Comunalismos y liberalismos campesinos

Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el méxico contemporáneo

Claudio Garibay Orozco

A mi amada esposa Thalía

INDICE

Introducción 6

I. Comunidad liberal versus Comunidad Corporada 11
- La tragedia de los comunes 11
- La aldea como red y la comunidad como entidad 15
- La sociedad campesina 19
- Orden social y hegemonía comunal 28
- Proceso político e Ideologías 32
- Sintaxis de la empresa forestal y orden comunal 34
- Revolución comunalista 37

II. El comunalismo forestal en México 40
- Los actores centrales del sector forestal 40
- Las comunidades campesinas en el sector forestal 43
- La conformación del sector forestal en el régimen porfiriano 47
- La reconstrucción posrevolucionaria de la propiedad mancomunada 50
- El bosque y el interés público del Estado 56
- La emergencia del comunalismo campesino forestal 62
- Dos contextos regionales. Oaxaca y Michoacán 66

III. La asombrosa comunidad territorial de San Pedro el Alto 68
- El pueblo de San Pedro el Alto 68
- La comunidad territorial 75
- La emboscada de Agua Fría 89
- La lógica política de las comunidades territoriales 94
- Orígenes del comunalismo territorial de San Pedro el Alto 99
- La formación de las republicas de indios en la Sierra Sur 101
- El orden social en la comunidad colonial en la Sierra Sur de Oaxaca 105
- La formación de las corporaciones municipales 109
- El agrarismo en la Sierra Sur 113
- La concesión forestal 117
- Los cambios culturales 122
- La pequeña revolución 125
- El comunalismo forestal en San Pedro 129

IV. Igualitarismo y Jerarquía en el Comunalismo Aldeano de San Pedro el Alto 131
- La comunidad económica 131
- La estructura de la distinción social 136
- El gobierno comunitario 143
- Respeto, modales y equilibrios de poder 146
- La asamblea comunitaria 148

La Comisión Revisora 151
Deliberaciones de asamblea 152
El ejercicio de la autoridad 158
Régimen de notables con democracia deliberativa 161
La comunidad religiosa 162
La única familia protestante 165
La comunidad cívica 167
La inauguración del nuevo palacio municipal 169
La comunidad de trabajadores 172
La saga de Gloria 177
Exclusión de género 179
Comunismo aldeano y ciudadanía comunal 183
Anexo 187

V. La comunidad modelo de Nuevo San Juan Parangaricutiro 193
La comunidad modelo 193
El Pueblo de San Juan Nuevo Parangaricutiro 198
Las coordenadas del campo social 205
El gobierno municipal 208
El sistema de cargos, el cabildo y el poder de la iglesia 209
El nacimiento del comunalismo corporado en San Juan 216
La comunidad liberal 224
La primera disputa por la apropiación de bosques comunales 233
La fragmentación del bosque en el San Juan cristero 221
Representaciones de clase y etnia en San Juan Viejo 237
La situación agraria al momento de la fundación de San Juan Nuevo 241
El resurgimiento del comunalismo 246
La disputa por los bosques 251
Populismo forestal 254
El surgimiento de la comunidad-empresa 256
La constitución de la comunidad territorial 260

6. La construcción de la comunidad moral de Nuevo San Juan 269
El consorcio económico comunal 269
La deuda territorial 275
El sistema político de la corporación comunal 278
El discurso comunal 287
Relaciones políticas 293
Los problemas de la construcción de la comunidad moral 297

7. Contrastes y Conclusión 302
Contrastes 203
Conclusión 312

Bibliografía 315

307.1
GAR-c Garibay Orozco, Claudio
Comunalismos y liberalismos campesinos : identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México Contemporáneo/ Claudio Garibay Orozco. .—
Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, 2008
446 p:ol; 23 cm.. –Colección Investigaciones)

ISBN 978-970-679-266-2

1. Comunidad. Organización de la
2. Desarrollo Comunal

Imagen Portada: Fotografía tomada por Claudio Garibay

Introducción

En algunos lugares de diferentes regiones rurales de México, en las dos últimas décadas del siglo XX, se ha desarrollado un singular tipo de comunalismo social sostenido desde la explotación industrial de bosques comunales. El fenómeno parece involucrar tanto a comunidades de ascendiente cultural indígena como a comunidades campesinas de tradición mestiza. Este singular comunalismo parece combinar formas ancestrales de reciprocidad social con una moderna modalidad económica industrial, que en su desarrollo altera la organización social de origen y en un complejo proceso político de "ingeniería social" le reconstruye en un nuevo orden social. Me refiero a las que denomino como *Comunidades Forestales Industriales*

Las *Comunidades Forestales Industriales* combinan una serie de características que les distinguen: a) Son sociedades de ascendiente campesino con culturas tradicionales específicas relacionadas a formas de vida de comunidades pequeñas; b) tienen en propiedad mancomunada amplios territorios, y a su interior, bosques que controlan como una sola unidad de explotación forestal; c) tienen además una empresa industrial de propiedad comunal que, desde una administración central, organiza la extracción y transformación del bosque en productos maderables y no maderables que comercializan en las redes de mercado local, regional y global; d) desarrollan robustos sistemas locales de autogobierno con márgenes relativos de autonomía frente a poderes externos; e) elaboran una idea comunal de comunidad –*ethos comunitario*– que organiza los valores y prácticas de su orden social.

A diferencia de la mayoría de las sociedades campesinas tradicionales caracterizadas por un patrón de relaciones sociales donde la *familia campesina* es el centro organizador de la reproducción económica de la población local –con su economía organizada en el trabajo cooperativo del núcleo de parentesco y su lealtad a la familia–, en las *CFI* el eje organizador parece moverse hacia una economía industrial colectivista de alcance aldeano y hacia un orden social de carácter comunitario-corporativo.

En esa transformación comunalista esas pequeñas sociedades parecen haber encontrado una alternativa diferente a la quiebra general de su economía campesina tradicional y al recurso emergente de la migración. Una opción diferente al languidecimiento y disolución de su vida social. En un fuerte movimiento de organización colectivista han controlado para sí el manejo de sus bosques, levantado una industria forestal, y construido un sistema económico marcadamente centralizado. Para lograrlo, han reeditado versiones nuevas de corporativismo que recuerdan la eficacia defensiva de las antiguas "repúblicas de indios" del periodo novohispano. Han impulsado versiones locales de ideologías comunalistas que exaltan la lealtad moral por un "nosotros" que recuerda el afecto del creyente a su comunidad religiosa. Y a la par, han establecido prácticas de trabajo y organización propias de las empresas industriales modernas. De manera sustancial, estos comunalismos

forestales han implantado un nuevo "orden social" que impone una dura disciplina a sus miembros, a cambio de una continuada oferta de seguridad económica y certidumbre social en su vida cotidiana.

Algunos ejemplos muy destacados de *Comunidades Forestales Industriales* son la comunidad de *Ixtlán de Juárez* y *San Pedro el Alto* en el estado de Oaxaca*; San Juan Nuevo* en Michoacán; Ejido *El Balcón* en Guerrero, *Pueblo Nuevo* en Durango *o El Largo* en el estado de Chihuahua, entre otros ejemplos.

Nuestro argumento central afirma que, en aquellas sociedades campesinas donde se ha implantado una empresa forestal industrial comunal, se inicia un proceso de "revolución" del orden social local que apunta a la construcción de una comunidad colectivista corporada. Un proceso a contrapelo de su antípoda, del modelo campesino liberal capitalista. Esta *revolución comunalista* apunta hacia la transformación de los arreglos institucionales siguientes: de un régimen de apropiación territorial de carácter privado a otro colectivo; de un control fragmentado de recursos naturales, trabajo y capital a otro de carácter centralizado; de un régimen voluntario de reciprocidades a otro obligatorio, de un gobierno local de autoridad débil a otro fuerte. Pero también esta "revolución" local apunta a la resignificación de prácticas y valores tradicionales en un nuevo discurso moral que prescribe deberes, exige lealtades, exalta valores, perfila identidades y demarca fronteras simbólicas de adscripción.

El "triunfo" de esta *transformación comunalista* –siempre frágil, provisional, reversible– se hace posible sólo cuando la organización comunal ha logrado construir un consorcio económico lo suficientemente fuerte para centralizar los recursos, el trabajo y el capital local, y desplazar a las economías familiares domésticas a una periférica integración dependiente. Cuando ha logrado implantar un sistema económico colectivista de alcance aldeano.

Pero la colectivización económica es sólo una condición necesaria más no suficiente. El triunfo comunalista dependerá, sobre todo, de la capacidad de la organización comunal para derrotar a su oposición liberal y lograr la hegemonía comunal en los ámbitos relevantes de la vida local. Es decir, cuando ha logrado el control efectivo de los recursos del territorio; de las instituciones políticas locales (municipio, agencias); de las prácticas religiosas y cívicas; del monopolio en la intermediación política y social con los poderes del exterior. En suma, cuando la organización comunal ha logrado construir una "comunidad total" que integra a la población aldeana en una sola estructura organizacional y en un sólo discurso moral. El resultado final y extremo de ese proceso es la implantación de una sociedad campesina colectivista corporada. Una especie de *comunismo aldeano*.

Esta transformación, más que un sentido progresivo, tiene un fuerte carácter defensivo y restaurador. En efecto, las sociedades campesinas corporadas no son un fenómeno nuevo en la historia de México, sino al contrario, una forma de organización social dominante al menos desde el periodo novohispano. En especial las "repúblicas de indios" con sus derechos mancomunados al territorio; con sus obligaciones tributarias sumadas; con sus facultades organizadoras sobre el trabajo social de su población; con sus economías colectivista y sus "cajas de comunidad; con su gobierno local de cabildo; con su organización disciplinaria y jerárquica; con su margen de autonomía política para autogobernar personas, ideas y creencias. El regreso a la comunidad, la restauración del

orden comunal, la exaltación de la vida en comunidad suelen tener como imagen recurrente ese pasado mitificado.

Pero también, este proceso político de recomunalización de la vida social en pequeñas sociedades campesinas debe entenderse como una respuesta organizada –entre otras posibles– de poblaciones campesinas subalternas frente a poderosos procesos generales que socavan las condiciones económicas locales, fragmentan los bienes comunales y destruyen el modo de vida tradicional con su orden de jerarquías y vínculos de reciprocidad local. Una reacción defensiva contra una transformación marcada por la desvinculación de los compromisos locales, y la inserción plena de recursos e individuos e individuos a la matriz de la actual modernización global.

Como toda transformación social esta "revolución comunalista" es un "proceso político" que provoca resistencias, tomas de postura y alineamientos de grupos faccionales que disputan –frecuentemente de forma violenta– el control hegemónico de la sociedad local. Al centro del huracán está la disputa por el significado compartido de la idea de "comunidad"; un tema que pone en juego el alcance del poder de la entidad comunal en relación con individuos, familias y grupos que le constituyen; y también la forma de acceder, legitimar, controlar y ejercer el poder comunal. Es decir, en este "proceso político" asistimos a la disputa por la construcción de un nuevo *orden social* pero también, y a un mismo tiempo, por la construcción de un nuevo "*régimen político*".

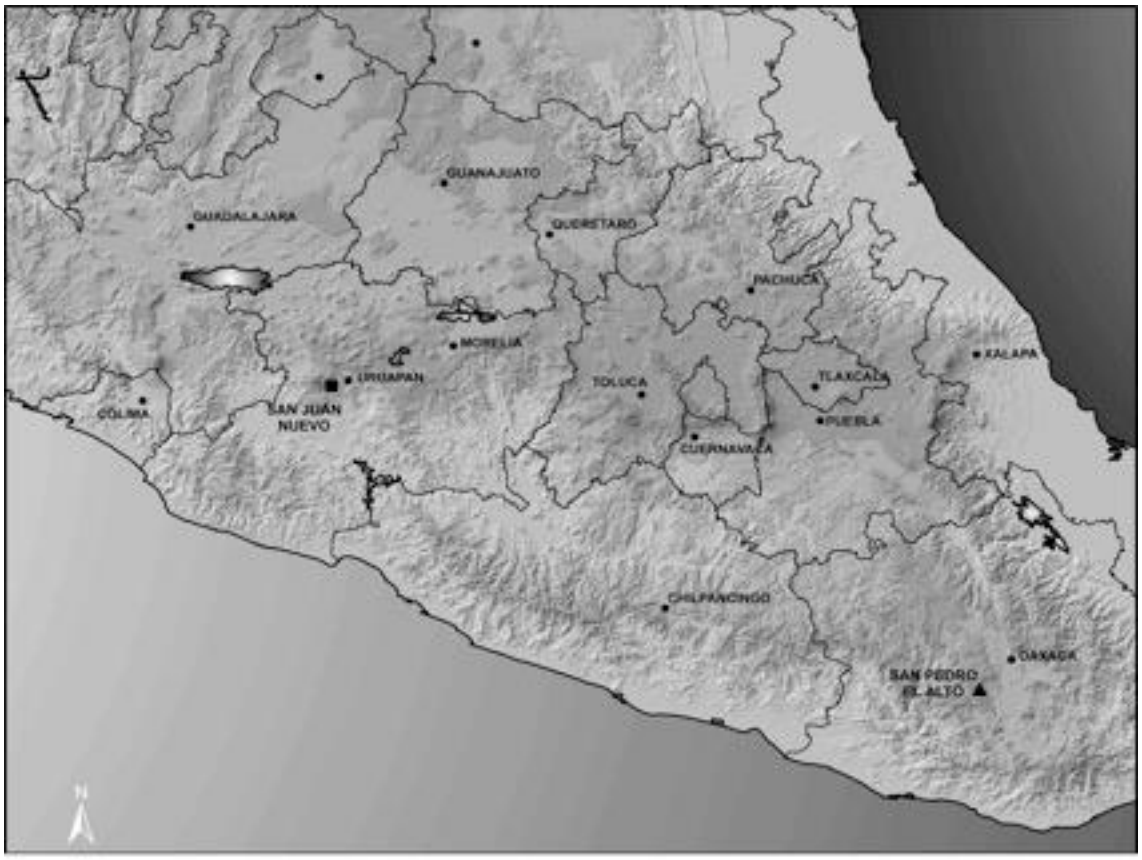
En el aspecto político sostengo dos argumentos: El primero dice que los comunalismos campesinos no se sostienen en el tiempo a menos que constituyan un gobierno local de autoridad fuerte y establezcan una amplia autonomía frente a los poderes externos. Ello supone un discurso comunal y una práctica social disciplinaria; lo que resulta en una cultura política local marcada por altas dosis de autoritarismo dirigido contra aquellos que se desvían u oponen al nuevo orden. El segundo es que estos órdenes comunales, a pesar de la dosis autoritaria, pueden tener regímenes políticos varios. Aun más, sostengo que en estos órdenes comunitarios pueden presentarse cuatro de los cinco regímenes políticos posibles:

a) Un *régimen autocrático* (o caciquil) sostenido por el poder de un pequeño grupo, ya sea ilegítimo en tanto que es impuesto por el ejercicio de la amenaza y la fuerza, o bien primariamente legitimado por el Estado mediante el simple acto de designación formal o informal; b) Un *régimen de notables* sostenido por el poder de un pequeño grupo cuya legitimidad se sostiene en los "meritos" alcanzados en la escala de una jerarquía de valores y posiciones construida desde una tradición local institucional; c) Un *régimen de democracia directa deliberativa* sostenido por el poder de una mayoría deliberante y directamente gobernante; d) Un *régimen de democracia indirecta* sostenido por una mayoría no deliberativa que elige a un cuerpo de representantes encargados de tomar las decisiones y ejercer el poder (un régimen sólo aplicable en sociedades campesinas densamente pobladas donde el tamaño de la *eclessia* hace ineficiente la democracia directa).[1]

[1] El último régimen no aplicaría a esta situación. e) Un *No régimen político* caracterizado por la ausencia de un sistema de gobierno local, o bien por la presencia de un poder local tan laxo y débil que carece de facultades de autoridad. Una situación no aplicable en virtud de que establecimos que los ordenes comunalistas son posibles sólo por la presencia de un gobierno local con poder y una autoridad fuerte.

Para mostrar el despliegue de nuestro argumento recurrimos a la descripción densa de dos casos ejemplares y contrastante de comunalismo en dos regiones diferentes del país: La poco conocida comunidad agraria de ascendiente zapoteca de San Pedro el Alto ubicada en la Sierra Sur del estado de Oaxaca; y la famosa comunidad agraria de ascendiente purépecha Nuevo San Juan Parangaricutiro localizada en la Meseta Tarasca del estado de Michoacán.

La elección de estos dos casos responde a la intención de iluminar la reflexión a través de un alto contraste. El propósito es mostrar dos realidades locales con modalidades diferentes de corporativismo de la vida social. De alguna manera casos ejemplares de procesos de comunalización en sociedades campesinas. Con el ejemplo de San Pedro el Alto se muestra un caso extremo y culminado de corporativismo social que no dudamos en calificarlo de *comunismo aldeano*, una especie de realización en la tierra de lo que muchos ideólogos comunalistas sólo han imaginado[2]. Con el ejemplo de San Juan Nuevo se muestra, en cambio, una transformación corporativa en proceso. No culminada, e incluso fallida. En rigor el caso de una "comunidad en proyecto" que no puede imponer su hegemonía frente a poderes alternos que se le oponen y prácticas internas que le traicionan. Pero un proyecto de comunalización que tampoco ha podido ser derrotado por sus detractores. En ambos casos, como veremos, el papel de la empresa forestal industrial es crucial.



[2] El filosofo Luís Villoro (1997) en su libro *El Poder y el Valor, Fundamentos de una ética política* es el mejor exponente, en México, de la idealización de la "comunidad". Sin duda Villoro vería en San Pedro el Alto la realización en la tierra de su ideal comunal de fusión del interés individual en el interés colectivo. Nosotros, en cambio, vemos en San Pedro un orden social corporado.

Localización de San Pedro el Alto, Oaxaca y San Juan Nuevo, Michoacán.

En esta investigación se realizó una "analogía profunda" de dos estudios de caso que en nuestra opinión son ejemplares de un fenómeno social que hemos calificado como Comunalismo forestal. El lector notará que cada estudio de caso esta escrito como una totalidad comprensiva en sí misma; que se ubica a cada comunidad en su espacio social y en su tiempo histórico; que se desarrolla su historia local desde la fundación colonial hasta la actualidad; que esa historia centró la atención en aspectos cruciales de su organización social tales como el régimen de propiedad, las jerarquías sociales, las prácticas colectivas, los vínculos con poderes externos y con el Estado. Así mismo se ha buscado hacer una descripción densa de las instituciones y prácticas que organizan el orden social de cada comunidad en la actualidad. Todo ello sin referencia alguna al otro estudio de caso. Ello se desarrolló así para evitar el ejercicio simple de la comparación de elementos de ambas sociedades. Por el contrario, el interés ha sido el contraste del proceso histórico entre ambas totalidades comunitarias. Este modo de comparar evita la destrucción de la totalidad a favor de sus partes, la descontextualización de los argumentos y la simplificación de la realidad.

El lector podrá observar por sus resultados este procedimiento analógico. En el contraste de ambos casos el lector encontrará bajo el dominio de un mismo argumento, analogías y divergencias que sin duda enriquecen la visión de cada uno de los casos; ya por lo que tienen de similar con el otro, ya por lo que se diferencian. Un valor añadido imposible de obtener si sólo hubiésemos realizado un estudio de caso. Pero aún más, este procedimiento nos ha permitido soportar un argumento de orden general que apunta no sólo a discutir los procesos de corporativización o fragmentación liberal en comunidades estudiadas, sino incluso más, a discutir de manera renovada los problemas de resistencia, disolución y transformación de las sociedades campesinas en México.

Le informo al lector que los nombres que aparecen en los estudios de caso, salvo alguno que otro de conocimiento público, han sido cambiados. Lo mismo se hizo con nombres en los documentos oficiales expedidos por autoridades locales. En su momento consideré la opción de incluso cambiar los nombres de los pueblos para eventualmente no generar afectación y malestar en los pueblos estudiados. Sin embargo me niego a ello. Si bien es pertinente que el antropólogo se ciña a una ética que proteja a informantes en lo singular, el llevar el anonimato a nivel de "grupo" es una transacción insostenible para la práctica antropológica. Nos deslizaría peligrosamente hacia la generalidad argumental de la filosofía. De alguna manera deberemos aceptar el costo y consecuencias del enojo de los pueblos que estudiamos

I. Comunidad liberal versus Comunidad corporada

La tragedia de los comunes

En México existe un nutrido grupo de académicos que estudia poblados campesinos y bienes comunales. Ubicados dentro del paradigma del "desarrollo sustentable" y preocupados por la devastación ambiental, esos estudiosos han dirigido su interés a la búsqueda de las claves organizacionales que hacen la diferencia, entre una ámbito local que gobierna de manera "sustentable" sus recursos territoriales, frente a aquellos otros sumidos en ingobernables dinámicas de destrucción. Su preocupación de fondo ha sido la búsqueda de una salida a la paradoja de Garret Hardin y su "tragedia de los comunes".

Como se recordará, la famosa metáfora de Garret Hardin pretende iluminar la divergencia entre la "racionalidad individual" y la "racionalidad colectiva". En un ensayo escrito en 1968 para la revista norteamericana *Science,* que actualiza el tema maltusiano de la relación población y recursos, Hardin pide a sus lectores imaginar lo que pasaría en una hipotética comunidad pastoril donde cada uno de los pastores encuentra beneficioso a su interés particular el acceso abierto y gratuito a un determinado pastizal compartido. En tal situación -presume- el comportamiento de cada pastor se orientará a incrementar su hato ganadero antes de que sus vecinos lo hagan. Todos ellos buscarán la apropiación de beneficios extraordinarios a la par que evitarán asumir los costos de la destrucción del pastizal. A pesar del previsible efecto adverso para todos, los pastores se negarán a limitar su proceder por recelo a que aquella ventaja a la que renuncian sea tomada por sus competidores. Y dada la limitada condición natural del recurso, en extensión y capacidad de carga, el resultado final de ese comportamiento colectivo será la destrucción del pastizal y la consecuente ruina de la comunidad pastoril. Será la "tragedia de los comunes" (*Cfr*. Hardin 1968).

