (1994, 2001a). Como arrieros, los nahuas y tlapanecos viajaron entre la sierra y la Costa Chica para conseguir sal, cera, telas y bienes de Asia que circulaban en una dinámica red comercial regional. Otra adaptación económica favorable para los indígenas contribuyó al carácter multiétnico de la zona de La Montaña: el pastoreo migratorio de borregos, cabras y, con menos frecuencia, de ganado vacuno entre la sierra del interior y la Costa Chica. En algunas comunidades, los indígenas practicaban el pastoreo de manera independiente y en otras participaban como peones de las “haciendas voladoras”. Estas instituciones tuvieron su sede en lo que hoy son los estados de Puebla o México, y explotaban extensivamente grandes extensiones en La Montaña, especialmente durante el porfiriato. Las actividades de pastores indígenas, principalmente hablantes de la lengua náhuatl, contribuyeron al patrón de asentamiento multilingüístico de La Montaña actual, ya que muchos se asentaron en la sierra cuando estalló la Revolución de 1910 y desaparecieron las haciendas sedes.

Las estrategias económicas que permitían la prosperidad de los pueblos indígenas en la Colonia empezaron a desmantelarse en el México independiente, sobre todo en el porfiriato. En muchas regiones indígenas de México y, sobre todo, en Guerrero, se acentuaron las relaciones de desigualdad después

de la Revolución, mismas que generaron la profunda pobreza de La Montaña. A partir de 1870, las comunidades indígenas de La Montaña empezaron a perder sus tierras de riego y depender del crédito extendido por los comerciantes españoles o mestizos de Tlapa. Las relaciones asimétricas se intensificaron en el siglo XX, después de la Revolución, cuando las pobladores se vincularon al trabajo migratorio como peones en la agricultura comercial de otros estados o empezaron a tejer la palma en sus pueblos, y cuya comercialización quedó completamente controlada por intermediarios externos.

Una investigación entre grupos nahuas en la cuenca alta del río Balsas llega a conclusiones semejantes (Good Eshelman, 1988). Las estructuras económicas y políticas del poder colonial dejaron espacios que permitían el desarrollo de estrategias económicas culturalmente apropiadas para estas comunidades nahuas. Igual que para algunas otras regiones del país, los indígenas lograron sobrevivir a las terribles epidemias de los siglos XVI y XVII, ya que en los primeros 125 años de colonización europea desapareció casi 90% de la población indígena de México. En cuanto a las consecuencias de estas actividades para la reproducción cultural, tanto el comercio y la arriería como el pastoreo se acoplaban con la agricultura de subsistencia y, en conjunto, esta estrategia permitió un cómodo nivel de vida rural y fortaleció la identidad cultural y la cohesión social.

Esta realidad contrasta con la ideología sobre las comunidades indígenas en la historia oficial, donde se presenta a los indígenas, en la Colonia, sumidos en la miseria y víctimas de brutal explotación. Su frágil situación en la actualidad responde a los cambios del siglo XIX y, sobre todo, en el periodo posrevolucionario con la penetración de las carreteras, primero, luego la luz eléctrica y las nuevas estructuras del poder creadas por la modernización. Después de esbozar las tendencias generales, veremos cómo esta dinámica se expresó en dos casos empíricos que se describen brevemente a continuación.

Los nahuas en La Montaña

Un estudio sobre los nahuas en Xalpatláhuac (Dehouve, 1976) reveló que la expansión del Estado revolucionario y la integración económica que éste promovió destruyó la autosuficiencia y la cohesión social de esta comunidad y sus vecinos. En el periodo colonial y a principios del siglo XIX, estos pueblos establecieron una economía mixta de pequeño comercio, arriería, pastoreo y agricultura de subsistencia que aseguraba un buen nivel de vida. A la vez,

Africanos y afrodescendientes

María Elisa Velázquez*

Como a otras regiones de México, a los pueblos y ciudades de Guerrero, en especial de las comunidades de sus costas, llegaron miles de africanos durante el periodo virreinal. El color de la piel, los rasgos físicos, el pelo rizado y varias manifestaciones y expresiones culturales atestiguan la importancia de este grupo en la historia del estado, pero a pesar de los esfuerzos de algunos historiadores e investigadores, la presencia y participación de los africanos y sus descendientes, ha sido menospreciada y olvidada como en el resto del país, hasta tal punto que la mayoría de los guerrerenses desconocen el origen y la historia de sus antepasados. Desde hace varias décadas comenzaron los estudios de historiadores y antropólogos sobre las características de esta población y su importancia en la historia de Guerrero. Gonzalo Aguirre Beltrán fue pionero en el tema, en especial con su famoso libro *Cuijla* (Aguirre Beltrán, 1958) dedicado a la historia de esta comunidad y los africanos y sus descendientes en la zona. Edgar y Teresa Pavía han aportado varios trabajos históricos con nuevas fuentes que amplían el tema hacia otras zonas de la costa. (Pavía, 1998). Rolf Widmer (1990) llevó a cabo una vasta investigación histórica sobre la zona de la Costa Chica, con especial énfasis en los africanos y sus descendientes. Asimismo, Alejandra Cárdenas (1997) se ha preocupado por averiguar la situación de mujeres afrodescendientes durante el periodo colonial en Acapulco (Cárdenas, 1997).

Desde la antropología, destacan los trabajos de Gabriel Moedano (1986) y de investigadores de otros países interesados en la tradición de las comunidades afroestizas. Luis Campos (Campos, 1999), Cristina Díaz (Díaz, 2003), Amaranta Arcadía Castillo (Castillo, 2000), Eduardo Añorve y Carlos Ruiz (Ruiz, 2004), entre otros, han realizado estudios etnográficos sobre relaciones familiares y de género, problemas de identidad o racismo y manifestaciones culturales como danzas, fiestas y música. A pesar de ello, siguen haciendo falta investigaciones con datos etnográficos más integrales y faltan otras zonas por investigar, como la Costa Grande. Debemos hacer notar que, en 2005, realizamos un congreso internacional en el Museo Histórico de Acapulco, Fuerte de San Diego, con el objeto de actualizar y dar a conocer las investigaciones sobre el tema. En mayo de 2007, la Coordinación Nacional de Antropología publicó las ponencias de este congreso, en *Diario de Campo, Boletín Interno de Investigadores del INAH*.

Un poco de historia

Intentemos, pues, hacer una pequeña síntesis histórica sobre la participación de los africanos y sus descendientes en Guerrero. Su presencia se remonta a los primeros años de la conquista de México. Algunos de ellos arribaron junto con los primeros colonizadores de la región, pero gran parte llegó de

*Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

manera forzada, como esclavos, ante la demanda de mano de obra necesaria para cumplir tareas en las nuevas empresas agropecuarias y portuarias, fundamentalmente en las costas del conocido como Mar del Sur. Es difícil determinar el origen preciso de los africanos, sin embargo, sabemos que una gran parte de ellos provenía de las regiones de Senegambia, del África occidental, y del Congo, en el centro del continente. Los africanos de estas regiones llegaban a Veracruz y eran comprados por comerciantes en la ciudad de México, desde donde eran trasladados hacia las costas de Guerrero.

Se sabe también que muchos provenían de África oriental, posiblemente de Mozambique, conocidos como “cafres”, y de regiones aledañas a la ruta que provenía de Asia y que desde 1564 comenzaron a tener importancia en el comercio con la Nueva España a través de la famosa Nao de China que arribaba al puerto de Acapulco una vez por año, con los codiciados productos de Oriente como sedas, perlas, porcelanas, pero también esclavos. Gonzalo Aguirre Beltrán destaca que muchos llegaron a las costas del Mar del Sur a través de barcos negreros que violaban el texto de los asientos celebrados en las diversas compañías encargadas de introducir esclavos, que requerían como única vía de entrada el puerto de Veracruz. También señala que por Acapulco llegaron muchos “negroides” de Indonesia y Melanesia y algunos otros cautivos de Oriente (Aguirre Beltrán, 1958: 63 y 64).

Varias circunstancias propiciaron el crecimiento de la población de origen africano, particularmente en las costas de Guerrero, así como la posibilidad de que muchos esclavos obtuvieran su libertad y con ello oportunidades sociales y económicas. El desarrollo de grandes haciendas agropecuarias en las regiones costeras, la importancia que adquirió el puerto de Acapulco para el comercio con Asia y los caminos hacia ciudades como Puebla, así como el reordenamiento territorial y poblacional en la zona que replegó a las comunidades indígenas hacia las montañas de la región, posibilitó que los africanos esclavos, y más tarde libres, se ocuparan de distintas tareas relacionadas a la ganadería —como vaqueros o mayordomos de las haciendas—, a la arriería, al comercio, a los trabajos portuarios y al servicio doméstico. Los africanos y afrodescendientes de Guerrero, especialmente los de sus costas, también participaron en las milicias del siglo XVIII y fueron activos combatientes en el movimiento insurgente de 1810.

Es difícil calcular cuántos africanos arribaron a Guerrero, ya que, como mencionamos, llegaron por distintas vías, en su mayoría como esclavos a través de la trata del Atlántico, pero otros muchos por el Mar del Sur. Calcular el porcentaje de africanos en Guerrero se dificulta aún más si consideramos que no contamos con el número de aquellos que llegaron a través del contrabando, sobre todo desde Sur y Centroamérica y también en las zonas costeras del territorio de México. Aunado a ello, debemos considerar el porcentaje de muchos que llegaron a las costas de Guerrero huyendo de la esclavitud de otras regiones como Morelos y a los miles de afrodescendientes, en su mayoría libres, que nacieron en el estado de Guerrero.

Sin embargo, algunas fuentes ofrecen datos interesantes para comprender la importancia de este grupo. Por ejemplo, el Padrón del Arzobispado de México, de 1777, muestra que en el Curato de Taxco vivían 1 304 españoles, 2 596 indígenas y 2 156 mulatos, es decir, que los afrodescendientes casi igualaban el número de indígenas (Sánchez, 2003: 119). El mismo padrón señala que el Curato de Acapulco estaba formado, entre otros grupos, por 31 españoles, 129 negros, 1 292 mulatos y 331 lobos; es decir, que el puerto estaba habitado en su gran mayoría por africanos y afrodescendientes. El Curato de Coyuca también refleja que los mulatos, negros y lobos eran el número mayoritario, con 484 habitantes, secundados sólo por los chinos, que se calcularon en 388. (Sánchez, 2003: 123) Poblaciones como Iguala, con un número importante de indígenas que, según este mismo padrón de 1777, llegaban hasta 1 645, también contaban con 488 afrodescendientes (Sánchez, 2003: 125).

Las relaciones entre los distintos grupos que formaron parte de la historia de Guerrero fue compleja y heterogénea. En algunas zonas, los africanos y afrodescendientes, como en otras regiones de México, tuvieron relaciones estrechas con españoles, criollos, indígenas y mestizos, dando pie a un importante mestizaje físico y cultural. En otras zonas, como la de Acapulco, los africanos y sus descendientes fueron, por lo menos hasta el siglo XVIII, el grupo mayoritario, y aunque muchos de ellos lograron consolidar cierta posición social y económica, otros muchos sufrieron los estragos de la esclavitud y resistieron de diversas maneras a esta condición de sometimiento. Varios testimonios de archivo demuestran que fueron denunciados ante la Inquisición por hechicería, superstición o blasfemia. También, los prejuicios y estereotipos, sobre todo de los cronistas de la época, hicieron alusión a sus costumbres “lascivas”, a su “hosco temperamento” y, por ejemplo, a la exuberante forma de vestir de negras y mulatas libres que se vestían con “mantos de lustre y seda con puntas, y vestidos guarnecidos con oro, procurando aventajarse a las españolas” (Widmer, 1990: 122).

Sin duda alguna, los estereotipos y prejuicios sobre la población de origen africano tuvieron que ver con las ideas y la moral de la época que poco valoraba las culturas de origen de los africanos y su propio bagaje cultural. Debe hacerse notar que los africanos pertenecían a culturas complejas con una larga trayectoria de desarrollo social, económico y cultural. Sin embargo, estos prejuicios, acentuados durante el siglo XIX, persisten hoy en día y son preocupantes, ya que se convierten en manifestaciones de racismo en México, muchas veces velados y negados.

En áreas como las de la Costa Chica, los africanos y sus descendientes, aunque convivieron y se mezclaron con pueblos indígenas, mantuvieron, por diversas circunstancias históricas tales como la distribución de la tierra, la ocupación y posición económica, comunidades hasta cierto punto separadas, ello explica que siga presente en los rasgos físicos y en las manifestaciones culturales de la zona, una indudable herencia

africana. El puerto de Acapulco es un ejemplo interesante sobre la presencia de la población de origen africano durante el periodo virreinal en el estado de Guerrero.

El puerto de Acapulco: la gente de mar y tierra

De los puertos del Pacífico, Acapulco fue seleccionado por “bueno, hondable y seguro” (Vázquez, 1969: 117) y por la cercanía con ciudades principales del centro, sur y norte de la Nueva España que facilitaban el transporte de mercancías hacia otros territorios y hasta España a través de Veracruz. Aunque Acapulco no se desarrolló como la ciudad de Manila —que fue comparada con ciudades como Venecia— el puerto del Mar del Sur fue puerta esencial para el comercio durante las ferias anuales. Desde entonces, el puerto de “cañas grandes” también se convirtió en un espacio privilegiado para la convivencia cultural entre habitantes de distintos continentes, quienes durante 250 años intercambiaron formas de pensar, costumbres, vestidos y hábitos alimenticios.

Gente de mar y tierra estuvo dedicada a las distintas empresas marítimas en la costa de Acapulco. Como lo señalan cronistas, viajeros, funcionarios y científicos que lo visitaron durante el periodo colonial, el puerto estuvo poblado en su mayoría por “negros y mulatos”. Una de las primeras referencias la ofrece Gemelli Carreri, quien aludió a la impresionante transformación de Acapulco durante la Feria de “rústica aldea en una bien poblada ciudad, [...cuyas] cabañas habitadas antes por hoscas mulatos eran entonces ocupadas todas por gallardos españoles” (Gemelli, 1993). El barón de Humboldt, casi un siglo después, en 1802, se refirió al puerto como un ciudad “habitada casi exclusivamente por hombres de color”, con hasta nueve mil almas cuando llegaba la Nao de China, pero ordinariamente con no más de cuatro mil (Humboldt, 1984: 156).

En su *Theatro Americano*, Villaseñor señala que para mediados del siglo XVIII ocupaban la ciudad de los Reyes cerca de 400 familias de chinos, mulatos y negros, y hace hincapié en que no habitaban el puerto indios, quienes ocupaban pueblos cercanos y sólo ocho familias de españoles debido al “temperamento” de Acapulco en “sumo grado caliente y húmedo”, lo que causaba “estrágos en sus habitantes” (Villaseñor, 1986: 186 y 187). Según Virginia González, estudiosa de la expedición de Malaspina, el último padrón levantado en 1790 contaba las siguientes cifras: 229 familias radicadas en Acapulco, de las cuales nueve eran de españoles, tres de indios, cinco de chinos y el resto de “mulatos de todas castas” (González, 1989: 93).

Los africanos y sus descendientes estuvieron dedicados a diversas tareas, desde cargadores, carpinteros, trabajadores del campo o arrieros, hasta marineros, comerciantes, tenientes interinos o encargados de administrar el puerto, ya que el gobernador y los funcionarios españoles y novohispanos sólo acudían al puerto cuando llegaban las naos y se celebraban las ferias. Los “negros y mulatos” formaban dos de las tres compañías milicianas del puerto, según lo atestigua Villaseñor (Villaseñor,

1986: 187). Asimismo, mujeres de origen africano radicadas en Acapulco se dedicaban a distintas actividades comerciales, a la servidumbre y a tareas domésticas o del campo. Es importante hacer mención de que los arrieros, entre ellos muchos mulatos, transportaban las mercancías por el camino conocido como “de China”, que adquirió gran importancia durante el periodo virreinal y que por Puebla y Orizaba se dirigía hasta Veracruz. Por ello también puede explicarse la presencia de origen africano en pueblos y comunidades de estas regiones, tema que, por cierto, ha sido poco atendido por la historiografía.

