

El espacio indígena. Los pueblos de Oaxaca y la lucha por la autonomía [1]

Emiliano Frutta Wass

Resumen

En estas notas se plantea el problema de la articulación entre el Estado moderno y los pueblos indígenas, analizando algunos casos y datos del Estado de Oaxaca, México. El asunto se aborda según una secuencia de tentativas definitorias: qué es "lo indígena", qué es el territorio, qué es la autonomía. Este camino crítico lleva a rechazar los modelos analíticos esencialistas y a entender el municipio como el verdadero espacio de intermediación entre la concepción individualista en que se basa el Estado liberal y la pertenencia a un grupo que fundamenta la estructuración social de los pueblos indígenas. Tan es así que, al momento de analizar las dinámicas de la conflictividad indígena, nos enteramos que casi la totalidad de las disputas tienen como objetivo la defensa del pueblo, de sus prerrogativas, de sus derechos, de su tierra. Algunos ejemplos y algunos datos estadísticos nos ayudan a contextualizar mejor una reflexión básicamente política.

Palabras clave: indígenas, territorio, autonomía, municipio, Oaxaca, Albarradas.

Abstract

This article deals with the problem of the articulation between the modern State and the indigenous peoples by focusing on some cases and data from the State of Oaxaca, Mexico. The chosen approach is to follow a sequence of possible definitions what is "indigenous", what is the territory and what is the "autonomy" in order to have a critical view of the problem; thus, and rejecting the essentialist models, we arrive to the conclusion that the municipal space is the real intermediate space between the individualistic conception on which the modern liberal State is founded and the idea of membership as what constitutes the social structure of indigenous peoples. In fact, when we get to analyze the dynamics of indigenous conflicts, we realize that almost all the existing disputes concern the defense of the municipality, of its prerogatives, of its rights, of its territory. A few examples and some statistical data also contribute to build up a clearer context for what basically is a political analysis.

Key words: indigenous, territory, autonomy, municipality, Oaxaca, Albarradas.

Nuestra tierra somos nosotros. Nosotros entendemos bien cómo nosotros y la tierra somos nosotros

Subcomandante Marcos

*¿Pero usted se da cuenta le dije que es una persona absolutamente vulgar, egoísta?
¿Se da cuenta que usted quiere excluir todo un estamento de personas, un
espléndido estamento, nuestro estamento campesino, de todas las bendiciones de
la civilización? ¿Y para qué? ¡Para que sus ojos, cuando vaya usted al campo, se
llenen de imágenes pintorescas!*

Adolf Loos

En marzo del 2005 tuve la oportunidad de viajar unos días por los valles centrales de Oaxaca, visitando algunos pueblos de antigua formación, muchos de ellos pertenecientes a lo que fue el Marquesado del Valle de Oaxaca, del conquistador Hernán Cortés. No se trataba específicamente de trabajo de campo, sin embargo no podía no explotar la ocasión para tratar de quitarme algunas dudas que mis investigaciones precedentes alrededor del derecho indígena habían levantado en mi cabeza. Estudiando los pleitos por tierras de la época colonial, me había dado cuenta que mas allá de las estratificaciones sociales, las identidades políticas y las relaciones de poder que trasparecían de los documentos; los actores de las disputas tenían una conciencia de si mismos como de un único cuerpo social, una especie de Leviatán formado no sólo por los intereses comunes de los miembros de la comunidad, sino también por su historia compartida y por una imagen común del futuro. Los pueblos indígenas, es decir, se auto-representaban como microcosmos cuyo sentido y significado era endógeno.

No hace falta recordar que el México actual y el continente latinoamericano entero son el producto complejo de más de quinientos años de mestizaje entre las culturas locales y el Occidente en su versión hispánica [2]. No debería sorprender, por lo tanto, que en los siglos pasados nos encontremos con diferentes formas de resistencias de los grupos étnicos en contra de las imposiciones del sistema colonial: resistencias que se han adaptado a las exigencias y a las demandas de los pueblos originarios pero también a los espacios intersticiales que el régimen colonial dejaba abiertos. Sin embargo, es sorprendente que en tiempos de globalización, de post-modernidad, de velocidad de las comunicaciones, de evolución de los Estados-naciones, esas resistencias no sólo sigan existiendo, sino que se conformen patrones y hasta lenguajes

establecidos en tiempos lejanos.

Estas breves notas quieren ser una tentativa de someter a crítica las concepciones esencialistas de la llamada "cuestión indígena" en México, así como proporcionar algunos motivos de reflexión alrededor de un problema político tan actual como el de la articulación entre la dimensión local y la dimensión estatal, o bien, la lucha entre los pueblos indígenas y las autoridades del Estado.

1. "Aquí no hay indígenas"

San Lorenzo Albarradas es un pueblo en los límites sur-orientales de los valles centrales de Oaxaca, a 68 kilómetros de la capital estatal, que pertenece al distrito de Tlacolula, como se puede ver en la **Tabla I**. Tiene una extensión territorial de 61.24 kms² aproximadamente y, de acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda efectuado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) [3], en el año 2000, la población total del municipio es de 2587 habitantes, de los cuales 1275 son hombres y 1312 son mujeres. El núcleo agrario de San Lorenzo Albarradas está integrado por 460 ejidatarios: 390 de ellos viven en la cabecera municipal, San Lorenzo; 55 más viven en la agencia municipal de San Isidro Roaguía; y 15 viven en la agencia de San Bartolo. Por lo que se refiere a la población indígena, y considerando válidos los criterios de definición aplicados por el INEGI, el número total en el municipio asciende a 419 personas, mayoritariamente de lengua zapoteca. Así, San Lorenzo Albarradas difícilmente puede considerarse, con su 16% de población zapoteca, un pueblo indígena, no obstante el municipio se rige por el sistema de usos y costumbres [4].

Si San Lorenzo ha merecido un lugar en las crónicas políticas mexicanas y en este modesto ensayo es por que ha sido el teatro de violentos enfrentamientos entre miembros de su comunidad por culpa de disputas territoriales. El objeto del litigio no es un simple pedazo de tierra, más o menos extenso, sino el parador turístico de Hierve el Agua, un sito único en el mundo: se trata de un sistema de cascadas petrificadas, formadas por carbonato de calcio; las cascadas son de origen natural y se formaron hace miles de años por el escurrimiento de agua con alto contenido de minerales. Es fácil imaginar cómo un sitio con estas características se pueda volver una importante fuente de ingresos y, por lo tanto, despertar los intereses más salvajes.