La moraleja del argumento es que *la libertad en la comunidad conduce a la ruina de todos.* El debate provocado por Hardin evolucionó en tres posturas académicas y políticas de salida a la "tragedia de los comunes". La primera es la salida *estatalista* que propone que los bienes comunes deben ser propiedad estatal. Con tal régimen de propiedad, suponen sus promotores, se anulan de raíz las estrategias individuales competitivas de tal modo que el Estado puede regular el uso de recursos en horizontes planificados y evitar la tragedia. Los críticos a esta postura señalan que, en última instancia, el Estado termina por destruir el bien común en virtud de que es demasiado lejano, burocrático, inflexible, ignorante, costoso y desinteresado de las variaciones particulares, y además es generador de grupos burocráticos de poder cuyo interés primario termina no siendo el bien común sino el privilegio de controlar el poder público. La segunda es la salida *privatista* que propone la conversión de los bienes comunes a un régimen de propiedad privada. Sus promotores afirman que los individuos racionales, en su calidad de propietarios, buscarán preservar los valores ambientales de su propiedad en virtud de que en ello les va su propio beneficio

egoísta. Sus críticos afirman que ello no necesariamente es así; primero, porque muchos recursos comunes no se pueden privatizar dada su condición fluida (agua, pesquerías, aire, etcétera). Segundo porque si la premisa es que el interés del propietario es su beneficio personal, entonces el recurso poseído será sólo un medio para ese fin. De tal modo que, por ejemplo, un relicto de bosque natural en propiedad privada bien podrá ser removido si el beneficio del propietario le indica convertir el lugar en un predio agrícola, urbano, o cualquier otro, según la variación de expectativa de su beneficio potencial. Y tercero porque toda actividad productiva produce externalidades que se trasfieren del espacio privado al público (contaminación agua, gases de invernadero, etc.) contribuyendo a la tragedia. La tercera salida es la *comunalista*; que propone que asociaciones de usuarios del recurso común pueden evitar la tragedia si logran construir arreglos institucionales de gobernancia local y si esta institucionalidad local se articula adecuadamente con niveles institucionales más amplios. Sus promotores afirman que, tal como se muestra en muchos ejemplos de experiencias locales en el mundo, las asociaciones de usuarios de bienes comunes pueden ser eficaces para regular las estrategias competitivas de los individuos mediante dispositivos institucionales de autogobierno local, de tal modo que se puede evitar la destrucción del bien común. Sus críticos, más bien ubicados en la postura privatista, un tanto más allá del dilema de Hardin sostienen que estos regímenes son incompatibles con una modernidad generadora de riqueza, pues inmovilizan el mercado de tierras, mantienen una actividad económica conservadora, y fomentan una atomización política mediante la proliferación de muchos regímenes de usos y costumbres que eventualmente afectan los intereses mayores del Estado nacional.

Esta última posición "comunalista ambiental" ha tenido impacto entre un importante grupo de académicos ecologistas en México. Especialmente entre aquellos ubicados en esa cierta tradición de izquierda social que en su momento cuestionaron la matriz capitalista en general, y en particular, el proceso de reorganización neoliberal de la institucionalidad del país. Estos intelectuales -en medio del malestar vivido por la crisis del pensamiento y práctica de la izquierda social, y en el uso de un lenguaje depurado de connotaciones marxistas- han tratado los temas de la organización comunal y recursos naturales en el sentido de destacar las virtudes de los regímenes de propiedad social campesina -ejidos y comunidades agrarias- como medio eficaz para la conservación ambiental frente a la radicalidad ideológica neoliberal que les ve como lastres para la modernización del país en la globalidad.

Al efecto han encontrado en el paradigma del desarrollo sustentable, y en especial en los argumentos del "Nuevo Institucionalismo" y del "Capital Social" un modo de repensar, con lenguaje nuevo, el apoyo a los regímenes de propiedad social como modos de conservación de la riqueza ambiental nacional. Rechazan el argumento privatizador que afirma que toda propiedad colectiva destruye los recursos naturales por el sólo hecho de serlo; y buscan, en ejemplos comunales exitosos y fracasados, las claves sociales e institucionales de la conservación o destrucción de los recursos comunes. En términos generales el argumento nuclear -teórico y político- adoptado es el siguiente: *Un diseño institucional coherente y confiable para los individuos, y una acumulación suficiente de "Capital social" que genere una socialización vigorosa y participativa, permitirán que un ámbito comunitario determinado pueda manejar de manera sustentable sus recursos de uso común, permitir*

ventajas económicas a los participantes, lograr una equidad social, e incluso alcanzar una condición democrática[3]
En este argumento tiene especial relevancia la propuesta de Elinor Ostrom (1990) en su *Governing the Commons*. Esta importante autora de la "Racional Choice", desde los principios del "individualismo metodológico" teoriza sobre las razones institucionales que llevan a la conservación o destrucción ambiental en regímenes de uso común. Ostrom propone que en regimenes comunales la salida a la "tragedia de los comunes" sólo es posible en situaciones donde los usuarios son capaces de establecer acuerdos creíbles de "acción colectiva"; donde los beneficios de la "acción colectiva" son mayores que el beneficio potencial de estrategias competitivas; donde la sanción al infractor de la regla es tan eficaz en su justeza que los individuos encuentran mayor incentivo en cooperar que caer en la tentación de traicionar al colectivo. Ostrom afirma que en muchos países abundan ejemplos, donde los usuarios de un bien común han construido "gobernancias" adecuadas y con ello han logrado manejar y conservar con gran eficacia la sustentabilidad de sus bienes comunes, incluso durante cientos de años.

Su tesis afirma que, más allá de diferencias en tiempo, lugar, país o cultura, los regímenes de uso común exitosos comparten principios institucionales que aseguran un gobierno robusto y de largo plazo sobre el recurso compartido. En contraste, en aquellos regímenes donde fallan esos principios el resultado es la tragedia de los comunes. Afirma que le ha sido posible deducir de las experiencias exitosas *ocho principios de diseño característicos de instituciones de larga duración, que serán los siguientes:*

1) *Límites claramente definidos,* que refiere a la clara definición de derechos de individuos y familias para extraer unidades de recursos comunes, así como la definición del límite de recursos disponible; 2) *Coherencia entre la apropiación y provisión con las condiciones locales,* que refiere a la relación positiva que debe prevalecer entre las reglas de extracción frente a los límites del bien común, así como de la inversión de energía social; 3) *Arreglos de elección colectiva,* que refiere a la capacidad de los involucrados afectados por las reglas operativas para participar en su modificación; 4) *Supervisión,* que refiere a la eficaz vigilancia entre usuarios y del recurso; 5) *Sanciones graduadas,* que refiere a la capacidad institucional para imponer sanciones según la gravedad situacional de violación de reglas; 6) *Mecanismos de resolución de conflictos,* que refiere a la capacidad institucional de los usuarios para dirimir sus diferencias con bajos costos colectivos; 7) *Reconocimiento mínimo de derechos de organización,* que refiere a la capacidad de construir instituciones propias cuyas soluciones no sean impugnadas por autoridades gubernamentales externas; 8) *Entidades anidadas,* que refiere a una organización institucional organizada por niveles de jurisdicción donde los asuntos se llevan a resolución desde lo particular a lo general (Ostrom 1990, 148).

[3] Quizá no haya mejor expresión de la fuerza de esta corriente que las memorias de la décima conferencia bienal de la Asociación Internacional para el Estudio de la Propiedad Colectiva (IASCP) realizada en la ciudad de Oaxaca en agosto del 2004. En general, dentro de la corriente del "Nuevo Institucionalismo" y de "Capital Social" se presentaron más de 900 ponencias de todo el mundo. Al respecto véase la colección de ponencias en la dirección electrónica. http://dlc.dlib.indiana.edu/. En México trabajos importantes en ese sentido son los de: Appendini (2002), Klooster 2000, 2001; Bray *et alt.*, 2002, 2004; Alatorre (2000); Merino 2002, Tucker (2004) entre otros muchos.

La postura del nuevo institucionalismo ha sido completada con las difusas ideas de reciprocidad social resumidas en el concepto de "capital social".[4] Un concepto puesto en circulación por Robert Putnam (1993) y que ha sido adoptado por infinidad de académicos. La idea general de esta noción es simplemente la afirmación de que más allá de las interacciones construidas por el interés individual existen valores, normas, prácticas e instituciones basadas en la reciprocidad social que tejen redes de confianza entre los individuos y elevan la calidad de la vida social de una determinada comunidad. Prácticas vecinales, convivencias comunitarias, rituales sociales, normas morales, asociaciones voluntarias, mutualidades, organizaciones sindicadas y demás acciones orientadas a la cooperación y ayuda mutua serán modalidades diferentes de un capital social acumulado por una comunidad dada. Una sociedad local con mucho capital social eventualmente tendría una mayor calidad de vida a un costo menor que otra en proporción contraria. Individuos con fuertes redes de amistad, vecindad, participación se ayudarán mutuamente, y previsiblemente "ahorraran" gastos de todo tipo (seguridad, salud, decoro, etcétera) y elevaran la calidad de vida de su comunidad local frente a otras marcadas por la violencia, el peligro y la anomia social. (*Cfr*. Putnam: 2003). Sin duda el término de "capital social" es lo suficientemente ambiguo para que allí se deposite todo lo que no es intercambio económico. Incluso no faltan profundas reflexiones para distinguir entre el capital social bueno del malo

El efecto de este pensamiento es la construcción de una poderosa maquinaria teórica que tiene consecuencias en la forma como se entiende la realidad social específica. "desarrollo sustentable", "nuevo institucionalismo", "capital social" se constituyen en discursos que elevan como meta social un cuerpo de valores éticos a alcanzar. Son teorías prescriptivas de cambio social. En el caso del nuevo institucionalismo se trata de contrastar la distancia entre la situación real frente a la prescripción de los principios de diseño. En el caso de "capital social" se trata de evaluar la calidad de un grupo social para promover acciones colectivas que sumen más reciprocidad, más compromiso, más "capital social"; una acumulación que se prescribe culmina con la edificación de institucionalidades robustas y responsables para con sus recursos ambientales y su sociedad local. Frecuentemente a este marco se adicionan teorías singulares sobre el papel de los individuos o grupos para modificar su institucionalidad local. Teorías del actor social, o del "empoderamiento" de grupos subalternos.

Un discurso poderoso con consecuencias poderosas. Un discurso eficaz para operarse como guía metódica para la elaboración de políticas de intervención en ámbitos locales. No en vano todo tipo de agencias han adoptado su filosofía para diseñar sus políticas: Agencias globales como Naciones Unidas o Banco Mundial; Agencias Estatales como la Secretaria del Medio Ambiente, Desarrollo Social o Comisión Nacional Forestal; programas

[4]*Por capital social se entiende el conjunto de normas, instituciones y organizaciones que promueven confianza y la cooperación entre las personas, en las comunidades y en la sociedad en su conjunto. En aquellas formulaciones del paradigma del capital social (y del neoinstitucionalismo económico en que estas se basan en parte) que se concentran en sus manifestaciones colectivas, se plantea que las relaciones estables de confianza y cooperaron pueden reducir los costos de transacción, producir bienes públicos y facilitar la constitución de actores sociales e incluso de sociedades saludables. El capital social comunitario es una forma particular de capital social, que abarca el contenido informal de las instituciones que tienen como finalidad contribuir al bien común* (Durston 1999).

universitarios de variado tipo y asociaciones civiles y consultores. Pero también grupos de interés local que inciden en su sociedad local.[5]

Precisamente por su concepción prescriptiva y por su fortísima capacidad operacional estos modelos conceptuales tienen fuertes limitaciones teóricas. Fácilmente se deslizan de la comprensión de los procesos sociales a la condición de ideologías políticas que se juegan en el espacio social. En tal sentido una crítica a estos "usos académicos es que no puede ver -o tienen que dejar de ver- aspectos cruciales referidos tanto al tema del *"poder"* como al de la *"significación cultural"*. El modelo tiende a ver a las relaciones sociales locales como un plano estrictamente organizacional, como un conjunto de normas organizadas en dispositivos institucionales neutros que los individuos modifican y ajustan. No aborda el tema de las distinciones sociales, de las representaciones y distancias culturales, de la organización como un lenguaje de dominación, del papel de la significación cultural como organizador de la vida social.

En la presente obra nuestro enfoque es un tanto distinto de los arriba enunciados. No estamos interesados en evaluar el diseño institucional para el manejo sustentable del territorio comunal en una determinada sociedad campesina territorial. Tampoco en describir el proceso de acumulación o des-acumulación de "capital social" que pueda presentarse. En cambio estamos interesados en transformaciones del orden social y el poder político en las pequeñas sociedades campesinas que se suceden a partir procesos hegemónicos de la comunalización de la vida social. En los siguientes apartados de este capítulo nos daremos a la tarea de definir una serie de términos y conceptos a fin de ubicar nuestro argumento en un marco comprensivo.

La aldea como red y la comunidad como entidad.

Nuestra investigación trata con dos sociedades de ascendiente campesino indígena con culturas tradicionales específicas relacionadas con formas de vida de comunidades pequeñas. Una ubicada en la Sierra Sur de Oaxaca, otra en la Meseta Purépecha michoacana. Ambas son sociedades campesinas emplazadas territorialmente en un espacio social que cotidianamente les define hacia su interior y les relaciona hacia su exterior; por ello, cada una diferente en su relación con el espacio local, regional, estatal y nacional. También, ambas son sociedades campesinas que vienen de una larga trayectoria histórica que marca sus rasgos actuales; por ello, cada una diferente en tiempo histórico en virtud de que en su progresión vivieron influencias diferenciadas. Nos enfrentamos entonces a dos

[5] En México el papel del Programa *Leadership for Environmental Development* ubicado en el Colegio de México es quizá el núcleo más importante de entrenamiento de este tipo de expertos en lo que refiere a temas ambientales. El programa -surgido en México en 1991 con financiamiento de la fundación Rockefeller y posteriormente de varias intuiciones públicas y consorcios privados- tiene por objetivo *incrementar el potencial de un conjunto de profesionales (Asociados) para que estén en condiciones de concebir e impulsar cambios que mejoren las perspectivas de sustentabilidad del desarrollo.* Al efecto se seleccionan a individuos brillantes ya ubicados en posiciones influyentes en el ámbito ambiental y con futuro promisorio. En sus quince años de existencia sus Asociados han construido una importante red de relaciones y controlado puestos clave de la administración ambiental en el gobierno federal, en los estados, en las burocracias internacionales radicadas en México y las organizaciones ambientalistas más importantes. Este programa tiene presencia en 10 importantes países además de en la Unión europea. Véase: http://www.lead.colmex.mx/

sociedades campesinas que están localizadas en un "espacio social" y un "tiempo histórico" específico. No nos referimos a sociedades campesinas abstractas e indeterminadas. Son sociedades constreñidas y habilitadas por un entramado de relaciones sociales ubicadas -ambientales, económicas, culturales, políticas- que sin duda les rebasan y vinculan de cierta manera con ámbitos más amplios.

Pensamos a esas sociedades campesinas en términos de sistemas abiertos de relaciones sociales en las que los grupos locales participan en relaciones más amplias. Es decir, como *campos sociales* donde las instituciones, fuerzas y relaciones de la red más amplia de relaciones sociales forman parte de las estructuras locales de relaciones sociales. (Velázquez 2003) Con un enfoque de este tipo pensamos se permite una comprensión analítica de estas sociedades campesinas como un nodo local de relaciones sociales sujeto a influencias y determinaciones de fuerzas "externas"; de tal modo que se hace posible identificar y analizar las diversas relaciones y fuerzas culturales, sociales y políticas que entran en juego en situaciones particulares (Rosberry 1998, 84-59; Velázquez 2003).[6] Ello no impide comprender a esa misma red local como un campo social que eventualmente puede estar demarcado por fronteras simbólicas que encapsulan una adscripción identitaria de comunidad. En tal sentido estas sociedades campesinas pueden pensarse como nodos de relaciones sociales en cierto modo "abiertos" a la vez que "cerrados" a la red más amplia de relaciones sociales. Como una trama de vínculos donde individuos y familias se adscriben a un "sentido" identitario de comunidad que les permite representarse y actuar en conjunto como una "entidad social" distinta y distinguible del exterior. Esta distinción es importante pues se permite diferenciar a una aldea campesina específica como un nodo de relaciones vinculado a una red más amplia y a una aldea campesina como un campo social que eventualmente puede o no constituirse como una "comunidad" en el sentido de una identidad colectiva encapsulada por fronteras simbólicas.

Anthony Cohen define "comunidad" como un grupo identitario encapsulado en fronteras simbólicas que les distinguen de modo significativo de los miembros de otros grupos putativos (*Cfr*. Cohen 1985, 12). En tal sentido "comunidad" será una idea relacional que marca una oposición identitaria del grupo de miembros frente a otras comunidades u otras entidades sociales. Incluso más, Cohen afirma que el uso del término "comunidad" será invocado por los individuos sólo en aquellas ocasiones en que se presenta la necesidad o el deseo de expresar esa distinción. Aquí se puede decir que la comunidad existe porque los individuos comprometidos con ella afirman en declaración "política" su existencia.[7]

---

[6] La idea de campo de fuerza hace hincapié en *la lucha y las diferencias de poder entre diferentes conjuntos de actores sociales. Un campo de fuerza será un campo de poder y lucha entre diferentes actores sociales alrededor de ciertos recursos o problemas en torno a los cuales pueden desarrollarse ciertas formas de dominio, contención y resistencia, así como ciertas regularidades y formas de ordenamiento*" (Nujten 1998 en Velásquez 2003).

[7] El término "comunidad" tiene cierta inteligibilidad en el lenguaje común. Típicamente cuando se le invoca se habla de grupos sociales vinculados por practicas comunes. Se habla de *comunidades religiosas* refiriéndose a grupos de creyentes vinculados por su creencia y participantes en prácticas rituales compartidas; de *comunidades de vecinos* refiriéndose a los residentes en un asentamiento específico que se presumen vinculados por una convivencia cotidiana; o de comunidades civiles del más variado tipo: *comunidad académica, comunidad empresarial, comunidad gay, comunidad política.* También en el lenguaje común el término "comunidad" refiere a una entidad social de membresía acotada. Pequeña en población.

La comunidad estará construida por fronteras simbólicas que encapsulan su identidad Las marcas que delimitan las fronteras pueden ser de múltiple tipo. Marcas físicas en el paisaje que delimitan las fronteras territoriales. Marcas inmateriales que distinguen a los individuos que pertenecen de aquellos que se excluyen; finas marcas de distinción de raza, lengua, origen, comportamientos, experiencia compartida, valores morales, creencias compartidas, etcétera. Quien pertenece a una "comunidad" compartirá el mismo lenguaje simbólico y comprenderá las fronteras. Quien no pertenece probablemente pueda llegar a comprender el lenguaje simbólico pero ello no necesariamente significa ser aceptado.

Según Cohen la eficacia identitaria de las fronteras simbólicas no radica en que sus miembros otorguen el mismo sentido a los símbolos compartidos. No significa que los miembros definan de la misma manera la identidad comunal. Pero sí que están socializados en una misma gramática de símbolos comunitarios que contienen los términos de interpretación de lo que es y debe ser la comunidad, y la posición que el individuo tiene de ella. *La quintaesencia de los referentes de comunidad es que sus miembros hacen, o creen que hacen, una interpretación similar de las cosas generales, de las específicas o de las de interés significativo* (*Cfr*. Cohen 1985, 17) En este sentido la eficacia de los símbolos comunitarios frecuentemente radicará en su ambigüedad, en su apertura a la interpretación múltiple, en su papel de recipiente a ser llenado. Esa ambigüedad permite transacciones de significado y negociación de interpretaciones. En la comunidad el sentido de los símbolos heredados son continuamente reinterpretados en las situaciones presentes abriéndose a la discrepancia, el conflicto y la transformación.

Por su parte David W. Sabean (1987) aporta una definición de "comunidad" similar a la de Cohen pero sin duda más contundente, dice: *Lo que es común en la comunidad no tanto el compartir valores o un entendimiento común tanto como el hecho de que los miembros de la comunidad están comprometidos con el mismo argumento, el mismo razonamiento, la misma red, el mismo discurso, en donde las estrategias alternativas, desacuerdos, conflictos de metas y valores son debatidos Lo que hace la comunidad es el discurso (Sabean 1987, 29).* En un esfuerzo de síntesis de ambas definiciones entendemos por comunidad a un grupo de personas que afirman una identidad encapsulada dentro de fronteras simbólicas que les distingue de manera significativa de otros grupos. Esa

---

Espacios donde las personas se conocen con cierta profundidad, mantienen relaciones cada a cara y están relativamente informados del proceso social de la vida cotidiana de sus miembros y de los temas comunes que en opinión y acción les involucran. Frecuentemente el término se reserva a espacios sociales de alcances un tanto más amplios que el grupo parentesco, pero menores que la sociedad extensa e indefinida. En tal acepción "comunidad" sería una entidad social intermedia entre familia y sociedad. Por supuesto la elasticidad del término lleva a connotaciones más generales. Frecuentemente se habla de "comunidad nacional", "comunidad étnica" o "comunidad de Dios" para afirmar la adscripción de grandes poblaciones humanas a una fe o identidad compartida. Pero aceptemos que aún en estas acepciones de grandiosidad, cuando se invoca el término se apela a un imaginario de cierta intimidad de sentimientos, cierta concordia, cierta unión primordial entre personas del mismo credo tal como si fueran íntimos. Quizá la acepción dominante del término "comunidad" es el que refiere a esos asentamientos estructurados y emplazados en un territorio rural donde los pobladores "viven en comunidad". Es decir pueblos pequeños; relacionados a la tierra y actividades del campo; y densamente vinculados entre sí por una red de relaciones de variado tipo (parentesco, vecindad, amistad, reciprocidad, creencia, práctica ritual, y frecuentemente de propiedad común de recursos) que se constituye en un orden social relativamente autocontenidos y autogobernados; con identidad singular y distinguible de otras comunidades similares, u otras entidades diferentes emplazadas en el paisaje. Una idea cuyos atributos están en oposición a los grandes asentamientos urbanos a los que se les atribuye un modo de vida impersonal y desvinculada de los vecinos.

identidad es esencialmente una red discursiva distintiva dentro de la cual sus miembros viven y están comprometidos.

Esta definición nos permite superar una serie de dificultades que eventualmente han cruzado por la literatura antropológica: En primer término evita el error de confundir el concepto de "comunidad" en tanto adscripción identitaria con el equívoco de llamar por sí "comunidad" a un determinado asentamiento o espacio físico habitado. Una distinción importante pues a partir de allí su puede comprender la relación de modelamiento mutuo entre el asentamiento poblacional y las adscripciones identitarias comunitarias. Así un determinado asentamiento humano bien puede no constituirse en una comunidad; o una comunidad puede abarcar varios asentamientos; o en un asentamiento pueden coexistir varias comunidades; o una comunidad puede estar en diáspora y no tener asentamiento. O una comunidad puede desaparecer mientras que el asentamiento persiste. No es posible entender, por ejemplo, las dinámicas territoriales de confrontaciones étnicas en ciudades o pueblos si no se marca esta diferencia crucial entre "comunidad" y emplazamiento territorial.

En segundo término nuestra definición de comunidad permite superar el polémico tema de la comunidad cerrada y sin historia. De entrada se entiende a la comunidad como un nodo local de una red de relaciones general, pero se marca que esa red se afirma como entidad en oposición a su exterior. El modo de relación entre comunidad y exterior estará dado por los contenidos de las fronteras simbólicas de la comunidad. Eventualmente el discurso comunal puede ser laxo y poroso de tal manera que la pertenencia a la comunidad no impida a sus miembros establecer vínculos con otras redes de adscripción. En ocasiones lo contrario. Es esperable entonces que la comunidad viva un "proceso histórico" donde su identidad se transforme, debilite o fortalezca en relación con otras entidades y poderes exteriores.