La presencia y convivencia de varios grupos culturales, así como los descendientes de las distintas mezclas, despertó las críticas de varios cronistas, entre ellos la del marinerero Arcadio Pineda, quien acompañó en el siglo XVIII la expedición de Malaspina. En su diario, Pineda hizo hincapié en que Acapulco era uno de los sitios más viciosos del continente y menciona las prácticas “licenciosas de los porteños”. Según el cronista, las altas temperaturas del lugar, la libertad absoluta y el desorden en que vivían los acapulqueños, así como la convivencia cotidiana favorecían la mezcla de las costumbres filipinas y las de “mulatos y pardos de la América” (González, 1989: 94). Estos comentarios, como ya lo habíamos señalado, tenían más que ver con los prejuicios y estereotipos de la época, sobre todo del siglo XVIII, en que comenzaban a proliferar las ideas sobre “razas superiores e inferiores” de acuerdo con los intereses económicos y políticos, en particular de la trata de africanos que en ese periodo toma dimensiones hasta entonces desconocidas.

Todo ello refleja la importancia de los africanos y sus descendientes en el puerto y nos hace preguntarnos por qué se conoce tan poco sobre la presencia de este grupo en nuestra historia y, en particular, en la historia de Guerrero. Ahora volvamos otra vez al presente y hablemos de las comunidades afrodescendientes, particularmente de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

Comunidades, reproducción cultural y movimientos de reivindicación afrodescendiente

Por los procesos históricos, muy distintos a los de otras regiones de México, en la Costa Chica pueden apreciarse varias expresiones de herencia africana, recreadas a lo largo del tiempo por el intercambio y las transformaciones culturales. El uso de casas habitación conocidas como “redondos”, actualmente casi en extinción, y ciertas formas de organización social y de prácticas o rituales, podrían ser de origen africano. También, instrumentos musicales como el *cajón* (percusión que se toca con las manos y palos), el *bote* (instrumento a semejanza de un tambor con una vara sujeta en el centro que emite un sonido que imita el rugido de un tigre) y la *charasca* (quijada de burro a manera de sonaja), han sido reconocidos por estudiosos del tema como de herencia africana. Danzas como la de los diablos y la artesa, así como la tradición de la narración oral, también son propias de las comunidades afrodescendientes de esta región.

Los afrodescendientes de la Costa Chica, que se autodenominan “costeños” o “morenos”, en general desconocen su pasado y su origen africano. Se consideran mexicanos y tienen varias explicaciones “míticas” sobre sus rasgos, color de piel y presencia en la zona. La problemática del racismo es compleja y contradictoria. Por una parte, las expresiones de discriminación, en la mayoría de los casos, no son explícitas y conscientes; de hecho, generalmente, las mismas comunidades niegan que exista discriminación o racismo por los rasgos físicos y el color de la piel en la región, sin embargo, se pueden apreciar prejuicios, estereotipos y expresiones de racismo, no sólo entre indígenas y afrodescendientes, sino incluso entre los mismos afrodescendientes. Por ejemplo, muchas veces aluden a que el pueblo colindante o cercano tiene población más “negra” que a la que ellos pertenecen y en reiteradas ocasiones se expresan de manera negativa sobre su color y ciertos rasgos físicos; se escuchan expresiones como las que dicen buscan “mejorar la raza, casando a sus hijas con mestizos, blancos o indígenas y no con miembros de su mismo color”. También, y aunque existe mayor difusión sobre su procedencia, gran parte de ellos dice no saber por qué tienen ese color y esos rasgos físicos. Cuando le pregunté, recientemente, a una mujer de 102 años, del pueblo El Ciruelo, por qué había tantos morenos en la región, me contestó: “solo Dios sabe” (Entrevista, 2005).

Sin embargo, por otro lado, los pueblos afrodescendientes se enorgullecen de sus tradiciones, fiestas, danzas y música, y se refieren a la “negrada” como una población fuerte, orgullosa y dispuesta. Alaban el carácter de las mujeres y elogian su fortaleza. Las mujeres en estas comunidades se distinguen de los indígenas o mestizos por varios aspectos que abarcan desde la forma de disponer los espacios, por ejemplo en las cocinas, hasta la forma de guisar el pescado frito, seco o el uso del arroz, o la manera de cargar a los niños. Se diferencian, también como en el periodo virreinal, por su carácter, más abierto, festivo y orgulloso, y por la forma en que, en ocasiones, establecen sus lazos familiares. En la región es conocida, por ejemplo, la tradición del “queridato”, que permite que los hombres establezcan relaciones “formales” con otra mujer, distinta a la esposa, aceptada socialmente y con derechos reconocidos para ella y sus hijos, si no legalmente, sí por la tradición y la costumbre.

Por ejemplo, las mujeres de la Costa Chica y otras afrodescendientes de las regiones aledañas a Guerrero y Oaxaca, enfrentan retos importantes hoy en día. Por un lado, la migración de los hombres a Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida, las ha comprometido aún más en su quehacer como jefas de familia. Ellas son las trasmisoras de los valores familiares y también de los prejuicios o estereotipos raciales. Su injerencia e importancia en la dinámica social y cultural puede observarse en su participación, por ejemplo, en fiestas o danzas que sólo eran del ámbito de los hombres. Recientemente, una mujer afrodescendiente en un artículo reseñó su participación en la “Danza de los Diablos” durante las festividades de los días

de muertos en México, y que es un baile que era representado, según la costumbre, sólo por hombres (Jiménez, 2006).

Desde hace unos años, por diversas razones, han empezado a surgir movimientos interesados en reivindicar su historia y sus derechos ante la discriminación y el racismo. Por ejemplo, desde hace diez años se organizan encuentros de pueblos negros con la participación de varias comunidades, en los que se comparten experiencias y se reivindican las expresiones culturales que los identifican. También desde hace varios años existe un museo de Culturas Afromestizas que explica la presencia y participación de este grupo en la región. Este museo se encuentra en el pueblo de Cua-jinicuilapa y fue impulsado por la Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México, las autoridades municipales y ciertos sectores de la comunidad.

Para las comunidades y los estudiosos del tema sigue siendo un problema complejo distinguir qué rasgos podrían caracterizar o distinguir a los afrodescendientes. Varias interrogantes surgen: ¿sólo el color de la piel y los rasgos físicos los distinguen? De los rasgos físicos, ¿cuáles?, ya que existen “morenos” con labios delgados y ojos pequeños, mestizos con labios gruesos y nariz chata, y así una gran variedad de fenotipos. Por otra parte, algunos de los grupos de la región se cuestionan el papel que deben desempeñar las manifestaciones culturales y defienden movimientos de reivindicación más incluyentes. El proceso se ha complicado aún más con la presencia de antropólogos interesados en el estudio de estas comunidades y de representantes del movimiento afroestadounidense con ideas muchas veces desvinculadas de los procesos históricos y las realidades cotidianas de estas poblaciones. También, la migración hacia Estados Unidos ha modificado, como en otras regiones de México, los usos y costumbres de estas comunidades, sin embargo, persiste la tradición y la identidad en la que se reconocen como “costeños” y “morenos” con características propias.

Los procesos de convivencia e intercambio cultural en México no deben ocultar la importancia de los distintos grupos étnicos que formaron parte de su historia y que siguen teniendo una presencia cultural. La participación de los africanos en la historia de México, en particular en Guerrero, debe ser valorada distinguiendo los procesos históricos y culturales particulares que la caracterizaron y que la diferencian de otras regiones de México e incluso de otros países.

La presencia y participación de los africanos y sus descendientes en el estado de Guerrero debe ser motivo de orgullo y distinción y ser reivindicada en el pasado y en el presente. Por ello es necesario que su historia esté representada en los museos de la región, en los libros de texto, en las exposiciones, conferencias y, en general, en las actividades culturales y educativas que se llevan a cabo. Sólo así comprenderemos la importancia de este grupo, su contribución a nuestra historia y a la diversidad cultural de la cual debemos estar orgullosos los guerrerenses y los mexicanos. ■

se destacaban por sus fuertes relaciones sociales que fomentaban la solidaridad interna, que se expresaban en el matrimonio endogámico, la activa vida ritual y el autogobierno sustentado en el sistema de cargos.

Esta situación favorable cambió con el “desarrollo económico” que empezó durante el porfiriato y que se intensificó después de la Revolución mexicana, con la introducción de las nuevas instituciones del Estado nacional. La expansión de los caminos, la luz eléctrica, la escolarización y otras iniciativas del gobierno central tuvieron un impacto acumulado negativo para los nahuas; este proceso ha sido documentado en investigaciones de campo en muchas regiones indígenas de México y, en La Montaña, los procesos regionales en su conjunto afectaban profundamente las condiciones de vida.

En Xalpatláhuac surgieron conflictos internos sobre las tierras de riego que los indígenas finalmente perdieron a los acaparadores mestizos de Tlapa; esto se aceleró entre 1940 y 1960 cuando aumentó la demanda comercial de limones, mangos, plátanos y otras frutas. Este nuevo mercado y las comunicaciones mejoradas provocaron el interés en los recursos indígenas entre grupos ajenos a las comunidades. La pérdida de las mejores tierras junto con la disminución del pastoreo, la arriería y el comercio entre la Costa y La Montaña obligó a la mayoría de la población indígena a depender del trabajo asalariado migratorio en la zafra, en Morelos; para cultivos comerciales, en el norte del país, o en obras en los centros urbanos; obviamente, estos trabajos son precarios, pagan sueldos bajos y desgastan físicamente a los peones. En este periodo, muchos nahuas se endeudaron con comerciantes y prestamistas de Tlapa y, así, los indujeron a trabajar la cinta de palma, otra actividad fuertemente asociada con la extrema pobreza.

El empobrecimiento de los nahuas de Xalpatláhuac y otras comunidades de La Montaña en el siglo xx no era solamente un proceso económico; estos cambios en detrimento a la población local estaban acompañados por la expansión del control de los gobiernos municipales, distritales o del estado en las zonas rurales. Durante el siglo xx los comerciantes, terratenientes y prestamistas mestizos radicados en Tlapa extendieron su control sobre amplios territorios de la región. Dos ejes clave para mantener la cohesión social de las comunidades habían sido la tenencia colectiva de la tierra y el servicio en el sistema de cargos. Al tiempo que perdieron sus tierras, los pueblos nahuas de Xalpatláhuac sufrieron mayor intervención de los oficiales del gobierno estatal y de los comerciantes mestizos de Tlapa; estas presiones externas han minado la autonomía política y han

creado tensión constante en las relaciones sociales de la localidad. Desarticular el tejido social de las comunidades permite la explotación más eficiente de sus recursos naturales y humanos.

Dehouve concluye que la jerarquización de las relaciones económicas conducía a una nueva y más aguda jerarquización en las relaciones políticas regionales después de la Revolución. Tanto los procesos económicos como los políticos han relegado a la población indígena a las posiciones más bajas en una nueva y moderna estratificación regional, tendencia que se aceleró notablemente con la construcción de la carretera entre Chilapa y Tlapa en 1965. Así, las condiciones de extrema pobreza y desequilibrio social en La Montaña hoy, lejos de ser ancestrales, son de creación relativamente reciente, como producto directo de los procesos de modernización que impulsaron las políticas económicas e institucionales del “Estado revolucionario”.

Tlapanecos en La Montaña

Un trabajo etnográfico-histórico del municipio tlapaneco de Tlacoapa nos da una visión complementaria del impacto de estos procesos en otro grupo lingüístico de la región de La Montaña. Oettinger (1980) se enfocó en el análisis de la construcción de la identidad cultural en tres sentidos: en las relaciones de poder desigual entre los tlacopeños y las elites regionales, con referencia a los tlapanecos frente a los nahuas y mixtecos con quienes conviven en La Montaña, y entre diferentes comunidades tlapanecas. Esta investigación concluyó que la defensa constante de las tierras comunales ha sido una acción continua a lo largo de la historia local, y que esta defensa, además de su obvia importancia económica, ha sido una expresión de la lucha por mantener su integración social como grupo cultural.

Este estudio aborda la migración, tópico sumamente relevante en la actualidad, ya que la migración se ha generalizado en todas partes de Guerrero. Originarios del municipio de Tlacoapa empezaron a migrar a la ciudad de México durante la Revolución mexicana y desde entonces ha habido un movimiento constante. En 1980, 36% de los grupos domésticos de Tlacoapa tuvieron cuando menos un miembro con residencia en la ciudad de México. Cabe notar que los tlacopeños urbanos forman una parte integral del sistema sociocultural de la comunidad guerrerense y, a pesar de su ausencia física, siguen en contacto constante con su lugar de origen. Los emigrantes formaron núcleos residenciales en los mismos barrios en la ciudad de México, y organizaron asociaciones urbanas cuya

membresía coincide con la ubicación de las tierras de cultivo utilizadas por los emigrantes o sus familiares en su lugar de origen. Los tlapanecos urbanos de Tlacoapa replicaron la lógica de organización social y afiliación cultural en el pueblo, a partir de compartir las mismas tierras agrícolas. Estas organizaciones proveen dinero para los proyectos de sus pueblos, además de los fondos que los individuos envían a sus familias; apoyan a las autoridades de la comunidad cuando vienen a la ciudad a realizar gestiones. Las asociaciones también reciben nuevos emigrantes, los ayudan en su adaptación al medio urbano y a colocarse en puestos de trabajo. Oettinger considera que estas instituciones nuevas son un mecanismo eficiente para mantener la identidad local y fortalecer la solidaridad social en la ciudad, ya que requieren una participación constante, enfatizan las necesidades colectivas por encima de los intereses individuales, y así limitan el impacto de los valores urbanos.

Los nahuas del Alto Balsas y el norte de Guerrero

Encontramos una región en la que viven por lo menos 60 000 nahuas hablantes en la cuenca alta del río Balsas, al este de la carretera federal a Acapulco, a partir del pueblo de Mexcala. Forman dos grupos de comunidades y asentamientos dispersos, centrados alrededor de los pueblos que eran cabeceras administrativas en la época prehispánica: San Agustín Oapan y Tlalcozautitlan. No obstante algunas rivalidades y diferencias etnográficas menores entre ellos, estos pueblos siguen conformando una región cultural integrada. Los habitantes del Alto Balsas tienen entre sí relaciones de parentesco y compadrazgo, comparten tanto la lengua náhuatl como formas de organización social. Complejas redes de intercambio recíproco alrededor de la vida ceremonial los articulan entre sí a nivel comunitario y regional. Por otra parte, los nahuas de todas estas comunidades realizan peregrinaciones colectivas a lugares sagrados fuera de la región, y observan en común un ciclo anual de rituales agrícolas (Good, 1988, 2001a y 2001b; Broda y Good, coords., 2004). Se puede decir que es una zona caracterizada por una cultura nahua muy exitosa, vigorosa y creativa.

Desde el periodo colonial, los nahuas de la cuenca del río Balsas combinaron agricultura con arriería y el pequeño comercio regional para crear una adaptación económica favorable a la manutención de una identidad local fuerte con un patrón semejante al de La Montaña. Durante el siglo XIX, y hasta 1940, originarios de esta región se dedicaban al comercio

ambulante de la sal: durante la época seca conducían recuas de mulas hasta la Costa Chica para abastecerse en las salinas (Good, 1988). En la Costa Chica, la producción de la sal de mar aún sigue utilizando técnicas tradicionales en varios puntos donde se construyen pequeñas salinas manejadas por mujeres, muchas de ellas pertenecientes a comunidades afromestizas.