Ahora, puede que la necesidad de dar una definición precisa de las cosas sea una vieja y superada herencia de la lógica aristotélica, un mal vicio de la ciencia occidental, pues parece que los ejercicios taxonómicos no interesan mucho a los pueblos indígenas. El 6 de mayo del 2002 las autoridades municipales de San Lorenzo, entre muchas otras del estado de Oaxaca, firmaron un manifiesto dirigido a la Suprema Corte de Justicia de la Nación para ejercer presiones en ocasión de los numerosos juicios de amparo presentados por más de 300 municipios en contra de la reforma en materia de derechos y cultura indígena de agosto del 2001. "Las autoridades municipales [...] suscribimos la presente en representación de nuestros pueblos indígenas y con el firme mandato de defender nuestras reivindicaciones históricas [...]" [5]. Por un lado, el estatus de "indígena" se vuelve un recurso para apoyar un serie de demandas reivindicativas; y hasta acá nada de extraño. La historiografía más que la antropología bien ha documentado cómo la definición de la identidad étnica ya a los albores de la Conquista fuera variable según el contexto y el interés de los actores [6] y así debe interpretarse, además, el resurgimiento masivo de las demandas étnicas al principio de los años noventa en México. Por el otro lado está la palabra de los actores.

A Don Florentino Olivera Martínez lo conocí en una cálida mañana [7], mientras asistía a las audiencias del Tribunal Agrario de Oaxaca. En calidad de Comisario Ejidal, junto a otros cinco paisanos suyos y a un abogado de dudosa calidad, se encontraba en la capital del estado para una enésima tentativa de resolver el conflicto que opone a los de San Lorenzo Albarradas con sus vecinos de San Isidro Roaguía por lo que concierne al parador de Hierve el Agua. La historia de este conflicto es borrosa, llena de rincones oscuros, al mismo tiempo reciente y antigua, en la cual se mezclan viejas reivindicaciones y nuevos intereses y que, por la naturaleza de su objeto, trasciende el nivel estrictamente local. La importancia de un sitio único en el mundo como las cascadas pétreas de Hierve el Agua, en términos de posibilidades de desarrollo local, no concierne solamente a los pocos habitantes de la zona, "hermanos zapotecos" [8], sino despierta apetitos a nivel regional, estatal y hasta federal.

El origen del conflicto parece ser, en la segunda mitad de los años noventa, la construcción de una carretera que, viniendo desde la región mixe, intercomunicaría este destino turístico con las comunidades de San Isidro Roaguía y San Lorenzo Albarradas con la Villa de Mitla sitio arqueológico de fama mundial y ésta a su vez entroncaría con la carretera al Istmo de Tehuantepec. "Se trababa de integrar este

atractivo turístico a este nuevo eje de desarrollo", se decía en esos años [9] . Tras el decreto y las obras, la cabecera municipal, según argumenta una de las partes en conflicto, no compartió ningún beneficio con su agencia de Roaguía, pese a que en ese lugar está ubicado el parador turístico de las cascadas. Frente a esta situación de tensión entre la cabecera y su agencia, por la cual ya se habían levantado actas en el Tribunal Agrario, la Secretaría General de Gobierno del Estado convocó a un diálogo conciliatorio. Como a menudo pasa en México, las situaciones de conflicto sirven como una oportunidad a muchos actores institucionales para interferir en asuntos fuera de su competencia y así tratar de ensanchar su esfera de poder.

Para marzo de 2003, Manuel Pérez Morales, ex diputado local del Partido de la Revolución Democrática, ahora con su agrupación Organización Democrática Independiente (OID) asesora a San Isidro Roaguía. En otras palabras, la pugna entre los "hermanos zapotecos" ya ha salido de los angostos confines del pueblo para llegar a involucrar directamente al poder ejecutivo del estado y, según el testimonio que me rindió el mismo Don Florentino, a un fuerte cacique local. La primera acción que implica el uso de la violencia es la toma del paraje turístico y el cobro del acceso: diez pesos para cada visitante. Como reacción, los comuneros de la cabecera municipal cierran el paso a todos los visitantes y cortan el suministro de energía eléctrica a Roaguía. Frente a esta situación interviene también la secretaria de Turismo de Oaxaca, Beatriz Rodríguez Casanovas, la cual toma la decisión de dejar de promocionar Hierve el Agua como destino turístico, pidiendo a las agencias de viaje que no lo recomienden [10] .

Correspondió otra vez a la Secretaría General de Gobierno ser mediadora en el conflicto y se estableció que fuera el Gobierno del Estado quien administrara el lugar y que los recursos captados fueran entregados en un 50 por ciento a cada una de las partes. En julio del 2003 de nueva cuenta los acuerdos fueron desplazados y se puso otro bloqueo a Hierve El Agua. Para esa fecha, Pérez Morales gestionó con la titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Xóchitl Gálvez Ruiz, recursos por cuatro millones de pesos para construir un camino alterno desde Mitla a Hierve El Agua, con una longitud de seis kilómetros y sin utilizar el camino por la cabecera municipal. La obra fue ejecutada, pero no resolvió el conflicto, en la medida en que los paisanos de Roaguía pedían que los vecinos de San Lorenzo pagaran su cuota para la construcción y el mantenimiento de la infraestructura.

El 11 de abril del 2004 hubo un enfrentamiento entre ambas comunidades que dejó al menos 11 lesionados y fue la ruptura total. Según la prensa local, estaba claro que las víctimas eran los habitantes de Roaguía: "los de San Lorenzo Albarradas nos bloquearon el camino y por eso nos vimos obligados a abrir la carretera de Mitla-Xagaa-Hierve el Agua. Antes, nos quitaron la luz y nos dejaron incomunicados dos meses, situación por la que en bestias atravesábamos los cerros para ir a traer alimentación" [11]. Sin embargo, la historia que contó Don Florentino ese cálido día de marzo del 2005, así como lo que se desprende de las actas judiciales que él mismo me enseñó en esa ocasión, es diferente.

El fallo dictado por el Tribunal Agrario de Oaxaca el 16 de agosto de 2004 [12], en realidad obligaba a los vecinos de San Isidro Roaguía a restituir las parcelas objeto de la disputa, por un total de 37 hectáreas. Durante todos los procedimientos judiciales a lo largo de casi tres años, los demandados sencillamente se rehusaron a comparecer frente al Tribunal, de tal manera desconociendo su legitimidad, y en cambio delegaron a Manuel Pérez Morales la negociación política con las autoridades estatales. Una vez más, los confines de los poderes en México se han vuelto, por así decir, elásticos. No sorprende, entonces, que la ejecución de la sentencia se haya postergado ante las peticiones de funcionarios de la Secretaría General de Gobierno del Estado de Oaxaca, los cuales dejaron entrever posibilidades de conciliación entre las partes. Las noticias más recientes que llegan desde San Lorenzo, mientras este artículo se escribe, cuentan que a pesar de los múltiples anuncios gubernamentales sobre la solución a la disputa por el parador turístico, Hierve el Agua "sigue muerto" [13]: los vecinos de Roaguía siguen bloqueando el acceso a las cascadas obligando a los visitantes a pagar quince pesos por persona, cobijados por el apoyo político de un cacique local y por la debilidad del poder judicial. Los ejidatarios de San Lorenzo, en cambio, pacientemente tratan de conseguir, en todos los niveles posibles, el reconocimiento de sus derechos agrarios y siguen acudiendo a todas las instancias legales.