Al respecto, en la antropología mexicana, desde hace años, se superó la posición teórica que veía a las pequeñas comunidades campesinas como mundos autónomos, ahistóricos y cerrados. La posición hoy aceptada es la contraria. Las comunidades -especialmente las campesinas e indígenas- están intrínsecamente integradas a los ordenamientos de alcance regional y general, y no es valido desvincularlas, por ejemplo, de los procesos de dominación política del Estado Nacional, de las grandes tradiciones culturales como el catolicismo o el liberalismo decimonónico, o de la influencia impuesta por instituciones como el mercado, el dinero o los regimenes de propiedad jurídica del territorio. Esta postura vinculante ha sido un gran avance. Sin embargo establecer como dogma la preeminencia del espacio general y regional sobre el ámbito comunitario frecuentemente ha llevado a interpretaciones que vacían la singularidad y complejidad de los espacios locales. Todo se pretende explicar sólo como efecto de los procesos generales, tal como el titiritero hace bailar a su títere… y bueno, los títeres suelen rebelarse con frecuencia de formas inesperadas..

En tercer término permite entender a la comunidad como un código de símbolos que se organizan en un discurso. En tal sentido la comunidad es esencialmente un lenguaje compuesto de un repertorio de creencias, valores, afectos, practicas e ideosincracias que dan contenido a lo que es la vida en comunidad; un repertorio de memorias, leyendas, costumbres, afrentas y orgullos que construyen la idea presente de lo que ha sido la comunidad; y un código de principios éticos que define el deber ser de la comunidad. En rigor la comunidad es siempre una comunidad moral. Y en virtud de que la comunidad es

un discurso es posible pensarla como un código de ideas, sujeto a la influencia de corrientes ideológicas que eventualmente pueden modificarle. Este aspecto es importante pues bajo este enfoque es posible pensar como una comunidad –en el sentido de un discurso asentado en el tiempo– puede ser revolucionado por nuevas ideologías. Tal es el caso de ideologías liberales que pueden revolucionar comunidades corporadas; o ideologías comunalistas que pueden corporativizar comunidades liberales; o el caso de credos protestantes que pueden transformar comunidades católicas; o viceversa.

La sociedad campesina.

El uso de los conceptos "campesino" y "sociedad campesina" ha caído silenciosamente en desuso En su momento parecían contenedores conceptuales adecuados para comprender una realidad donde la transformación de los pequeños poblados rurales era lenta y el mundo de la vida social era más estático y autocontenido en la tradición local y regional. Hoy estos conceptos parecen inadecuados para dar cuenta de las radicales transformaciones del medio rural en las redes de la modernidad global. Hoy la movilidad de los pobladores de las pequeñas comunidades entre espacios nacionales y transnacionales ha cambiado profundamente la vida social local a tal grado que difícilmente se puede hablar de sociedades tradicionales en oposición a sociedades modernas. Es tal la actual circulación de personas, símbolos y prácticas sociales derivados de la revolución del transporte y la información que entre los nodos urbanos posmodernos y las aldeas rurales, antes recónditas, que es difícil entender a esas poblaciones rurales como sociedades particulares con tradiciones particulares.

Las definiciones clásicas de comunidad tradicional de Tonnies, Maine o Weber que veía a las sociedades campesinas como tradicionales; como segmentos sociales uniformes, cerrados, cohesivos, parecen una imagen distante a los poblados rurales de hoy. De igual modo, la famosa definición de Kroeber que les veía en una posición intermedia *como sociedades parciales con culturas parciales; segmentos parcialmente abiertos en una sociedad centrada en las ciudades (Shanin 1971, 11)* y que posteriormente Redfield convirtió en sociedad tipo *Folk* en contraste con sociedades de tipo *urbano* parece no sostenerse. En la modernidad la relocalización de actividades económicas y prácticas culturales es tal que la realidad "campesina" parece un mosaico contrastante de geografías contiguas que sintetizan atributos culturales de lo rural y lo urbano, de lo ancestral y lo posmoderno, de lo parroquial y lo cosmopolita.

Quizá en un último intento por defender una caracterización general del concepto de campesino y sociedad campesina Teodor Shanin, en los años setenta, presentó una definición centrada en cuatro características estructurales que definirían al campesinado:
1) *La granja familiar campesina como la unidad básica de organización social multidimensional* donde la familia aporta la mano de obra para una granja que cubre las necesidades de consumo de la familia y los pagos a los detentadores del poder político y económico; donde su perpetuación se logra por su capacidad multidimensional de ser a un mismo tiempo una unidad de propiedad, de socialización, de sociabilidad y de organización económica; donde el individuo tiende a someterse a un comportamiento formalizado de su papel familiar; 2) *El cultivo de la tierra como el medio principal de subsistencia para satisfacer la mayor parte de las necesidades de consumo*; basado en una

agricultura tradicional con un bajo nivel de especialización y una producción de alimentos que hace relativamente autónoma a la granja familiar; 3) *Una cultura tradicional específica relacionada con la forma de vida de comunidades pequeñas;* donde se presentan actitudes tradicionales y en conformidad con las experiencias pasadas y la voluntad de la comunidad aldeana; 4) *La posición de súbditos y la dominación del campesinado por forasteros;* donde el campesinado se presenta siempre alejado de las fuentes sociales de poder; y donde su sujeción política se conecta con su subordinación cultural y explotación económica a través del impuesto, la faena, la renta, el interés y los términos de intercambio. Pero también una posición ante la que eventualmente se rebela y convierte en un campesinado revolucionario (*Cfr.* Shanin 1979, 11).

A la luz de la modernidad parece evidente que estas características estructurales también se han modificado. En los pueblos de ascendiente campesino, a pesar de la modernidad, la familia se mantiene como núcleo de organización social; pero sin duda, si bien persiste la *granja familia*,, no suele ser más el centro de la organización económica doméstica. Comúnmente el trabajo migrante, el comercio y las actividades de variado tipo fuera de la familia y del pueblo organizan la vida económica de la familia. Al menos en México es claro que para muchas familias rurales el medio de reproducción económica suele localizarse, no en la granja familiar o en el pueblo y su "interland", sino a miles de kilómetros de distancia; ya en las plantas industriales y centros urbanos de México, ya en los campos y ciudades de Estados Unidos y Canadá. De igual modo el cultivo de la tierra no suele ser más el medio privilegiado de subsistencia dada la quiebra agrícola del pequeño campesino, y sin duda la vida de pequeña comunidad tradicional mencionada por Shalins, parece diluida por nuevas prácticas sociales fuertemente inducidas por lo que Manuel Castells (1999) llamó la *era de la información*. Por supuesto, persiste la posición subalterna frente al Estado y poderes externos; pero esta dominación también tiene ahora matices muy diversos que frecuentemente cuestionan la tradicional sujeción del campesino al Estado Nacional, en términos étnicos, cívicos, políticos,

Sin embargo, a pesar de esta perdida de contorno de la pequeña sociedad de ascendiente campesino, afirmamos que es posible pensarlas como nodos de relaciones sociales singulares y estructuradas. En nuestra opinión es conveniente entender estas pequeñas sociedades de ascendiente campesino como una totalidad en tres planos estructurantes; a saber: *1) La familia campesina; 2) La aldea campesina; y 3) La relación de autonomía o sujeción de la aldea frente al Estado y otros poderes externos, a la par que su inserción en las redes sociales más amplias.*

La definición de cada uno de estos tres planos y su interrelación permite dibujar el contorno del orden social típico de la sociedad campesina tradicional, y permite esbozar los marcos generales de su dinámica política. Es necesario advertir que las siguientes definiciones tienen la intención de explicitar los elementos estructurantes de la sociedad campesina, no para clausurar su complejidad social con explicaciones estructurales de los procesos sociales, sino simplemente para esbozar las características típicas de ese tipo de campo social, en el entendido de que las definiciones "en movimiento" son las que permiten comprender los procesos sociales. Por decirlo así, la intención aquí es definir el tablero de ajedrez, y el rango y movimiento de las piezas. Más adelante, en el desarrollo de los estudios de caso abordamos la complejidad del juego en movimiento

La familia campesina

La familia campesina es ese espacio social creado por un grupo de parentesco que tiene una residencia y economía común.[8] La familia campesina debe entenderse a un mismo tiempo como una *unidad de parentesco* y como una *unidad económica* de producción y consumo. Ambas características comúnmente aceptadas como definitorias por el gremio de antropólogos. Pero además, en tanto grupo primordial que está obligado a defender y negociar necesidades, estrategias, intereses y fines propios en espacios sociales externos a ella, también debe entendérsele como una *unidad política*.

La familia campesina en tanto *unidad de parentesco* está organizada dentro de un sistema jerárquico de roles por género y edad definidos desde la tradición, que precisa los modos y alcances de la autoridad en el grupo y los principios de lealtad esperados de los individuos. La tradición refuerza una ideología de unidad familiar y establece fuertes vínculos emotivos acordes con los formatos culturales apropiados por el grupo. Comúnmente la autoridad dominante radica en el padre. Frecuentemente la autoridad patriarcal se extiende sobre la familia. Incluso sobre matrimonios jóvenes que ya han abandonado el grupo original y han formado su propia familia. Típicamente las esposas tienen una posición subalterna frente a sus maridos; y una autoridad fluctuante y negociada frente a sus hijos. Pero esa posición de subordinación varía según culturas, situaciones y casos. Normalmente de los hijos se espera obediencia, cooperación y lealtad al núcleo familiar. Un comportamiento acorde con los roles familiares establecidos y con el cumplimiento del destino que la estrategia familiar en lo individual les ha asignado.

La familia está determinada por ciclos de largo plazo según la composición de género y rangos de edad de los miembros. Lo que supone, en un tiempo dado, determinado tipo de conflictos y afanes. La muerte del patriarca y la herencia siempre es un momento crucial y frecuentemente traumático en la organización doméstica. Los enlaces matrimoniales suelen ser, también, momentos destacados en el orden familiar pues significan cambios en la organización doméstica. Las familias pueden ser nucleares o extensas, o más bien transformarse de una a otra y viceversa. O bien estar en transición, por ejemplo, en el caso de que un matrimonio joven tenga cierta autonomía de los padres pero no total independencia de la economía familiar. De tal manera que la unidad doméstica originaria puede dar lugar a múltiples familias nucleares que pueden eventualmente estar fuertemente vinculadas entre sí. Al efecto, es frecuente que en pueblos pequeños la mayoría de los individuos sean parientes en algún grado, y que en pueblos un tanto más grandes se presenten tres o cuatro linajes. En tal sentido el límite de membresía de la unidad doméstica puede ser flexible y ambiguo, según el grado que compartan, por decirlo así, el compromiso con una "cocina" común. En conflictos intracomunitarios el vínculo de parentesco puede

[8] Sabemos que el grupo de parentesco puede ser muy extenso y abarcar cientos de personas y muchas residencias. No nos interesa una definición esencialista de lo que es la familia, Aquí lo que intentaremos es la definición de familia campesina como una unidad domestica con estrategias propias en términos de parentesco de economía y de política.

ser el criterio de alineación fraccional, pero bien puede no serlo. Lo que no es común es que una familia nuclear se divida en función de un conflicto faccional intracomunitario. No así la familia extensa que eventualmente puede estar partida por conflictos faccionales.

La familia campesina en tanto *unidad económica de producción y consumo* depende primariamente del trabajo familiar orientado a resolver la subsistencia y reproducción del grupo doméstico. Típicamente el trabajo familiar está fuertemente orientado por una estrategia de autosuficiencia que da peso a las actividades del sector primario (agricultura, ganadería, pesca, silvicultura) en la busca de proveerse de la mayor cantidad de los bienes que requiere para su subsistencia. Pero también los esfuerzos pueden orientarse a la elaboración y venta de artefactos artesanales o bien a la venta de servicios y trabajo de sus miembros fuera de casa. El trabajo a jornal, las prácticas migratorias, los vínculos a larga distancia, son estrategias laborales privilegiadas de los núcleos familiares. En tal sentido la familia como unidad económica se sostiene en su capacidad de organizar una estrategia múltiple que combine el trabajo dentro de la "granja familiar" como fuera de ella. Esta flexibilidad le permite cierta capacidad de resistencia ante situaciones difíciles y adaptación a situaciones nuevas y promisorias. Sin embargo esa estrategia económica depende sobremanera de un fuerte sentido de unión familiar, y por tanto, de la eficacia en la construcción de una trama densa de vínculos simbólicos, prácticas rituales y discursos morales que aseguren el apego de los miembros de la familia al grupo doméstico. Especialmente útiles cuando el individuo está físicamente lejos del núcleo familiar.

La familia campesina como *unidad política* está orientada a influir en los espacios de poder y estructuras de dominación más amplios. Una influencia en el sentido de garantizar la seguridad contra actos de agresión que pongan en peligro la integridad de sus miembros y la propiedad material del grupo; de garantizar los derechos de acceso, posesión y uso alcanzados sobre tierras y recursos; de garantizar la legitimidad de las posiciones, prebendas e intereses ganados o codiciados por el grupo doméstico; y de garantizar la cooperación y reciprocidad de los vecinos en objetivos y adversidades más allá de la capacidad del núcleo familiar. En los diversos espacios sociales a su alcance la unidad doméstica campesina disputará, negociará o cooperará con otras unidades domésticas similares a ella o bien con otras unidades organizativas diferentes a ella.

Los temas frecuentes que mueven la pasión política de las familias campesinas son comúnmente: La definición de derechos de acceso –particulares y colectivos– a tierras y recursos; la administración de los ámbitos comunales; la provisión de bienes y servicios colectivos; la resolución de pleitos y conflictos; y la representación de los intereses familiares en el ámbito aldeano, y frente al Estado y otros poderes externos. Pero también les apasionan los referidos a las alianzas familiares en sus múltiples sentidos: Ya sea las alianzas matrimoniales y los parentescos rituales; ya las prácticas de reciprocidad interfamiliar; ya la participación en rituales sociales de afirmación identitaria. Y de manera especialmente intensa les exaltan los debates sobre el comportamiento moral de los vecinos. Un ejercicio nada inocuo, pues en la definición de lo bueno y correcto frente a lo malo e incorrecto es desde donde se organiza la sanción y la exclusión social.

En contextos campesinos el individualismo suele estar acotado por las obligaciones familiares de modo que cuando los individuos hacen política en la aldea campesina,

típicamente la hacen en representación del grupo familiar. La familia campesina y no el individuo es quien se constituye en "sujeto social". Aquellos individuos desprendidos de un grupo familiar por razones de incompetencia social, conversión religiosa, opción ideológica, o simple distanciamiento son relegados a posiciones marginales de la vida social local. Típicamente los solteros tardíos, los solitarios, los marginales sexuales, los sicóticos y en general todos aquellos apartados funcionalmente del grupo doméstico viven señalados por el rigor moral. En general el desarrollo cultural de una noción positiva del individuo como persona con derechos personales y garantías sociales es apenas vigente. La idea de un individuo con derecho efectivo a la liberalidad moral y social en las pequeñas poblaciones rurales no es fácilmente aceptada.

La aldea campesina

William Rosberry cuando se refiere a la sociedad campesina apunta que: *las unidades domésticas campesinas no existen aisladas sino en relación con otras; tanto otras unidades domésticas que pueden formar una comunidad laxa o estrecha, como instancias superordenadores que hacen exigencias a los campesinos. Una forma de describir estas relaciones con las instancias superordenadores es decir que los campesinos siempre se ganan la vida dentro de sistemas mas vastos de relaciones económicas, políticas y sociales que incluyen, mercados, trabajo externo, gobiernos, instituciones religiosas, terratenientes y otros grupos que van mucho mas allá del horizonte social cotidiano de los pueblos campesinos* (Rosberry 2000, 96).

En tal sentido podemos pensar a las aldeas campesinas como un espacio social equilibrado entre la familia y la aldea campesina; entre los alcances de los atributos y derechos ganados y ejercidos por la unidad doméstica como espacio nuclear de organización social, y la intensidad de adscripción de los grupos familiares al agregado mayor de la aldea campesina. Un equilibrio que variará de caso en caso. Los vínculos entre familias campesinas pueden ser tan laxos que la densidad será débil, o bien tan estrechos que la densidad será fuerte. En principio la densidad de interacciones entre unidades domésticas puede dar lugar a la idea de "comunidad" tal como la hemos definido arriba; Como un grupo social que se constituye en una entidad discursiva que dentro de sus fronteras simbólicas encapsula una identidad de una idea de "comunidad" entre la población aldeana.[9] Pensamos que la densidad y naturaleza de los vínculos entre individuos y familias da lugar a dos configuraciones estructurales de "comunidad" que definimos como *sociedad campesina liberal* o *sociedad campesina corporada:*

Sociedad campesina liberal. Que se presenta en formaciones sociales campesinas donde las unidades domésticas construyen un modo de vida económico organizado desde la apropiación privada de tierras y recursos, y desde la vinculación entre vecinos basada en la mediación monetaria y el mercado. Son espacios sociales donde domina una representación

[9] Por supuesto, aquí no discutimos el "origen" sino una "situación". Por supuesto, la emergencia de la comunidad puede darse por un movimiento interno de "acumulación" o bien, y frecuentemente, por la imposición estatal. Por ejemplo el Estado novohispano con las "Republicas de indios" congregó poblaciones a emplazamientos localizados, impuso tributos colectivos, dotó tierras colectivas, obligó a rituales colectivos y organizó un sistema de autoridad. En ese movimiento dispuso las condiciones para la emergencia

de comunidad compuesta de familias granjeras o terratenientes autogestivas que se presentan jurídicamente independientes entre sí. Y que desde esa idea de independencia formal, eventualmente cooperan voluntariamente para acciones de beneficio colectivo. En estos espacios sociales es típico que las tierras y los recursos mancomunados sean escasos o poco relevantes. Ello se traduce en un escaso desarrollo de figuras de autogobierno aldeano, de tal modo que las unidades domesticas arreglan sus temas con el Estado recurriendo a los ordenes formales de gobierno. (Municipio, estado, federación). La relación entre unidad doméstica campesina y Estado no se presenta mediada por una entidad aldeana. Cuando hay algún recurso de uso común por administrar -agua, educación, etc.- suelen desarrollar organizaciones adhoc para resolver aquellos eventuales temas de interés colectivo. En suma, este tipo de formación promueve una idea de comunidad laxa donde el vínculo que se establece con la entidad aldeana en tanto espacio social común es marcadamente voluntario, y donde son pocos los asuntos que requieren la generación de estructuras institucionales de autogobierno para la administración de problemas comunes.

Típicamente este tipo de formación tiende a evolucionar hacia la estratificación económica entre familias "ricas" y familias "pobres"; y al establecimiento de relaciones sociales de clase. Se desarrolla una cultura de clases sociales marcada, no por lazos de reciprocidad entre pares, sino por transacciones basadas en el cálculo económico entre posiciones asimétricas: patrón terrateniente-peón, arrendador-arrendatario; prestamista-prestatario; empresario rural- jornalero agrícola. Pensando en México está el ejemplo de las llamadas culturas rancheras. Con su geografía social de haciendas y ranchos; su modo de apropiación privada de tierras y recursos. Su ideología de trabajo duro y búsqueda de riqueza. Su gusto por los juegos competitivos y las apuestas –peleas de gallos, juegos de cartas, carreras de caballos, charrarías; Su idea de distinción por riqueza expresada en el uso de trajes caros y vistosos. Su idea de valentía que se representa como un hombre macho y valiente que defiende su honor, su tierra, sus caballos, sus mujeres, su ganado. Y entre las familias ya enriquecidas su aspiración por el reconocimiento de una "natural hidalguía", un linaje criollo, un abolengo de apellido, y su predilección afectada por valores, gustos y símbolos aristocratizantes. Una configuración de principios muy frecuente en el occidente y norte de México, pero también presente en múltiples espacios regionales del centro y sureste mexicano.

Sociedad campesina corporada Hace referencia a un orden social donde los vínculos y compromisos de los individuos y familias para con el conjunto de la entidad comunitaria no son de carácter voluntario sino obligatorio. Donde la renuncia a la acción colectiva comunal acarrea al individuo o al grupo doméstico, la amenaza efectiva, no sólo de exclusión de los recursos de uso común, sino también la amenaza de la expulsión social. Donde la aldea campesina en tanto entidad colectiva es por hecho o derecho reconocida como una comunidad territorial y mantiene para sí la facultad de asignación de tierras y recursos conforme a un régimen autónomo de derechos. Donde el sistema comunal de autoridad es lo suficientemente fuerte y abarcador para subsumir el interés individual y familiar al interés de la entidad comunitaria. Donde se presenta una comunidad unificada por un *ethos* convergente religioso, moral y político que asegure una lealtad primordial de los individuos a la comunidad por sobre otros ámbitos de adscripción social, ya sean familia, etnia, nación, religión, partido político, o cualquier otro. Donde, finalmente, la entidad comunitaria monopoliza en su estructura institucional la representación social y política de individuos y

familias frente a los poderes externos a la comunidad. De nuevo pensando en México está el ejemplo de múltiples comunidades indígenas; con sus pueblos concentrados, sus tierras comunales, sus sistemas de autoridad tradicional, su jerarquía cívico-religiosa, sus prácticas rituales comunales, su arraigo a una identidad comunitaria, su defensa de una territorialidad colectiva, su reserva para con los forasteros, su tendencia a construir desde el espacio de lo cotidiano una "intimidad" comunitaria. Pero también el caso de muchos ejidos mestizos que bajo el efecto de su circunstancia e historia las familias que los construyen establecen vínculos sociales de carácter corporado.

Si bien, en términos analíticos separamos estos dos tipos estructurales -sociedad campesina liberal y sociedad campesina corporada- es conveniente establecer que en la vida cotidiana de las pequeñas comunidades campesinas elementos de ambos modos se presentan combinados en ciertos ámbitos y en cierto grado. En realidad cada comunidad campesina presentará una determinada combinación entre los alcances del compromiso obligado de la unidad doméstica para con el espacio comunitario, y los alcances del ámbito comunitario sobre los ámbitos de la vida social de los individuos de las familias campesinas. De igual modo presentaran una combinación singular de ideologías individualistas y comunalistas. Pero aún más importante, la construcción del campo político comunitario estará, en principio, tensado por la normalización del significado de la idea compartida de comunidad. Y en este sentido, en el fondo de cada decisión aldeana, estará jugándose un conflicto por la dirección de la idea imaginada de comunidad, ya sea hacia la comunidad liberal, ya hacia la corporada.

Sujeción y autonomía política y social al Estado y poderes externos

El concepto académico de "campesinado" trae adherida la idea de un grupo social distinguible, a la vez que inserto, en el espacio social amplio de una sociedad compleja -ahora de alcance mundial- y la idea de un grupo social en posición "subalterna" al poder del Estado. En tal sentido se ha de reconocer que la pequeña sociedad campesina está fuertemente determinada por la modalidad de su sujeción política al Estado. Incluso puede afirmarse en cierto modo que el Estado crea y da forma a la comunidad campesina Pedro Carrasco comenta -siguiendo a Max Weber- que son las cargas impuestas por el Estado a los campesinos las responsables del desarrollo de la organización campesina comunitaria. En esta postura el nacimiento de la "sociedad campesina" es un acto de creación jurídica a favor de un afán de eficiencia en la dominación del Estado. Carrasco ilustra el punto a la luz de la formación de las comunidades indias congregadas por el sistema colonial español en el periodo novohispano. "*En las republicas de indios (…) la tierra era una propiedad común para uso exclusivo de la comunidad, y la comunidad era colectivamente responsable del pago de tributos y el abastecimiento de mano de obra. Estos fueron los rasgos clave para el desarrollo de la aldea (o municipio) en cuanto unidad social y cultural básica, y también explican el desarrollo de sistemas de escala (…) que implican compartir entre los habitantes de la aldea los gastos ceremoniales y administrativos. Esto forma parte del reparto igualitario entro todos los miembros de las cargas impuesta a la comunidad por el Estado"* (Carrasco 1979, 336).