La región del Alto Balsas ha llegado a ser muy conocida a nivel nacional e internacional por lo que sucedió después de la interrupción del comercio de la sal en 1940. Durante las décadas de 1940 y 1950, los nahuas de Ameyaltepec y Oapan hicieron innovaciones en su tradición artesanal, la producción de alfarería rústica, para generar piezas distintas y penetrar el nuevo mercado turístico, empezando con máscaras, floreros, ceniceros y alcancías, todos adornados con motivos líricos de flores, aves y animales. A partir de 1960, los originarios de estos pueblos se hicieron famosos por sus pinturas sobre papel de amate que venden a los turistas en todo México. Este nuevo arte empezó cuando los alfareros de Ameyaltepec transfirieron los motivos de su barro tradicional al papel cartulina y posteriormente al de amate hecho a mano por indígenas otomíes de San Pablito Pahuatlán, Puebla. Esta combinación de dibujos líricos con el papel de amate rústico fue un éxito inmediato en el mercado turístico y rápidamente se difundió de Ameyaltepec a los pueblos vecinos de Oapan, Xalitla, Maxela, Ahuehuepan, Ahuelican, San Juan Tetelcingo, Tlamamacan y Analco (Good, 1988; 1993). Junto con el desarrollo artístico, los nahuas de esta región utilizaron su astucia comercial para extender sus redes comerciales desde Acapulco y Taxco hacia otros centros turísticos en México, sobre todo a Cuernavaca, Tepoztlán, la ciudad de México, Puerto Vallarta, San Miguel Allende y Oaxaca. En la década de 1980, ampliaron sus territorios comerciales a toda la república. Después de crear una línea de alfarería comercial y los dibujos en papel de amate, los nahuas agregaron otras artesanías para subir sus ganancias producto de la venta ambulante, entre ellas, joyería de piedras preciosas o collares de vidrio o barro, máscaras de madera y animales tallados en madera y pintados a mano.

En la segunda subregión de la cuenca alta del río Balsas, centrado en Tlalcozautitlan y su cabecera municipal, Copalillo, los antiguos comerciantes de la sal emprendieron una estrategia semejante basada en la venta ambulante de hamacas en centros turísticos de Guerrero —Taxco, Acapulco, Ixtapa Zihuatanejo— y del vecino Morelos —Tepoztlán y Cuernavaca. Las mismas características del caso de los nahuas del Alto Balsas pueden observarse en otras regiones en

México, donde indígenas emprendedores han desarrollado redes comerciales para generar un ingreso estable que les permite un nivel de vida próspero. En Guerrero, fuera de la región del Balsas, podemos señalar la comercialización de jícaras pintadas y objetos de madera de Temalacazingo y Olinalá para el turismo; se han creado otros objetos como alhajeros, animales fantásticos, charolas y miniaturas adornadas con figuras pintadas a mano en colores fuertes. Nahuas del norte de Guerrero encontraron un mercado importante en el turismo para otros productos artesanales, entre ellos el barro de Tuliman y artículos de palma de Tlamacazapa, cerca de Taxco. El trabajo de la palma también ha tomado vertientes importantes alrededor de Chilapa; tanto en Tlamacazapa como en Chilapa, los artesanos han fabricado objetos nuevos como arreglos florales y animales estilizados de palma, además de seguir con la producción de bolsas, petacas y manteles individuales que siempre han vendido en los centros urbanos. Las actividades artesanales florecieron entre los amuzgos de la Costa Chica y entre los mixtecos y nahuas de La Montaña, sobre todo, basadas en textiles tejidos en telar de cintura. Las formas de expresión estética tan complejas y diversas en las artesanías comerciales pueden facilitar la reproducción de identidades locales (Good, 2001b), además de traer beneficios económicos a los productores en una actividad que les permite seguir con el cultivo del maíz, así como con la activa vida ritual en las comunidades.

En todos estos casos, la venta directa de los productos ha sido un factor central para el éxito económico que, a su vez, refuerza la identidad cultural y consolida la diversidad. Al establecer redes comerciales como vendedores ambulantes por toda la república, estos mercaderes lograron colocar directamente su mercancía y, al evitar la dependencia de intermediarios, acumularon una riqueza sustancial, sobre todo entre 1970 y 1994. Para construir sus redes comerciales utilizaron relaciones sociales locales y formas de conocimiento colectivo que eran parte de sus patrones culturales desde que ejercían el comercio de la sal (Good, 1981, 1988 y 1993). El comercio ambulante entre turistas nacionales y extranjeros fortaleció la sociedad local, pues les permitió invertir en fiestas cada vez más numerosas, grandes y ostentosas; en la compra de tierras y animales y en la construcción de casas. Los nahuas también invirtieron en bienes para circular dentro de sus relaciones de intercambio recíproco, para usar en los rituales agrícolas y para ofrecer a los santos y a las almas de los muertos.

La decisión colectiva de utilizar recursos económicos del comercio de esta manera obedece a la lógica

de una cosmología local. Provee un excelente ejemplo de cómo los valores culturales locales influyen en las actividades económicas. La vida social indígena se basa en dos conceptos estrechamente vinculados: trabajo o tequitl como energía que circula, y el intercambio recíproco de trabajo y bienes conocido como expresiones del “amor y respeto”. Desde el punto de vista local, estos intercambios constantes estimulan el flujo de energía vital, fuerza o *chicahualiztli*, y el acto de compartir esta energía define la pertenencia en grupos domésticos en las comunidades y crea la identidad de la persona social (Good, 1994, 2005b). A la vez, desde el punto de vista sociológico, las relaciones de intercambio favorecen la reproducción de las comunidades y la identidad cultural colectiva. El intercambio, entendido como el flujo de trabajo y fuerza, y como el amor y respeto, ocurre también entre los vivos y los muertos, los agricultores y la tierra, entre los santos y el pueblo, y entre las comunidades como entidades colectivas y los puntos del paisaje sagrado (Good, 2001a y b; Broda y Good, 2004). Desde la perspectiva nahua, el trabajo y la reciprocidad continuamente crean a las comunidades como entidades con una trayectoria histórica, y la vida ritual es un mecanismo para agilizar este proceso.

Durante los últimos doce años, una serie de cambios preocupantes ha amenazado su exitosa adaptación cultural. La crisis económica actual, a partir de 1982 y sobre todo desde 1994, devastó a la clase media mexicana y destruyó el turismo doméstico que había llegado a formar casi la mitad del mercado para sus artesanías. Además, el acceso de los comerciantes indígenas a los turistas ha sido limitado por medidas aplicadas en todo México para restringir y reprimir la venta ambulante. En el año 2000, en promedio, sus ventas eran apenas 25% de las de 1989, aunado al deterioro alarmante de las condiciones de vida rural a partir del Tratado de Libre Comercio. Los habitantes originarios de algunos de los pueblos de pintores en papel de amate han empezado a migrar a Estados Unidos como trabajadores indocumentados. Esta migración no se había dado por más de 30 años en estos pueblos, con excepción de Xalitla y Maxela. Hay que mencionar, sin embargo, que en la década de 1950, bajo los programas de braceros legales, nahuas de estos pueblos sí salían a trabajar a Estados Unidos, pero esta migración se interrumpió cuando el comercio de artesanías les ofreció oportunidades económicas atractivas y les permitió quedarse en sus pueblos de origen.

En 1990, los nahuas de la región de Tlacozacatlan y Oapan lanzaron un movimiento político a nivel regional en oposición a un proyecto de presa hidroeléctrica sobre el río Balsas que hubiera inun-

dado 18 pueblos y forzado la reubicación de casi toda la población nahua de esta zona. La oposición local, junto con la falta de recursos financieros, obligó a la suspensión de este proyecto en 1992, aunque podría resurgir en el futuro. A consecuencia de la construcción de la Autopista del Sol, siguen presentándose nuevos proyectos para la región que permiten un acceso más directo a los pueblos alrededor de Oapan. En cada caso se puede pronosticar un impacto destructivo para el medio ambiente, tan frágil para los pueblos de la zona. Así, hoy, los pueblos indígenas se enfrentan a la necesidad de defenderse como grupos culturales. En la segunda parte de este capítulo, exploraremos otras estrategias.

Los grupos indígenas frente
las relaciones de poder

En esta parte de nuestra contribución a este volumen, consideramos el contexto político-económico mayor y cómo impacta a la población indígena y sus posibilidades de continuar su reproducción cultural. De acuerdo con nuestro enfoque antropológico, examinaremos las diferentes respuestas de las comunidades a través de varios casos que ilustran las fuerzas puestas en juego desde la perspectiva de los pueblos. Empezamos con una descripción de la organización social y política de las comunidades indígenas en Guerrero, ya que estas estructuras forman la base para toda actividad económica, ritual, social y política, así como la mención de algunas presiones actuales sobre estas estructuras. Después presentamos el caso de las policías comunitarias de La Montaña y la descripción de una cooperativa de mujeres amuzgas en la Costa Chica. Al analizar estas organizaciones, percibimos cómo las instituciones y políticas estatales, nacionales y religiosas influyen en los pueblos indígenas, y cuáles son algunas estrategias de resistencia desplegadas por las comunidades en defensa de sus recursos y su integridad cultural.

La organización sociopolítica de las comunidades indígenas

En cuanto a la vida política, existen varias estructuras impuestas desde el Estado nacional —o el gobierno estatal—, dictadas por leyes y procedimientos ajenos a las prácticas de las comunidades, tales como los procesos electorales, en los que una persona significa un voto, donde la mayoría simple gana todo, y existe la competencia entre partidos políticos para elegir oficiales cuyo poder emana de un código jurídico externo; todo ello representa una visión dis-

tinta a las formas de autoridad y gobierno, así como el manejo de la política interna de las comunidades indígenas. Frecuentemente se presentan fuertes conflictos entre las estructuras del Estado y las prácticas de los pueblos.

A continuación presento una breve explicación de los principios y formas propias de organizar la vida colectiva en los pueblos indígenas: para empezar, existe una serie de principios aplicables en general, aunque siempre habrá diferencias entre ellos, de acuerdo con la región y la historia. Para comprender los principios organizativos de la misma cultura indígena, partimos de sus formas de concebir a la persona, la familia, la comunidad, los recursos y la propiedad; su descripción nos permite ver que éstas son muy distintas a las de la sociedad dominante en México.

Servicio y trabajo para la comunidad

El eje central de la organización política, religiosa y social de las comunidades es el concepto de servicio a la colectividad. Todo el que vive en un pueblo indígena tiene la obligación de dar trabajo a su pueblo y cooperar, ayudar o participar en proyectos colectivos. El servicio tiene varias modalidades. Normalmente consiste en cumplir con algún puesto que forma parte de un conjunto conocido como el sistema de cargos y que está conformado de puestos rotativos, que duran un año (aunque puede ser por más tiempo), y las personas que los asumen no reciben ningún pago monetario. Más bien, el servicio implica realizar gastos y utilizar los recursos privados para el beneficio común. Además de trabajar en el sistema de cargos, el servicio de los miembros de la comunidad implica participar en faenas de trabajo colectivo a lo largo del año y en aportar cooperaciones monetarias o en especie; esto quiere decir, pagar cuotas para los gastos de las fiestas del pueblo o cualquier proyecto colectivo que decide la comunidad, como, por ejemplo, la reparación del camino, la instalación de luz eléctrica o del agua potable, el arreglo de la escuela, la iglesia y otros edificios públicos.

El servicio no se considera como algo de preferencia o voluntad individual, sino que es un requerimiento de pertenencia al grupo; ser miembro del pueblo implica una relación de dependencia mutua entre las unidades domésticas y la comunidad, ya que, al dar servicio, los miembros de cada grupo doméstico adquieren recursos y derechos que la colectividad les concede. En este sentido, el pueblo tiene una personalidad propia y una identidad como sujeto colectivo. De la misma manera, los grupos domésticos tienen una identidad colectiva; el servicio es obligación del

Las poblaciones indígenas frente a los mestizos: convivencia, participación y discriminación

Françoise Neff Nuixa*

¿Cómo los indígenas ven a los “mestizos”? ¿quiénes son para ellos?, ¿cuáles son las formas indígenas de definir las diferencias étnicas? y ¿cómo, a esas concepciones, le subyacen formas de organización social contrastantes, opuestas?

La clasificación de las identidades en categorías como “mestizo” o “indígena” depende del punto de vista que se adopta. Así, para un joven *nomda'na* (amuzgo) que vivió entre los suyos hasta la primaria, el hecho de ser *nomda'na* se asocia naturalmente a la lengua con la cual habla, sueña, piensa, juega... A los quince años sale de su comunidad para estudiar en Ometepec y ahí descubre que es “indio” y que eso lo convierte en objeto de discriminación, de segregación. Lo nota en particular para su compañero de salón, *nomda'na* como él, pero que proviene de una comunidad más alejada, lo que lo hace objeto de “más burlas y aislamiento”. El hecho de hablar su lengua se vuelve un estigma. Cuando este mismo joven llega a la ciudad de México, se da cuenta de que sus familiares residentes en la ciudad ya no hablan *nomda'na*, que son “mestizos”, dejaron el vestido tradicional, hablan español, viven como ciudadanos. Se interroga sobre lo que es la identidad e ingresa a la escuela de antropología para acercarse a ese “otro” que es él mismo. Ahí descubre que ya no es “indio” sino “indígena”. Después de algunos años de vida en la capital, empieza a “sentir en carne propia” lo que los mestizos designan como “hueva” y que él considera es una forma de expresar el hecho de no querer atender las obligaciones con su lejana familia y comunidad. Siente como un riesgo el volverse un “individuo” que defiende sus intereses personales antes que los colectivos (Valtierra).

Esta reflexión lúcida sobre un recorrido personal, que sin duda ha sido vivido en forma parecida por muchos jóvenes indígenas, nos lleva a pensar lo “mestizo” y lo “indio” como dos términos relativos entre los cuales las identidades oscilan. Entre la afirmación y la consolidación de un legado, la pérdida de ciertos valores, la recuperación de lo olvidado... Tenemos una infinidad de relaciones posibles con lo otro y la expresión culturalmente reiterada de los peligros de volverse ese otro. Se complica el problema si tomamos en cuenta que el término “indio” no engloba ninguna generalidad existente, sino que es una construcción que no pertenece al universo de pensamiento de los grupos étnicos: es una denominación, como lo vimos en el caso de este joven antropólogo, que se adquiere a través de una experiencia negativa de contacto con la sociedad mestiza. En cuanto

al término “indígena”, éste aparece como una problemática de la relación con el otro planteada desde afuera y no constituye tampoco una autodenominación.

Lo “mestizo”

Aunque el “mestizaje” se ha definido a menudo como una mezcla de entidades opuestas, si se considera a partir de los usos comunes de la palabra, designaría más bien “lo inverso de una fusión”. Para las poblaciones indígenas de Guerrero, el “mestizo” es aquel que no suscribe las reglas elementales de convivencia comunitaria. El “mestizo”, si bien se asocia a la ciudad, se encuentra en todas partes, en el pueblo vecino involucrado en relaciones de intercambio comercial desiguales: “vende caro, compra barato”; también en el extranjero: “están ricos, parecen pobres”; en uno mismo, al “adquirir mañas”. En este sentido, para las poblaciones indias, el “mestizo” constituye un parteaguas, marca la frontera entre dos concepciones del mundo, dos tipos de organización social. El “mestizo” es el no-indio, es el que adopta modelos occidentales para conformar, a través de las instituciones estatales, una identidad nacional hispanohablante, es el que se sitúa del lado de quienes tienen el poder y lo ejercen en contra de las comunidades, de quienes controlan la economía.

El “mestizo” ha venido a reemplazar al “blanco” para designar una clase social, aunque los *mépha a*, siguen utilizando un término que se refiere al color de la piel, *xabú mixa a*, el blanco o *a'gúú mixa a*, mujer blanca, para nombrarlo. En mixteco, también, la palabra se refiere al color de la piel de los españoles; *ta xa'a* designa al mestizo en forma despectiva; *xa'a* significa “grasoso” (¿de piel grasosa?). El “mestizo” se define también por su uso de la lengua española, *tsa noom tscó*, persona de nueva palabra para los *nomda'na*, (con una connotación quizás evangelista por la palabra “nueva”). En náhuatl, es la distancia que los separa de los mestizos la que aparece en los términos para designarlos, *uequicha*, que viene de *uexca*, “lejos”, significa “el que no es de aquí, el que es de un lugar lejano”, o *chtotlantacatl* (Siméon: *ueca chane, ueca tlacatl*). El mestizo, comentan, aunque posee los atributos del poder, es considerado como un ser frágil que tiene poca resistencia física para caminar, que no puede exponerse al sol, que llora cuando pierde sus bienes.