Cuando Don Florentino me contó la historia del conflicto, en ninguna ocasión mencionó algo que tuviera a que ver con la identidad indígena de su pueblo. El problema con los "hermanos zapotecos" de San Isidro Roaguía era básicamente concebido como un asunto agrario local, aunque sus implicaciones involucraran a muchos actores: el cacique local, la magistrada del Tribunal Agrario, las empresas de servicios que habían trabajado para la construcción de la infraestructura del parador

de Hierve el Agua. El principal temor de los ejidatarios de San Lorenzo era no poder sembrar el maíz por el segundo año consecutivo en esas parcelas que los vecinos tenían ocupadas, y esa era la principal queja ante el Tribunal Agrario. Cuando le pregunté si el conflicto entre San Lorenzo y Roaguía tiene algo a que ver con las luchas para los derechos de los pueblos indígenas, Don Florentino solemnemente me contestó que "aquí apoyamos a la lucha de los zapatistas de Chiapas. En la oficina [*del Comisariado Ejidal*] tenemos un retrato del General Emiliano Zapata. Pero aquí no hay indígenas. Los había, pero ya no".

Los *mestizos* de San Lorenzo Albarradas, entonces, apoyan las luchas de los pueblos indígenas de México, representados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, como también lo prueba su participación al Manifiesto arriba mencionado [14]. No les importa que la prensa se refiera a ellos como "zapotecos" y tampoco prestan mucha atención a los indicadores del INEGI que identifican a 419 individuos de etnia indígena viviendo en sus parajes. Lo único que les interesa es sembrar su tierra en paz. En San Lorenzo Albarradas no hay indígenas. Los había, pero ya no.

2. Tierra y conflicto

A la historia agraria de Oaxaca, así como a la de México entero, podemos acercarnos desde diferentes perspectivas: las formas legales de la tenencia de la tierra, los sistemas económicos de explotación del agro, la relación entre grupos humanos y medioambiente. De ninguna manera, sin embargo, podemos prescindir de lo que nos dice y nos enseña la geografía. La **Tabla III** muestra la división administrativa del Estado de Oaxaca, el cual está conformado por 571 municipios que a su vez conforman treinta distritos y ocho regiones (Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Sierra Norte, Sierra Sur, Papaloapam y Valles Centrales). El mapa mudo, en realidad, habla mucho más que cualquier libro de historia local: es simple y sencillamente imposible evitar notar el enorme nivel de fragmentación territorial. A partir de esta observación descienden una larga serie de implicaciones: la fragmentación del territorio en un número tan alto de entidades administrativas genera, en primer lugar, una dispersión del poder político, una pulverización de los centros de poder. En segundo lugar, la numerosidad y la cercanía de estos centros produce, sin lugar a dudas, un alto nivel de conflictividad que casi siempre concierne la gestión y la subdivisión de recursos económicos.

El conflicto por la tierra es tan antiguo como la tierra misma, y eso nos hace entender

el papel que el territorio tiene para los grupos humanos, en términos generales. Pero a menudo el lector occidental parece olvidar que para la mayor parte de los pueblos de este planeta la tierra no es sólo una fuente de recursos, sino un imprescindible elemento de la identidad de cada individuo y de cada grupo, sin el cual el grupo no existe en cuanto tal. La importancia del territorio se percibe bien si se piensa como se ha desarrollado la concepción occidental de territorio en comparación a la de las sociedades tradicionales. En Occidente el hombre se ha librado progresivamente de ello considerándolo como un conjunto de vínculos negativos (ambientales, energéticos, climáticos, constructivos, etcétera) y, a partir de la fase de la industrialización, lo ha tratado como puro soporte técnico de actividad y funciones económicas que son localizadas y organizadas según principios cada vez más independientes de las relaciones con el lugar, con sus calidades ambientales y culturales calidades, éstas, que derivan de su construcción histórica de larga duración [15] . Este proceso ha determinado la desestructuración del territorio o *desterritorialización*, sobre la cual muchas palabras ha gastado una gran parte de la antropología posmoderna [16] .

La modernidad, como sociólogos y antropólogos la entienden, se caracteriza de hecho por las inmensas transformaciones económicas y productivas que conciernen al territorio durante la industrialización y la urbanización (sobre todo a lo largo del siglo XIX), pero también por una pérdida de significados del territorio, de su autonomía como factor cultural, de identidades históricas y humanas [17] . El territorio es, pues, una estratigrafía compleja en donde se manifiestan todas las posibles actividades humanas, siempre y en todo caso arraigadas en un lugar; y de ellas el territorio conserva una memoria, una huella. De esa forma podemos decir que cualquier territorio, por sus sentidos y sus empleos, no tiene una historia, sino es una historia.

Así, la relación entre un grupo humano particular, una etnia y un territorio se puede declinar en muchas formas y sobre muchos niveles, sobre todo simbólicos y relacionales. Para poderla comprender en un momentáneo esfuerzo de abstracción que prescinde de las especificidades locales de los casos que aquí presento se necesita, en primer lugar, tomar en consideración la terminología que cada pueblo adopta para describir los espacios y sus usos, así como los valores a ella conectada. No es posible, de hecho, concebir al espacio local y bien podemos decir, en su significado etimológico, indígena si no se adoptan las categorías conceptuales locales [18] . Para muchas culturas tradicionales el territorio que habitan consiste en una especie de mapa mental

que sólo los nativos son capaces de interpretar [19] . Los mapas mentales son construcciones culturales que se forman en el tiempo, con el pasar de las generaciones, y que encuentran su acta de fundación en el *asentamiento* (del cual puede existir una memoria histórica o mítica). Hágase caso al dúplice significado de esta palabra, pues denota al mismo tiempo el acto de establecerse y la zona elegida, en ambos casos el asentamiento implica una orientación, es decir una *definición* de límites. Ahora, cada orientación necesariamente parte de un centro del que salen ejes, y por este motivo cada orientación equivale, podemos decir, a una *cosmografía* y a una *cosmología*, en la medida en que la orientación ata y emperna cada asentamiento al cosmos entero [20] .

Por consiguiente, cada concepción indígena del espacio es irremediabilmente etnocéntrica, en el sentido literal de la palabra [21] . Con base en estas consideraciones, y con un ojo hacia la literatura etnográfica, podemos comprender por qué por muchas culturas locales el pueblo, forma primordial de asentamiento, constituye y al mismo tiempo representa el centro del mundo, el centro de sus cosmologías. Es este el caso, por mencionar los ejemplos más conocidos de la etnografía mexicana, de los descendientes chiapanecos de los mayas: los chamulas consideran su territorio como "el ombligo del mundo", mientras los tzeltales y tzotziles de Zinacantán identifican el centro del cosmos en un montículo cerca de su pueblo [22] .