Por supuesto que en el acto de creación de la comunidad campesina colonial las razones del Estado español pudieron ir más allá del interés tributario atribuido por Carrasco; sin duda la

conversión religiosa, la conservación de una fuerza de trabajo funcional a la economía minería colonial, o la pacificación y defensa fronteriza tuvieron un papel en esa historia. Sea como fuere, parece claro que sociedad campesina y formación del Estado son parte de un mismo proceso histórico. Ahora bien, aunque esta relación de dominación suele estar marcada por episodios de rebelión e independencia, lo típico es que adquiere una normalidad y paz a largo plazo. Las partes terminan por definir las obligaciones mutuas, la legitimidad de los alcances en el ejercicio de poder, y la definición jurisdiccional de sus asuntos; el Estado termina por proteger y legitimar los derechos territoriales y sociales de la sociedad aldeana frente a intereses de terceros; y la sociedad aldeana termina por aceptar el derecho de jurisdicción del Estado a dominarle y gobernarle hasta cierto alcance. En este sentido se entiende esta relación marcada por un contencioso grado de sujeción o autonomía de la aldea campesina frente al poder del Estado.

Por otra parte es importante reconocer que la sociedad campesina, por el simple hecho de estar emplazada en un lugar de la geografía, establece una distancia social y cultural con los centros de poder; entre la vida cotidiana resuelta en localidad y su inserción en el espacio social regional, nacional o mundial. En tal sentido se puede hablar de una cierta autonomía de la vida social local que deviene en el establecimiento de una especie de intimidad social. Es decir de la capacidad de establecer un mundo social de intersubjetividad significativamente denso; compuesto de una tipicidad de hábitos, afectos, gustos, temas, aspiraciones, estilos, interpretaciones que organizan y normalizan el comportamiento de los individuos conforme a una moralidad por ellos adoptada y aceptada. Por supuesto hablamos de una moralidad influenciada por grandes tradiciones como el catolicismo o el puritanismo, o el liberalismo, pero a la vez interpretada y resignificada localmente en la textura intensa de la vida cotidiana. Y también de una moralidad cruzada por tensiones y mutaciones múltiples efecto de conspicuas influencias internas y externas en el orden personal y colectivo. A esta cierta autonomía local de la vida social que se discrimina en una moralidad local de lo aceptado como correcto de lo incorrecto, que define lo que debe ser un individuo para sí y para la comunidad, y determina lo que la comunidad debe ser y hacer para con sus miembros y para con el mundo exterior lo llamamos *Ethos comunitario*

La vínculos comerciales, religiosos, migratorios, políticos, y demás con los diferentes espacios externos abrirán un juego complejo de relaciones de alianza, conflicto, subordinación, dominación entre los habitantes de la aldea campesina y su exterior; y de la comunidad, en tanto sujeto moral, con su exterior. El *Ethos comunitario* será determinante en esa relación con el exterior, pues desde allí se definen los temas que corresponden al ámbito individual de los del ámbito comunitario y por tanto el peso que ha de tener "la comunidad" y su estructura de poder y autoridad en el control de la intermediación con las interacciones externas.

Ahora bien, el concepto de autonomía supone mediación entre los diferentes planos de interacción, entre la comunidad y el poder político; entre los productores campesinos y los consumidores de sus productos, entre las prácticas religiosas locales y las iglesias oficiales, entre las prácticas de acceso a recursos y el reconocimiento legal a esos derechos, etcétera. La necesidad de vinculación entre comunidad local y poderes externos genera la figura del intermediario. Al respecto Erick Leonard apunta que el poder de los intermediarios (*Brokers*) descansa en su ubicación en los espacios fronterizos definidos por los diferentes

niveles de interacción entre las comunidades locales y la sociedad global. Al mediador le corresponde efectuar los ajustes entre los objetivos y los referentes de las partes involucradas en estos niveles, sin suprimir los conflictos pero mediando entre ellos. La función será tanto más importante y creadora de poder en cuanto la distancia estructural y cultural entre las partes es más grande. En el marco de esta función, el mediador representa y manipula los intereses específicos de las partes en la consecución de un objetivo común -la realización de una traducción- donde los fines de cada uno corresponden a racionalidades económicas (o políticas) distintas. El control de los espacios de interfase entre sistemas de normas y formas institucionales distintas -el papel de traductor- permiten estimular, manipular, canalizar o bloquear los flujos de personas, tecnología e información, capitales, productos o proyectos institucionales, para fines individuales o en beneficio de un grupo extenso. (*Cfr*. Leonard 2001; véase también Eric Wolf 1979)

El poder del intermediario dependerá del carácter de exclusividad con el que pueda ejercer sobre los canales de acceso a los recursos que estén en juego. Cuando el monopolio es ejercido por una cabeza individual, éste tenderá a consolidar su intermediación con el uso de relaciones clientelares y la afirmación de lealtades recurriendo a los valores del parentesco, el compadrazgo, la vecindad, la pertenencia organizacional o religiosa. Cuando el monopolio tiene carácter institucional la intermediación se garantizará recurriendo a la legitimación del sistema de autoridad. Como podremos ver claramente, es sólo a través de la intermediación como los poderes externos, y en especial el poder del Estado, puede ejercer su dominación dentro del ámbito local. Si un poder externo fuerte se enfrenta a una comunidad fragmentada bien podrá imponer un intermediario, que considere conveniente, como su hombre fuerte en el lugar. Si por el contrario se enfrenta a una comunidad fuertemente estructurada bien podrá resignarse a negociar exigencias y jurisdicciones con un intermediario designado por la comunidad. Por supuesto que las expresiones concretas de la relación intermediaria son muchísimas dada la multiplicidad de tiempos históricos y espacios sociales; simplemente aquí establecemos que la presencia de este juego complejo entre ámbito comunitario, intermediario y poderes externos es importante para comprender la dinámica de la autonomía en la vida social y política comunitaria.

Hasta este punto hemos definido en sus rasgos estructurales a la pequeña aldea campesina. La unidad doméstica como núcleo organizador de la vida social local, la aldea como espacio de vinculación de individuos y familias que en su interacción social pueden construir comunidades liberales o comunidades corporadas, y en un tercer plano hemos afirmado que la aldea campesina mantiene un cierto grado de autonomía política frente al poder del Estado; a la vez que establece vínculos y adscripciones con la red extensa de relaciones sociales en múltiples planos y con alcances regionales nacionales e incluso globales.

No está por demás recordar que no hablamos de entidades abstractas que se relacionan, sino de individuos que ejercen su cotidianidad desde redes de significado que les estructuran; que les constriñen a la vez que les habilitan. De esta manera cuando nos referimos a estructuras sociales, estamos hablando de códigos compartidos de significado con acento de realidad social. Así pues, si bien entidades como "familia" o "comunidad" "Estado" habitan en el imaginario de todos y cada uno de los individuos, ello no obsta para que los individuos hablen de ellas como una realidad evidente desde y sobre la que actúan negociando socialmente los significados. También no está por demás recordar que a las

sociedades campesinas se les debe entender como construcciones sociales en trayectoria histórica. Sujetas a influencias y cambios, pero también a resistencias y resiliencias. Normalmente formaciones sociales conservadoras y resistentes a la disolución e inclinadas a adaptarse al cambio, no anulando, sino reinventando su tradición desde los códigos de su cultura.

Orden social y hegemonía comunal.

Frecuentemente se olvida que las pequeñas sociedades campesinas no son idílicos mundos homogéneos, armoniosos e igualitarios. Las sociedades campesinas son, más bien, espacios cruzados por diferencias de género, generación, linaje, y frecuentemente también por etnia, riqueza o clase. Jerarquizados conforme a sus singulares principios culturales de distinción y prestigio social, y comúnmente, sujetos a tensiones y conflictos que pueden llegar a ser muy agudos. Pero también, espacios donde individuos y grupos, desde sus distinciones sociales suelen estar comprometidos, en mayor o menor medida, con prácticas compartidas que les requieren complejos consensos -no siempre evidentes- en torno a un significado compartido de lo que es y debe ser el orden social en que viven.

El hecho de que las relaciones dominantes sean cara a cara hace de estos campos sociales mundos de alta complejidad. Lugares de interacción con fuerte textura interpersonal donde los individuos están recurrentemente vinculados entre sí por una historia de afectos y afrentas; donde los códigos institucionales explícitos son sólo la punta del iceberg; y donde lo implícito puede emerger con la fuerza básica de la pasión elemental de poder y derrumbar la estructura de significados. Mantener el orden social allí; construir una normalidad social; lograr un comportamiento moral aceptable por todos les requiere una elevada inversión social de codificación sobre los cuerpos humanos; un fuerte gasto social en construcción de modales, credos religiosos, descargas rituales, adscripciones sociales. Se podrá afirmar que ello ocurre en todo tipo de organización social, pero en lo interesante de estas pequeñas sociedades campesinas es que el orden social, con su relativa autonomía, es frágil. Los conflictos interpersonales fácilmente pueden escalar e impregnar todo el campo social aldeano. La violencia, la vendetta, el odio, el rencor suele ser muy costoso precisamente por estar involucrada una afectiva intimidad social. No en vano, el marcadísimo afán de buscar y mantener los consensos. No en vano muchas comunidades campesinas mexicanas aceptan e invocan de buen grado la intervención de la ley penal del Estado en asuntos graves (asesinatos) pero se reservan los asuntos menores a sus normas internas. Una descarga que facilita la paz interna.

Decíamos que lo que hace de una aldea campesina una "comunidad", más que un conjunto de arreglos institucionales, más que los valores y comprensión común, es el estar comprometidos en el mismo *argumento*, enganchados en el mismo *razonamiento*, la misma *red*, el mismo *discurso*; donde las distinciones sociales, estrategias alternativas, desacuerdos, conflictos de metas y valores son disputados, negociados y renegociados conforme a las pautas y alcances del mismo discurso. La eficacia de la *red comunal*, del *razonamiento comunal*, del *argumento comunal* es que el discurso de comunidad sea "hegemónico". Es decir que el discurso comunitario sea a tal grado dominante sobre el campo social que los individuos involucrados "habiten" sus significados en actitud de realidad natural, dada y evidente. Por supuesto la afirmación más fundamental del discurso

hegemónico comunitario es la que afirma que "la comunidad existe", que "la comunidad es". En tal sentido la primera exigencia hegemónica frente a propios y extraños es el reconocimiento de ello, no sólo como un discurso, sino como un hecho con sustancia e imperio de realidad. Pero además, el discurso comunitario, para ser hegemónico, debe definir también, en el proceso social concreto, lo que la comunidad es, lo que debe ser, lo que ha sido, y la forma como se pertenece o se deja de pertenecer a ella.

Cuando hablamos de comunidad como discurso de orden social nos referimos también a su concreción efectiva; a sus efectos en la organización del campo social. En tal sentido el discurso de comunidad es un discurso de poder. En un importante articulo Eric Wolf (1990) ofrece la idea de que el "poder" es una relación social sólo visible en dos formas: como *poder en significación*, que refiere a la capacidad un ego para imponer su voluntad sobre un alter mediante el dominio en la generación de significado; y como *poder en organización*, que refiere a esa misma capacidad pero mediante el dominio en el diseño y control de las estructuras organizacionales del orden social.[10] Así pues, cuando hablamos de comunidad hablamos de un discurso en significación que controla el sentido de los procesos de significación y un discurso en organización que define estructuras de distinción social y de control en el flujo de recursos simbólicos y sociales.

El discurso comunal "en significación" y "en organización" puede pensarse como una red de prescripciones convencionales que definen jerarquías, asignan recursos, conceden facultades y norman arreglos institucionales. Pero estas convenciones no debieran entenderse en el sentido estrecho de un preestablecido sistema de reglas reguladoras del comportamiento al que las personas se adhieren sin más; donde los actos de los individuos

[10] Eric Wolf (1990) en su clarificador ensayo *Distinguished Lecture Facing Power* afirma que el "poder" puede pensarse en cuatro modalidades vinculadas: el *poder individual*, el *poder relacional*, el *poder estratégico organizacional* y el *poder estructural*. El vínculo entre estas modalidades de poder no será lineal sino una envolvente de planos: 1) El poder individual se entenderá como una "voluntad de poder" en el sentido nietzscheano del término. Como una capacidad potencial del individuo para ejercer poder. En este plano se ven las competencias, motivos y actos de los individuos que entran en juegos de poder aunque no el sentido del juego; 2) La dimensión individual del ejercicio de poder está incrustada en el plano interpersonal. Es el plano de las interacciones y transacciones intersubjetivas. De la capacidad de *un ego* para imponer a *un alter* su voluntad. Es el plano observado por Weber en su clásica clasificación sobre los tipos de dominación donde el ego moviliza atributos "carismáticos", "tradicionales" o "racionales" en la imposición de su voluntad. En este plano se ven las relaciones intersubjetivas de poder pero no explica la naturaleza de la "arena" en la que se desarrollan esas relaciones; 3) La dimensión relacional del ejercicio de poder está incrustada en el plano estratégico organizacional. Es el plano de poder que controla contextos. Es el poder táctico y organizacional ejercido por individuos o grupos mediante el control de un campo localizado de interacciones. Es un poder instrumental que dirige la distribución y dirección de los flujos de energía (material y simbólica) mediante el cual se circunscribe el comportamiento de los subalternos. En este plano se ve el ejercicio de poder de las estructuras organizacionales pero no se ve el poder que define los códigos conforme se estructuran estos campos organizacionales. 4) El plano estratégico organizacional del ejercicio de poder estará incrustado en el plano estructural. Este es el modo de poder que controla contextos y dirige escenarios. Se refiere al modo como una "sintaxis" de símbolos, mentalidades y prácticas de longitud histórica preorganizan toda organización social. Por ejemplo el mercado no sólo como medio de distribución social de bienes sino también como mentalidad organizadora de los vínculos sociales; la disciplina laboral no sólo como una forma de organizar la producción industrial sino como ética de la organización social. La acumulación de capital no sólo como medio para producir riqueza sino como criterio para en algunas regiones impulsar economías y en otras deprimirlas.

son organizados a la manera como en una computadora un *software* "gobierna" a un *hardware.* Más bien deben entenderse como "un repertorio" ambiguo y no sistémico de convenciones del que los individuo echan mano; un repertorio dificultosamente gobernado desde un discurso hegemónico afanado en adscribir a los individuos, en imponer el significado legítimo de lo que es y debe ser "la comunidad"; en establecer el alcance del compromiso moral de los individuos y grupos para con la comunidad.

En tal sentido siempre estará presente, al menos en potencia, una divergencia entre la interpretación individual sobre el asunto comunal frente a la interpretación hegemónica de la comunidad. La divergencia potencial puede llevar al conflicto, y el conflicto a la ruptura. Este desfase abre el espacio al "proceso político". El individuo -o el grupo- puede ir adelante y socializar su divergencia en el campo social; los individuos -o grupos- adheridos al discurso hegemónico buscarán gobernar la divergencia restituyendo el "consenso" y reestableciendo la normalización de significados; ya flexibilizando la interpretación, ya haciéndola rígida. Un rejuego de transacciones donde se renegocian los términos del poder en significación y en organización. Si el discurso hegemónico se muestra incapaz de lograr el consenso entonces se abre el paso a la lucha faccional, y a la eventual disgregación del antiguo discurso hegemónico y la emergencia de otro alterno, capaz de sintetizar las convenciones del campo social en una nueva idea legitimada de comunidad. En otras palabras el proceso político puede conducir a ambas situaciones: a la restauración comunal o a la revolución comunal.

Ahora bien, entre el repertorio de significados y convenciones, que se despliegan en la vida cotidiana de una sociedad campesina hay temas inocuos y temas importantes. Hay temas de profundidad cultural y temas de situación circunstancial. En tal sentido pensamos es útil distinguir "tres niveles de profundidad" en torno a los cuales las comunidades campesinas construyen los consensos que organizan su orden social: 1) Consenso al nivel de *constitución comunitaria o ethos comunitario*; es decir a aquellos consensos de orden cultural que refieren a los valores morales constitutivos del sistema básico de creencias de la comunidad; 2) Consensos al nivel de *régimen organizacional comunitario;* que refiere a los arreglos institucionales de la comunidad; y 3) Consensos al nivel de *práctica política comunitaria* que refiere los modos político-administrativos conforme se procesan los problemas específicos.

Nivel constitucional o ethos comunitario. Este nivel de significación es esencialmente dogmático. Es una estructura simbólica que ofrece certidumbre y significado al mundo de la vida de los individuos. La incertidumbre existencial es absorbida en la estructura social de tal modo en la organización de identificaciones, creencias y prácticas se conjura la angustia a la anomia y exclusión social. De alguna manera, en este nivel se presenta una transacción: El individuo se entrega a las definiciones y seguridades organizadoras del *poder constitucional* a cambio del sometimiento parcial o total a la contundencia de la autoridad del dogma que organiza al individuo según sus fines, medios y razones. Quien acepta la transacción acepta el dogma. O bien acepta y promueve el dogma, o bien simula aceptar el dogma, o bien resiste y negocia su posición frente a los términos del dogma. Pero en cualquier caso la transacción ya hecha -menos durante ese tiempo- asegura que la exclusión social este conjurada y la anomia acotada. El nivel constitucional es esencialmente un plano prescriptivo. En este sentido en cuanto a "poder en significación" lo

que se impone es una "ética" y en cuanto a "poder en organización" lo que se impone es una "moral".[11] El consenso en este plano se constituirá en una estructura de convicciones consideradas buenas para la comunidad que llamamos *ethos comunitario.* Las prescripciones del ethos comunitario socializadas como modos de trato en las personas constituirán lo que entendemos por *comunidad moral.* Como podremos suponer la ruptura del consenso a escala constitucional generará conflictos muy agudos, y frecuentemente mortales, en virtud de que afecta las creencias más preciadas de la comunidad; Por ejemplo, la supresión del sistema de castas en una sociedad de castas; la diversidad religiosa en una cultura de unicidad religiosa; la privatización del bien comunal en una cultura comunalista; la comunalización de la propiedad privada en una cultura de rancheros; la igualdad étnica en una cultura racista.

Nivel de régimen organizacional comunal. Este nivel se refiere esencialmente a la forma como están organizados los arreglos institucionales para el gobierno de los diferentes aspectos de la vida social. Es el plano del modelo organizacional de gobierno de los bienes comunes, de las formas locales de gobierno, de los mecanismos para resolver conflictos, de la organización para movilizar el trabajo social.[12] Pero el consenso al nivel de *régimen organizacional comunal* no sólo incumbe a los consensos organizativos sobre la estructura de gobierno y su funcionamiento, sino también a los consensos sobre la organización del régimen político. Sobre la forma como se accede y ejerce el poder en el ámbito comunal. En principio la ruptura de consenso al nivel de *régimen organizacional comunal* es más fácil de restaurar que una ruptura constitucional. Mientras las creencias fundamentales de la comunidad moral no sean amenazadas es posible modificar aspectos del sistema de la organización comunal con innovaciones y ajustes.

Nivel de práctica política comunitaria. Éste es el ámbito del consenso en el tratamiento de los asuntos cotidianos, de los modos como se ejerce y debe ejercerse con justicia la autoridad; y sobre la elección de las estrategias frente a los asuntos operativos de toda índole. Éste es el espacio privilegiado de la deliberación ya en asamblea, ya al interior del bloque dominante. La ruptura de los consensos en este plano frecuentemente es relativamente fácil de restaurar, siempre y cuando exista legitimidad en los dos primeros niveles

Bajo estos términos, en un orden social comunal estable el "proceso político" se moverá en el plano de la practica política comunitaria y eventualmente en el nivel organizacional a fin de realizar ajustes y adaptaciones institucionales. En contraste, en órdenes sociales inestables se encontrarán grietas en el discurso hegemónico que alcanzará el plano organizacional e incluso el plano constitucional. Por supuesto, los tres niveles que hemos distinguido son de orden analítico; en la realidad los procesos sociales se presentan como una totalidad, de tal modo que no es extraño que un determinado problema, que

[11] En la diferencia de "ética" y "moral" adoptamos la definición de Ronald Dworkin La palabra "ética" incluye convicciones sobre que tipos de vida son buenos o malos para una persona y la moral incluye principios sobre cómo debería una persona tratar a otra (Dworkin 1996, 135).

[12] De alguna manera, el argumento de Elinor Ostrom (1991) privilegia este nivel organizacional con su propuesta de los "Ocho principios de diseño" característicos de instituciones comunales robustas.

aparentemente se presenta en el ámbito de lo cotidiano, bien puede expresar rupturas de orden "organizacional" o incluso de orden "constitucional".

Proceso político e Ideologías

La hegemonía comunal en un determinado campo social *comunitario* no es algo dado de una vez y para siempre. Es algo creado por un proceso político concreto movido por individuos y grupos. En tal sentido, el proceso político hegemónico será una secuencia de eventos a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder y el significado en todos los ámbitos del orden social. A través del proceso hegemónico se logra transar entre los grupos en disputa un proyecto social y moral en común por sobre las diferenciaciones de posición, rango o clase dentro de la comunidad. (*Cfr.* Mallon 2002:94). Eventualmente el proceso hegemónico culminará con un bloque político en el poder que logra dominar, a través de una combinación de coerción y consentimiento, tanto en el *discurso comunitario* -poder en significación- imponiendo una "versión oficial" de lo que es y debe ser la comunidad; como la *organización comunitaria* -poder en organización- capturando para sí el control de las posiciones institucionales de la comunidad, y remodelándolas conforme al nuevo discurso comunal.

Como hemos ya mencionado, los ámbitos locales están vinculados a redes regionales y nacionales de tal modo que es común que la disputa faccional local se encuentre vinculada a ámbitos más amplios. No es extraño que las disputas políticas locales se representen como disputas entre partidos políticos de siglas regionales o nacionales o disputas de credo religioso o disputas étnicas. O incluso como combinaciones singulares de todas ellas. Lo importante aquí es que la política hegemónica de las facciones locales juega también con alianzas políticas e ideológicas con grupos e instituciones externas al ámbito local; y que en buena medida el peso de las alianzas exteriores determina el resultado de una disputa interna.

Del mismo modo, corrientes ideológicas generales suelen ser adoptadas en el ámbito de la política local para articular discursos comunales. No es extraño encontrar en los discursos comunalistas segmentos discursivos provenientes de diversas ideologías: ambientalismo, zapatismo, etnicismo, maoísmo, cooperativismo, nacionalismo; segmentos discursivos que en su momento son tomados por las facciones en sus disputas en su afán por la captura política comunitaria.