Por otra parte, existe una multiplicidad de términos en español que se emplean como sinónimos de “mestizo” y que

*Profesora-investigadora de tiempo completo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

subrayan la continuidad de una historia muy antigua de dominación y explotación colonial hasta la situación actual: el gachupín, conquistador español, invasor que impuso su forma de ver con la fuerza; el catrín, una de las cartas del juego de la lotería, que se caracteriza por la forma occidental de vestirse, la “gente de razón”, que se sigue usando.

Se utilizan muy comúnmente términos como “jefe”, “patrón” que aluden a la relación laboral y a la dependencia económica. Las mujeres son designadas como “patronas” y en náhuatl como *xenola* o *chinola*, creación a partir de la palabra española “señora”.

En las danzas de conquista o de evangelización que se presentan para las fiestas patronales, abundan los personajes con máscaras rosadas, ojos azules, bigote o barba que representan a los españoles o a sus descendientes. Algunos tienen un cigarro en la boca, visten sacos, tienen sombreros de felpa. Las mujeres, representadas por hombres disfrazados, lucen largos vestidos floreados y caminan con un exagerado movimiento de caderas. Se representan también como grandes estructuras de oate vestidas y pintadas, las Mojigangas. Todos estos personajes parecen venir de las estampas de tiempos remotos para mantener y perpetuar la memoria de historias vividas. Tal es el caso de don Manuel, que dejó a la posteridad una danza que tiene su nombre transformado en genérico: Los Manueles. Este hacendado de Ayotzinapa “era una persona de mal carácter y déspota que trataba muy mal a los peones y a los otros empleados de la hacienda, provocando con ello un gran malestar y rencor hacia su persona” (Vélez y Vélez, 2006). La danza permitió invertir una realidad de opresión y de explotación en una burla contra el patrón, contra sus abusos de poder. Tuvo mucho éxito y se difundió en toda la región. En una representación de esta danza, a la cual asistí hace algunos años en Mochitlán, don Manuel se encontraba sentado en medio del círculo de los danzantes mirándose a sí mismo en un espejo, al mismo tiempo que los Manuelitos intentaban seducir a su mujer, la Manuela. Los Manuelitos bailaban con unas sonajas que simulaban el ruido del dinero acumulado. Los danzantes se apoyaban en bastones torcidos en forma de culebras que representaban el mal.

El Diablo es otro personaje de las danzas y de la tradición oral indígena que se viste como el hombre occidental, y que atrae a sus presas con el señuelo de un enriquecimiento fácil. Es por naturaleza ambiguo, “tanto te puede hacer bien, como te puede hacer mal”, ya que son las circunstancias las que determinan, el carácter positivo o negativo que preside a su encuentro. Sin embargo, las riquezas obtenidas por su intermediación son ilusorias, las vacas negras con grandes cuernos que entregó a cambio de la vida del pobre crédulo no dieron leche, el oro se volvió estiércol, etcétera.

Otro personaje ronda en las noches más oscuras. Seductor como el Diablo, el Charro Negro aparece en los lugares apartados, “con espuelas y caballo grande, con un sombrero y la figura

del capataz” (González), para perder al que se alejó de su comunidad, para robar a las mujeres. Los relatos de su aparición muestran los riesgos de las alianzas con el mestizo: quien cede a la tentación de volverse rico, blanco, poderoso, se expone al castigo, a la violación, al maltrato.

La integración de estos personajes a la cultura indígena parece tener un doble propósito: por una parte, burlarse de la prepotencia, del narcisismo, del egoísmo, de la avaricia y, por la otra, integrar al otro a su mundo como figura del peligro, que marque el límite de la identidad propia. En este sentido, se considera que “yo soy parte de esto porque estoy aquí”, ya que no se puede escapar al contacto con el otro, ni a su “contagio”. La diferencia étnica se interioriza como una posibilidad de este mundo de encuentros que pueden ser afortunados o desafortunados y que interfiere forzosamente con la identidad.

El sentido del humor, como forma de resistencia, permite poner en escena una lógica diferente y llevar hasta sus últimas consecuencias la valorización del individualismo, del enriquecimiento... En la siguiente narración *me'phaa*, los personajes son unos “congresistas” que debaten sobre “asuntos importantes” y llevan al absurdo las implicaciones de esos valores:

Sucedió que una vez hubo un congreso de codos donde se trataron asuntos importantes; esto se realizó cerca de un río. Tardaron, los codos, mucho en terminar. Dos días en que nadie salió; y por lo tanto tenían bastante hambre. Entonces se preguntaron cómo hacer para comer y quién iría a pagar lo que habían de consumir. Alguien propuso: “Nos meteremos al agua y el primero que saque la cabeza será el que pague la comida”. Todos estuvieron de acuerdo. Al día siguiente, todos amanecieron ahogados (Relatos tlapanecos, 1995: 31).

Como para la danza de los Manuelitos, donde las sonajas simulaban la acumulación del dinero, este relato evidencia la tragedia-comedia de un mundo que se rehusa a “dar”. El “mestizo” se designa también como el “coyote”, ya que come carne y tiene los “ojos calientes”. Se caracteriza por su envidia, por el deseo de apropiarse de los bienes de todos y por no querer compartir. Busca sacar provecho de lo que otros han “trabajado”, cosecha en su lugar y que, como lo comentan, “su medio así lo forma”. “A la persona que no quiere trabajar, no se le exige que participe, pero casi es un delito que haga uso del trabajo del pueblo” (Gutiérrez, 1997: 80).

Las modalidades del “dar” son totalmente opuestas entre los dos tipos de sociedades. Así, los indígenas consideran que ciertos bienes son “sagrados”. Son los que aseguran la sobrevivencia y por lo tanto no se pueden vender. La comida, el alojamiento, en particular en los tiempos de fiestas, no deben faltar a nadie. Se reprueba cuando algún mayordomo guarda para sí parte de la comida o de la bebida destinada a ser repartida.

Una familia *n̄uu savi* deja su cama de oate y duerme en el piso cuando recibe invitados, “da lo mejor”. Esta actitud con-

trasta con lo que ellos mismos reciben cuando están fuera de sus comunidades: “en la ciudad, quién te regala comida aunque estés pérdida, quién te ayuda, quién te invita a su casa, quién te dice: ‘No pues, vente a dormir a mi casa’. Hay desconfianza” (Villega). Muchas veces son los restos, lo inservible, lo que reciben; se presupone que lo poco que se les da es mucho para ellos que no tienen nada.

Para los indígenas, más que el hecho de “dar”, es la manera de dar la que es importante y que hace toda la diferencia entre el buen o el mal ejercicio de una mayordomía, por ejemplo. El “don” pierde todo valor cuando quien da lo hace “sin gusto”, ya que espera obtener algún tipo de beneficio o de ganancia personal por su gesto, en lugar de buscar el provecho y el bienestar del destinatario.

En cuanto a las relaciones de trabajo, los mestizos creen que la autoridad, que se manifiesta dando órdenes, es fundamental para tener eficiencia en la producción. Sin embargo, produce un efecto contrario al someter las relaciones de trabajo a un constante regateo. Los trabajadores son llevados a adoptar una actitud que responde al tratamiento que reciben: “si no hay precio, no hacen”, y como no sienten responsabilidad por no tener voz, se desinteresan de los resultados de una obra: “a mí no me dijeron”. Para los indígenas, un buen trabajo se realiza sin la imposición de un horario y para que la comunidad se beneficie.

Bartolomé López Guzmán, profesor bilingüe *ñomda'na* (entrevista de Gutiérrez, 2001), observa, acerca de la organización del trabajo en la región amuzga, que “la gente coopera con su trabajo cuando se trata de un bien para el municipio, como las fajinas”. El trabajo colectivo que entre los otros grupos llaman *tequitil* o “cambio de brazos”, asegura relaciones de reciprocidad entre todos los participantes y no requiere de un pago. Los problemas aparecen cuando se quiere instaurar, desde programas exteriores, tipos de organización para la producción que tienen como fin generar ganancias individuales.

Hay quien ha propuesto otra forma de organización, por ejemplo una granja de peces. Si íbamos a ser diez socios, que hubiera diez tanques. Cada cual con el suyo, pero a la hora de comprar alimentos, entonces nos juntáramos. Quien lo propuso decía que no se puede todo para todos, que lo que es de todos es de nadie, nadie le quiere entrar bien, esto es una cosa complicada (Gutiérrez, 2001: 28).

Así aparecen dos concepciones antagónicas del trabajo en cuanto a los fines que se proponen.

Para los mestizos, lo colectivo está constituido por la suma de individuos responsables de sus actos. El valor de cada uno, su voluntad personal de trabajar para obtener una ganancia, asegura el éxito de la empresa. Lo colectivo en este caso potencializaría cada proyecto individual: reduce los costos y aumenta las ganancias de cada uno. La búsqueda de un beneficio directo personal

constituye aquí el motor laboral que estimula el “entrarle bien al trabajo” y garantizaría la “responsabilidad” moral.

Al contrario, el trabajo colectivo indígena se realiza para que la comunidad en su conjunto se beneficie. Cuando el colectivo prospera, cada miembro se beneficia. En este caso, no se requiere de una autoridad o de un garante exterior que asegure el valor ético, la capacidad de trabajo de los individuos. La comunidad no es la suma de los individuos que la constituyen, ni la suma de sus esfuerzos en vista de provechos personales. Es la entidad básica y es solamente en la medida en que la comunidad esté bien, que quienes la componen pueden serlo. Eso le da sentido a “todo para todos”, que no es un simple lema sino la expresión de una concepción compartida por los miembros de cualquier sociedad indígena. La dependencia orgánica de todos los miembros de la comunidad hace que el bienestar individual requiera de un equilibrio global. En este sentido, la relación de causa y efecto está totalmente invertida. Tanto la distribución de los bienes como la responsabilidad por los desequilibrios, delitos, enfermedades, son compartidos entre todos, aunque exista un sistema de rotación de quien asuma esta responsabilidad en forma más específica. Por otra parte, una comunidad está constituida por múltiples trayectorias personales que se conjugan y esfuerzos que se complementan. Como lo consideraron varios autores, en el estado de Guerrero no se encuentran “jerarquías de cargos”, ya que cada miembro de la comunidad puede sucesivamente pasar de una responsabilidad mayor a una menor y recíprocamente sin que exista un orden preestablecido (Oettinger, Dehouve, Good, Neff). Las circunstancias dictan el papel que cada uno asume en función de las necesidades colectivas y no por la búsqueda de ascensión personal.

La concepción mestiza ignora la relación orgánica, la sustituye un orden jerarquizado que se funda en la competitividad. Esta última remite a un sujeto que requiere del sentido de propiedad para implicarse y saber que las ganancias serán suyas y no de otros.

La introducción de los partidos políticos, la multiplicación de los grupos religiosos y también la entrega de recursos que pretenden contrarrestar la pobreza constituyen factores de división para las poblaciones indígenas. Los partidos políticos son los agentes de una distribución desigual de los recursos; los grupos religiosos oponen a los individuos a la comunidad e impiden la circulación de los bienes y su repartición. ¿Qué queda del Tlacoapa —descrito por Marion Oettinger en el Tlacoapa actual— después de la migración y de la imposición de los partidos políticos?: “Antes eran todos unidos, había como más homogeneidad, ahora está desorganizado; de hecho, antes era nada más la religión católica, ahora hay siete religiones” (Bautista). La cultura familiar se va desmoronando, su transmisión por parte del padre o de la madre: “ya que entró en una religión, ya no nos dice cosas de su pueblo, ya está cambiando” (Villega).

La fascinación de los españoles por el oro como principal vía de acceso al poder en su sociedad se perpetuó a través de la creencia de que los problemas se resuelven con dinero. Sin embargo, el balance al que llegan muchas comunidades es que “no existen problemas cuando no hay ingresos económicos, el problema es cuando éstos aparecen”. Es interesante ver las soluciones que algunas organizaciones de La Montaña han encontrado para extender los beneficios de los recursos recibidos. Como para el “dinero de los santos” se realizan préstamos que, al aumentar la cantidad inicial, permiten una mejor distribución entre un número mayor de comunidades o de grupos.

La sociedad indígena ha sido considerada “sin dios y sin ley”. Según los misioneros, requería de la palabra escrita para acceder al reino de Dios. Hasta la actualidad, la palabra de “ley” sigue esgrimiéndose como un arma para desacreditar prácticas y conocimientos que permitan resolver conflictos y restablecer equilibrios. Sin embargo, la impunidad que impera en la región indígena de Guerrero y la ineficiencia del sistema judicial, llevó a algunas comunidades indígenas a buscar por otras vías soluciones a los problemas de seguridad, robos, violaciones, asesinatos. Desde los usos y costumbres se implementó una forma inédita de impartir justicia.

Que los usos y costumbres de los pueblos indígenas no son normas monolíticas ni completamente acabadas, sino aspectos dinámicos en constante proceso de readecuación y mejoramiento según las necesidades propias de cada comunidad y la presión del entorno social, político y económico [...]

Cada caso tratado por usos y costumbres es considerado como un entretreído de relaciones complejas que llevó a una situación delictiva, por lo cual no puede existir una solución pre-

determinada que dicte y prescriba, desde un modelo abstracto, cómo se debe enjuiciar la realidad. Es a través de la búsqueda del consenso para su resolución que se reafirman constantemente los valores que permiten adecuar un juicio a sus circunstancias históricas con una admirable flexibilidad.

En tanto impere la convicción de la superioridad del modelo occidental a nivel institucional y se siga ignorando el interés de otras formas de resolver problemas y de organizar las relaciones, la sociedad nacional seguirá mutilándose de la mayor parte de su potencial intelectual y de su creatividad. Las poblaciones indígenas de Guerrero, que han conservado su capacidad de adecuarse a nuevas circunstancias por su aguda percepción del movimiento como principio motor del mundo (en este sentido, su tradición, más allá de conservar contenidos, consiste en su capacidad de adecuarse al presente), se han enfrentado a múltiples dificultades y a mucha incompreensión, a tal punto que piensan que “ahora el problema no son los asaltantes, ahora es la ley, son las estructuras legales [...]”

Quizás por enfrentar tantos obstáculos —la ley que cobija la ilegalidad—, algunos llegan a creer en la inservibilidad de su legado y en la superioridad del otro. Es cuando se cansan o se dejan seducir... que se opera su mutación en Charros Negros o en Chinolas. La mayor parte de las poblaciones indígenas sigue y seguirá contando historias de seres nocturnos que rondan en los límites de sus tierras y que se roban a uno que otro de los suyos, pero desaparecen cuando se levanta el sol.

Agradecimientos a Gisela Bautista Martínez, Esteban Godínez Flores, Marvin González Morán, Geovani Valtierra Gil, Mireya Villega Cabrera, Jaime Leyva, Soledad Pérez, estudiantes y maestros bilingües del taller de Soledad Pérez (Universidad Pedagógica Nacional, México). ■

conjunto, aunque sólo el jefe de familia puede acceder a los cargos. Los derechos se confieren al grupo, no a algún individuo. Así que la relación con el pueblo se rige por la reciprocidad: el pueblo recibe trabajo y otros aportes de sus miembros, y el pueblo confiere ciertos beneficios y privilegios a sus miembros. Estos beneficios incluyen el derecho a la tierra de cultivo, a un espacio para construir una casa, al uso de las tierras del monte y los pastizales, a ser enterrado en el pueblo, a expresarse en las asambleas, al uso de otros recursos comunales —la iglesia, el agua, la comisaría, la escuela, etcétera—, y a recibir el apoyo de las autoridades y del pueblo en cualquier situación que involucre a personas ajenas a la sociedad local (para un ejemplo detallado, véase Good, 1988).

Este modelo de comunidad tiene implicaciones también para la estructura familiar. Los grupos domésticos trabajan juntos para cumplir sus obliga-

ciones con el pueblo: dar servicio en alguno de los cargos formales, cooperar en el trabajo comunal, participar en las asambleas, dar aportaciones monetarias y de bienes para obras comunales y para las fiestas que realiza la comunidad. El cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad colectiva, aunque el pueblo designa como jefe o representante del grupo a un hombre o a una mujer como responsable de coordinar los esfuerzos de sus miembros. En español se pueden emplear los términos “ciudadano” o “habitante” para referirse a los jefes de familia que dan servicio al pueblo. Todo el mundo —independientemente de su edad y sexo— goza del estatus de ser miembros de la comunidad en tanto “trabajan juntos” con algún grupo, y en tanto en este grupo “trabajan juntos” para la comunidad.