La tierra también tiene una dimensión de carácter sagrado, porque es ella misma un ser viviente, origen y destino de los hombres; porque contiene lugares sagrados, montañas, grutas, arroyos, residencias de divinidades y espíritus, con los cuales el hombre interacciona por medio de complejos rituales, según simbolismos codificados y transmitidos. En el corazón del territorio rebelde zapatista de Chiapas, en el pueblo de San Andrés Larráinzar, célebre por las negociaciones de paz de 1996 entre el gobierno mexicano y el EZLN, existe un "lugar" que es un sitio real, señalado por la presencia de una gran piedra, pero al mismo tiempo es también una divinidad: Vaxakmen, "el omnipotente", el que sostiene los pilares del mundo según la cosmología maya [23] . Si sólo nos limitamos a México, encontramos muchísimos ejemplos de relaciones parecidas entre el hombre y la tierra. Estas relaciones remontan, sobra decirlo, a un lejano pasado, y aunque hayan evolucionado y tomado formas diferentes, siguen manteniendo patrones antiguos. Es por esta razón que los ejemplos de la historia colonial de México nos pueden servir para entender mejor lo que vamos diciendo.

De hecho, los pueblos de la Nueva España del siglo XVI no constituyen una excepción a esta dinámica: para cada grupo humano el propio pueblo es el centro del mundo y al mismo tiempo su representación; lo es con mayor razón si pensamos en el hecho de que después de la Conquista desaparece cualquier idea de una estructuración política que vaya por encima de pueblo como, por ejemplo, una federación. Testimonios válidos históricos nos confirman este punto. En su espléndido estudio sobre la cartografía novohispana, Duccio Sacchi nos explica cómo se redefine el territorio mexicano en consecuencia a la reestructuración política deseada y provocada por las autoridades españolas: descubrimos, por ejemplo, que "el tejido geopolítico del territorio novohispano [...] es constituido por la espesa urdimbre de relaciones cabecera-sujetos" [24] y que "estas jerarquías territoriales locales se basaron en los órdenes geopolíticos prehispánicos, más o menos transformados por las crisis demográficas y por los cambios espaciales impuestos por los españoles en virtud de sus exigencias económicas y evangelizadoras" [25] ; el pueblo, por lo tanto, "es un centro con sus dependencias, y no es posible hablar de él sin exponer esta estructura" [26] . Sin embargo, el ensayo de Sacchi, basado en el análisis de los mapas novohispanos (muchos de los cuales fueron añadidos a los expedientes de las disputas territoriales), nos dice algo más respecto a lo que es la estructura local del poder y la esfera del derecho, justo a partir de la representación del territorio. Cada mapa, de hecho, que concierne a la "representación del territorio de un pueblo", siempre "es una emanación directa de los poderes locales" [27] y "en virtud de su enlace privilegiado con la expresión pictográfica amerindia y de su posibilidad de recepción por los españoles, [funciona] como puente interétnico entre *derechos autóctonos y ordenamiento colonial*" [28] .

Viejas cuestiones, nuevas cuestiones. ¿Dónde terminan las primeras y dónde empiezan las segundas? El derecho y los derechos, entendidos como confines móviles de un espacio de autonomía, son al mismo tiempo instrumento y fin de la lucha de resistencia de los pueblos, desde los tiempos de la Colonia hasta estos tiempos de retóricas multiculturalistas y recrudescimiento de los fundamentalismos. Derecho y resistencia son dos de los términos que fundan la estructura de poder dentro de la cual los pueblos, como un cuerpo único, se mueven, una estructura de poder que a partir del período colonial, tiene la forma de un ordenamiento jurídico. Una estructura, sin embargo, suficientemente elástica como para permitirle a los actores modificarla según

sus propios intereses acordémonos de la naturaleza flexible y casuística del derecho hispánico en las Indias pero que al mismo tiempo proporciona los términos y las condiciones de la acción social. Una estructura no piramidal, pero indudablemente jerarquizada, aunque a menudo los varios niveles se yuxtapusieran creando intersecciones de las cuales el segmento indígena supo aprovecharse piénsese en los muchos grados de jurisdicción de la justicia y los conflictos entre ellos. Una estructura ramificada sobre el territorio, al que tuvo que acostumbrarse a su empleo, a su subdivisión, a su gestión, pero cuyo rostro al mismo tiempo contribuyó a cambiar: de aquí el origen, por ejemplo, de las congregaciones de pueblos, de la explotación de los terrenos baldíos, de los nuevos mapas que redefinieron el territorio asignando confines y derechos.

Viejos conflictos, nuevos conflictos. ¿Hay diferencia? Dentro de esta dinámica que he tratado sintéticamente de delinear, los conflictos por la tierra asumen el papel de una lucha de resistencia por la vida de los individuos pero sobretodo de los grupos a lo largo de los siglos. Faltan, desgraciadamente, estudios cuantitativos sobre las disputas agrarias en el México colonial, sin embargo no faltan algunos datos sobre los tiempos recientes. Regresemos, de las últimas páginas de reflexión, a la tierra oaxaqueña.

La **Tabla II** muestra los conflictos agrarios a lo largo del 2001 [29]. El primer dato que sobresale es el número total: 656 conflictos en 571 municipios, es decir, más de un conflicto por pueblo. Se trata, evidentemente, de conflictos inter e intracomunitarios, a veces por pequeñas cuestiones de límites de tierras, más a menudo por la posesión de grandes extensiones de terrenos. Si le damos una ojeada al mapa físico de Oaxaca en la **Tabla III**, inmediatamente entendemos el por qué: Oaxaca es tierra de montes, encrespados de terreno, tierra difícil a la que hay que estar conquistando todo el tiempo los recursos para vivir. En otras palabras, la orografía misma del estado explica, en buena medida, la lucha del hombre para con la tierra. Si luego añadimos la variable étnica a lo largo de los siglos, logramos tener una buena intuición de la conflictividad oaxaqueña. Mas no debemos pensar que las diferencias culturales lo expliquen todo: la etnia no es un cuerpo coherente, hermético en su interior para contrastar las amenazas externas. No lo era antes de la Conquista, como demuestra, por ejemplo, la historia maya, y menos aún lo hubiera podido ser después de la fractura histórica representada por la Conquista. Si fuera así no se explicaría el enorme número de conflictos, como por ejemplo la disputa entre los "hermanos zapotecos" de San Lorenzo Albarradas.