En tal sentido será prudente distinguir entre el discurso político ideológico comunalista del discurso comunal en el nivel de ethos comunal. El segundo tendrá carácter de "orden cultural" el cual se expresa en las redes de significado en las que históricamente se han socializado los individuos; y el primero tiene un carácter aún de orden superficial; en el sentido de que es un discurso que tiene que convencer porque aun no ha llegado a formar parte del repertorio cultural local. De alguna manera en las luchas hegemónicas faccionales los contendientes oponen discursos comunalistas con la intención de que su interpretación

adquiera el peso de una realidad que rebase lo episódico y se asiente como una realidad cultural.[13]

Ahora bien el proceso político puede ser muy fluido, pero ello no quiere decir indiferenciado. El proceso político se mueve dentro de marcos institucionales que se resuelven en un determinado régimen político parcialmente aceptado en el ethos comunitario. Un régimen político que puede padecerse pero que finalmente es aceptado en tanto que no es cambiado. Pero sin duda habrá que entender a las sociedades campesinas como agregados sociales que sufren transformaciones; en tal sentido un proceso político bien puede llevar a un cambio de régimen político, o bien a la reafirmación del antiguo. En apego a la teoría política clásica pensamos que existen cinco regímenes políticos posibles en ámbitos comunitarios:[14]

1) *Autocracia comunal (caciquismo)* caracterizado por el dominio de un pequeño grupo legitimado por su poder personal. Frecuentemente en sociedades campesinas, puede ser una familia o una red asociada de familias que han logrado construir una red de clientelas suficientemente amplia como para permitir que el cacique y su "cliqué" capturen en su beneficio los espacios sociales e institucionales locales. Por supuesto el autócrata comunal puede ser, a su vez, un cliente subordinado de una red clientelas mayor. Comúnmente el autócrata comunal se sostiene más que por sus clientelas internas, por su calidad de *broker* social de poderes mayores, y con la anuencia del poder del Estado Los regímenes campesinos autocráticos tienden a florecer en regiones aisladas e inestables, en formaciones sociales con grandes distancias de clase y cultura, en ambientes culturales y políticos autoritarios.[15]

2) *Régimen de notables* caracterizado por el dominio de un pequeño grupo legitimado por un sistema institucional tradicional de posiciones de prestigio. Este régimen suele presentarse en sociedades campesinas de ascendiente indígena donde aun persisten o bien sistemas tribales de gobierno o bien sistemas heredados de la dominación colonial tales como cabildos indígenas. A diferencia de la situación anterior, este régimen basa su legitimidad no en el poder personal y en redes clientelares sino en el poder de la posición institucional a la que el individuó accede conforme a sus meritos.[16]

3) *Régimen de democracia directa* caracterizado por el dominio de un sistema de asamblea comunal en deliberación directa y en la toma de decisiones por el principio de mayoría. Eventualmente se esperaría que en un régimen de democracia directa se respeten las

[13] En realidad la elaboración de una ideología comunalista los bloques políticos suelen echar mano de todos los recursos que tengan a la mano. Al respecto comenta Zarate (2004) *El comunalismo como ideología que exalta el ideal de comunidad y de la vida comunitaria, produce un orden social particular con base en un imaginario que tiene como referente de la comunidad histórica. Lo paradójico es que este ideal de comunidad ha sido construido discursivamente a partir de la retroalimentación que se da entre la experiencia de vida de los mismos actores (…) y las imágenes producidas por los investigadores sociales, las agencias del Estado, las iglesias y los grupos políticos* (Zarate 2004).

[14] En este punto nos apoyamos en el libro *Teoría de la democracia* de Giovanni Sartori (2000).

[15] Los regímenes autocráticos abundan. En México son muchos los ejidos de la Sierra Madre Occidental capturados por las redes del narcotráfico.

[16] Tal el caso de muchas comunidades agrarias indígenas mexicanas por ejemplo de Oaxaca o Michoacán.

garantías de la minoría para eventualmente convertirse en mayoría. Frecuentemente no suele ser así de tal modo que fácilmente se convierten en *dictaduras de mayoría*. Ello es así derivado de la debilidad consustancial a toda democracia directa para dirimir sin excluir temas referidos al ethos comunitario.[17]

4) *Régimen de democracia indirecta,* caracterizado por la elección de representantes, encargados de constituirse en asamblea, y a su vez deliberar, negociar y alcanzar acuerdos dentro de los mismos principios de mayoría y garantía a la minoría. Frecuentemente estos regímenes se presentan en agregados poblacionales grandes de tal modo que por la cantidad de personas los sistemas de deliberación de democracia directa son ineficientes. Este tipo de régimen no es común en comunidades campesinas en virtud de que las poblaciones son relativamente pequeñas, sin embargo en algunos casos excepcionales se presenta este régimen.[18]

5) *No régimen político,* caracterizado por una situación donde un espacio social está vacío de poder político. Donde ante la ausencia de afirmación política la autoridad "externa" al ámbito local absorbe las funciones de gobierno y representación local. Tal es el caso por ejemplo de algunos ejidos o comunidades absorbidos en espacios urbanos.[19]

Por supuesto los procesos políticos comunitarios son fluidos. Eventualmente una comunidad gobernada por notables puede transformarse en una democracia directa. A su vez ésta -por crecimiento poblacional- en democracia indirecta. O bien ser capturada por un grupo caciquil e iniciar un dominio autocrático. Lo importante aquí, es afirmar que los procesos de disputa hegemónica comunal son procesos políticos dinámicos y complejos.

Sintaxis de la empresa forestal y orden comunal.

Nuestro argumento propone que cuando en una sociedad campesina centrada en una economía doméstica familiar se instala una moderna empresa forestal comunal se inicia un proceso de transformación radical del orden social local hacia una economía colectivista y hacia un orden social corporado. En tal sentido es conveniente mostrar como por las características constitutivas del negocio industrial forestal, la empresa presiona a la comunidad local a adoptar prácticas centralizadas de control territorial, a impulsar una organización social jerárquica y a centralizar el poder económico y político en un pequeño grupo.

Como es sabido, cualquier organismo empresarial moderno orientado por fines crematísticos tiene por imperativo el retorno incrementado del capital inicialmente invertido. El margen de utilidades depende de la relación de "eficiencia" entre el capital invertido y el capital retornado. La viabilidad de una empresa a largo plazo sólo es posible

[17] Formalmente todos los ejidos y comunidades agrarias en México son formalmente de democracia directa. Un ejemplo que mostraremos es el de San Pedro el Alto.

[18] Conozco el caso de Pueblo Nuevo en Durango donde se estableció un sistema indirecto. De alguna manera es el mismo caso para San Juan Nuevo en Michoacán.

[19] Este tipo de "*No regimenes políticos"* suele encontrarse en lugares donde la comunidad tradicional está en vías de extinción. Por ejemplo el caso del "Pueblito de la Laguna" en la ciudad de Lagos de Moreno Jalisco, donde la cultura ranchera fragmentó social y políticamente ese antiguo pueblo de indios.

si, dentro de escenarios económicos y políticos competitivos y cambiantes, la relación costo-beneficio se mantiene de manera consistente en signos positivos. Ello supone la construcción de una empresa cuya organización y gestión de los factores de producción (trabajo, capital, recursos) sea flexible, adaptable, informada, competitiva en tal modo que le permita aprovechar para sí los "costos de oportunidad" que se le abren en el mercado. Pero también supone una empresa con un control riguroso de su propia organización. Un control operacionalmente autoritario. Este principio general de eficiencia, aplicado al caso singular de las empresas industriales forestales obliga a las organizaciones empresariales comunales a la adopción -quiéranlo o no- de los siguientes imperativos de eficiencia:

Control territorial Centralizado. Dada la natural disposición extensiva del bosque en el territorio y la lenta tasa de incremento anual de los volúmenes de madera por unidad de área, la eficiencia de la empresa forestal comunitaria dependerá del control territorial centralizado y planificado de amplios predios boscosos durante largos periodos de tiempo (decenas de años). El control territorial le es imperativo para garantizar el desarrollo de infraestructura –caminos, torres vigía, campamentos, etcétera– con fuertes inversiones iniciales de lenta tasa de recuperación; pero también por las exigencias técnicas y legales a favor de un manejo controlado del bosque conforme a criterios silvícolas de conservación y sanidad. En efecto, la empresa forestal es responsable ante la ley –en virtud de que los bosques son constitucionalmente de "interés publico"– de garantizar la permanencia del bosque en adecuadas condiciones ambientales a lo largo del tiempo, y por tanto, de proveer lo necesario para mantenerlo en buena salud, evitar incendios, restaurar áreas degradadas, sanear áreas plagadas, proteger la flora y fauna local, evitar aprovechamientos fuera de programa, entre otras muchas exigencias más. El incumplimiento de ello puede derivar tanto en apreciables pérdidas económicas como en la cancelación de los permisos gubernamentales de aprovechamiento. De tal manera que la empresa se ve obligada a imponer la disciplina interna y organizar dispositivos para defender el territorio forestal de saqueos externos, e imponer a los propios habitantes de la comunidad la exclusión de todo aprovechamiento particular que no esté dentro de las normas establecidas por la planificación central del "plan de manejo forestal".

La empresa forestal comunal en su imperativo por el control territorial centralizado frecuentemente se enfrenta a conflictos agrarios no sólo con propietarios y comunidades vecinas, sino también al interior de sí mismas, con aquellos que por una u otra razón reivindican porciones de terreno en propiedad particular o bien que la reivindican en posesión de una facción comunitaria. En estas dinámicas políticas se pone en juego no sólo la propiedad de una determinada porción del bosque, sino también la definición de quien pertenece y a quien se excluye de la comunidad. Este mismo imperativo territorial también puede abrir conflictos referidos a los derechos de acceso de las familias y los individuos a los recursos del bosque. En este punto se pone en tensión política la hegemonía de la comunidad como totalidad sobre sus miembros, o bien la preeminencia de los individuos y grupos por sobre el conjunto comunitario. Así pues, el tema del control central del territorio en oposición a un acceso abierto o poco regulado a la tierra y a los recursos con frecuencia abre profundas divergencias al interior de la comunidad entre el interés de la empresa comunal y el interés de personas, familias, grupos y facciones al interior de la comunidad. En algunos casos se hace posible conciliar las divergencias mediante acuerdos estables, en otros lo que prevalece es la fuerza y el boicot. En ambas situaciones el control territorial

centralizado supone la modificación de los acuerdos institucionales tradicionales del orden comunitario.

Control Jerárquico. Dada la necesidad de coordinar una amplia variedad de actividades concatenadas que requieren de la concurrencia de un personal numeroso y especializado en el marco de tiempos y costos predeterminados, la eficiencia empresarial dependerá de un control jerárquico organizado conforme a claras líneas de mando laboral El control jerárquico es el único modo eficiente de organizar a las empresas industriales forestales en virtud de la escala y complejidad de sus operaciones. El ejercicio del control jerárquico en la empresa comunitaria abre un abanico de problemas en el orden social comunitario. Por ejemplo, los conflictos derivados de la no-correspondencia entre la jerarquía organizacional de la empresa y la jerarquía social-cultural de la comunidad local. Mientras que el criterio para la ocupación de los puestos en la empresa debe ser -en términos de eficiencia- la habilidad como trabajador, el criterio cultural de jerarquía social comúnmente responde a otros valores de distinción social como el prestigio, el linaje o la riqueza. Así pues se da el caso de la ocupación en la empresa de personas con mayor prestigio social en posiciones subordinadas a individuos socialmente inferiores lo que redunda en el debilitamiento político de la empresa frente a la comunidad. O bien lo contrario, individuos sin habilidades gerenciales que ocupan puestos directivos en razón de un compromiso político con el régimen de distinción social lo que redunda en el debilitamiento organizacional y económico de la empresa.

Pueden observarse situaciones de tensión provocadas por la exigencia de una disciplina productiva rigurosa y controlada propia de los procesos industriales frente a los hábitos lentos y relajados asociados a una cultura campesina tradicional. O el cuestionamiento de autoridad y jerarquía derivada de la condición doble del comunero como trabajador y socio. En efecto, en el ejercicio cotidiano de la cadena de mando, los linderos entre autoridad y autoritarismo de los que mandan, y la aceptación y resistencia de los que obedecen siempre son tenues y renegociados; pero a diferencia de la empresa forestal privada donde la legitimidad del mando es incuestionable y donde el conflicto se enmarca en los códigos de la relación obrero-patronal; en la empresa forestal comunitaria los trabajadores bien pueden cuestionar el control jerárquico aduciendo su condición de "copropietario" de la empresa, o su mayor jerarquía social, y por tanto transfiriendo una tensión laboral en un conflicto político comunitario.

Control autocrático. Dado que la empresa forestal -al igual que cualquier otra- realiza su retorno de capital bajo márgenes siempre variables de incertidumbre, y que el cálculo de las estrategias de inversión requiere de habilidades para discernir los "costos de oportunidad" a corto, mediano y largo plazo, la eficiencia empresarial dependerá del control autocrático sobre la empresa de parte de su grupo directivo de tal manera que se permita una toma de decisiones de manera ágil, inapelable y definitoria en circunstancias cambiantes. Tales como recortes de personal, despidos disciplinarios, reubicación de puestos, modificaciones tecnológicas, reorientaciones productivas, etcétera. Si bien un conjunto diverso de leyes de carácter laboral y mercantil de alguna manera limita la arbitrariedad total, es evidente que el manejo empresarial eficiente tiene que ver más con un concentrado ejercicio de poder desnudo y menos con la construcción de consensos.

El tema del control autocrático de la empresa se convierte en el dilema central de la política comunitaria. En especial si la empresa se consolida y aumenta su peso relativo en la economía y vida social de la comunidad. Por su posición estratégica el grupo directivo concentrará tanto poder que fácilmente puede ser dirigido hacia su beneficio. El control de fondos financieros, de contrataciones, de contactos comerciales y políticos, de información puntual sobre debilidades y fortalezas de la empresa, y de los demás aspectos derivados de la posición privilegiada consustancial al puesto directivo fácilmente puede derivar -hablando como Pierre Clastres (1981)- en la "inversión de sentido de la deuda". Un "contraflujo" de reciprocidades de tal modo invertido que ya no será el grupo directivo quien debe su posición privilegiada a la asamblea comunal, sino al contrario, cada uno de los miembros del pleno comunal quienes deberán al grupo directivo sus empleos, posiciones y prebendas.

Esta "sintaxis" organizacional de la empresa forestal fundada en los principios del control territorial, jerárquico y autocrático puede, fácilmente, extenderse a la totalidad de la organización social de la comunidad. La empresa, de ser pensada como un negocio periférico y adicional a la economía familiar, se mueve al centro de la vida social y se convierte en un poderoso organismo que empuja hacia la reconfiguración de las coordenadas económicas, sociales y políticas de la aldea campesina. Como podrá suponerse ello abre un complejo proceso político e instaura una nueva realidad social.

Revolución comunalista.

Por su sintaxis intrínseca la industria forestal moderna (centralizadora, jerárquica y autocrática) suele ser un medio eficaz para sostener economías colectivistas y órdenes sociales corporativos en sociedades campesinas. De tal modo que, tras la implantación de una empresa forestal en una sociedad campesina, típicamente se encuentra un bloque político cuyo discurso y acciones se mueven hacia una corporativización de la vida social. En oposición a este *movimiento comunalista* suele constituirse también un *contra-movimiento liberal* que en actitud reactiva defiende una idea liberal de comunidad. Ambos movimientos en disputa por la hegemonía comunal.

En realidad la confrontación entre estos dos movimientos hegemónicos suele tener gran profundidad histórica, pero la instauración de una empresa comunal suele inclinar la balanza hacia las posiciones comunalistas por sobre las posiciones liberales. Así pues, cuando se instaura y se consolida una empresa forestal comunitaria suelen actualizarse viejos conflictos sobre temas cruciales del orden social. Los temas que separan al comunalismo del liberalismo y que comúnmente se convierten en arenas políticas locales son los siguientes:

Apropiación privada versus *apropiación colectiva*. Usualmente en las sociedades campesinas hay una composición compleja de derechos de acceso y uso de los recursos territoriales que combina derechos comunales y derechos de usufructo particular. El bloque comunalista peleará por la reafirmación del derecho de primacía de la organización comunal por sobre los derechos individuales-familiares de los miembros comuneros. En contraste el bloque liberal pujará por la primacía del derecho de apropiación particular-familiar por sobre la comunidad.

Economía domestica versus *economía colectivista*. Típicamente en las sociedades campesinas la economía está organizada por una multiplicidad de unidades domésticas campesinas, autogestivas, descentralizadas, con derechos particulares e independencia organizacional en su gestión territorial y productiva. Los espacios comunes son regulados para eventualmente organizar los derechos de acceso de las familias usuarias, pero rara vez son organizados como empresas colectivas de alcance aldeano. Sin embargo, en la historia sí se encuentran casos de empresas colectivas en sociedades campesinas siempre bajo el incentivo y la coacción del poder del Estado (pueblos hospital en el periodo novohispano o ejidos colectivos, o cooperativas soviéticas). El bloque comunalista pujará por una centralización territorial y una explotación colectiva de los bosques comunales. Desde la fortaleza económica que le da la explotación industrial pujará por crear un consorcio de empresas que controlen los negocios estratégicos que dan realidad a una economía colectivista centrada en la organización comunal. El bloque liberal pujará por la fragmentación de las tierras comunes, un control particular de los recursos y la legitimidad del negocio particular.

Cooperación voluntaria versus *cooperación obligatoria.* Típicamente las sociedades campesinas tienen densos lazos de reciprocidad entre las familias y cada familia para con el conjunto aldeano. Esos lazos de reciprocidad tienen diferentes grados de sanción moral para quien renuncia; que eventualmente puede llegar a la coacción penal. El bloque liberal disputará por marcos de reciprocidad que apuntan a cierta independencia social de cada familia respecto a las otras, y a un modelo de cooperación relativamente voluntaria en las tareas colectivas y organización aldeana. El bloque comunalista pugnará por una cooperación obligatoria para con el conjunto aldeano.

Autoridad débil versus *autoridad fuerte.* El tema de la autoridad es siempre crucial en las sociedades campesinas. El bloque liberal pugnará por un modelo de autoridad de baja densidad y capacidad de autogobierno, restringido a funciones de gendarmería, mediación de disputas, organización cooperativa simple y representación débil de los intereses colectivos ante poderes externos. El bloque comunalista pugnará por su opuesto, un modelo de autoridad de alta densidad y capacidad de autogobierno, que se extienda a las funciones ordenadoras de la vida económica, cívica, ritual y moral de aldea campesina.

Ethos diverso versus *ethos unificado.* En general todas las sociedades campesinas son fuertemente compactas en términos de creencias, valores, ideas del mundo, de ideas morales. En tal sentido decir que el "bloque liberal" respeta una pluralidad de creencias y modos de vida frente a un bloque comunalista que busca la unicidad moral, es sin duda un alegato falso. El ethos comunitario sostenido en el discurso de la tradición (catolicismo, patriarcalismo, tradicionalismo) suele ser "inamovible" y abarca todo el campo social. Pero a pesar de ello habrá diferencia política entre los dos bloques sobre el tema de la "lealtad comunal". El bloque liberal si bien exige cierta unicidad moral y ritual heredada de su tradición, sin embargo estará relativamente abierto al de liberalismo económico y lealtad limitada a la comunidad. En contraste el bloque comunalista afirmará un grado más disciplinado de unicidad moral y lealtad primordial hacia el conjunto aldeano.

Acumulación versus *servicio*. En las sociedades campesinas frecuentemente se presentan entremezclados principios de distinción social basados en la "acumulación" tales como los de distinción de clase social, abolengo, poder personal, etcétera, junto con principios de distinción basados en el "sacrificio" y el "gasto". Tal es el caso de la donación y el servicio a la comunidad. El bloque comunalista pugnará por legitimar el principio de de distinción y jerarquía social basado en el prestigio ceremonial y servicio del individuo a la comunidad como vehículo para acceder a posiciones de poder comunal. El bloque liberal pugnará por legitimar el principio de distinción basado en las diferencias de riqueza y clase para el mismo fin.

A la luz de los múltiples ejemplos observados desde finales los años setenta en las comunidades forestales, la disputa entre estas dos ideas de comunidad ha derivado en procesos y resultados complejos. En general, a la vuelta de años, y tras duras disputas internas, la mayoría de las experiencias forestales comunitarias fracasaron y cerraron operaciones. La mayoría terminó en el agotamiento de la iniciativa colectiva, con una aldea políticamente exhausta y con el regreso del experimento colectivista al modelo estructural anterior. Aunque no necesariamente al equilibrio económico y político previo a la aventura. Las causas del fracaso aducidas por los protagonistas de esas experiencias han sido similares: Disputas por el control de la dirección de la empresa; corrupción de los grupos directivos en perjuicio del común; enriquecimiento ilícito de una clientela cercana al grupo en control; inequidad en el reparto de beneficios; errores de administración y operación de la empresa; huelgas y bloqueos de facciones opuestas a la dirección, etcétera. En un plano más comprensivo, y más allá de los eventos singulares, las causas de estos fracasos comunitarios bien se pueden atribuir a la misma dificultad constructiva del modelo forestal industrial; a la resistencia política local frente a la exigencia corporativa y a la resistencia al nuevo proyecto de *comunidad moral*.

En contraste, en aquellos raros casos en que el proyecto comunitarista ha triunfado -término siempre temporal y relativo- la localidad campesina ha entrado en una compleja dinámica de construcción de un orden social corporado. Es decir, en un movimiento de absorción de los diversos ámbitos institucionales de la vida social en una sola estructura organizacional (*poder en organización*), a la par que en un movimiento de construcción y exaltación de una idea comunitarista de comunidad (*poder en significación*). Es un proceso que apunta hacia la construcción de una entidad comunitaria que articula dentro de una sola estructura formal de organización, un control territorial, una economía empresarial colectiva, un sistema fuerte de autoridad colectiva; una unicidad moral y ceremonial, y un monopolio de intermediación política y social de los individuos de la comunidad frente a los poderes externos. Un proceso de corporativización que en los casos más extremos avanza hacia una especie de "cierre social"; hacia una intimidad comunitaria que logra integrar dentro de sí una especie de pequeña totalidad social. Hacia un "nosotros" comunitario orgánicamente articulado. Hacia una *comunidad moral*.

II. El comunalismo forestal en México.

Los actores centrales del sector forestal

En México existen varios miles de ejidos y comunidades agrarias que aún poseen ricas selvas y bosques. Muchos de ellos cotizados -y codiciados- no sólo por su riqueza maderable, sino también por la gran diversidad biológica característica de la generalidad de los bosques mexicanos. Según datos gruesos de la Comisión Nacional Forestal el total de bosques y selvas del país cubre 53.3 millones de hectáreas de las cuales 80% es propiedad ejidal y comunal, 15% propiedad privada y 5% propiedad de la Nación. A su vez se señala que los bosques en propiedad social están distribuidos entre aproximadamente 12,500 ejidos y comunidades agrarias (Bray 2007) ¡Es decir, en México los bosques son campesinos!

Esta riqueza de recursos coloca a las comunidades campesinas forestales de México en una situación singular y estratégica. Por su peso hacia la conservación de riqueza ambiental y biológica, y por el potencial económico del llamado "Sector forestal". De la relación entre comunidad campesina forestal y medio ambiente dependen muchas cosas: La preservación o extinción de especies de flora y fauna; la conservación o erosión de suelos agrícolas y boscosos; la continuidad o transformación del ciclo hidrológico; y en general la calidad ambiental tanto en los pequeños pueblos campesinos como en las villas y ciudades regionales. También de esa relación depende el abasto de una gran cantidad de productos usados en ámbitos rurales y urbanos: leña para las cocinas campesinas; resinas para la industria; plantas diversas para usos múltiples; celulosa para producción de papel; y madera para construcción y elaboración de una numerosa variedad de productos manufacturados. Sin olvidar el agua como "producto" para consumo humano, agrícola e industrial.[20] Esta condición estratégica convierte a las comunidades campesinas forestales en importantes arenas políticas en las que actúan no sólo individuos y grupos de la comunidad local, sino también grupos y organizaciones externos a la vida local: agentes del Estado, organizaciones civiles diversas, consorcios empresariales interesados en establecer un control directo o indirecto sobre los bosques campesinos; entre otros.