Cuando se establece lo que comúnmente llamamos un hogar o una familia, el hecho de trabajar

juntos es lo que constituye y delimita al grupo. En la práctica, “trabajar juntos” significa que los miembros del grupo cultivan la tierra juntos, cooperan en el comercio y otras actividades que generan ingresos y los comparten, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, comparten los recursos sociales y productivos y asumen como grupo la responsabilidad para las obligaciones de intercambio recíproco con otros grupos (Good, 2005a). Entre los nahuas del Alto Balsas se usa otro referente para expresar la idea de la unidad del grupo que pone el énfasis en la comida, sobre todo el maíz, pues dicen: “su maíz es uno solo” (*san ce im-tlayohl*) o “tienen un solo metate” (*san ce i-metl*) para moler juntos el maíz. Monaghan (1990, 1995) reporta que los mixtecos utilizan la frase “comer de la misma tortilla” para definir al grupo doméstico y al pueblo.

En cuanto a sus rasgos formales, el modelo ideal de un grupo doméstico en las comunidades indígenas de Guerrero se conforma con lo que Robichaux (2002; 2005) ha descrito como el sistema familiar mesoamericano y que está compuesto por una pareja mayor, sus hijos jóvenes no casados y uno o dos hijos casados con sus esposas y sus hijos pequeños; también puede incluir algún abuelo, tío o tía, ahijado u otro. En general, al casarse, las mujeres salen de su casa natal y se integran al grupo doméstico de su esposo. A menos de que surjan conflictos interpersonales fuertes, los hijos varones casados pueden permanecer con sus padres hasta que sus hermanos menores se casen; en ese momento, es común “apartarse”. El hijo menor, llamado xocoyotzin, en náhuatl, o xocoyote, en el español de México, se queda con sus padres, los cuida en su vejez y, eventualmente, hereda la casa paterna. Algunos factores pueden alterar este cuadro: las hijas pueden no casarse o pueden integrar a sus maridos en el grupo de la mujer, sobre todo cuando no tienen hermanos varones o su familia cuenta con más recursos económicos o menos miembros que la de su marido. Los hermanos casados pueden seguir viviendo juntos después de la muerte de sus padres, y los nietos casados pueden seguir con su padre y su abuelo o con algún tío.

Las unidades familiares de los indígenas, y sus principios organizativos se caracterizan por su gran flexibilidad y ésta le da una gran capacidad de respuesta frente a diferentes coyunturas históricas. La gente puede entrar y salir de los grupos; las unidades domésticas pueden fungir y fragmentarse de acuerdo con el flujo de trabajo. En la actualidad, se están adaptando a las nuevas condiciones impuestas por la migración internacional que surge como respuesta a las bajas ganancias del comercio.

El concepto de “trabajar juntos como uno”, que sirve para definir a los grupos domésticos, también asegura la identidad y continuidad histórica del pueblo. En este caso sobresale la vida ceremonial que realizan, pues el hecho de “trabajar juntos” al realizar las fiestas crea y define a la comunidad. En la concepción nahua del grupo doméstico y del pueblo como unidades formadas por miembros que trabajan juntos, figuran personajes como los muertos, los santos, el maíz y diversos elementos del mundo natural como los manantiales, la tierra y el viento (véase Good, 2001a y 2001b).

Gobierno interno

Este modelo de organización familiar y comunitaria tiene importantes implicaciones para el concepto de autoridad y la toma de decisiones. De acuerdo con el modelo de gobierno de la ley orgánica del estado, la máxima autoridad de un pueblo es el comisario municipal o, en las cabeceras municipales, el presidente municipal. Dehouve y Brey (2006) describen la gran diferencia que existe entre el manejo de la vida política en las cabeceras municipales y en los pueblos; cabe destacar que en estas páginas nos referimos a lo que ocurre en los pueblos indígenas. El comisario cuenta con un suplente o segundo. No obstante que la ley estipula que su periodo de gestión debe durar tres años, en la gran mayoría de los pueblos siguen sirviendo un año más, y el puesto se considera parte del sistema de cargos rotativos. Junto con los dos comisarios, trabajan entre 6 y 12 auxiliares, que pueden nombrarse regidores, topiles o con algún otro título. También hay un grupo de vigilantes o “policía” local que mantiene el orden en momentos excepcionales, y un oficial encargado de la cárcel del pueblo en caso de que alguien sea detenido. Este grupo de oficiales conforma el gobierno civil; hay que mencionar que pueden tener un papel importante los principales o comisarios pasados, o un consejo de ancianos, quienes aconsejan a los comisarios en funciones e influyen en la selección de nuevas autoridades. Como parte de los cargos obligatorios, en algunos pueblos se pueden encontrar otras formas de servicio como el comité de padres de familia de la escuela, los encargados del agua potable y/o la luz eléctrica, el comité de salud y otros puestos.

Las autoridades civiles y los principales tienen responsabilidades rituales, y es importante mencionar que no hay una separación clara entre la actuación “civil” y las responsabilidades religiosas de la máxima autoridad. Cabe señalar que el grado de poder que puede ejercer un comisario (o algún principal) varía de acuerdo con la forma en que el

pueblo considere que desempeñó sus funciones. El respeto de la comunidad se tiene que ganar de varias formas: a través del buen cumplimiento de las funciones; las demostraciones de generosidad, seriedad y creatividad al enfrentar los retos del cargo; por saber hablar y escuchar y poseer una habilidad sutil en el manejo de las relaciones humanas y en la resolución de conflictos. Una autoridad que actúa mal en el cargo puede perder prestigio y respeto en la comunidad.

El órgano principal del gobierno es la asamblea de los ciudadanos, que se reúne periódicamente para resolver temas de importancia para la colectividad. En la mayoría de los casos, sólo asisten los hombres, jefes de familia, aptos para asumir la titularidad de cargos de servicio; esto quiere decir que los hijos no casados, las mujeres y los ancianos no asisten. El proceso de toma de decisiones en las asambleas tiene todo un protocolo que no describiré aquí (véase Good, 1988), pero hay que enfatizar que busca discutir ampliamente cualquier asunto y alcanzar consensos. Las autoridades someten los asuntos a la consideración del grupo reunido y pueden abogar por algún punto de vista, pero no imponen una decisión. Más bien, ésta tiene que surgir de los ciudadanos o puebleños reunidos; si no llegan a acuerdos aceptables para todos, se pospone la decisión y retoman el problema en una reunión posterior. Mientras tanto, los ciudadanos interesados, las autoridades y los principales discuten en corto, fuera de las asambleas, tratando de alcanzar consensos antes de llegar a la reunión formal. En estas conversaciones se toman en cuenta los puntos de vista de los otros miembros de los grupos domésticos —las mujeres, los hombres no casados y los ancianos— quienes, si bien no se presentan en las asambleas, pueden incidir de manera importante en el proceso detrás del escenario.

La vida religiosa

Los indígenas también ofrecen servicio en cargos religiosos que normalmente están vinculados a las imágenes de los santos, a las fiestas del calendario de la iglesia católica, y a otros ritos relacionados con el paisaje sagrado, como las ceremonias agrícolas y el culto a los muertos. Encontramos variedad de términos para estos cargos pero, en general, existe un fiscal con su segundo y un grupo de auxiliares que pueden llamarse topiles o regidores de la iglesia, estos cargos son paralelos a los oficiales de la comisaría. Además puede haber varios mayordomos o padrinos para los santos más importantes, quienes se encargan de las fiestas de las imágenes de la iglesia principal o, en su

caso, de las capillas de los barrios. En algunos pueblos existe un grupo encargado del ganado comunal, que puede depender de la iglesia o de la comisaría. Además, la iglesia tiene personas que dan servicio como cantores o rezanderos, que participan en ceremonias comunitarias y en los entierros. Puede haber una organización femenina o hermandad, que interviene en la vida ritual, y también músicos que dan servicio en la iglesia. Otras actividades importantes son las danzas tradicionales, que pueden considerarse como servicio, igual que el trabajo de las mujeres cuando preparan comida ritual para las ofrendas y para agasajar a los visitantes durante las fiestas. Además del trabajo de todos estos oficiales religiosos en la vida ceremonial, en muchos contextos es imprescindible la participación del comisario como la autoridad máxima que personifica al pueblo en sí.

¿Cuáles son las consecuencias de toda esta actividad ritual? Es mucho más importante que una simple expresión de religiosidad popular. Los pueblos consideran que la relación con los santos, los muertos y la tierra también es recíproca. Así que realizar las fiestas asegura el buen funcionamiento del mundo natural, que repercute en la salud, bienestar y prosperidad de todos los miembros de la comunidad (véase Matías Alonso, 1994; Broda y Baez-Jorge coords., 2001 y 2004). El que cumple un cargo religioso actúa por parte de todo el pueblo, no a título personal, y por eso se considera un servicio importante para la comunidad.

Los estudios antropológicos hablan mucho de las fiestas y frecuentemente enfatizan que en estas celebraciones los pueblos invierten una asombrosa cantidad de riqueza. Al calcular el valor monetario de los artículos comprados o de producción local que se utilizan para cada una de las fiestas, descubrimos que asciende a decenas de miles de pesos. A lo largo del año, cada comunidad realiza varias fiestas grandes dedicadas a los santos, a la cuaresma y la Semana Santa o las posadas navideñas; como complemento, muchos pueblos mantienen ciclos de fiestas alrededor de las imágenes en capillas de barrios y en algunos altares familiares. Aunado a esto tenemos otras ceremonias domésticas que requieren de gastos monetarios considerables, entre las cuales hay que mencionar las bodas, los entierros, las ofrendas a los muertos, los regalos rituales de ropa o las faenas para poner techo a las casas. El trabajo humano y animal requerido para todo esto también llega a adquirir proporciones impresionantes.

Mis conclusiones sobre el efecto de estos gastos ceremoniales no coinciden con algunos de los planteamientos de otros investigadores en varios puntos. Las fiestas no funcionan como sistemas de redistribución ni como niveladores de riqueza (Good, 1988).

En los pueblos que tienen ingresos monetarios considerables y otros recursos de producción local, la vida ceremonial no es un vehículo para el endeudamiento o empobrecimiento individuales; tampoco crea jerarquías de prestigio o se legitima la estratificación social ya existente. La capacidad de mantener estas celebraciones es un índice, a su vez, de la capacidad colectiva de generar riqueza y de movilizar recursos y trabajo por medio de redes de reciprocidad.

El efecto más importante de las fiestas es generar relaciones sociales y apoyar la reproducción social y cultural de la comunidad. La intensificación de la vida ceremonial y por consiguiente de las relaciones sociales y de intercambio recíproco que conlleva, involucran a las personas cada vez más intensamente en sus comunidades y sus redes sociales propias, lo cual se da precisamente cuando están en interacción muy activa con el mundo urbano a través del comercio, la migración, la inserción en el trabajo asalariado. Las continuas obligaciones rituales facilitan la reproducción de las relaciones sociales locales y a la vez de los valores culturales; así, la inversión en las fiestas resulta ser una inversión en la comunidad y en la identidad cultural propia.

Presiones sobre este modelo

Desde la década de 1970, y sobre todo a partir de 1990, ha surgido una serie de presiones sobre estas formas de organizar la vida social y el gobierno interno. Entre ellas habría que mencionar las siguientes: la actuación de los partidos políticos, la intromisión de nuevas agrupaciones religiosas en los pueblos, las presiones de organizaciones de derechos humanos y las consecuencias del deterioro ecológico y económico en los pueblos.

En las zonas rurales de todo el estado de Guerrero, la gente comenta los problemas ocasionados por los partidos políticos que dividen a las comunidades de acuerdo con criterios ajenos a los intereses locales: estas divisiones repercuten en el funcionamiento de las estructuras de la vida colectiva. La principal división partidista está entre el PRD y el PRI; cada partido pretende formar grupos de apoyo en los pueblos, y canaliza fondos y diferentes privilegios a sus seguidores, quienes se acercan en busca de ventajas económicas. Esto se suma al manejo discrecional de los recursos canalizados a los municipios, que pueden favorecer pueblos escogidos o pequeños grupos dentro de un pueblo y excluir a otros de sus beneficios. Estas divisiones partidistas han politizado la selección de autoridades comunitarias, e incluso de las autoridades religiosas. El uso tendencioso de progra-

mas como *Solidaridad* y, más recientemente, *Oportunidades*, exacerba la división cuando los recursos se reparten en favor de aliados de un partido político sobre los de otros.

De la misma forma, la intromisión de nuevas corrientes o sectas religiosas ha ocasionado conflictos internos en muchas comunidades. Entre las más conocidas podemos mencionar dos ejemplos entre católicos. En algunos pueblos existen seguidores del sacerdote francés disidente Lefebre, que mantienen las formas de culto anteriores del segundo Concilio Vaticano de 1963 que introdujo la misa en español y una mayor participación laica en las actividades religiosas; los lefebristas realizan misas en latín, separan a los hombres de las mujeres en la iglesia y practican otras formas muy tradicionales. El segundo ejemplo es la aparición de un movimiento carismático católico, conocido como la Renovación en el Espíritu Santo, que introduce prácticas semejantes a las de los grupos protestantes, como la realización de cantos y alabanzas en las iglesias, testimonios personales, la curación por medio de la oración, el rechazo a las bebidas alcohólicas y un énfasis mayor en la Biblia. Estas dos corrientes han ocasionado conflictos en cuanto a la celebración de fiestas y otros ritos; en algunos casos, estos grupos se han enfrentado con otros por el uso de iglesias y capillas.

Estas rupturas entre católicos se han dado en el mismo momento en que han aparecido diferentes sectas protestantes en el estado, muchas impulsadas por personas de fuera de las comunidades. Entre los grupos que han ocasionado más conflictos en las comunidades están los Testigos de Jehová, cuyos miembros se niegan a dar servicio en el sistema de cargos, dejan de participar en las fiestas y rituales más importantes en la vida colectiva, rompen con las relaciones de compadrazgo y se niegan a cooperar con trabajo y dinero, con el argumento de que esto viola sus creencias religiosas. En ambos casos, de grupos católicos o protestantes, los conflictos en los pueblos no surgen por las diferencias de creencias sino por los cambios en el comportamiento que han ocasionado, sobre todo por la negativa de apoyar con trabajo y dinero las actividades comunales. En algunos casos, los nuevos grupos religiosos han negociado otras formas de cooperación, y así lograr una convivencia relativamente armoniosa, pero en otros casos han provocado conflictos muy serios que han dividido fuertemente a los pueblos. Hay que recordar que, para los pueblos, la plena participación en la comunidad por medio del servicio en los cargos y las cooperaciones monetarias y de trabajo son una condición fundamental de pertenencia. Cuando

el cambio religioso ocasiona la falta de cooperación con la colectividad, estos grupos domésticos pierden sus derechos en el pueblo.

De la misma manera, la intromisión de los organismos relacionados con los derechos humanos ha provocado conflictos en los pueblos. En estos casos, el problema fundamental se debe al choque de dos concepciones diferentes entre las personas y la comunidad, pues se contraponen los derechos colectivos y las prácticas culturales aceptadas, que dan prioridad a las acciones conjuntas y corporativas, donde dominan los intereses del grupo, y un concepto de las personas como individuos autónomos, dotados con derechos personales que tienen que protegerse en oposición a la colectividad. Como ejemplo podemos mencionar la práctica de los miembros de las sectas protestantes a acudir con organismos de derechos humanos para solicitar la defensa de su derecho a la libertad religiosa, para no dar servicio a la comunidad o pagar las acostumbradas cuotas monetarias al pueblo para actividades colectivas. Esta situación no es única en Guerrero, pues se da en otras regiones de México y en otros países latinoamericanos donde existen usos y costumbres que pueden estar fundados en principios ajenos a los códigos legales basados en el liberalismo occidental. En los reclamos de derechos humanos en contra de autoridades comunitarias tradicionales, frecuentemente se ocultan luchas políticas y diferencias de otra índole que también pueden figurar en las divisiones partidistas o confesionales.