Cuando tratamos de estudiar los conflictos, por lo tanto, debemos prestar mucha atención a identificar con exactitud a los protagonistas y para hacer esto, hay que tomar en cuenta sus autorepresentaciones: lo que dicen de ellos mismos, pero también lo que callan. Las disputas por la tierra en Oaxaca, desde esta perspectiva, no parecen ser conflictos inter o intraétnicos, sino simple y sencillamente la lucha que pequeñas comunidades llevan adelante a fin de preservar su horizonte territorial que, como he tratado de explicar más arriba, coincide con su horizonte mental. Conflicto, tierra, petición de autonomía: todo se dirige hasta la preservación de la identidad. ¿No será que los indígenas son más conservadores de lo que queremos pensar los occidentales multiculturalistas?

3. Autonomía y espacio municipal

La identidad indígena como recurso relacional [30] , el territorio como horizonte, como frontera por la cual luchar, como dimensión totalizadora de la existencia. Este es el camino lógico que voy recorriendo. ¿Qué es lo que sigue? Como decía, la reivindicación de la autonomía. Concepto ambiguo, amplio, poco específico: ¿cuáles son los contenidos que los pueblos indígenas vierten en ello?

A mi juicio la autonomía reivindicada se configura como un *espacio*. Espacio físico, delimitado por arroyos, bosques, campos y montañas. Espacio social, ámbito de ejercicio de la libertad individual y la ritualidad colectiva. Espacio identitario, en el cual cultivar tradiciones, relaciones, lenguajes; en dónde desarrollar la identidad individual y colectiva. Espacio jurídico en fin, hecho de obligaciones y sanciones, de reconocimientos y tutelas, dentro de la comunidad así como fuera de ella. Espacio, para mencionar dos palabras muy importantes de la historia mexicana, de tierra y de libertad [31] .

Si miramos bien, la autonomía no es una novedad en la historia del México indígena y rural: existe ya desde las primeras décadas siguientes a la Conquista española y se ha mantenido, de hecho o de derecho (puesto que, en este caso, una distinción entre hecho y derecho realmente sea posible), a lo largo de los últimos cinco siglos [32] . En el muy estudiado y controvertido Chiapas, algunas experiencias de autonomía, muy parecidas a aquellas que se han dado a partir de la rebelión zapatista de 1994, remontan a los años 20 del siglo pasado [33] . ¿En qué reside, entonces, su fuerte

atractivo por el movimiento indígena nacional entre el siglo XX y el XXI? Otra vez, nos dirigimos a las palabras de los actores.

En una entrevista realizada en noviembre del 2003 [34], Leopoldo de Gyves de la Cruz [35] explicó que la reivindicación de la autonomía es "una lucha por un desarrollo propio, en un territorio propio, en donde tengamos la libertad y la autonomía para administrar, controlar, explotar de manera sustentable los recursos naturales". Muchas de las respuestas que se pueden dar y se han dado a la pregunta "¿Qué quiere decir autonomía?" no distan mucho de lo que dice el célebre luchador social oaxaqueño. Los elementos comunes de las posibles definiciones, identificados sobre todo por los juristas y los politólogos, conciernen la dimensión externa y la dimensión interna del concepto y de la práctica de la autonomía: "Así, la autonomía se expresa hacia afuera en un derecho negativo en lo referente a la interferencia del Estado en las decisiones sobre cómo se define el modo de vida dentro de las comunidades; y hacia adentro, en cuatro tipos de derechos:

1. Derechos políticos: el derecho a elegir a sus autoridades con arreglo a su propia concepción de democracia.
2. Derechos sociales: respeto y reconocimiento de sus instituciones propias [...].
3. Derechos económicos: transferencia de recursos y, sobre todo, participación de las comunidades en los proyectos de desarrollo.
4. Derechos jurídicos: reconocimiento de sus normas de derecho consuetudinario por el orden legal general." [36]

Sin embargo, la sensibilidad entre los actores y quienes tratan de explicar sus acciones, es diferente. Cuando hablan de autonomía, los primeros nunca olvidan una fuerte referencia al territorio, a ese terruño del cual no quieren separarse, dejando a un lado las especificaciones de la teoría política. Entre líneas, aparecen sus mapas mentales, sus orientaciones, sus deseos de no salir del pueblo.

En términos de práctica política, pues, es justo la vaguedad, la falta de una definición estable, la elasticidad del concepto de autonomía que lo vuelve el instrumento mejor para la creación de una plataforma política mínima pero común a todos los pueblos; lo

que para los científicos sociales es un límite que hay que superar con un esfuerzo de precisión, para el movimiento indígena mexicano representa la oportunidad de unir las fuerzas en dirección de un objetivo nacional sin por esto perder su propia especificidad cultural ni abandonar las reivindicaciones locales. En otras palabras, el concepto de autonomía, que se expresa en el reconocimiento del territorio, del derecho consuetudinario y del autogobierno, se convierte en el contenedor capaz de acoger al mismo tiempo las reivindicaciones de carácter material (que pueden cambiar según los contextos locales) y las aspiraciones políticas de carácter general de los grupos indígenas de México. La autonomía se configura así no tanto como una panacea sino como un contexto dentro del que se pueden satisfacer las exigencias de una justicia redistributiva (la tierra) y de una política de reconocimiento (la libertad). Héctor Díaz-Polanco sugiere y con él concuerdo que "la autonomía es una política de la identidad que trata de articular los cambios estructurales para perseguir igualdad y justicia con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y extirpar las relaciones que faltan de respeto y ponen en minoría a los grupos identitarios" [37] .

La identidad indígena como recurso, el territorio como frontera, la autonomía como espacio de libertad. ¿Es posible me pregunto encontrar una síntesis de estos tres elementos? ¿Dónde buscarla? ¿En la historia de México o tal vez en sus perspectivas futuras? ¿Dónde es que, en concreto, la identidad indígena se expresa, el territorio se camina y la autonomía se ejerce? Me parece que la respuesta reside en el municipio. En primer lugar, por la misma conformación constitucional de México, que en su Carta Magna reconoce al Municipio Libre como base de su división territorial y de su organización política y administrativa (art. 115). En segundo lugar, porque históricamente la institución castellana del municipio, importada por los conquistadores, se ha adaptado muy bien a la estructuración prehispánica del territorio mexicano como nos han explicado James Lockhart y Duccio Sacchi y no es un caso que a lo largo de los siglos las disputas territoriales siempre han tenido como objetivo la defensa del propio pueblo. En fin, porque ésta es la palabra y entonces el límite de los actores [38] . Parece casi estar frente a un modelo político que busca la forma del gobierno perfecto en la definición de su escala: lo más pequeño, mejor.