En México los bosques campesinos típicamente tienen una función de reservas de materiales: combustibles, alimentos silvestres, abasto de agua y productos maderables y no maderables de uso diverso. Es común que las familias campesinas, además de su consumo, vendan en los mercados locales y regionales productos como carbón, tejamanil, vigas, hongos, raíces, insectos, animales, y muchos productos más. Comúnmente en el contexto de la economía doméstica campesina esa reserva es usada como una actividad

[20] Quizás una posición excepcional de la llamada "propiedad social" con respecto a la mayoría de los otros países forestales en el mundo, donde los bosques o bien son de propiedad privada o bien de propiedad nacional parcialmente segregados para su conservación ambiental en reservas ecológicas o concesionados a grandes consorcios madereros para su explotación.

complementaria, que se inserta en la lógica diversificada de labores e ingresos de las familiares, y raramente como una actividad especializada de carácter industrial.

En México los bosques campesinos son propiedad legal mancomunada; ya en su versión de ejido o de comunidad agraria. Esta condición hace que no sea el campesino en lo particular quien tiene el derecho último de apropiación sobre los bosques, sino la "comunidad" en su carácter de entidad con personalidad jurídica. Por ley, los bosques de ejidos y comunidades agrarias son propiedad indivisa de la comunidad que les posee. Pero más allá de la condición legal, el carácter mancomunado de los bosques campesinos está arraigado en derechos tradicionales, a veces ancestrales, que con mayor o menor rigor y centralidad regulan los derechos individuales y familiares de acceso y usufructo a los bienes de uso común. Frecuentemente, en comunidades indígenas, las modalidades de regulación de los bosques pueden remontarse a principios del novohispano e incluso más atrás.

Así pues, el primer actor del sector forestal en México es la "comunidad territorial campesina". Una figura de organización colectiva -ejidos o comunidad- por lo demás variada según hablemos de regiones, ascendientes históricos, persistencias culturales e influencias de la modernidad. Un actor diverso en arreglos sociales. Con su mezcla particular de prácticas corporativas frente a liberales. Con grados variados de autonomía y autoridad en la tarea de dirimir en la institucionalidad local los asuntos comunales. Con grados variables de tolerancia religiosa o política. Con versiones diferentes de los ámbitos reservados a lo particular frente a lo comunal. Quizá no es errado decir que, de alguna manera, el bosque comunal se convierte en una suerte de "espejo" de la situación vivida al interior de la organización social: procesos de deforestación, de libre acceso, de privatización del bosque comunal, suelen corresponder a comunidades exhaustas por conflictos intestinos; institucionalmente débiles por pérdida de autoridad; políticamente capturadas por alguna facción clientelar. Por el contrario bosques bien conservados suele corresponder a comunidades con una organización robusta y con un sistema de autoridad unificada y fuerte.

El segundo actor relevante es el empresario forestal. Un "tipo cultural" que se inserta en la explotación de los bosques en términos de negocio mediante la extracción y transformación de los bosques en productos vendibles en el mercado general. Han existido varios tipos de empresarios forestales. Desde el habilidoso "broker" que un poco a la aventura y con pocas capacidades compra árboles en pie, los tala y vende la madera a aserraderos establecidos, hasta grandes compañías privadas que se manejan bajo el canon de una administración formal. Desde el nacimiento del sector forestal se ha presentado una continua tensión por el control de los bosques entre la comunidad territorial campesina y el empresario forestal. El empresario se ha encontrado ante el hecho de que el bosque nunca ha estado fácilmente disponible en el mercado de tierras. Detrás de cada bosque se ha encontrado con un pueblo tradicional reticente a vender o arrendar sus tierras. Durante el régimen de Porfirio Díaz se registraron casos de resistencias locales hacia las compañías forestales de enclave, algunas de las cuales escalaron a rebeliones que se sumaron a la marea revolucionaria de 1910. Un ejemplo arquetípico es el levantamiento armado en la meseta Purépecha liderado por Casimiro Leco, cuya adhesión al movimiento revolucionario nació de la oposición de los pobladores de Cherán al arrendamiento de tierras comunales a compañías madereras

Durante el régimen nacionalista revolucionario el empresario forestal enfrentó una dificultad mayor. La reforma agraria hizo casi imposible la compra y constitución de latifundios forestales, y el arrendamiento de las tierras boscosas comunales. Las tierras de ejidos y comunidades se declararon inalienables, inembargables e imprescriptibles. Ante esa dificultad al empresario forestal sólo le quedó la alternativa de llegar a acuerdos de compra de madera con estas figuras agrarias colectivas. A lo largo del siglo XX se establecieron prácticas típicas. El empresario llegaba a la asamblea de la comunidad a convenir el contrato anual de compra de la "madera en pie" –es decir los árboles sin cortar- acompañado de un funcionario agrario encargado de testificar y dar legalidad al convenio. Allí se formalizaba un pago adelantado a cuanta del total de madera a extraer, mismo que se depositaba en un fondo gubernamental a nombre de la comunidad. Una vez acordado el empresario tramitaba el permiso forestal correspondiente ante la autoridad forestal. Y finalmente contrataba un equipo de trabajadores y herramientas encargados de trazar los caminos de acceso, talar los bosques, extraer la madera y transportarla a los aserraderos. Este tipo de acuerdo a corto plazo siempre fue inestable pues cabía la posibilidad de que eventualmente el liderazgo comunal se negase a renovar el convenio anual. Para disminuir el riesgo de perder la inversión en la infraestructura inicial –construcción de caminos e instalaciones- el empresario debía también invertir en establecer relaciones amistosas con los campesinos. De algún modo la incertidumbre contribuyó a darle al empresario forestal una cierta "personalidad". Tenía que ser hábil en el uso de tretas para congraciarse con la población. Abrir la cartera ante una necesidad del amigo campesino, hacerse de compadres en el pueblo, financiar la mejora de la escuela, aportar dinero para la fiesta del santo patrono, convivir y beber con la gente como iguales, o dar prebendas y pagar el beneplácito de las autoridades comunales. Pero también, en su afán de rebasar el punto de equilibro de su inversión lo mas rápidamente posible, tendía a ser un personaje rapaz e inescrupuloso. En el anecdotario forestal hay un rosario de triquiñuelas típicas: mediciones tramposas, extracciones no reportadas, cuentas amañadas, dadivas a autoridades comunales, alteraciones de documentación oficial, promesas incumplidas.

En algunas regiones y momentos históricos la relación empresario-comunidad ha adquirido rasgos de brutalidad. Algunos casos ejemplares han transcendido a la opinión pública nacional: Un ejemplo fue el de la "Compañía Forestal Lacandona" en los años setenta y ochenta que se caracterizó por la expulsión violenta de inmigrados indígenas; antecedente causal de la celebre rebelión neozapatista. O bien el actual acoso y asesinato de lideres indígenas tarahumaras a manos de taladores asociados a narcotraficantes en la Sierra Madre de Chihuahua. Pero también habría que decir que en otros lugares y momentos las comunidades locales han sabido renegociar los términos iniciales hacia una relación menos inequitativa. En general se puede afirmar que la relación entre empresario y comunidad ha estado cruzada por distancias de clase social, de origen étnico y de grupo social. Mientras más amplia ha sido la distancia estructural y cultural entre Empresario y Comunidad, la relación ha sido más asimétrica y predadora; y más fuerte la tentación por una relación de exclusión que por la de asociación. Y mientras mas competencias han logrado desarrollarse entre la población campesina, la comunidad local ha logrado movilizarse políticamente y acortar la brecha de la inequidad.

El tercer actor relevante del sector forestal es el Estado Mexicano. En el país es una constante que la vinculación entre empresario y comunidad no se ha dado por una "libre concurrencia de los agentes de producción" -en palabras de Adam Smith "por la mano invisible del mercado-, sino por actos estatales de dominación política. El Estado ha intervenido legislando, fomentando, arbitrando, forzando, inducido, intervenido u obligando a la "negociación" entre los actores sociales del sector forestal. Ya en su versión de "Estado gendarme" característico del periodo porfiriano; de "Estado benefactor" vigente desde el cardenismo hasta populismo de López Portillo; o de la versión de "Estado regulador" prefigurado a partir de las transformaciones neoliberales del sexenio de De la Madrid y Salinas. Y en buena medida esa intervención se ha fundado en la idea de progreso subyacente en la ideología del Estado Mexicano. Las compañías forestales fueron vistas como una forma de impulsar la comunicación de regiones antes inaccesibles gracias a su inversión en caminos rurales, de colonizar áreas deshabitadas, de modernizar pueblos tradicionales; y de algún modo como medios para el avance del proyecto de Estado nacional

Finalmente un cuarto actor relevante del sector forestal el "Intermediario". Un cierto tipo de personalidad funcional que surge entre los espacios vacíos dejados por la distancia estructural y cultural entre el empresario, la comunidad y el Estado.. Individuos o grupos de especialistas orientados a articular las relaciones entre los poderes que entran en juego. Una posición de interfase social con al menos las siguientes funciones concurrentes: la de "traductor" que hace inteligible la comunicación de actores distantes mediante la operación de conversión de los mensajes a los códigos culturales propios a cada uno de ellos. La de "operador" que establece acuerdos prácticos y encadena las acciones de los actores distantes. La de "abogacía" que procura por las posturas de los actores. La de "representación" que habla a nombre de los actores. La de "administrador-manipulador" que en el ejercicio de la articulación entre actores adelanta sus propios intereses dentro del juego general. La interfase de "intermediario", por su colocación estratégica, eventualmente puede modificar los equilibrios políticos internos de la localidad dada la fácil extensión de su actividad de mediación más allá de su habilitación originaria. Y eventualmente, el intermediario puede crecer no sólo como agente imprescindible en la relación, sino también, incluso, como un poder político por derecho propio.

Las comunidades campesinas en el sector forestal

Los bosques campesinos, hasta hace no mucho tiempo, eran áreas usadas para satisfacer las necesidades de la comunidad local y eventualmente para el abasto de productos en mercados regionales campesinos. Hoy tienden a convertirse, de manera cada vez más sistémica, en el lugar inicial de largas y complejas cadenas de producción e intercambio de alcance regional, nacional o global. Un encadenamiento que involucra un gran número de procesos industriales y actores que en su conjunto componen el llamado "Sector Forestal" de la economía nacional. En la figura anexa se presenta un útil diagrama conceptual de la industria forestal mexicana que ha elaborado la Comisión Nacional Forestal para la aplicación de sus políticas públicas (Conafor 2003). La secuencia consta de una condición previa y tres fases subsecuentes. El proceso parte de una *situación inicial* donde se dispone de bosques naturales y plantaciones de bosques comerciales; un supuesto desde donde

arranca el proceso de industrialización y encadenamiento del sector forestal. La primera fase de industrialización la denominan *fase I Extractiva;* y contempla todas las actividades referidas a la tumba de árboles, extracción y transporte de la madera en rollo a las puertas de la industria de transformación. Aunque no siempre es así, el esquema supone que la madera se clasificará y dirigirá según su calidad a usos y destinos determinados: la madera de calidad superior a la industria del triplay, la intermedia a la industria del aserrío y la inferior al proceso de astillado para pulpa de papel, a tableros aglomerados, a leña y elaboración de carbón. En adición, se coloca en esta fase extractiva a los productos no maderables (fibras, ceras, resinas, gomas o rizomas) que se dirigirán principalmente a la industria química. Y se coloca también la oferta de "servicios ambientales" que hoy más que una realidad económica del sector forestal es una intención institucional. La siguiente fase se le denomina *fase II Transformación* que refiere a la industria de la transformación de la madera en rollo en cuatro procesos industriales; 1) el de aserrío para la elaboración de tablas, tablones, vigas y durmientes; 2) el proceso de astillado de troncos para la posterior elaboración de celulosa para papel, o para tableros aglomerados; 3) el corte de troncos en hojas para la subsiguiente elaboración de chapas y triplay; 4) la elaboración de carbón vegetal. En esta fase se agrupan también los procesos químicos que usan materiales "no maderables" para obtener resinas, solventes, hules entre otros. La última fase la denominan *Fase III Productos y Aplicaciones* que agrupa secuencias industriales que pueden ser complejas y que derivan en productos de diversos usos para múltiples consumidores intermedios o finales: producción de tableros, molduras, estructuras, celulosa; productos usados para muebles, empaques, construcciones, decoraciones, o producción de papel, y cientos de productos (véase el diagrama). El sector forestal se puede entender no sólo como una secuencia de procesos de transformación, sino también como un campo de relaciones políticas donde se mueven diversos actores e intereses. Visto así, lo que destaca del sector forestal es un hecho simple. Las comunidades campesinas que tienen la propiedad de 80% de los bosques del país apenas logran una escasa injerencia en el proceso de transformación industrial del sector forestal. En contraste las Compañías Forestales que tienen poco o ningún bosque controlan casi totalmente el sector. Una división del trabajo social un tanto paradójica.

Según recientes análisis del total de 15,800 comunidades con bosques apenas 2,300 han podido instituir algún tipo de control forestal de sus propios bosques. De este total de comunidades la mayoría venden su bosque "en pie" a contratistas particulares que realizan la tala y el transporte de madera; Sólo 436 comunidades han trabajado su bosque con equipo y transporte propio, y vendido su madera a "puerta de aserradero". Y sólo de 163 comunidades han logrado con menor o mayor éxito adquirir equipos de aserrío y desarrollar una industria forestal moderna.[21] (Bray: 2007).

[21] Los conteos de las comunidades forestales eran muy imprecisos. Afortunadamente David B Bray, Elvira Duran, Leticia Merino, Juan Manuel Torres y Alejandro Velázquez realizaron un conteo nacional, que finalmente aclara el escenario. El meticuloso conteo clasifica en cuatro categorías: Tipo 1. Aquellas que han realizado extracciones aunque no cuentan actualmente con permiso; Tipo 2. que venden árboles "en pie". Tipo 3. que extraen madera utilizando su propio equipo y transporte. Tipo 4. que venden madera con algún tipo de procesamiento industrial. El informe de investigación fue publicado con el nombre, *Nueva Evidencia: Los bosques comunitarios de México.,* por el CCMSS. 2007.

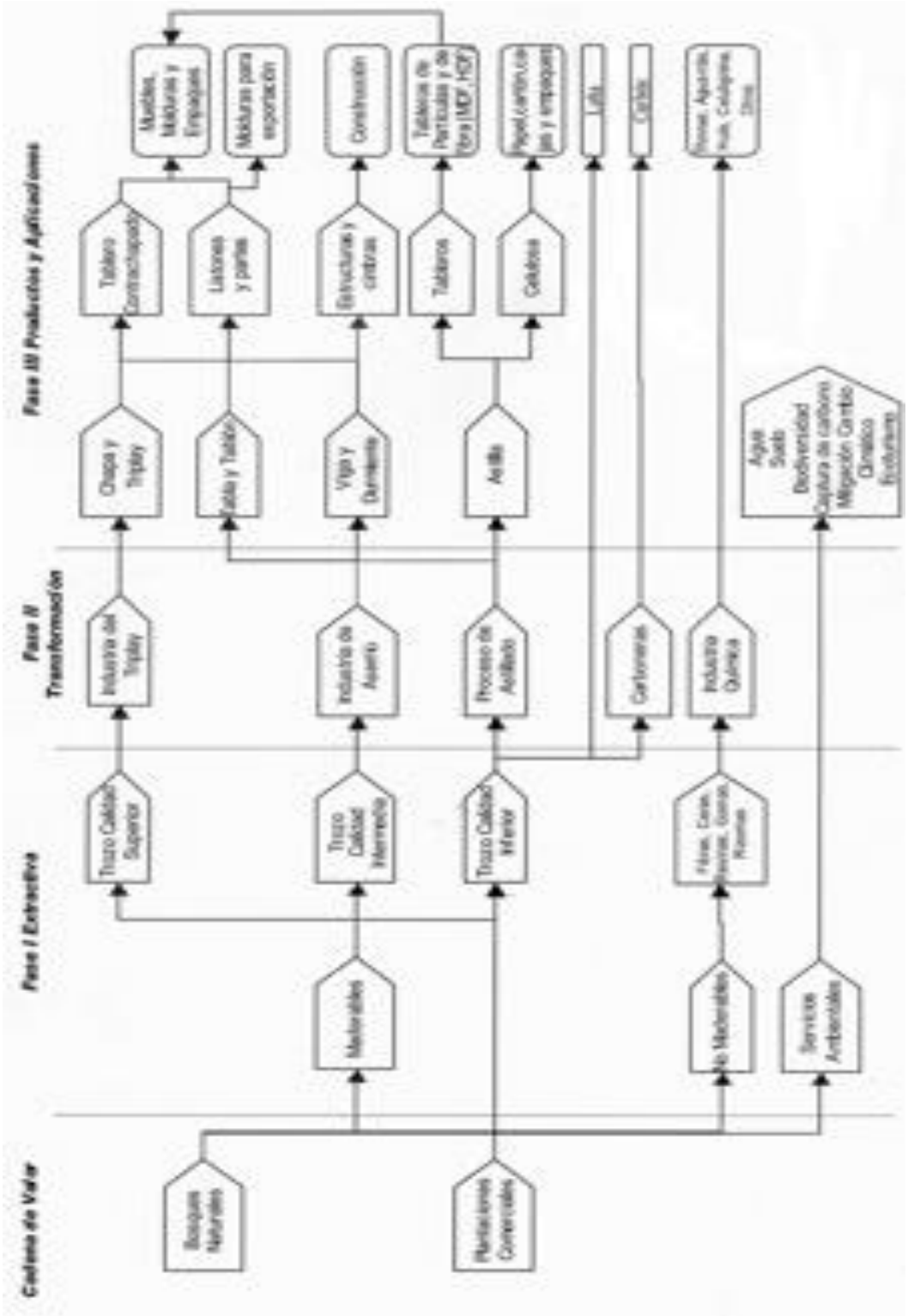


Diagrama analítico del Sector forestal en México
Fuente: Conafor, 2003

Algunos autores optimistas han notado que, a pesar de la escasa cantidad de comunidades que manejan por sí sus bosques, el número ha ido en ascenso desde los años setenta. Un crecimiento que interpretan como un proceso de acumulación de "capital social" de las comunidades forestales en un entorno de cambios favorables aunque insuficientes, en los contextos económicos y políticos del Estado y la sociedad mexicana (Bray: 2003). Pero esos datos, por sustracción, arrojan un número altísimo de más de 12,500 ejidos y comunidades que, al menos oficialmente, no controlan de modo conveniente su bosque. Al que habrá que sumarse aquellas comunidades que oficialmente manejan su bosque conforme criterios de sustentabilidad, pero que son operados de forma depredadora por agentes privados a nombre de la comunidad; o por conflictos de organización comunal.[22]

Es cierto que los números y estadísticas disponibles no son piso firme para afirmaciones contundentes. Pero hay una serie de datos recurrentes que apuntan a un escenario de deterioro generalizado de los bosques, aguas y tierras en el país. No cansaremos al lector con un rosario de datos catastróficos pero los problemas de los bosques en México parecen graves: pérdida de biodiversidad, desmontes, tala clandestina, contaminación de suelos y agua, pobreza y pobreza extrema. Un ejemplo son las siguientes declaraciones oficiales de la Comisión Nacional Forestal:

> *& Hay estimaciones que indican que la superficie deforestada, fundamentalmente por desmontes, y obras de infraestructura es de 600,000 hectáreas anuales. &El Inventario Nacional Forestal 2000 estimó una superficie forestal degradada de 24.4 millones de hectáreas, resultado de los procesos de deforestación. & Las áreas forestales de México están habitadas por 12 millones de personas en su mayoría afectadas por la pobreza extrema y la migración. & La tala clandestina está relacionada con (conflictos en) la tenencia de la tierra; incapacidad de inspección y vigilancia; falta de oportunidades de trabajo [...]; disposición del sector industrial de adquirir madera ilegal; colusión y corrupción de diversas autoridades. & De las 21.6 millones de hectáreas que tienen potencial para la producción comercial maderable, sólo 8.6 millones de hectáreas están bajo manejo técnico de algún tipo, es decir, 15% de la superficie total arbolada de 53 millones de hectáreas" (Conafor 2003).*

En virtud de que 80% de los bosques de México están en manos de la propiedad social, bien podemos atribuir que estos señalados males ocurren de manera generalizada allí, en los bosques de ejidos y comunidades. ¿Qué significa esto? En principio, la dificultad institucional de las comunidades campesinas para controlar sus bosques comunales y manejarlos dentro del paradigma de la sustentabilidad.[23] Pero también, la creciente

[22] Esto es reconocido por muchos en el medio forestal. Por ejemplo por los directivos del Programa de Desarrollo Forestal (Prodefor); una oficina de la Conafor destinada a promover el manejo técnico y legal entre las comunidades forestales. O bien por el escasísimo numero de comunidades y ejidos que han alcanzado la certificación de "buen manejo forestal" por el sistema Forestal Stewardship Council (FSC). La organización internacional de certificación forestal más creíble, y que se orienta a evaluaciones de las operaciones forestales en términos silvícolas, ecológicos y sociales.

[23] Por supuesto que, aunque estimo sus buenas intenciones, pero como antropólogo preocupado por la densidad y multiplicidad de significados en la construcción histórica de lo social, no comparto el dilema de la sustentabilidad y su ideología asociada; ni como artículo de fe hacia una utopía del equilibrio socio ambiental, ni como instrumento conceptual de análisis de lo social. Sin embargo, no por ello, dejo de observar que los procesos de cambio y transformación de un paisaje social están intrínsecamente asociados a las prácticas,

dificultad para autogobernar los diferentes ámbitos de su orden social, y competir contra procesos de fragmentación y privatización de sus bienes comunes.

Sea como fuere lo que parece evidente es que los bosques campesinos están en proceso de deterioro y saqueo; que son muy pocas las comunidades campesinas que logran un control institucional de sus bosques comunales y el desarrollo de una organización empresarial comunal capaz aprovechar de manera sostenible sus bosques (Fase I); aún menos, aquellas que han logrado una industria de transformación (Fase II) y prácticamente dos o tres organizaciones comunales de entre miles que han alcanzado una industria de "Productos y aplicaciones" (Fase III). Por supuesto no se trata de afirmar que las comunidades con bosque debieran tener por objetivo su "desarrollo industrial". Nada más alejado de nuestro interés. Simplemente la afirmación va en el sentido de que son los consorcios internacionales o nacionales, y no las comunidades con bosque, quienes controlan las cadenas productivas del sector forestal; y en especial las últimas y más rentables fases de los procesos de transformación.