El deterioro de la ecología y el desplome del nivel de vida en el campo han sido documentados en todo México y se presenta con más frecuencia a partir de las políticas económicas neoliberales que empezaron en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), sobre todo después de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, en enero de 1994. Estas presiones han desarticulado la economía agrícola y han obligado a los miembros de las comunidades a buscar fuentes de ingreso en centros urbanos nacionales o a migrar como indocumentados a Estados Unidos. Las necesidades económicas también ejercen presiones sobre los modelos de vida colectiva y de cultura tradicional, ya que las personas que se ausentan por largos periodos tienen dificultad para cumplir con las obligaciones sociales en el pueblo y con los grupos domésticos de su comunidad, lo cual ha requerido reajustar algunas de las prácticas internas. Además, los migrantes pueden sufrir problemas para integrarse de nuevo, pues regresan con hijos que han vivido mucho tiempo fuera de la comunidad y que no saben relacionarse con su cultura de origen.

Organizaciones autogestionadas: dos ejemplos

Para concluir este capítulo, analizaremos en detalle dos agrupaciones indígenas que surgieron en la década de 1990 para ilustrar algunos proyectos propios que emanaron directamente de los pueblos, y los problemas que han enfrentado en relación con las estructuras políticas actuales. Cabe resaltar que, en un padrón de registro de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), encontramos, en el estado de Guerrero, 380 organizaciones ciudadanas o asociaciones civiles, con diferentes finalidades —productivas, comerciales, ecológicas, culturales, de salud, de defensa de derechos humanos, entre otras. De este universo de organizaciones, sólo ocho son de mujeres, aunque éstas participan activamente en algunas de las otras organizaciones mixtas.

Hemos optado por describir a fondo dos de ellas: la policía comunitaria de la región de La Montaña y la Flor de Xochiastlahuaca, una cooperativa de tejedoras, para dar una idea de cómo estos grupos enfrentan situaciones actuales a partir de sus valores culturales y formas de organización propia. Los dos casos son muy diferentes en cuanto a la composición, estructura y objetivos de su organización. De ninguna manera consideramos que tienen más méritos o mejor calidad en el trabajo que otras organizaciones del estado. Se escogieron en gran parte porque esta autora pudo conocerlas directamente en el campo entre 2003 y 2006, y porque son organizaciones indígenas autogestionadas. Tuvimos la oportunidad de acercarnos a ellas gracias a Calmecac, A. C., en Chilpancingo, y, sobre todo, gracias a la generosidad de dos socios fundadores de la asociación civil, el maestro Renato Revelo, catedrático de la Universidad Autónoma del estado de Guerrero, y la historiadora Judith Rodríguez, quien se ha dedicado a estudiar el tema de las relaciones de género en las comunidades indígenas. Ambos especialistas compartieron sus profundos conocimientos de la realidad política y cultural de las regiones indígenas del estado y, por medio de Calmecac, A. C., pudimos conocer directamente a algunos de sus miembros y las comunidades donde trabajan. Esta asociación civil promueve la investigación vinculada con la acción, con la plena participación de los sujetos en comunidades indígenas y campesinas de Guerrero; apoya organizaciones creadas por las propias comunidades y entre sus especialidades se encuentra el trabajo con las mujeres indígenas.

Multiculturalidad, justicia social y pueblos indígenas

León Olivé

En tiempos recientes, en todo el mundo se ha incrementado la aceptación de que las sociedades son culturalmente diversas. También hay una creciente conciencia de que el proyecto nacional de cada país debe desarrollarse con la participación de los diferentes pueblos indígenas y de otros grupos que tienen una cultura propia. Sin embargo, falta mucho por hacer para transitar de la aceptación de estas ideas al desarrollo y aplicación de políticas educativas, patrimoniales, culturales y, sobre todo, económicas, que permitan valorar adecuadamente la diversidad cultural y fomentar el desarrollo armonioso y respetuoso de una auténtica sociedad intercultural.

Tales políticas deberían también promover y garantizar el ejercicio del derecho de los pueblos a preservar su identidad y a contar con los medios adecuados para su florecimiento, así como el derecho a decidir sobre su patrimonio simbólico y material y a participar de manera efectiva en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos materiales de los territorios donde viven y sobre la canalización de los beneficios derivados de ello.

Entre los grandes desafíos para avanzar en esa dirección se encuentran los crecientes ejercicios de poder y las ambiciones de control y de dominación de unas naciones y de unos pueblos sobre otros, así como la apropiación y explotación de recursos que no les pertenecen legítimamente. Pero también juegan un papel importante las diferencias en la cultura, en la religión, en las formas de vida y de concebir el mundo, pues en muchas situaciones no se sabe, o no se quiere, convivir con quienes son diferentes.

Las tensiones y los conflictos se han acentuado con la llamada globalización, la cual ha sido posible en virtud de desarrollos tecnológicos como los satélites y las redes telemáticas que han permitido el instantáneo flujo de información y de capitales por el planeta, así como las comunicaciones físicas que han facilitado el intercambio de mercancías y la interdependencia de las economías y las culturas de prácticamente todo el globo terráqueo.

La transformación en las formas de producción de conocimiento y el surgimiento de nuevos sistemas científico-tecnológicos, en la segunda mitad del siglo xx, produjeron profundas transformaciones en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Por una parte hubo un incremento inusitado del fenómeno migratorio, que ha forzado interacciones entre grupos con culturas y formas de vida diferentes con una intensidad jamás vista antes. Por la otra, aparecieron formas más complejas mediante las cuales los países poderosos se apropian de los recursos de los países débiles; por ejemplo, de los saberes tradicionales y los recursos genéticos de sus ecosistemas.

Todo esto ha producido niveles de exclusión y discriminación sin precedente, pero también nuevas formas de excluir y discriminar. Las relaciones asimétricas, la exclusión y la discriminación son palpables en las relaciones internacionales y muy especialmente en las interculturales, y afectan sensiblemente a los países del tercer mundo, exacerbándose en particular cuando se trata de pueblos originarios, como los pueblos indígenas de América Latina.

En cambio, todos los excluidos comparten con el resto de los habitantes del planeta la carga de los riesgos y los daños. Ésta es otra de las nuevas asimetrías a las que hemos asistido con la globalización: beneficios para una minoría en el primer mundo, pero un primer mundo que ya no está sólo en el Norte, sino que lo mismo está en América Latina que en la India o en China e Indonesia. Enormes ganancias económicas para un pequeño grupo de empresas, generalmente transnacionales, y exclusión de los beneficios y mayor carga de los daños para la enorme mayoría de los seres humanos.

Interculturalismo y justicia social

Las anteriores consideraciones vuelven más urgente que nunca la discusión de un modelo de relaciones interculturales justas, que sirva de base para diseñar políticas, para tomar decisiones y para guiar acciones tendientes a disminuir las desigualdades y las relaciones de dominación entre pueblos y grupos con diferentes culturas.

Las dos tesis centrales de dicho modelo, que quisiera comentar aquí, son las siguientes:

- 1) En las sociedades multiculturales donde hay desigualdades y relaciones de dominación entre pueblos y entre culturas deben establecerse con fundamento en un principio de justicia social, políticas de compensación, así como mecanismos de asignación diferencial de recursos, en favor de los pueblos y de los grupos culturales que han estado en desventaja por largos periodos. Más aún, el mismo principio de justicia social justifica el derecho de los pueblos indígenas a participar en los procesos de toma de decisiones relativos al control y a la explotación de los recursos naturales de los territorios donde viven, así como sobre las formas de canalizar y distribuir los beneficios de dicha explotación.

- 2) Los derechos económicos de los pueblos, y el derecho a disfrutar de condiciones adecuadas para poder generar conocimientos y tecnologías, así como para apropiarse de conocimiento científico y tecnológico producido en otras partes, se fundamentan también en el mismo principio de justicia social.

Examinemos, entonces, el concepto de justicia social involucrado en estas tesis.

La justicia social

¿Cómo concebir y cómo se podría justificar racionalmente un modelo de sociedad en cuyo centro se encuentre el concepto de justicia? La concepción de justicia que adoptaremos para este fin establece que una sociedad es justa si y sólo si cuenta con los mecanismos e instituciones que garanticen las condiciones y la distribución de bienes y de cargas de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros.

Las *necesidades básicas* de una persona son aquellas cuya satisfacción es indispensable para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales para llevar a cabo su plan de vida. Pero la determinación de cuáles son las necesidades básicas de las personas no debe hacerse de manera heterónoma; es decir, impuesta desde un punto de vista externo, sino que cada quien debe, de manera autónoma, decidir cuáles son sus necesidades básicas y cuáles son las formas aceptables de satisfacerlas, de acuerdo con su cultura. Así, puede ser que para los miembros de un determinado pueblo, la pertenencia al mismo no sólo sea una condición necesaria de su identidad personal, sino que constituya una necesidad básica que merece ser satisfecha. Por consiguiente, en una sociedad justa deben darse las condiciones para la preservación y el florecimiento de ese pueblo.

Sin embargo, en un contexto multicultural puede ocurrir que determinados planes de vida sean incompatibles con la satisfacción de las necesidades básicas de otros miembros de la sociedad. Por esta razón, para que una sociedad sea justa, debe cumplirse con otra condición: los planes de vida para los cuales sean básicas determinadas necesidades deben ser compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad, en el presente y en el futuro. Éstas son las que podemos llamar necesidades básicas *legítimas*.

Con base en estos conceptos es posible proponer un principio de justicia basado en la satisfacción de necesidades básicas: “una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros”.

Éste es el principio de justicia que fundamentaría la necesidad de establecer mecanismos sociales de distribución de bienes, beneficios y cargos que aseguren que los pueblos indígenas tienen acceso a los recursos naturales de los territorios donde habi-

tan, de manera que existan garantías de que pueden satisfacer sus legítimas necesidades básicas. Con base en el mismo principio es posible justificar la necesidad de establecer mecanismos para la distribución de recursos de manera que se compensen las desventajas y desigualdades que surgen de situaciones de asimetría y muchas veces de dominación y explotación a las que han estado sujetos los pueblos indígenas durante muy largos periodos, por las cuales se han visto privados de la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas legítimas.

Esos mecanismos deberían también garantizar el acceso al conocimiento científico y tecnológico necesario para comprender y solucionar sus problemas sociales y ambientales. Pero más aún, deberían asegurar que los pueblos indígenas gocen de las condiciones apropiadas que les permitan generar ellos mismos los conocimientos y técnicas que requieran para comprender y resolver sus problemas.

Un modelo de sociedad del conocimiento intercultural justa

Para concluir, enunciemos una serie de tesis que son constitutivas de un modelo de sociedad multicultural justa, donde se establezcan y se garantice el respeto de los derechos humanos, y donde se permita el acceso de todos los sectores sociales a los beneficios del conocimiento y a la posibilidad efectiva de participar en los procesos de innovación.

La cultura de la interculturalidad

Es necesario promover, nacional e internacionalmente, la “cultura de la interculturalidad”, entendida como la conciencia de que la mayoría de las sociedades nacionales y la comunidad internacional son multiculturales, que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones adecuadas para su desarrollo económico y cultural, y, por tanto, para el ejercicio de su autonomía. En América Latina esto implica desarrollar proyectos educativos interculturales dirigidos a todos los sectores sociales y no exclusivamente a los pueblos indígenas.

Derechos económicos de los pueblos: acceso al conocimiento y a la toma de decisiones

Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones interculturales, que a mediano y a largo plazo establezcan una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento en pie de igualdad de todos los pueblos y que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales que den lugar a nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos y entre regiones.

En el caso de los pueblos indígenas, estas nuevas relaciones deben garantizar:

- a) La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno.
- b) La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de tal explotación.
- c) Pero más aún, no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en el usufructo de las materias primas, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos para la explotación adecuada de los recursos naturales.

La ciencia y la tecnología como motores del desarrollo en la sociedad del conocimiento

En muchos países, sea como un mero rasgo ideológico, sea por una política deliberada para mantener condiciones de explotación y de injusticia, suele sostenerse que el apoyo a los mecanismos educativos, científicos y tecnológicos para la producción de mayor conocimiento, y sobre todo para su aprovechamiento, significa desatender otros problemas como el retraso económico, la injusta distribución de la riqueza, la insalubridad, el deterioro ambiental o la falta de educación y de desarrollo cultural.

Nada puede conducir a mayores injusticias que esto. La realidad es la contraria: una condición necesaria para establecer relaciones justas es permitir el desarrollo de la ciencia y de la tecnología porque son indispensables para lograr las condiciones materiales, ambientales, sociales y culturales necesarias para garantizar el bienestar y una vida digna para las presentes y futuras generaciones de todos los sectores de nuestras sociedades plurales.

Revaloración de los conocimientos tradicionales

Las políticas educativas y de ciencia y tecnología al mismo tiempo deben revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas de los modernos sistemas de ciencia y tecnología, no como parte del folclor, sino considerándolos seriamente como parte del conocimiento que puede ponerse en juego en los procesos de innovación y que merece por tanto apoyos estatales y de organismos internacionales para su preservación, crecimiento y aplicación en la percepción e identificación de problemas, así como en su solución.

Políticas educativas en relación con los pueblos indígenas

Lo que se requiere es diseñar políticas educativas que permitan el mayor ingreso de miembros de los pueblos indígenas a las mejores instituciones de educación científica, tecnológica y

humanística, y que éstas se abran al estudio y en su caso mejoramiento de las formas de saberes tradicionales.

Pero lo anterior requiere, desde luego, del desarrollo de políticas educativas que permitan la educación básica adecuada para que los miembros de los pueblos indígenas tengan las condiciones apropiadas para el ingreso a instituciones de educación superior.

El aprovechamiento de los sistemas científico-tecnológicos para la resolución de problemas no es un asunto sólo de expertos

Las políticas de educación y de comunicación pública de la ciencia y la tecnología deben incluir a todos los sectores, además de los gubernamentales, empresariales y las propias comunidades científicas y tecnológicas. El desarrollo de los sistemas técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos, su aprovechamiento para la resolución de problemas específicos de diferentes sectores sociales y de problemas comunes a toda la sociedad, así como de vigilancia y control de los riesgos que generan, es un asunto de todos, que no puede depender sólo de las voluntades políticas de los gobiernos ni de grupos de expertos. En la identificación de los problemas y en la propuesta y aceptación de las soluciones deben intervenir tanto expertos en diferentes disciplinas como representantes de los pueblos y culturas afectados.

Por nuevos proyectos nacionales e interculturales en el contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento

Es necesario reformular los proyectos nacionales en el marco del novedoso contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento, en un mundo que sigue siendo multicultural. El desafío es enorme, se trata ni más ni menos de transformar actitudes, prácticas, instituciones, legislación y políticas públicas en temas educativos, científicos y tecnológicos, económicos, ambientales y culturales (en un sentido profundo de cultura, que incluye las relaciones interculturales y que considera a la ciencia y la tecnología como parte de la cultura humana, y no en el estrecho sentido de “cultura” como “cultura de elite” —que la reduce a la música, el cine, la danza, el teatro, etcétera).

Se trata desde luego de una compleja empresa política que será acertada y legítima sólo en la medida en que resulte de una genuina concertación de los variados intereses sociales, o sea, donde se logren consensos mediante la participación ciudadana de todos los sectores involucrados. Pero las transformaciones políticas requieren de una orientación para saber hacia dónde caminar, partiendo de un diagnóstico adecuado de la situación actual. Ése es el papel fundamental de los modelos de sociedad que actualmente se nos está exigiendo. De ahí la importancia de delinear las principales tesis que deben conformar un modelo de sociedad intercultural justa, que sea una adecuada base para la toma de decisiones y para el diseño y aplicación de políticas públicas.