No sorprende, entonces, que surjan propuestas que quieren pulverizar aún más el poder político distribuyéndolo a niveles más fragmentados de lo que ya son: "la

institución del municipio libre, en su diseño actual, no permite la realización de los derechos autonómicos indígenas en virtud que ignora la diversidad de las formas de organización sociopolítica, de autogobierno indígena al condicionarlos a una única forma de gobierno local" [39] ; por esta razón, se sugiere, es necesaria una reforma constitucional "orientada a modificar el régimen del municipio libre que es universal para todos los municipios del país y establecer, a cambio, un régimen multimunicipal que dé cabida a la diversidad municipal de México. Esta reforma permitiría, por lo menos, hacer realidad el autogobierno indígena, al hacer posible que el ayuntamiento se integre de acuerdo a las características sociopolíticas del municipio" [40] .

No sé si propuestas como ésta puedan verdaderamente ayudar a mejorar la situación de los pueblos indígenas. Lo auspicio. Sin embargo, no puedo evitar preguntarme: ¿puede el problema de la articulación entre la dimensión estatal y la dimensión local solucionarse con la desaparición de los fundamentos del Estado moderno?

4. Consideraciones finales

Estas breves notas sólo han querido alimentar unas dudas y esbozar un posible camino de reflexión. Si partimos de la dificultad de proporcionar una definición unánime de lo que es "lo indígena"; si luego bajamos, física y analíticamente, al espacio de los pueblos y de las comunidades, para escuchar su voz y ver como ven ellos; en fin, tratamos de contextualizar sus demandas absolutamente legítimas en un marco que incluya variables políticas, históricas y antropológicas; entonces nos enteramos que el eje alrededor del cual gravita el problema de la articulación entre lo nacional y lo local es la definición del espacio municipal. El pueblo, la aldea, el municipio: definir (es decir, etimológicamente, poner límites) este espacio significa tener una idea más clara de la que tenemos ahora de los derechos y de los deberes de cada quién, del Estado y de las comunidades, de las instituciones y de los hombres.

Como ya muchos autores han señalado, el Estado encuentra su fundamento en el individuo, ciudadano elector, titular de derechos y obligaciones; mientras los pueblos indígenas comparten una pertenencia colectiva que a menudo pasa por encima de los individuos. Me parece que el espacio municipal sea el ámbito intermedio entre estas dos concepciones: el lugar, el espacio donde encontrar una mediación que por un lado modifique, sin negar tan rotundamente, los pilares del Estado moderno; y por el otro acoja en buena medida las demandas de los pueblos indígenas. El Municipio, podría

decir, está a la misma distancia del Territorio como del Poder, y es el verdadero espacio indígena.