La conformación del sector forestal en el régimen porfiriano

En México la explotación e industrialización masiva de bosques nació bajo la protección y fomento del régimen porfiriano (1876-1911). Como ya han señalado muchos autores, la dictadura de Díaz logró una gran transformación modernizadora del país gracias a una fuerte centralización del poder político y la imposición de una rígida paz social. El régimen porfiriano promovió un espectacular crecimiento de la red ferroviaria; impulsó inversiones extranjeras y nacionales en redituables economías de enclave -petróleo, minería, henequén, café, hule, chicle-; estimuló grandes proyectos de desecación e infraestructura hidráulica; facilitó el crecimiento del comercio y la banca; incitó proyectos de colonización de poblaciones extranjeras; Y en suma, integró a las diversas regiones de México a un dinámico mercado nacional.

Como heredero del liberalismo económico mexicano del siglo XIX, el régimen porfiriano creyó firmemente en la ideología del progreso, y en la idea de generalizar la propiedad privada para favorecer la inversión de capitales nacionales y especialmente extranjeros. En tal sentido, se avocó a continuar la tarea de privatización de tierras comunales previamente hecha en la famosa *Ley Lerdo* de "desamortización de tierras de corporaciones civiles y religiosas" (junio de 1856). En una segunda vuelta de tuerca hacia la transformación liberal el régimen porfiriano emitió dos ordenamientos cruciales: El primero fue el "Decreto sobre colonización y compañías deslindadoras" (diciembre de 1883) emitida por el presidente Manuel González; el segundo fue la "Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos" (marzo de 1894). Ambas disposiciones destinadas a deslindar y titular todas las tierras del país y a generar la garantía de un registro nacional y público de la propiedad inmobiliaria.

Al momento de la toma del poder del general Díaz en 1876 las comunidades estaban jurídicamente extintas y las tierras comunales en una situación de ambigüedad legal. Ello en virtud de que, en la mayoría de los casos, las leyes liberales de privatización no se

---

discursos e ideas de los grupos sociales que ahí habitan. En tal sentido el "deterioro" al que los datos hacen alusión, apunta a la destrucción de un conjunto de disposiciones del paisaje y la construcción de otras, que resultan eventualmente más precarias que su precedente.

concretaron en trabajos de apeo, reparto y titulación de las tierras antes comunales. Frecuentemente las "autoridades tradicionales" de los pueblos mantenían la propiedad mancomunada sin sentirse obligados a su fragmentación, máxime tras una historia caracterizada por cruentas guerras civiles, intervenciones extranjeras, gobiernos débiles e inestabilidad política generalizada. Con las leyes de deslindes del régimen de Díaz las circunstancias cambiaron. Para los pueblos tradicionales pronto fue evidente que el gobierno modernizador se hacia fuerte y que se enfrentaban a la amenaza real de perder las tierras si se abstenían, por ellos mismos, de deslindar, repartir y titular entre los propios las tierras del común. El peligro estaba en la posibilidad de que fueran perdidas por el denuncio como baldías de parte de alguna de las varias compañías deslindadoras interesadas en el negocio de fraccionar y vender lotes.

Ese temor se tradujo en una fuerte conversión de las tierras mancomunadas en propiedades privadas. En algunos casos tituladas a favor de los "principales" de los pueblos; en otros a favor de compañías deslindadoras; en otros más, a favor de haciendas en expansión. A pesar de las condiciones adversas muchos pueblos recurrieron a la defensa de su mancomunidad agraria recurriendo al "abogado del pueblo", encargado de usar los entresijos y ambigüedades de la ley para retener las tierras en el pueblo. Paradójicamente algunos pueblos aprovecharon a las compañías forestales para evitar la fragmentación y privatización de la tierra. En el afán de llegar a contratos de arrendamiento, las compañías legitimaban en los hechos a las antiguas autoridades de la comunidad extinta, como figura con personalidad jurídica para convenir sobre los destinos de las tierras comunales.

Las compañías forestales frecuentemente estuvieron asociadas a las ferrocarrileras, que al tiempo expandían la red ferroviaria a lo largo y ancho del país. El nuevo modelo industrial requirió de formidables cantidades de productos de madera: durmientes para el tendido de vías, leña para mover locomotoras de vapor, madera aserrada para puentes y construcciones, carbón para abastecer a minas, industrias y ciudades ahora integradas por un transporte rápido, eficiente y barato. Pronto, la explotación de bosques se convirtió en un buen negocio, a tono con los tiempos de paz y rápido crecimiento del periodo. Conforme avanzaba el tendido de las vías por nuevas regiones se establecían "serrerías" de vapor e iniciaba la masiva explotación de los bosques. En los bosques de México aparecieron empresas como la *Sierra Madre and Lumbre Company* en Chihuahua; *Colima Lumbre Company* en Jalisco y Colima; *Pacific Timber Company* o la *Balsas Harwood Company* en Michoacán.

El gobierno de Díaz favoreció el establecimiento de latifundios forestales a través de dos procesos: mediante concesiones de explotación forestal sobre tierras que al efecto denunciaban como baldías, generalmente en áreas poco pobladas como la Sierra de Madre Occidental o las tierras bajas de Tabasco, Campeche o Chiapas. O bien, mediante la firma casi obligada de contratos de arrendamiento de bosques en las zonas densamente pobladas por comunidades indígenas; especialmente en el altiplano central. Pronto las compañías lograron compactar inmensos latifundios forestales; por ejemplo, para el caso de Tabasco y Chiapas, Carlos Martínez Assad (1979) menciona propiedades muy grandes, algunas de las cuales rebasaban las 200,000 hectáreas como las poseídas por Casa Bulnes y Hermanos, L Negrete y Hermanos, o Policarpo Valenzuela *(*Martínez, 1979*)*. O bien, para el caso de Michoacán, José Napoleón Guzmán (1982), menciona a la Pacific Timber Company como

propietaria de 40,000 hectáreas o la Balsas Harwood Company que acumulaba en arrendamiento 350,000 hectáreas.

En principio, la normatividad de la explotación forestal estaba a cargo de los gobiernos de los estados y la reglamentación era manejada por los ayuntamientos. En el caso ilustrativo de Michoacán los decretos estatales recomendaban la conservación y propagación de montes y arbolados; pedían a los ayuntamientos la elaboración de inventarios de arbolados, propietarios y personas dedicadas a la explotación de madera en pequeña y gran escala; y facultaban a los ayuntamientos para otorgar permisos sólo autorizados previa solicitud y estudio del caso; y a cobrar multas e impuestos idealmente usados para pagar "celadores de bosques" y actividades de reforestación (*Cfr.* Guzmán 1982, 108). Los criterios del ayuntamiento eran generales; evitar incendios, reforestar en áreas afectadas, evitar talas cerca de manantiales y veneros, vigilar que se diera *una explotación planificada donde únicamente se permita el corte de árboles maduros dejando los renuevos* (*Ibíd.*) Asimismo, en caso de que se pretendieran explotar bosques comunales o en vías de repartimiento, las autoridades municipales podían intervenir con la finalidad de *cuidar de que no sufran disminución los montes que han de ser también materia de división, a fin de que cuando ésta se efectuare, los indígenas reciban las fracciones que se les apliquen con el valor que deben haber tenido antes del repartimiento* (*Ibíd.*)

Sin embargo las disposiciones de los ayuntamientos eran frecuentemente pasadas por alto y las autoridades municipales compradas por las compañías. Napoleón González apunta que Michoacán vivía una sobreexplotación de sus bosques. Dice que la política de acaparamiento y abuso seguida por las compañías estuvo avalada por convenios que favorecían al arrendador; por ejemplo, se especificaba que todo árbol en pie pasaba a manos del arrendador, de tal modo que vencido el periodo típico de diez años, el arrendador no estaba obligado a dejar bosques de renuevo y por el contrario se propiciaba el legal arrasamiento de los bosques arrendados. Por otra parte, en las firmas de los convenios de arrendamiento los apoderados comunales eran presionados de distintas formas; mediaba la cárcel si no firmaban los contratos; y si estos se negaban a hacerlo eran sustituidos de su cargo y en su lugar se nombraban personas ajenas a la comunidad que traficaban con los recursos de ésta, o bien, si el pueblo se negaba a arrendar sus montes se exponían a ser invadidos por la comunidad vecina a nombre de la cual se firmaban los contratos. En su momento, entre otras, fueron famosas las guardias armadas del señor Santiago Slade, gerente y accionista la Compañía Nacional de Maderas S.A. para lograr y mantener sus relaciones contractuales con pueblos de la meseta purépecha (*Cfr.* Guzmán 1982, 132).

Lo característico de este primer periodo es la fuerte asimetría de poder entre los actores del naciente sector forestal. A la defensiva las comunidades locales jurídica y políticamente débiles y a la ofensiva compañías forestales poderosas y predadoras. Esta asimetría sin duda estaba dada por el respaldo del gobierno de Díaz que concebía a las compañías forestales como parte de una política general de modernización cultural del Estado. En tal sentido las compañías eran una punta de lanza de un proyecto de nación que se proponía, no sólo cambiar el país de uno incivilizado, rústico y atrasado a otro moderno, industrial y civilizado, sino también cambiarlo "racialmente", de una población floja, desidiosa e india a una población con gente enérgica, emprendedora y blanca.[24] La revolución mexicana

[24] Armando Bartra ilustra bien el punto cuando al respecto trae las declaraciones del sociólogo alemán Otto Peust, quien fungió como Director del Departamento de Agricultura de la Secretaría de Fomento en los

cambiará la correlación de fuerzas entre comunidad y empresa; pero sin duda, las distancias estructurales y culturales de etnia y clase persistirán allí, en el sector forestal, como un fondo ineludible y constante hasta el día de hoy.

La reconstrucción posrevolucionaria de la propiedad mancomunada

La Revolución mexicana de 1910 fue hecha por el levantamiento en armas de múltiples contingentes campesinos en protesta al fraude electoral del general Díaz contra Francisco I. Madero, candidato a la presidencia por el Partido Antireeleccionista. Pero también en protesta contra la pérdida de las tierras mancomunadas de los pueblos, y las tierras privadas de rancheros y pequeños agricultores a manos del latifundio rural y el régimen de haciendas. Desde muy temprano, los gobiernos posrevolucionarios se enfrentaron al complejo problema de reformar un régimen agrario. Los Revolucionarios triunfantes pronto se enfrentaron a un conjunto de dilemas difíciles de resolver: ¿Es conveniente restituir la tierra mancomunadas a los pueblos o bien distribuirlas entre los vecinos en pequeña propiedad privada? ¿Es conveniente restaurar la antigua personalidad jurídica agraria de la "corporación civil" -heredera de la republica de indios- o bien crear una figura *ad hoc* a los nuevos tiempos? ¿El gobierno debe entregar la tierra a grupos colectivos o a los individuos en lo particular? ¿Y estas deben ser entregadas en propiedad o sólo en dominio restringido? ¿El gobierno debe sólo circunscribirse a garantizar la propiedad entregada o bien debe tutelar permanentemente la administración de las tierras e impulsar la organización del campesinado? En sus rasgos generales la resolución a estos temas se definió en los primeros 30 años de la posrevolución. Los sucesivos gobiernos del naciente régimen posrevolucionario optaron, más que por la restitución de tierras a los antiguos pueblos y la simple dotación de tierras a los carentes de ella, por la creación de una nueva organización agraria. Un nuevo régimen agrario fundado bajo el principio de una profunda intervención y tutela del Estado mexicano en la vida social de las comunidades y pueblos rurales del país.

últimos años del régimen de Díaz. Dice: "La mayoría de las naciones colonizadoras han procedido como Estados Unidos, exterminando a los indígenas para remplazarlos por operarios de razas superiores más activas. Procediendo más humanamente, la Argentina, en una guerra formal, rechazó hace cuarenta años a la población indígena a la Tierra del Fuego [...] facilitando los terrenos a los inmigrantes europeos. En México se deportó a los rebeldes yaquis a los estados de Yucatán y Campeche. No obstante, los procedimientos radicales de la república Argentina son irrealizables en México, por la gran mayoría que forma en este país el elemento de la población inferior, económicamente hablando, y por la falta de terrenos adecuados para confinar a estos indígenas parece a muchos inútil. Es conveniente reemplazarlos por la introducción de operarios pertenecientes a razas más activas". Y al respecto de los derechos apunta: "El desarrollo industrial en gran escala, o régimen capitalista, hasta hace algunos decenios se limitó exclusivamente a las naciones de la Europa caucásica y a los Estados Unidos. Los principios dominantes y los preceptos legales son por tanto efecto directo de las exigencias del sistema capitalista, por una parte, y por otro de la naturaleza y modo de pensar y obrar de la raza caucásica. Sin embargo desde hace treinta años el régimen industrial capitalista se va extendiendo rápidamente a otros países. Los principios de derecho de la raza caucásica son poco apropiados para regir las relaciones de dicha raza con las inferiores [...] La imposibilidad de tener un derecho común para todas las razas se manifiesta principalmente en lo que respecta a la propiedad de la tierra y al trabajo obligado La necesidad que se reconoce y practica generalmente, de quitar a una población indolente las tierras que no aprovecha, tiene como correlativa la de imponer a los nativos inertes cierta obligación al trabajo" (Otto Peust 1911 citado por Bartra 2001).

En reacción al alegado fraude sufrido en las elecciones generales de 1910, el candidato presidencial Francisco Indalecio Madero promulgó el 5 de octubre de 1910 el "Plan de San Luís". Allí declaró nulas las elecciones, desconoció al gobierno del general Díaz, y convocó a todos los ciudadanos del país a tomar las armas y derrocar al gobierno. En los motivos agrarios del "Plan de San Luis" se denunció la arbitrariedad de la "ley de terrenos baldíos" cometida contra pequeños propietarios "en su mayoría indígenas", y prometió "restituir a sus antiguos poseedores los terrenos de que se les despojó de un modo tan arbitrario".[25] En el "Plan de San Luis" se habló aún de "pequeños propietarios" en su calidad de individuos. Idea maderista de corte liberal asociada a la intención de impulsar el desarrollo de una vigorosa clase media rural.

Sin embargo el revolucionario Emiliano Zapata, en su *Plan de Ayala* de noviembre de 1911, reivindicó la restitución de tierras comunales despojadas a "los pueblos" y el reconocimiento de su calidad de sujeto jurídico colectivo. En efecto, Zapata promulgó que *los terrenos, montes, y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia penal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes a esas propiedades, de las cuales han sido despojados, por la mala fe de nuestros opresores* (Plan de Ayala: 1911). Con este pronunciamiento se inició la restauración de la idea de propiedad mancomunada jurídicamente abolida 65 años antes por la *Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de las Corporaciones Civiles y Religiosas* expedida por el gobierno de Lerdo de Tejada. Donde explícitamente se prohibió a las corporaciones la *capacidad legal para adquirir, en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción que expresa el artículo 89 respecto de los edificios destinados inmediatamente y directamente al servicio u objeto de la institución* (Ley Lerdo, 1856) y ordenó la fragmentación y venta de esas propiedades; y en consecuencia la desaparición de la congregación indígena como sujeto jurídico. En adición, el Plan de Ayala también abrió la exigencia del "reparto agrario" no sólo a individuos en lo particular sino a entidades colectivas. Reivindicó que*: los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos*[26] (*Plan de Ayala* 1911).

---

[25]"Abusando de la ley de terrenos baldíos, numerosos pequeños propietarios, en su mayoría indígenas, han sido despojados de sus terrenos, por acuerdo de la Secretaría de Fomento, o por fallos de los tribunales de la República. Siendo de toda justicia restituir a sus antiguos poseedores los terrenos de que se les despojó de un modo tan arbitrario, se declaran sujetas a revisión tales disposiciones y fallos y se les exigirá a los que los adquirieron de un modo tan inmoral, o a sus herederos, que los restituyan a sus primitivos propietarios, a quienes pagarán también una indemnización por los perjuicios sufridos. Solo en caso de que esos terrenos hayan pasado a tercera persona antes de la promulgación de este Plan, los antiguos propietarios recibirán indemnización de aquellos en cuyo beneficio se verificó el despojo" (*Plan de San Luis*, Francisco. I. Madero, San Luis Potosí, octubre 5 de 1910).

[26] 6o. Como parte adicional del Plan que invocamos hacemos constar, que los terrenos, montes, y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia penal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes a esas propiedades, de las cuales han sido despojados, por la mala fe de nuestros opresores, manteniendo a todo trance con las armas en la mano la mencionada posesión, y los usurpadores que se consideren con derecho a ellos, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la Revolución. 7o. En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos, no son más

En respuesta al Plan de Ayala la facción constitucionalista de Venustiano Carranza promulgo la Ley agraria del 6 de enero de 1915, donde se distinguieron dos vertientes para enfrentar el problema agrario. Primero, declaró el derecho de restitución de las tierras "de propiedad comunal o repartimiento a los pueblos" y decretó nulas todas las enajenaciones, concesiones, composiciones, ventas de tierra y deslindes hechos a partir de la Ley Lerdo del 25 de junio de 1856. Y Segundo, declaró el derecho a dotación de tierras afirmando que *Los pueblos que necesitándolos, carezcan de ejidos o que no pudieren lograr su restitución por falta de títulos, por imposibilidad de identificarlos o porque legalmente hubiere sido enajenados podrán obtener que se les dote del terreno suficiente para reconstituirlos conforme a las necesidades de su población, expropiándose por cuenta del Gobierno nacional el terreno indispensable para ese efecto, del que se encuentre inmediatamente colindante con los pueblos interesados*.[27](*Ley agraria del 6 de enero de 1915*). Este decreto, incorporado casi textualmente a la primera constitución de 1917 derivaría en las dos figuras de la propiedad social en México. La restitución de la tierra a pueblos dará origen a la "comunidad agraria" que generalmente coincide con pueblos indígenas. Y la dotación de tierras dará origen al "ejido" posrevolucionario, inicialmente compuesto por la agregación en un nuevo núcleo de población de ex-peones de haciendas, de arrendatarios mestizados desprendidos del modo de vida de la corporación indígena colonial; o bien por campesinos mestizos y criollos de tradición ranchera empobrecidos por las haciendas porfirianas.

Sin embargo más allá de los pronunciamientos generales a favor de la restitución y reparto de tierras, las facciones revolucionarias abrirían un álgido debate sobre las modalidades de propiedad agraria que debería tener la nueva republica. Un debate que se prolongaría hasta la actualidad. Tras la denuncia del latifundio y la crítica a la economía de servidumbre de la hacienda porfiriana se presentaron dos posturas políticas de signo contrario: En un extremo la idea de fundar el progreso rural en un régimen de pequeña propiedad privada que favoreciera el desarrollo de una nueva clase media rural; en el opuesto, la idea de basar la organización del campo mexicano en el ejido colectivo. Un ejido visto ya no sólo como una propiedad mancomunada sino también como una organización productiva de carácter cooperativo, e incluso entre los más radicales, como una organización social precursora al socialismo. En realidad dos posturas que reflejaban visiones culturales distintas. La postulada por los revolucionarios norteños que, herederos de una tradición cultural ranchera constituida lentamente en la colonización de la frontera chichimeca, creían en ideas de autosuficiencia, libertad y progreso, en gran medida influidos por la admiración a la propiedad privada como base del progreso mercantil e industrial de los vecinos Estados Unidos de América. Y en contraste, una visión comunalista dominante entre las facciones revolucionarias del centro-sur del país, heredada de la tradición corporativa indígena colonial; pero también influida por las ideologías mutualistas, cooperativistas y socialistas

---

dueños que del terreno que pisan. Sufriendo los horrores de la miseria sin poder mejorar su condición social ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura por estar monopolizados en unas cuantas manos las tierras, montes y aguas, por esta causa se expropiarán previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellos, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos (Plan de Ayala. General Emiliano Zapata. 28 de noviembre de 1911)

[27] Ficha bibliográfica Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano (CEHAM), *La primera ley agraria del constitucionalismo 6 de enero de 1915*, México, CEHAM, 1981.

que llegaron a México a finales del siglo XIX y se disputaron el centro del debate ideológico nacional desde la revolución bolchevique rusa hasta culminada la presidencia del general Cárdenas en 1940.

El comunalismo posrevolucionario se expresó en la idea del "ejido". Un concepto que en realidad se fue construyendo en las primeras décadas de la revolución triunfante. Su antecedente inmediato fue el ejido colonial pero la figura misma se remonta incluso antes del siglo XIII en los pueblos de España; que entonces se entendía el "ejido" como las tierras de uso común situadas a las salidas de las poblaciones para el pastoreo de ganado. Muestra de ello es el antecedente legal de la *real cedula del 1 de diciembre de 1573* que dispone que los sitios destinados a la erección de pueblos o reducciones de indios, tuvieran aguas, tierra y montes y un ejido de una legua de largo donde pudieran tener su ganado (Fabila: 1981). La figura permaneció vigente hasta su disolución efecto de las leyes de desamortización. En contraste es notorio, por ejemplo en el país vecino de Guatemala –con una historia jurídica colonial común que las tierras de "ejido" sean tierras de común propiedad de la municipalidad quien las administra o cede temporalmente a los vecinos, un desarrollo más cercano a la idea colonial de ejido.

Desde el levantamiento armado y hasta la publicación de la Ley de Ejidos en 1921 el concepto de ejido respetaba aún su antigua acepción aunque paulatinamente se transita de una idea de propiedad comunal perteneciente a un pueblo gobernado por un cabildo; a la idea de una porción de tierra, agua y bosque entregado a un núcleo de población campesina que se organiza cooperativamente para su explotación colectiva. Tal cual, era el ideal del ejido cardenista. En efecto, en la presidencia de Madero en el año 1912 cuando la Comisión Nacional Agraria hablaba de que la reconstrucción de los ejidos de los pueblos para corregir los excesos de la desamortización pensaba en la reintegración de las tierras "del ejido" al control del pueblo y a la administración tradicional del cabildo como la figura política de gobierno local. Sin embargo ya con la Ley de Ejidos decretada el 8 de enero de 1921 por el general Obregón se hará un cambio crucial. La Ley de Ejidos le quita al antiguo cabildo la facultad de gobernancia sobre las tierras comunes y la otorga a una nueva figura creada exprofeso: La Junta de Aprovechamiento de los Ejidos. [28]

---

[28] Al respecto del tema la Ley de ejidos de 1921 dice los siguiente:

"ARTICULO 39. Entretanto se expida una ley que determine la manera de hacer el repartimiento de las tierras reivindicadas u obtenidas, de acuerdo con la presente, los pueblos, rancherías, condueñazgos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población, disfrutaran en comunidad de las tierras que les pertenezcan.