Sólo si somos capaces de avanzar en la conformación de esos modelos y de hacer propuestas creativas para abordar y dar respuesta al tipo de los problemas a los que someramente hemos pasado revista, y sólo si somos capaces de llevar a cabo las necesarias transformaciones en los sistemas educativos que permitan a las nuevas generaciones participar en los mecanismos de generación, aplicación y explotación racional del conocimiento en el siglo XXI, sólo así podremos aspirar a superar

la exclusión y la violencia que significa para la mayoría de los pueblos y países ir muy a la zaga en las transformaciones indispensables para transitar hacia la sociedad del conocimiento, dentro de un marco de relaciones interculturales justas, que permitan la superación de la marginación y subyugación a la que han estado sometidos muchos grupos humanos, notablemente los pueblos indígenas. O encontramos respuestas o enfrentaremos un negro futuro. ■

La policía comunitaria

La policía comunitaria que opera en una región de La Montaña se fundó en 1996-1997. Empezó con un grupo de pueblos en los municipios de San Luis Acatlán y Malinaltepec, pero dado su gran éxito, se han integrado 62 pueblos de seis municipios: los dos originarios y Azoyú, Marquelia, Metlatónoc y Atlamajalcingo del Monte. Nació como una respuesta autogestionada al alto grado de delincuencia en la zona, que se agudizó marcadamente después de 1990 con la aparición de bandas de asaltantes cuyas víctimas eran miembros de los pueblos mixtecos, tlapanecos y mestizos de La Montaña, y a la nula capacidad de la policía estatal para enfrentar la situación. Uno de los antecedentes organizativos importantes fue la Luz de La Montaña, agrupación de productores de café en La Montaña que ya existía en la misma región donde surgió la policía comunitaria.

Hay que hacer una distinción entre la nueva institución de la policía comunitaria y los tradicionales vigilantes que trabajan en los pueblos bajo el mando del comisario como servicio en el sistema de cargos rotativos. La policía comunitaria está anclada en una estructura regional, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), compuesta por entre 10 y 12 comisarios de los pueblos miembros, que sirven de manera rotativa. Actualmente, la policía comunitaria es una fuerza compuesta por casi 800 elementos de todas las comunidades miembros y se encarga de combatir delitos fuera de la jurisdicción de las autoridades internas de cada pueblo, como asaltos en los caminos, conflictos entre pueblos o delitos perpetrados por personas de fuera de la comunidad.

La decisión de los pueblos de formar su propia policía regional respondió a la falta de acción efectiva de las autoridades municipales y estatales en contra de los asaltantes cuyos blancos eran camiones de pasajeros, camionetas de refresco y cerveza, comerciantes que visitaban los pueblos y el robo de ganado. Las bandas actuaban con lujo de violencia, golpeando a las per-

sonas, violando a las mujeres y, ocasionalmente, asesinando a sus víctimas con total impunidad.

Dado el terreno tan accidentado, la dificultad de acceso a los pueblos y el desconocimiento del territorio por parte de la policía estatal, los pueblos determinaron que ellos podrían actuar de manera más eficaz para detener a los asaltantes. Además, algunas personas de la región opinaban que las mismas autoridades y elementos de los cuerpos policiacos externos habían establecido nexos con los delincuentes y por esto no procedían en su contra; por otra parte, se decía que las bandas tenían relaciones con caciques y otros grupos poderosos en la región. En los primeros años, la policía comunitaria se limitaba a detener a los sospechosos y consignarlos a las autoridades municipales y estatales correspondientes. En la gran mayoría de los casos, los sujetos quedaban libres a los dos o tres días, después de pagar una multa o una mordida, y lograban escapar del castigo por sus acciones. Los originarios de la zona reportan que, frecuentemente, los maleantes regresaban a la región y seguían cometiendo los mismos delitos a pesar de haber sido aprehendidos y consignados.

Una experiencia de justicia local

Después de unos cuatro años de observar esta dinámica, los pueblos miembros de la policía comunitaria decidieron ampliar sus actividades más allá de la simple detención de los responsables y entraron en una nueva fase que incluye la impartición de justicia. Optaron por un procedimiento distinto al de las prácticas de la justicia estatal, y desarrollaron una filosofía propia para enfrentar este problema; cabe exponer esto con más detalle. Primero, decidieron no admitir pagos monetarios como forma de resolver el asunto y buscaron otras maneras de reparar el daño, como servicios a la comunidad y/o a los agraviados, y procurar rehabilitar a los sujetos responsables.

Los argumentos en contra del pago de multas por parte de los delincuentes incluyen los siguientes. Muchas veces, el peso de las multas recae en los fami-

liars de los delincuentes, quienes suelen tener pocos recursos y no son responsables de las transgresiones de algún pariente; en el caso de los delincuentes organizados, que pertenecen a una banda, logran pagar la multa sin que sufran una consecuencia personal directa por sus acciones. El dinero que se obtiene como pago de multa no indemniza a las víctimas de la ofensa, quienes se quedan con el daño sufrido; más bien, el dinero se queda en manos de la policía y los oficiales jurídicos o políticos. Por lo mismo, el cobro de multas (o mordidas) beneficia a las autoridades ajenas a las comunidades. Algunos miembros de la policía comunitaria comentaban que ellos habían entregado a muchos presos que sirvieron a otros como fuente de ingreso; desde su punto de vista, con estas prácticas, la delincuencia se convierte en un negocio del que lucran muchos intereses y nunca surgen estrategias eficaces para disuadir a los criminales ni para reparar los daños. Esto conducía a la proliferación de la delincuencia, ya que las transgresiones se repetían una y otra vez con el riesgo de desatar actos de venganza entre las partes.

Cuando la policía comunitaria implementó la impartición de la justicia, consignaron a los presos a San Luis Acatlán, donde la CRAC, A. C. tiene sus oficinas. Los pueblos conformaron un consejo de comisarios municipales, quienes se reúnen para escuchar los casos, analizar las evidencias, enviar comisiones para investigar los hechos y dictaminar una sentencia. Se trata de una negociación muy individualizada de acuerdo con las características de cada caso, en la que se toma en cuenta la situación del acusado, las circunstancias del delito y las consecuencias sufridas por los agraviados.

Desarrollaron un vocabulario diferente —a los responsables de alguna acción delictiva los llaman infractores, y consideran que sus acciones son errores. En lugar de considerar como castigos las sentencias impuestas por el consejo de comisarios, se busca una manera de restituir a las víctimas del acto; piden trabajo en beneficio de la comunidad por un determinado periodo —tres meses o más, según el caso y las capacidades de la persona— y procuran que el infractor reflexione sobre sus acciones, a manera de un proceso de reeducación para que no vuelva a cometerlas.

Los infractores no se quedan encarcelados, sino que los mandan a diferentes pueblos miembros de la organización, por periodos de una semana, en promedio, por pueblo, para realizar trabajo físico, como arreglar las calles, componer la barda de la iglesia, dar mantenimiento a los edificios comunitarios, limpiar pozos, etcétera. Los miembros de la policía

comunitaria de cada comunidad se encargan de custodiar a los infractores, que tienen horarios definidos para trabajar y de descanso y reciben alimentos de diferentes familias del pueblo donde se encuentre. Una parte importante de su experiencia es platicar y recibir consejos de los miembros de cada comunidad, quienes le explican el daño y sufrimiento que ha causado, e insisten en que se le está dando una oportunidad de pensar y cambiar, en lugar de un castigo. Cuando se trata de infractores peligrosos, los mandan a las comunidades más alejadas y de difícil acceso, para evitar intentos de huida. Después de tres meses, regresan a la CRAC y se hace una evaluación de la persona y su respuesta, para decidir cómo seguir con su caso.

Los miembros de la policía comunitaria comentan que cuando ellos empezaban a imponer este tipo de procedimientos, los detenidos exigían ser remitidos a las autoridades municipales o estatales. Al descubrir que no podrían resolver su situación fácilmente con un pago monetario, sino que más bien les tocaría un periodo de trabajo y otros actos de restitución, corrió la voz entre las bandas y éstas dejaban de actuar en las jurisdicciones de la policía comunitaria. Se ha logrado un descenso dramático en la cantidad de delitos que se cometen en la región y cada vez más comunidades indígenas y mestizas se han acercado y solicitan participar en la policía comunitaria y su sistema de justicia.

El tipo de casos que llega a la justicia comunitaria ha evolucionado y han empezado a ocuparse de otros problemas: casos de violencia doméstica o entre familiares, acusaciones de brujería y otros conflictos internos de los pueblos, además de los asaltos que originalmente motivaron su formación. Calculan que los asaltos han disminuido en 90% y ahora la región casi disfruta de la mayor seguridad a nivel nacional; obviamente, cuentan con el mayor grado de seguridad en el estado de Guerrero. Realmente, éste es un caso ejemplar, que no ha recibido suficiente difusión porque las autoridades gubernamentales consideran a la policía comunitaria una amenaza a su poder y han intentado desarticular su organización. Antes de considerar los puntos de conflicto entre la policía comunitaria y el Estado, comentamos algunos aspectos de su organización.

Estructura interna

Los miembros de la policía comunitaria dicen que su principio organizativo fundamental es el contrario de las estructuras gubernamentales; a nivel del estado, las órdenes vienen desde arriba y se tienen que

acatar desde abajo, mientras la policía comunitaria declara que obedecen órdenes que salen desde abajo de acuerdo con la voluntad de los pueblos miembros. Por otra parte, han sido tajantes en excluir de su organización a los partidos políticos como tales, y minimizan la importancia de las nuevas corrientes religiosas; la policía comunitaria está abierta a todos los que respetan sus objetivos y cumplen sus requerimientos, independientemente de su filiación partidista o confesión religiosa. Cada comunidad, en sus asambleas internas, designa a las personas que servirán como elementos de la policía que no reciben ningún pago por su trabajo y, más bien, cumplir en el puesto de policía comunitaria es una forma de servicio que sustituye el trabajo en el sistema de cargos rotativos para los grupos domésticos de los responsables. Normalmente, duran en el cargo cuatro años para aprovechar el alto grado de capacitación que requieren, pero cada año su comunidad tiene que ratificar el nombramiento y puede remover a quien no cumple adecuadamente con la responsabilidad.

La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, o CRAC, encabeza la policía y convoca las asambleas regionales que se realizan en diferentes comunidades cada dos meses, y a las que deben asistir los elementos de las policías y representantes de cada comunidad para resolver los asuntos pertinentes. Una vez al año se hace una asamblea de los 800 elementos, quienes desfilan y se presentan formalmente a los representantes comunitarios. Para financiarse, la policía depende de las contribuciones de cada pueblo miembro; en algunos casos han recibido dinero de los gobiernos municipales, como complemento, pero esto depende del criterio de los oficiales municipales. Su presupuesto es sumamente restringido, pero suficiente para proveer a los elementos de uniformes, zapatos, armas ligeras, varias camionetas pick-up que usan para movilizarse, gasolina y mantenimiento para los vehículos, radios para comunicación entre pueblos y las unidades en acción. Vale la pena subrayar el bajo costo de mantener esta fuerza policiaca en contraste con los costos de los cuerpos profesionales.

La CRAC se ha constituido como asociación civil, y está conformada por 10 o 12 comisarios de los pueblos miembros; a estos comisarios también los eligen en las asambleas regionales y sirven con la voluntad de los pueblos. Cada año, la organización manda al gobierno estatal una lista con los nombres y las fotos de las personas que están sirviendo como integrantes de la policía, y una descripción de las armas que cada uno tiene; además proporciona sus propias identificaciones. Este procedimiento sirve para evitar confusiones con autoridades ajenas a la región

y, sobre todo, para aclarar que son policías locales y no miembros de algún movimiento guerrillero u otra agrupación armada. La CRAC mantiene una documentación rigurosa de todas las acciones que emprenden y de todos los casos que han atendido en la fase de la impartición de justicia; estos documentos se quedan en las oficinas de San Luis Acatlán. La policía comunitaria otorga alta prioridad a la transparencia en sus actividades como una manera de protegerse de las acusaciones por parte de las autoridades estatales; entre otras actividades, la Coordinadora realiza sus propios diagnósticos y autoevaluaciones; reconocen que a pesar de su considerable éxito, también ha habido casos problemáticos, y puntos en los que requieren mejorar su actuación.

Como organización, la policía comunitaria mantiene una clara distinción entre las instancias oficiales y sus actividades como policía y en la impartición de la justicia. Cuando sucede algún incidente, las personas involucradas tienen que decidir si acuden al ministerio público correspondiente o a las autoridades tradicionales. Si se presenta una denuncia con el ministerio público, todo el caso se tiene que llevar a través de los oficiales de gobierno, y la policía comunitaria y la CRAC se niegan a involucrarse. Es significativo que la gran mayoría de los casos llegan a la policía comunitaria, lo que demuestra la confianza que la gente de las comunidades ha depositado en esta organización. Cada vez más comunidades siguen acercándose y esto en sí presenta desafíos. Para integrar como miembros nuevos pueblos, primero mandan observadores para conocer de cerca cómo trabajan; después hay un periodo de prueba mutua, en la que el pueblo interesado en ingresar evalúa su relevancia y las otras comunidades miembros miden el compromiso del pueblo con el cumplimiento de las obligaciones de trabajo y apoyo económico.

Conflictos con el gobierno

La policía comunitaria ha enfrentado mucha resistencia por parte del gobierno del estado y de los cuerpos policiacos establecidos; se esgrimen muchos argumentos en su contra, pero en el fondo existe una lucha por el poder y el control dentro de los espacios donde opera. En este caso, los pueblos indígenas se sienten con el derecho de defender la integridad de sus miembros y sus territorios frente un sistema corrupto e ineficaz en la lucha contra la violencia que sufrieron por muchos años.

La posición del estado es que la policía comunitaria opera fuera de la legalidad. Diferentes instancias han acusado a los pueblos de usurpar las funcio-

nes de las autoridades formales en cuanto a la acción policíaca y, sobre todo, al crear su propio sistema de impartición de justicia. También han recibido acusaciones de violar los derechos y las garantías individuales de los detenidos y procesados. En respuesta, la policía comunitaria y la Coordinadora Regional han vigilado impecablemente la actuación de sus miembros, el trato a los detenidos, los procedimientos de los juicios y las condiciones de las personas mientras cumplen su “reeducación”.

Entre los esfuerzos por debilitar o desplazar a la policía comunitaria, el estado de Guerrero ha intentado “profesionalizarla”; proponen fundir a sus integrantes con los cuerpos del estado, pagarles un sueldo y ponerlos bajo el mando de comandantes de fuera de la región. La organización se ha negado rotundamente a este tipo de arreglo, ya que consideran que el control local de la policía y la impartición de la justicia ha sido la clave de su éxito. Los principios organizativos y los procedimientos en el trato a los infractores obedecen a la lógica cultural indígena y son opuestos a los principios de las instancias oficiales. Insisten en que ellos tienen una autoridad legítima por el reconocimiento que tienen entre los pueblos a los que sirven, y sólo piden que el gobierno respete su trabajo.

Hay que subrayar, en este contexto, que la policía comunitaria ha logrado generar una estructura social regional, que fomenta la convivencia y la colaboración entre las comunidades de tlapanecos, mixtecos, nahuas y mestizos. Los elementos que conforman la policía y las unidades que responden a algún hecho son miembros de diferentes comunidades y hablantes de las diferentes lenguas indígenas de la región. Cabe mencionar que como organización han vetado explícitamente cualquier diferenciación por cuestiones religiosas y excluyen a los partidos políticos como tales; en su funcionamiento interno la consideración central es la eficacia del trabajo y mantienen al margen las diferencias partidistas y confesionales. Mucha de la experiencia adquirida les ha permitido hacer un análisis de su propia realidad socioeconómica, y las comunidades que participan tienen una gran capacidad para proponer soluciones a otros problemas sociales, ecológicos y culturales. Actualmente hablan de la necesidad de fomentar actividades económicas regionales, sobre todo para ofrecer oportunidades a los jóvenes.

Uno de los ajustes más importantes en la estructura de la policía se dio al reservar una nueva esfera de acción específicamente para las mujeres indígenas en la resolución de los casos. Si bien han logrado controlar la delincuencia y asaltos en la zona, siguen existiendo muchos casos de violencia interfamiliar,

y otras situaciones domésticas como acusaciones de brujería, conflictos por cuestiones religiosas y personales. En 2006 se formó un grupo de cinco mujeres para trabajar con la CRAC en los casos que involucran a las mujeres; consideran que en muchas situaciones de impartición de justicia, las mujeres pueden investigar los hechos mejor que los hombres o realizar entrevistas a fondo con las mujeres sobre temas delicados para ellas.