TABLA I SAN LORENZO ALBARRADAS Y LOS VALLES CENTRALES DE OAXACA

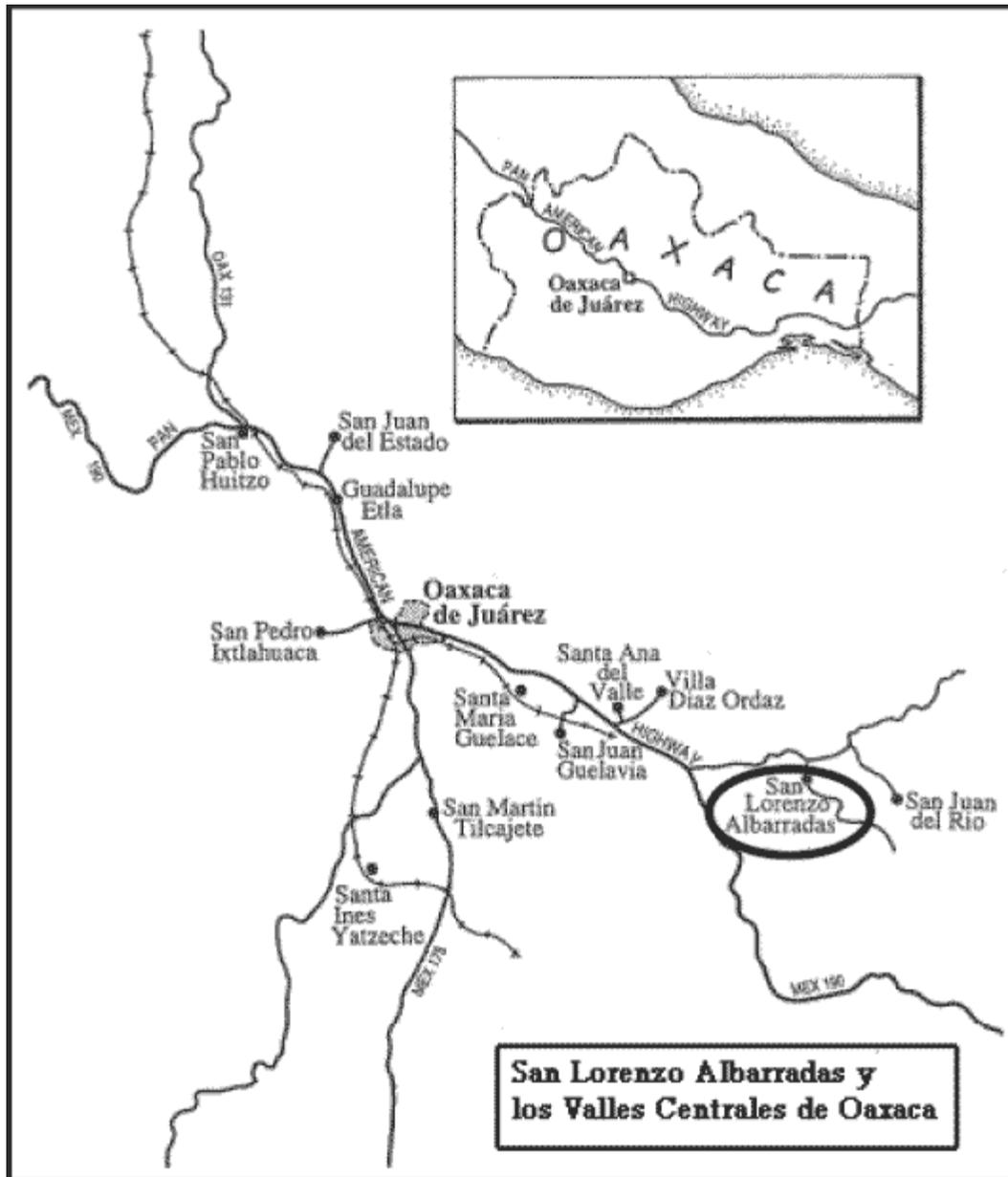


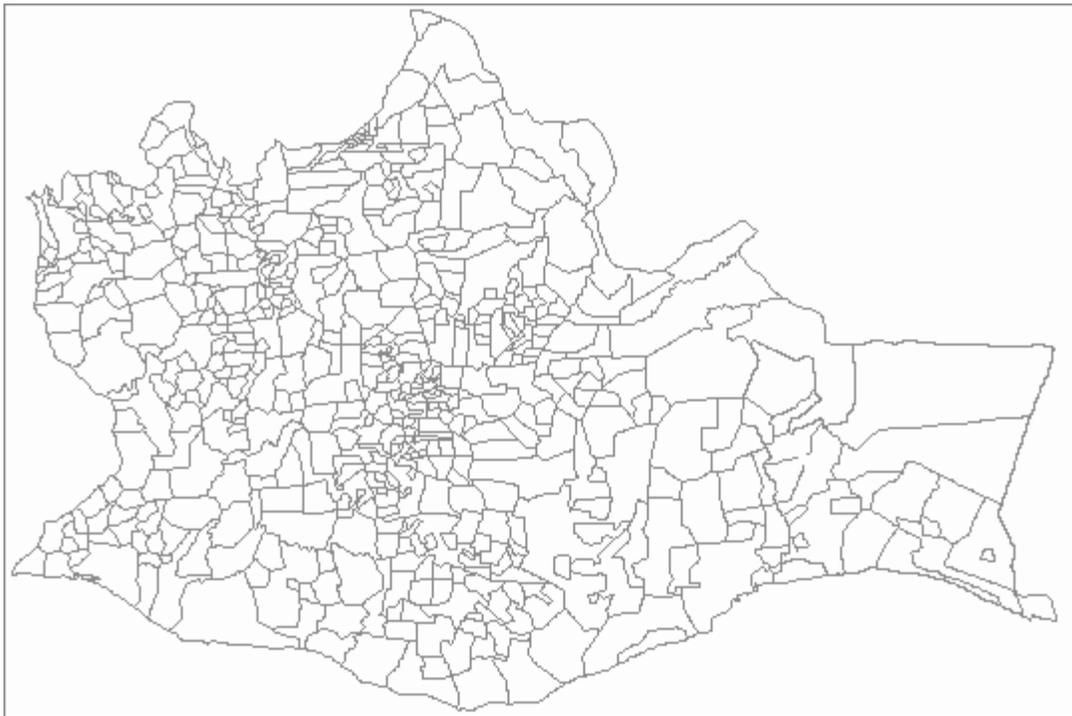
TABLA II CONFLICTOS AGRARIOS EN EL ESTADO DE OAXACA, POR REGIÓN Y POR DISTRITO (2001)

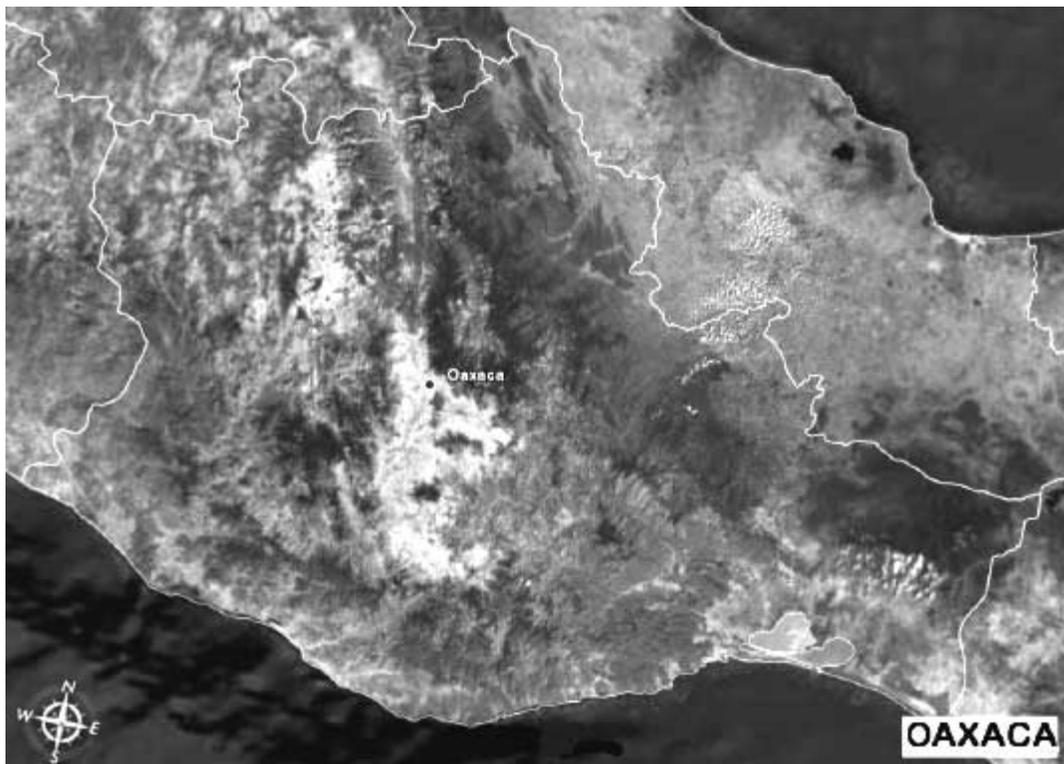
CAÑADA	44
--------	----

- TEOTITLAN	14
- CUICATLAN	30
COSTA	76
- JAMILTEPEC	31
- POCHUTLA	8
- JUQUILA	37
ISTMO	61
- TEHUANTEPEC	13
- JUCHITAN	48
MIXTECA	102
- HUAJUAPAM	12
- JUXTLAHUACA	17
- NOCHIXTLAN	10
- SILACAYOAPAM	14
- TLAXIACO	42
- COIXTLAHUACA	4
- TEPOSCOLULA	3
SIERRA NORTE	50
- MIXE	26
- IXTLAN	12
- VILLA ALTA	12
SIERRA SUR	106
- YAUTEPEC	39
- MIAHUATLAN	30
- PUTLA	20
- SOLA DE VEGA	17
PAPALOAPAM	109

- TUXTEPEC	92
- CHOAPAM	17
VALLES CENTRALES	108
- ETLA	27
- OCOTLAN	14
- EJUTLA	17
- ZIMATLAN	20
- TLACOLULA	16
- ZAACHILA	7
- CENTRO	7
TOTAL	656

TABLA III MAPA MUDO Y MAPA FÍSICO DE OAXACA





[1] Este artículo está basado en parte en entrevistas y trabajo de campo realizado por el joven investigador italiano Francesco Borelli, quien nos dejó a principios de 2006. Su legado está en estas páginas y en nuestra memoria.

[2] Sobre los conceptos de mestizaje y occidentalización la bibliografía es interminable, así como muchísimas son las tentativas de explicar sus dinámicas y sus lógicas a partir de ejemplos concretos. Para empezar, sugeriría la lectura de Alphonse Dupront, *De l'acculturation*, en *XII^e Congrès international des sciences historiques*, vol. I: Rapports, Vienne, págs. 7-36 y, obra más reciente, Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, París, Librairie Arthème Fayard, 1999.

[3] *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, INEGI, México DF, 2000; los datos pueden consultarse en la página web <http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.asp>

[4] En 1995 se reformó el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), estableciendo las bases del reconocimiento de los

procedimientos para la renovación de ayuntamientos en esos municipios que conservan el régimen de usos y costumbres. Véase al respecto Salvador Aquino Centeno y María Cristina Velásquez Cepeda, *Fronteras de gobernabilidad en Oaxaca: ¿qué son los "Usos y Costumbres" para la renovación de los Ayuntamientos?*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Istmo, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, 1997.

[5] El Manifiesto está disponible en la página web www.laneta.apc.org/ceacatl/020506ma.htm

[6] Véase al respecto James Lochkart, *Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, 1992.

[7] Las informaciones y los hechos que se citan a continuación son el fruto de una entrevista grabada por el autor el 12 de marzo 2005 en San Lorenzo Albarradas.

[8] *Roaguía, al borde de la violencia*, en *Noticias de Oaxaca* n. 10170 (21 de abril de 2005).

[9] *Retorna el chantaje en Hierve el Agua*, en *idem*, n. 10521 (13 de abril de 2006).

[10] *Sacan a Hierve el Agua de la promoción oficial*, en *idem*, n. 10167 (18 de abril de 2005).

[11] *Roaguía, al borde de la violencia*, citado.

[12] Tribunal Unitario Agrario, 21 Distrito, Oaxaca de Juárez, expediente 16/2004.

[13] *"Sigue muerto" Hierve el Agua*, en *Noticias de Oaxaca* n. 10742 (30 de noviembre de 2006).

[14] Véase nota 5.

[15] Alessandro Giangrande, *L'approccio territorialista allo sviluppo sostenibile*, manuscrito de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Roma 3, publicado en internet en la página <http://rmac.arch.uniroma3.it/Master/lezioni/giangrande/dispense/approcc.htm>

[16] Véase por ejemplo Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001 y John Tomlinson, *Sentirsi a casa nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 2001.

[17] Mario Guido Cusmano, *Oggi parliamo di città. Spazio e dimensioni del progetto urbanistico*, Milano, Franco Angeli, 2002, págs. 46-47.

[18] Franco La Cecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Milano, Eléuthera, 1993, págs. 28-29.

[19] Sin embargo, ésta no es una característica exclusiva de las sociedades tradicionales: hasta en las modernas megalópolis, los individuos "construyen" mapas mentales del espacio caracterizados por signos, puntos de referencia gracias a los cuales es posible orientarse. Tales puntos, a diferencia de los grupos indígenas, están representados por calles, edificios, monumentos, centros comerciales, tiendas; y ya no por colinas, ríos, montañas, bosques o caminos.

[20] Franco La Cecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, cit., pág. 35.

[21] Es interesante notar, como lo hace Mario Guido Cusmano, que en la lengua italiana junto al término territorio se encuentra también la palabra tenitorio, que deriva de la fusión del primero con el verbo latín tenere, así formando tenitorium. Ahora, la etimología de tenitorio nos lleva de inmediato a los conceptos de tener, poseer, y de tal forma nos abre "a los impensados horizontes de la pertenencia o a los confines inmateriales de la identidad". Véase Cusmano, *Oggi parliamo*, citado, pág. 48.

[22] María Montoliv Villar, *Reflexiones sobre el concepto de la forma del Universo entre los mayas*, en *Anales de Antropología* (1983), págs. 33 y siguientes.

[23] Piero Gorza, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, Torino, Otto, 2002, págs. 58-59.

[24] Duccio Sacchi, *Mappe dal Nuovo Mondo: cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna, secoli 16-17*, Milano, Franco Angeli, 1997, pág. 101.

[25] Ivi, pág. 105.

[26] Ivi, pág. 99.

[27] Ivi, pág. 154.

[28] Ivi, pág. 162, cursivas mías.

[29] La tabla es una elaboración mia basada en la *Relación de conflictos agrarios*, Oaxaca, Sector Agrario, 2001, mecanoescrito. En esta fuente se basan también Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza Saucedo en su *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: el caso de San Pedro Yosotatu*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., 2003.

[30] La definición es de Antonio Annino.

[31] Los estudios alrededor de la autonomía indígena y el pluralismo jurídico están dominados en México por Hector Díaz-Polanco, del cual se pueden consultar *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1991; *Indigenous Peoples in Latin America. The Quest for Self-Determination*, Westview Press, Boulder, 1997; *México diverso. El debate por la autonomía*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2002, escrito en colaboración con Consuelo Sánchez. De esta autora véase *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1999. Breves, pero eficaces son las obras de Francisco López Bárcenas, *Autonomía y derechos indígenas en México*, Ciudad de México, Conaculta, 2002; y de Saúl Velasco Cruz, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Ciudad de México, UNAM-UPN, 2003. Obra más densa y rica de contenidos es la que sido editada por Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Ciudad de México, Ciesas, 2002.

[32] Entre los factores que justifican lo que en historiografía ya se da por seguro, están en primer lugar las dinámicas mismas de la colonización, sus mecanismos de control del territorio y de los pueblos subyugados, mas también el relativo aislamiento de muchas zonas, las dificultades de las autoridades españolas de ejercer sus funciones, las eventuales aunque pocas resistencias locales.

[33] Es el caso del pueblo tzotzil de San Pedro Chenalhó, véase Christine Eber, *"Buscando una nueva vida": la liberación a través de la autonomía en San Pedro*

Chenalhó, 1970-1998, en Mattiace, Hernández, Rus, *Tierra, libertad y autonomía*, citado.

[34] La entrevista fue realizada por Francesco Borelli.

[35] Leopoldo de Gyves de la Cruz, entre los fundadores de la COCEI (Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo, una importante organización popular local), ha sido dos veces presidente municipal de Juchitán, en la zona del Istmo de Tehuantepec (1981-1983 y 1999-2001). En su primer mandato fue el primer presidente municipal no perteneciente al PRI (Partido Revolucionario Institucional), apoyado por una coalición de izquierda.

[36] Araceli Burguete Cal y Mayor, *Reformar el municipio: autogobierno indígena y régimen multimunicipal*, en *Enlace. Revista digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales* 3, nueva época, año 4 (enero-marzo 2006).

[37] Héctor Díaz-Polanco, *Reconocimiento y redistribución* en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz, María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Ciudad de México, Porrúa, 2004, pág. 347.

[38] Tal vez y desgraciadamente este sea el límite del zapatismo actual. Después de un largo esfuerzo por aglutinar las demandas de los pueblos indígenas, no me parece que se haya logrado difundir, mas allá de la retórica política y de unos pocos intelectuales, una verdadera conciencia unitaria.

[39] Araceli Burguete Cal y Mayor, *Reformar el municipio..*, citado.

[40] *Ibidem*.