Hasta ahora, la policía comunitaria ha logrado defenderse con sus excelentes resultados y sus procedimientos cuidadosos y transparentes. Ha atraído la atención nacional e internacional, y muchos grupos estudian su experiencia para ver la posibilidad de aplicar el modelo en otras zonas; de hecho, sólo por la oposición oficial el caso no es mejor conocido en México. Ellos opinan que han sido objeto de un cerco informativo que impide la mayor difusión de su organización, que ha sido ejemplar en cuanto al control de la delincuencia y en el logro de una organización multiétnica, regional, con procedimientos democráticos. Esperamos que los breves comentarios aquí expuestos estimulen el interés por conocer más sobre sus actividades.

La Flor de Xochistlahuaca

Describimos ahora una organización indígena muy distinta a la policía comunitaria, una cooperativa de artesanías dedicadas explícitamente a las reivindicaciones culturales, que a la vez promueve mejoras productivas, comerciales y ecológicas. (Agradezco a la historiadora Judith Rodríguez, de Calmecac, A. C., haberme concedido una entrevista; sin esta información no podría haber incluido el ejemplo de esta organización de mujeres indígenas en este capítulo.) La Flor de Xochistlahuaca está formada por mujeres tejedoras amuzgas, comprometidas con la valorización de su tradición textil; nació como cooperativa formada a principios de la década de 1980. Ha sido fundamental el papel de Florentina López de Jesús, una de las socias fundadoras tanto de la cooperativa como de la asociación civil, ya que la claridad extraordinaria de su visión social y cultural ha servido como base para el trabajo de la organización. Doña Florentina es una tejedora excepcional que había ganado premios y reconocimiento nacional e internacional por sus obras en algodón. Se preocupaba por el futuro de la tradición textil, ya que cada vez veía entre las mujeres jóvenes menos interés en usar el telar de cintura amuzgo, y la calidad de los tejidos se veía afectada en su comercialización por la cada vez mayor introducción de hilos de fibras sintéticas.

La Flor de Xochistlahuaca empezó con el rescate de diseños tradicionales de los huipiles antiguos —todos tienen nombres tomados del mundo natural como la flor de calabaza, la flor de cempasúchil, la araña, alguna ave o animal, u objetos cotidianos como el peine— que requieren técnicas más sofisticadas para su elaboración. La organización se ha dedicado a enseñar estas técnicas a todos los amuzgos interesados en conocerlas, con énfasis especial en las niñas y muchachas jóvenes, ya que ellas son clave para asegurar la transmisión de los conocimientos a generaciones futuras. Las niñas empiezan a acudir desde los siete u ocho años y reciben toda la instrucción en su lengua materna y organizan talleres con ellas durante el periodo de vacaciones de la escuela. Conforme van creciendo, las niñas aprenden todas las técnicas, desde el teñido del algodón y la fabricación manual de los hilos con malacate; empiezan con pequeñas piezas y servilletas, hasta llegar a las prendas para hombres y los huipiles. El proceso de enseñanza con las niñas y mujeres jóvenes abarca temas amplios, ya que el arte textil y los motivos tradicionales están integrados en un contexto cultural, estético y cosmogónico mayor; aprender sus técnicas y diseños implica profundizar en el conocimiento de la cultura propia y otra meta es la valorización de las tradiciones amuzgas.

Actualmente, la Flor de Xochistlahuaca tiene su sede en Xochistlahuaca, pero cuenta con 62 socias en varias comunidades de la región, entre ellas Tlacuachistlahuaca, Guadalupe Victoria, Huehuetonoc, Zacualpa, Plan de Pierna y Arroyo Pájaro, y tienen relaciones con comunidades de Oaxaca alrededor de San Pedro Amuzgo. Decenas de niñas han trabajado con ellas en sus talleres, y otras tejedoras, no socias, se han acercado para mejorar sus conocimientos sobre el tejido o para buscar asesoría sobre sus propias actividades artesanales. El número de miembros de la cooperativa creció después de una reunión regional en 1997, y llegó a las 62 socias en otra reunión regional en 2004.

Existen otras organizaciones de tejedores en la región, vinculadas con el gobierno del estado o con el PRI y a veces ha habido fricciones con ellas, por los conflictos políticos en la región (Gutiérrez Ávila, 2006). Desde hace cinco años, el gobierno municipal está dividido entre las autoridades tradicionales, que controlan los edificios municipales constituidos por siete principales, y los oficiales pertenecientes al PRI, reconocidos por el gobierno del estado, que despachan desde sus casas particulares y reciben fondos del gobierno estatal. Obviamente, estas divisiones internas influyen en el ambiente comunitario. La Flor de Xochistlahuaca procura mantenerse al margen de

estos conflictos, no involucrarse con instancias oficiales a nivel del estado, y distanciarse de los partidos políticos; además, la organización se mantiene al margen de las diferencias religiosas, ya que propone que la cultura y la tradición textil pertenecen a todos los amuzgos.

Desde sus inicios, la cooperativa se ha preocupado por la calidad de la materia prima y el uso de hilos sintéticos en el tejido amuzgo. Además de la fabricación de su propio hilo y el rescate de tintes naturales, de hierbas, flores y la grana cochinilla, las mujeres de la cooperativa empezaron a sembrar el algodón criollo blanco y el algodón café que se seguía utilizando en la región para elaborar hilos tradicionales. Actualmente están dedicados al rescate y cultivo de otros algodones que se habían perdido en la Costa Chica. Por tradición oral se sabía que antes había algodones de otros colores, entre cinco y siete —verde, azul, amarillo y rosa— además del blanco y café (*coyuchi*). Por medio de doña Teresa Pomar, del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart), consiguieron semillas de los otros colores en Guatemala y Honduras, donde estaban guardadas en colecciones botánicas.

Empezaron con el algodón verde y, después de varios ciclos, lograron establecer su cultivo en suficiente cantidad para utilizarlo en algunos de los tejidos. Ahora están trabajando con los otros colores, y esperan incorporarlos en sus textiles en los próximos años. Cultivar los algodones de color requiere bastante trabajo y cuidado, ya que no se pueden sembrar en el mismo terreno, hay que separar el algodón de cada color entre sí y del blanco y *coyuchi*, para asegurar la pureza de su color natural. Siembran en diferentes parcelas, muy distantes entre ellas, que pertenecen a las socias. Producen el algodón sin químicos y lo cultivan intercalado con otras plantas como maíz, chile, frijol, cempasúchil, árboles frutales, como prueba de técnicas agrícolas sustentables.

Otra tarea de la organización ha sido la comercialización de su producción, que tiene varias vertientes. Se coloca una parte en el mercado nacional, aunque su demanda principal es de coleccionistas y de compradores internacionales. En México, ofrecen sus tejidos en el local de la cooperativa en Xochistlahuaca y en ferias artesanales en Oaxaca, Guerrero y la ciudad de México. Aquí entran ciertas complicaciones porque el acceso a las ferias y muestras de artesanías en México está controlado por los gobiernos locales o estatales y los partidos políticos, que no siempre aprecian su carácter independiente. Además, los precios en este medio son más bajos, y hay que producir blusas, monederos, servilletas y otros artículos para este mercado.

La principal meta comercial de la cooperativa es encontrar compradores para las piezas más finas que se fabrican con las mejores técnicas posibles, desde el hilado y teñido hasta la complejidad en el diseño y el terminado; estos compradores tienen que conocer y apreciar la calidad y estar dispuestos a pagar un precio más alto. Han logrado colocar piezas entre coleccionistas particulares y museos en México y entre un público más amplio en el extranjero. Las exposiciones —venta en diferentes países— les han permitido acceder a este mercado y han llevado sus tejidos a Santa Fe, Nuevo México, en Estados Unidos; París, en Francia, y eventualmente a otros países latinoamericanos. Procuran establecer nexos con redes de comercialización justa y evitar las relaciones de clientelismo y explotación, que son demasiado frecuentes en el medio de las artesanías.

La Flor de Xochistlahuaca se ha dedicado a la investigación y rescate del tejido amuzgo, la enseñanza de técnicas, desde teñido e hilado hasta la elaboración de las piezas en telar de cintura, el cultivo orgánico de algodón criollo, la reintroducción de variedades antiguas de algodón, la comercialización de los productos y el fomento de la lengua y la cultura entre niñas y mujeres jóvenes. Más recientemente, la Flor de Xochistlahuaca empezó a incursionar en otros ámbitos, entre ellos la formación de una caja de ahorro, el apoyo al consejo de ancianos y la educación fomentada en las escuelas. Perciben correctamente que la capacidad de mantener y desarrollar una identidad cultural amuzga depende de la autonomía local y la estabilidad económica.

A lo largo de este capítulo, hemos analizado la base política y social de la complejidad cultural de Guerrero. La presentación de las regiones del estado enfatizó los factores históricos, económicos y ecológicos detrás de la diversidad que observamos hoy día en el estado. La descripción de las zonas indígenas específicas nos permitió explicar cómo la diversidad se expresa en la dinámica local. En la segunda parte de este capítulo hemos abordado el contexto político-económico mayor y cómo impacta a la población indígena e influye en su reproducción cultural. Para entender la situación de las comunidades al inicio del siglo XXI y las posibilidades para su sobrevivencia como culturas propias, analizamos, a través de casos ilustrativos, algunos de los conflictos que han surgido entre las estructuras de poder impuestas desde afuera y los proyectos de vida colectiva y la forma de organización social de los pueblos indígenas.

Los estudios antropológicos han demostrado que la capacidad de utilizar instituciones locales y relaciones sociales existentes en la vida comunitaria

amortigua los efectos de los cambios históricos y permite la sobrevivencia de las culturas locales, que no requiere del aislamiento y se puede dar en el caso de interacciones estrechas con la economía y la sociedad dominantes. Destacamos un aspecto interesante de la comparación de los casos tratados en estas páginas para demostrarlo. El contacto con la economía dominante en el siglo XX tuvo un impacto negativo para los nahuas de La Montaña porque perdieron acceso a sus tierras de cultivo y recibieron pequeñas cantidades de dinero por trabajo asalariado. En cambio, entre los comerciantes nahuas del Alto Balsas, todos los grupos domésticos obtuvieron ingresos monetarios considerables en un mercado dinámico de artesanías, de 1960 hasta 1990. Utilizaron estos recursos de acuerdo con sus valores locales en la celebración de fiestas, la construcción de casas y en bienes para circular dentro de redes de reciprocidad. Así fortalecieron su identidad cultural y las estructuras colectivas por medio de su interacción con el turismo nacional e internacional. La desarticulación de estructuras de cooperación semejante a la que sucedió en La Montaña se dio en algunos pueblos del Balsas que no entraron en el comercio de artesanías (Good, 1988: 189-206) y la observamos hoy con la dramática caída de los ingresos de la venta de las mismas. Es la escasez, no la abundancia de recursos monetarios la que provoca la estratificación interna y estimula el comportamiento individualista que debilita las relaciones de cooperación comunitaria. La desintegración social de los pueblos indígenas y la destrucción de sus culturas locales no son resultados inevitables de su relación con la economía moderna. Bajo ciertas condiciones, las culturas locales pueden entrar en interacción estrecha con una economía globalizada y salir fortalecidas, no obstante la existencia de articulaciones desventajosas. Entender este punto, que contradice los modelos de desarrollo comúnmente manejados, es clave para formular políticas económicas y sociales sensibles a la diversidad cultural. Hay que reconocer, entonces, las presiones particularmente destructivas para los pueblos indígenas.

La multiculturalidad en el siglo XXI y sus perspectivas

Al hacer un balance de la situación actual de las comunidades indígenas, vemos que han sido muy golpeadas por la crisis económica generalizada en México a partir de 1994, por muchas razones. Un factor importante en la economía de Guerrero ha sido la contracción del mercado para las artesanías

y el turismo nacional. Esto se debe a la pérdida de poder adquisitivo de la clase media mexicana y, a la vez, sobre todo a partir de 2001, de un descenso en el turismo internacional. Es posible observar otros cambios preocupantes en las regiones indígenas. El deterioro ecológico sigue avanzando a pasos alarmantes en todo el estado de Guerrero y la deforestación está contribuyendo a los cambios climáticos y a la erosión de los suelos. Desde los años sesenta, la contaminación de los ríos por el crecimiento de las ciudades en Morelos, Puebla y el mismo Guerrero, junto con la construcción de las presas, ha provocado la desaparición de muchas especies de pescado y otros recursos acuáticos. Supuestos “proyectos de desarrollo,” promovidos por intereses ajenos a las comunidades, amenazan la calidad de vida y la misma sobrevivencia de las comunidades. La construcción de carreteras abre sus tierras y recursos forestales a nuevas formas de explotación intensiva, y las presas son potencialmente devastadoras para los pueblos porque inundan las mejores tierras agrícolas y ocasionan el reacomodo forzoso de la población.

En muchas partes del estado, los indígenas opinan que las sequías se agudizan, poniendo en peligro la agricultura de temporal, ya que la gente invierte mucho trabajo en el campo y si no logra una cosecha mínima por la falta de lluvia, el esfuerzo se desperdicia. Las sequías también afectan a la ganadería por la pérdida de pastos para sostener a los rebaños durante la época seca del año; en lugar de arriesgar la pérdida del ganado por sequía —y eventualmente por robo— la gente opta por vender sus animales, lo que, a su vez, descapitaliza a la agricultura. A todo esto hay que sumar el colapso de la economía rural desde la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio. El desplome del nivel de vida económica en el medio rural ha estimulado la migración hacia Estados Unidos de habitantes originarios de muchas localidades de donde hace veinte años no había migración significativa y en otras regiones se intensifica el abandono del campo.

Las amenazas a la forma de vida colectiva no se limitan a la esfera económica, ya que también inciden presiones sociales, como demostramos a lo largo del capítulo. Los partidos políticos han empezado a penetrar en los pueblos indígenas donde había estado ausente la política partidaria y han causado divisiones en muchas comunidades, ya que forman nuevos grupos con intereses encontrados a su interior. Las divisiones entre el PRI y el PRD han generado conflictos en los sistemas de cargos que tradicional-

mente son la base del gobierno interno de los pueblos y que organizan la vida festiva; en algunos casos de la región del Alto Balsas y de La Montaña, se han creado estructuras paralelas de cargos por afiliación partidista que entran en pugna y se niegan a cooperar entre sí. Otro factor que genera gran división en los pueblos ha sido la nueva política asistencial hacia las comunidades indígenas; los recursos canalizados por los gobiernos municipales y los partidos políticos son sujetos a mucha manipulación y uso discrecional. Programas como “Oportunidades”, que otorgan pagos a ciertas familias o individuos, rompen con las estructuras tradicionales del trabajo colectivo y el servicio no remunerado como principios organizativos fundamentales. También ha habido un notable aumento en las actividades de grupos protestantes. Si las familias conversas dejan de participar en la vida ritual de los pueblos, niegan el servicio en el sistema de cargos y rompen con las relaciones de compadrazgo, generan divisiones internas y corren el riesgo de ser expulsados; esto no sucede por las diferencias de creencia sino por romper con las estructuras colectivas que aseguran los derechos de pertenencia.

Es demasiado pronto para saber cómo los pueblos indígenas enfrentarán estas nuevas situaciones. Desde la perspectiva local, se trata de la continuidad del ejercicio de poder sobre ellos, que empezó hace 500 años con la llegada de los colonizadores europeos y que trajo la imposición forzosa de estructuras económicas, políticas y religiosas ajenas. Las comunidades rurales han estado sujetas a la modernización impuesta a lo largo del siglo xx y han enfrentado la expansión del modelo capitalista, la urbanización e industrialización del país bajo la ideología del Estado revolucionario, nacionalista. Desde la llegada de los tecnócratas y los neoliberales al poder en 1982 y, sobre todo, del Tratado de Libre Comercio en 1994, los pueblos indígenas han experimentado otras presiones de políticas ocasionadas por el desmantelamiento del modelo económico y social en México, construido después de la Revolución. Lo que se puede observar en los grupos indígenas a través de su historia es su gran habilidad para responder a los dramáticos cambios políticos y económicos a través de adaptaciones creativas en sus formas de organización social colectiva y su propia tradición cultural. El reto para los observadores externos, las instituciones gubernamentales y las organizaciones no gubernamentales es desarrollar políticas sensibles a los valores y proyectos de las culturas locales.