ARTICULO 40. Para administrar las tierras comunales se nombrara por los miembros de la comunidad una Junta de Aprovechamiento de los Ejidos, de acuerdo con las siguientes disposiciones:

I. La Junta de Aprovechamiento de los Ejidos constara de cinco miembros de la comunidad, elegidos por esta casa año, el domingo siguiente de la toma de posesión de las autoridades electas de cada Municipio. La autoridad municipal del lugar convocara a dicha elección al la comunidad y la presidirá.
II. La Junta de Aprovechamiento de los Ejidos constara de un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales
III. La Junta de Aprovechamiento de los Ejidos tendrá por obligaciones:
    a. Representar a la comunidad para el pago de contribuciones al Estado, al Municipio y a la Federación por las tierras comunales
    b. Distribuir, de acuerdo con sus estatutos particulares, la tierra que cada uno de los miembros de la comunidad debe utilizar cada temporada; dictando las medidas apropiadas para que los terrenos del

Esta nueva concepción traerá consecuencias profundas e imprevistas. Los cabildos de los pueblos que antes manejaban corporativamente todos los ámbitos de la vida comunal se encuentran que, junto con la restitución o dotación de tierras, se incluye la creación de una nueva figura de "autoridad" encargada del control y regulación tierras y recursos. Además, una figura no subordinada a las instancias del cabildo tradicional sino directamente avalada por el gobierno federal que se faculta así mismo para resolver todo conflicto o controversia referida a tierras. De aquí derivaría una escisión importante en la unicidad de la antigua comunidad colonial. En términos de ley la comunidad indígena se reconstruirá territorialmente, ya no como una entidad política corporada, sino como una entidad agraria. El órgano de autoridad de esa nueva entidad agraria tendrá sólo una representación del núcleo agrario a manera de apoderado, pero ya no la facultad de autoridad y gobierno sobre las personas. Una transición que le dejaría sin autoridad política. A su vez, en este revés para el sistema de autoridad anterior, el municipio y su cabildo perderían jurisdicción sobre todo asunto referido al gobierno de la tierra y se influencia reduciría exclusivamente al mantenimiento del orden público, la justicia de primera instancia y el desarrollo de obra civil. En suma, una transacción política entre "Estado" y "Comunidad Local" donde, a cambio de la restitución o dotación de tierras, el ámbito local pierde poder político y el gobierno central lo gana. Claro está que para el General Obregón la existencia de la *Junta de Aprovechamiento de Ejidos* era meramente provisional. La efervescencia revolucionaria exigía restituir y dotar de ejidos allí donde era políticamente necesario, pero pensaba que en un futuro próximo, la figura del ejido quedaría extinta cuando se desarrollaran las normas de parcelamiento y se fraccionaran en propiedades individuales las tierras ejidales entregadas a los pueblos.

La ley de Patrimonio Parcelario Ejidal del 25 de agosto de 1927 del general Plutarco Elías Calles avanza en el sentido de separación entre autoridad agraria y autoridad política, y de subordinación al gobierno federal; declara que: *serán inalienables los derechos que adquiera la corporación de población y por lo tanto no podrán en ningún caso cederse, traspasarse arrendarse hipotecarse o enajenarse*. Declara que reconoce las corporaciones de población que de derecho o de hecho guarden el estado comunal [...] radica en la masa de ejidatarios del pueblo. Que los derechos para disfrutar en común de las tierras, bosques y

---

ejido puedan ser utilizados por todos los comuneros equitativamente, y para que todos estos contribuyan, por igual, al cuidado de los ejidos y de los gastos necesarios;

c. Vigilar porque cumplan las leyes relativas a la conservación de bosques, y prohibir, si fuere conveniente, la tala en los montes y los campos, reglamentando la recantación de árboles útiles en cada ejido;
d. Intervenir en el uso equitativo de los pastos y las aguas de terreno comunal
e. Intervenir en todo aquello que requiera la representación de la comunidad en las relaciones con el Fisco y las autoridades políticas o agrarias, así como en todo lo que reclame la utilidad de la comunidad; y representa a la comunidad ante las autoridades judiciales, ejercitando todas las acciones y derechos correspondientes por sí o por apoderados

ARTICULO 41. Todos los conflictos que se susciten por aprovechamientos de las tierras reivindicadas u obtenidas, disfrutadas en comunidad, serán tramitados y resueltos administrativamente por la Comisión Local Agraria del Estado, siempre que por la naturaleza de las controversias no caigan estas bajo la acción judicial

ARTICULO 42 La Comisión Nacional Agraria, con aprobación del Ejecutivo expedirá las regala generales a que deban sujetarse las Juntas de Aprovechamiento de los Ejidos, encaminadas al uso más eficiente de las tierras, entretanto se reglamenta el fraccionamiento".

aguas que les pertenezcan se ejercitaran por medio del Comité Administrativo; donde las funciones de representación "pasaran a ser desempeñadas por el Comisariado ejidal que se organice [...] y quedará sujeto a la inspección del Consejo de Vigilancia establecido por la presente ley".

En esa misma ley se faculta a los comisariados ejidales a *I. Representar a la corporación de población que los designó, como mandatarios jurídicos, pudiendo comparecer en su nombre ante las autoridades administrativas y judiciales. II. Administrar el aprovechamiento de la propiedad ejidal, de acuerdo con las disposiciones de la Secretaría de Agricultura y Fomento que tiendan a intensificar la producción ejidal [...] VI. Cumplir con los acuerdos que tome la Junta General de Vecinos y con las disposiciones que dicte la Secretaría de Agricultura y Fomento y la Comisión Nacional Agraria, de conformidad con los preceptos de esta Ley.*

Con la publicación del Código Agrario de 1934 se culminó la definición de la propiedad social posrevolucionaria. La legislación rompió con el uso de categorías políticas del pasado. Ya no se hablaría más de pueblos, congregaciones, condueñazos, tribus, comunidades, corporaciones civiles y se erigirá el concepto políticamente neutro de "Núcleo de población" para referirse a aquellos grupos o entidades que serán restituidos, o bien, dotados de tierra.

En ese Código se reglamentó la estructura de organización de la entidad agraria. Se estableció a la "asamblea de ejidatarios" como órgano supremo del ejido. Se definió que sería integrada por todos los miembros del ejido con facultades para establecer su reglamento interno dentro de los marcos de la ley, y para elegir sus representantes y tratar los asuntos referidos al manejo de las tierras ejidales. Se definió a detalle una estructura de administración ejidal compuesta por un cuerpo de dirección llamado "Comisariado Ejidal" (presidente, secretario, tesorero y ayudantes) con facultades para administrar las tierras y empresas del ejido. Y un "Consejo de Vigilancia" con facultades de contraloría sobre el Comisariado Ejidal. Asimismo, el Código distinguió por primera vez, al interior del ejido de las tierras de uso común (bosques y pastos) de las tierras de labor destinadas al reparto individual (González1985:68) y definió la obligatoriedad de establecer y administrar un "fondo común" para el desarrollo de los proyectos y obras cooperativas del núcleo de población.

El Código Agrario dejaría bien plantada la autoridad del gobierno federal no sólo para restituir o dotar tierras o para definir las reglas generales de la organización interna, sino también para tutelar el funcionamiento y vida social del ejido. Un ejemplo entre muchos es el artículo 128 que dice que procederá la remoción de los comisarios ejidales por *[...] II. Contravenir las disposiciones de este Código [...] III. Desobedecer las disposiciones que dicte el Departamento Agrario, directamente o por conducto de sus delegados o representantes, de acuerdo con los preceptos de este código y sus reglamento [...] IV. A petición del Banco Nacional de Crédito Agrícola, en los términos de la ley en la materia* (Fabila: 1981). Las disposiciones legales posrevolucionarias se dirigieron siempre a establecer y afirmar la presencia de la burocracia en todos los ámbitos de la vida de las comunidades. El Estado mexicano se dio a la tarea de dotar y restituir tierras a ejidos y pueblos al modo de un acto jurídico fundacional y omitiendo todo antecedente colonial; de definirles una estructura general de representación y avalar la elección de su directiva; de intervenir en la administración de los fondos comunes; de separar las facultades agrarias de

las facultades de goberancia social que antes caían en la institución de cabildos; de regular el uso de aguas, bosques y subsuelo; de promover la organización y el desarrollo económico comunitario; y en suma, de tutelar la vida social de las comunidades campesinas del país.

En paralelo a las reformas legales, el régimen posrevolucionario promovió la corporativización política del campesinado. La multiplicidad de organizaciones campesinas del obregonismo y el callismo, nacidas para organizar la demanda agraria, serían unificadas en la Confederación Nacional Campesina (CNC) bajo el gobierno del General Lázaro Cárdenas del Río. A su vez la CNC sería incorporada como representante del sector campesino en el naciente régimen de partido de Estado (junto al sector obrero, el popular y el militar) que finalmente respondían al mando del presidente de la republica en turno.[29] No es el caso aquí tratar sobre la modalidad de la dominación del Estado mexicano sobre el campesinado a lo largo del siglo XX. Sin embargo es importante notar la fortaleza de esta dominación. Finalmente el acceso de los campesinos a la dotación o restitución de la tierra dependía de una burocracia que exigía aceptación a las nuevas formas legales, lealtad ideológica a los principios de la revolución e incorporación organizativa al régimen. Una burocracia, además, que en esos primeros años se veía a sí misma como radical, misional y redentora dentro de un proyecto de nación imaginado como socialmente justo, moderno y nacionalista. No habría que extrañarse entonces de la profunda ingerencia alcanzada por el Estado en la vida cotidiana de las comunidades campesinas durante el siglo XX.

El bosque y el interés público del Estado

El Estado mexicano estableció en la constitución de 1917 que los bosques del país eran de interés público y que toda intervención para su uso y explotación debía ser autorizada por las agencias federales.[30] En el artículo segundo de la primera ley forestal posrevolucionaria del 5 de abril de 1926 emitida por Plutarco Elías Calles declaró de "utilidad pública" la conservación y propagación de la vegetación forestal del territorio nacional" (*Ley Forestal 1926*). En esa misma ley afirmó que los bosques quedaban bajo jurisdicción federal y aclaró que para su explotación *se podrán conceder permisos de explotación o*

[29] Es interesante la concepción del general Cárdenas sobre la diferencia entre gobierno y partido (de Estado) "El Gobierno va llevando a la practica, con empeñoso afán, los postulados del Régimen; pero solo puede obrar dentro de las facultades precisas que le señalan las leyes, fuera de cuyo límite no le es dable pasar. El Partido es, en cambio, dentro de las mismas leyes, el organismo dinámico del Régimen; y al margen de las funciones del Gobierno, aunque obrando siempre y en todo momento en perfecta armonía y con cabal disciplina hacia este, organiza a la colectividad, la encauza dentro de los principios del Régimen, le crea órganos de gestión que asesoren a las masas trabajadoras, y consuma, en síntesis, todo aquello que no le es posible al Gobierno realizar, pero que complementa su obra"(citado por Gonzalez 1985, 78).

[30] La primera ley forestal emitida por Plutarco Elías Calles parte del principio de utilidad pública. Lo mismo sucede en las leyes consecutivas hasta la actualidad. Por ejemplo en la ley forestal de 1962 se declara en el "Art.2. Es de interés público asegurar la adecuada conservación, el racional aprovechamiento, la restauración y la propagación forestal. También es de interés público regular el aprovechamiento de los recursos forestales para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y cuidar de su conservación evitando la destrucción de los mismos y los daños que puedan sufrir en perjuicio de la sociedad. En consecuencia se imponen a la propiedad privada las modalidades y se dictan las medidas que contiene esta ley" (Adolfo López Mateos, Ley Forestal, en Miguel. En Andrade, Manuel. *Leyes y reglamentos sobre aguas y bosques*, Editorial Andrade, Sexta edición, 1962,158).

aprovechamiento previo un estudio técnico de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Para cuyos efectos deberá justificarse: *I. Que la explotación o aprovechamiento sean con apego estricto a un plan previamente formado, que garantice la perpetua conservación de la vegetación forestal; y de acuerdo también con los reglamentos y disposiciones relativos. II. Que la explotación o aprovechamiento no perjudiquen las tierras, manantiales, corrientes o cualesquiera otra riqueza natural que en aquellas exista o tenga origen*. En esa misma ley también se facultó a la *Secretaría de Agricultura y Fomento* para reglamentar y dictaminar lo referente a los bosques y organizar oficinas técnicas*… para llevar a efecto los estudios especiales de investigación científica, administración y vigilancia de todos los servicios forestales*. Adicional a ello se ordenó a la Secretaría de Agricultura y Fomento creara una Escuela Superior de Estudios Forestales destinada a formar personal técnico forestal.

Bajo el principio de *interés público* se fundaron un conjunto de instituciones destinadas a operar la legalidad de la explotación "científica" de los bosques: Una agencia gubernamental especializada en la administración de los bosques; un cuerpo policiaco de vigilancia policíaca forestal; un grupo de escuelas superiores forestales. Así mismo se impulsó a la ingeniería forestal como una profesión de patente; se fundó una "ciencia forestal" que discutiera y propusiera los legítimos "métodos silvícolas"; y se organizó una demanda de servicios profesionales forestales que sería satisfecha por ingenieros forestales educados las escuelas gubernamentales. En suma, el Estado se expandió con la creación de nuevos aparatos institucionales, con sus respectivos agentes políticos, con sus operadores técnicos e intermediarios sociales que pronto instrumentarían el control sobre los bosques campesinos y no campesinos del país. En ese movimiento de concentración de poderes y facultades, los pueblos campesinos se encontraron ante la prohibición de aprovechar sus bosques sin permiso gubernamental, y con la obligación de justificar todo uso con estudios silvícola que cumpliera -a juicio de los agentes gubernamentales- con los criterios desarrollados por el emergente gremio de expertos forestales.[31]

La ley forestal de 1926 definió tres tipos legales de tierras forestales. Las "reservas forestales" compuestas por todos los terrenos forestales baldíos o nacionales; los bosques privados; y los bosques de comunidades agraria y ejidos. Determinó que las concesiones industriales forestales sólo se otorgarían en las tierras nacionales constituidas en "reservas forestales", y que los bosques ejidales y comunales sólo podrían ser explotados comercialmente por cooperativas formadas con los vecinos del mismo lugar. En el sexenio filo-socialista del General Cárdenas se aprovechó este ordenamiento para constituir más de 600 cooperativas forestales, dándose los primeros casos de forestaría comunitaria (Bray 2003; Klooster 2001; Alatorre 2000). Sin embargo, en el sexenio subsiguiente el experimento cooperativista declinó de tal modo que muchas cooperativas fracasaron y otras

[31] En la Ley de forestal de 1926 desarrolla un cuerpo de castigos Los que siguen son algunos ejemplos que ilustran el punto: "Art. 60. Toda explotación hecha en terrenos forestales comunales, sin el permiso correspondiente, se castigará con la detención previa de los productos y se consignaran los hechos a la autoridad respectiva. Art. 56 Al que se sorprenda en un terreno forestal (fuera de los caminos) con hachas, sierras o instrumentos de corte; con animales de carga o vehículos de transporte sin tener autorización o derecho para ello, y salvo caso fortuito o de fuerza mayor, debidamente justificado, se le impondrá una multa de uno a cien pesos. Art. 58. El que infrinja los preceptos fundamentales del plan de aprovechamiento o las bases de explotación aprobadas por la Secretaría de Agricultura y Fomento pagará una multa igual al doble del valor de los productos explotados indebidamente".

más cayeron en manos de contratistas que a nombre de las cooperativas tramitaban los permisos forestales para beneficio particular (Bray 2003).

Con las reformas de la ley forestal de 1947 se anuló la exclusividad de las organizaciones cooperativas para explotar sus bosques y se dio paso al concesionario de bosques comunales. Es importante resaltar que en este temprano periodo de la Revolución muchas de las compañías forestales formadas en el régimen del Porfiriato mantuvieron sus intereses en los bosques de Chihuahua, Durango, Tabasco, Yucatán y Chiapas; bien porque se ubicaban en regiones poco pobladas y reclamadas por una reforma agraria que privilegió el reparto de tierras agrícolas en áreas pobladas, bien por la influencia de las compañías y elites locales para mantener su dominio a pesar del radicalismo de los primeros gobiernos revolucionarios.

A partir de los años cuarenta el radicalismo gubernamental se moderó. La prioridad se movió del afán justiciero y filo-socialista hacia el negocio empresarial. Al igual que en otras ramas de la economía, la política publica aplicada en el sector forestal fue la llamada "sustitución de importaciones" orientada a favorecer la industrialización nacional. Al efecto se establecieron barreras arancelarias y no arancelarias a las importaciones, y procuraron facilidades para la implantación de una industria forestal que satisficiera las necesidades nacionales de productos maderables y celulosa para la industria del papel. Esta política económica rigió hasta la apertura de la economía mexicana a los mercados internacionales iniciada por el gobierno de Miguel de la Madrid, y profundizada por el gobierno del presidente Salinas de Gortari. En ese largo periodo y hasta principios de la década de los ochenta, el gobierno federal basó su política forestal en tres instrumentos: 1) La política de *vedas forestales* que favoreció un círculo de corrupción institucional; 2) la política de *concesión forestal* que permitió la constitución de grandes compañías forestales privadas y gubernamentales. 3) la formación del *Servicio Forestal* que se estableció como un instrumento de intermediación política entre los bosques campesinos y la industria forestal.

La *veda forestal* fue un instrumento generalizado en las regiones boscosas del país. La *veda forestal* consistió en la publicación de un decreto presidencial que simplemente prohibía toda extracción de madera en una determinada región o estado de la república por un periodo indefinido. El argumento aducido fue siempre la tala inmoderada; y la solución prevista era la recuperación de los bosques de manera natural o con reforestaciones. Frecuentemente, en algunos lugares excepcionales por su belleza escénica, a la *veda forestal* se le añadía alguna declaratoria de Parque Nacional con la idea de afirmar, aún más, la conservación de los bosques. El Gobierno justificó la política de vedas forestales con un discurso conservacionista que estigmatizó al campesino que abría parcelas agrícolas en el bosque o que talaba árboles para su uso y comercio. En la versión paternalista se le consideraba un personaje inconciente por su pobreza e ignorancia, y se le conminaba a la superación, al civismo y a la educación técnica. En la versión severa se le acusaba de irresponsable y delincuente. El hecho fue que la veda forestal colocó a los usos y comercios campesinos de madera como una actividad ilegal organizada por delincuentes.[32] El alcance

[32] Para ilustrar la justificación de la veda entresacamos algunas consideraciones del decreto respectivo al estado de Michoacán aplicado en 1950 por el presidente Miguel Alemán:" Que a pesar de los decretos y acuerdos presidenciales en vigor, que vedan diversas regiones forestales del estado de Michoacán, no ha sido posible contener la devastación de que vienen siendo objeto". "Que los referidos bosques se encuentran en un estado de empobrecimiento tan grande que de no suspenderse su explotación por periodo de tiempo suficiente

de la política de vedas fue tal que por ejemplo para 1958 afectó el 58% del territorio forestal del país (Merino 2001).

La veda forestal fue sistemáticamente violada por la población campesina; como suele suceder cuando las prohibiciones legales afectan las necesidades básicas de la gente. Sin embargo la prohibición dio lugar a un jugoso negocio de extorsión promovido por los cuerpos de vigilancia y los funcionarios encargados de aplicar la ley; El campesino tejamanilero, carbonero, viguero o leñador que iba a vender su madera al mercado regional frecuentemente se encontraba con la "autoridad" que le exigía la correspondiente dadiva o le aplicaba el decomiso del producto. Pero también se presentó otra modalidad de extorsión a mediana y gran escala. Dado que los bosques en veda sólo podían talarse si había algún brote de plaga, los funcionarios y traficantes de madera se dieron a la tarea de inventar, o propiciar la expansión de plagas forestales, con el objetivo de tramitar permisos especiales de corta de "saneamiento", bajo el argumento de sacrificar el segmento de arbolado plagado en aras de proteger la salud del bosque. Un negocio de simulación en el que frecuentemente se involucraban los comisarios ejidales o comunales. Prácticamente todos los especialistas coinciden en que las vedas forestales resultaron, no en la conservación, sino en un acelerado deterioro de los bosques. La veda indujo a que se extrajera la mayor cantidad de madera en el menor tiempo posible con un resultado final de saqueo a los bosques mancomunados; y adicionalmente una inclinación hacia prácticas naturalizadas de corrupción entre funcionarios y operadores involucrados en el sector forestal.

La *concesión forestal* consistió en la publicación de un decreto presidencial que, por causa de utilidad pública, concedía a una empresa privada o gubernamental la exclusividad para la explotación forestal en una determinada región por periodos de 20 años prorrogables. Para el efecto el gobierno creó la figura de *Unidad* Industrial de Explotación Forestal (UIEF) bajo cuyas normas se constituirían las empresas interesadas en la explotación de una determinada región. Las empresas concesionarias estaban obligadas a justificar su solvencia financiera y desarrollar un programa de inversiones en infraestructura caminera, campamentos, plantas de procesamiento industrial y programas de regeneración y reforestación de bosques. Si la concesión comprendía terrenos ejidales o comunales -como fue lo común- la ley obligaba a la empresa a: *asociarse con las asociaciones de propietarios y poseedores de los terrenos, para garantizar el reparto equitativo de los beneficios de los aprovechamientos forestales* (Art.106 Ley forestal: 1960). Para el efecto la ley ordenaba que: *…el Ejecutivo federal organizará a los núcleos de población ejidal y a los que de hecho o derecho guarden la situación comunal para [...] que las comunidades indígenas y los ejidos puedan asociarse con los particulares propietarios de bosques, para constituir [...] Unidades Industriales de Explotación Forestal* (Art.95 Ley Forestal 1960).

---

para su recuperación, quedarán condenados a la ruina completa". "Que debido a las explotaciones intensivas [...] se ha alterado el régimen de las corrientes de agua"."Que la falta de vegetación forestal en los terrenos de fuerte pendiente, ha dado lugar a la erosión y al empobrecimiento agrícola forestal". Bajo este tipo de consideraciones el presidente alemán declara "una veda total indefinida en los bosques comprendidos dentro de los límites del Estado de Michoacán" pero el decreto tiene cuidado en cuidar las concesiones forestales declarando: "La presente disposición no afecta las *Unidades Industriales de Explotación Forestal*, para el abastecimiento de materias primas a las industrias (Miguel Alemán, *Decreto que declara veda total indefinida de recuperación y servicio, en los bosques comprendidos dentro de los límites del Estado de Michoacán*, en Manuel Andrade, *Leyes y reglamentos sobre aguas y bosques*, Ediciones Andrade, Sexta edición, 1962, 293-184).

Esta asociación compañía-comunidad se operaba con la firma de contratos anuales avalados con la presencia y autorización del Departamento Agrario. En esos contratos anuales se actualizaban las tarifas por "derecho de monte", los montos de apoyo monetario a los comisariados, y el conjunto de compromisos anuales para las obras y servicios que se aportaría al núcleo agrario: construcción de escuelas, centros de salud, oficinas ejidales, electrificación, apertura de caminos, etcétera. Con el tiempo y el aprendizaje de los pueblos, también se negociaron con algún éxito otros compromisos como de empleo preferente a la población local, derecho de uso doméstico de madera, exigencias de capacitación en el manejo de maquinaria pesada, e incluso exclusividad para vecinos del pueblo de ofrecer el servicio de transporte de la madera extraída del bosque.

El gobierno otorgó aproximadamente 30 concesiones de alrededor de 400,000 hectáreas cada una, en los estados de Oaxaca, Durango, Chihuahua y Quintana Roo (Merino 2001), y también se otorgaron y renovaron concesiones en Guerrero, Jalisco, Michoacán, Chiapas y Distrito Federal. En muchos casos los concesionarios originarios tuvieron problemas financieros y el gobierno federal rescató la empresa y la convirtió en "empresa paraestatal". En otros, los gobiernos estatales y el gobierno federal fundaron sus propias empresas forestales con el argumento de que la empresa paraestatal realmente cumpliría con la misión social del desarrollo de pueblos y regiones. En estas empresas paraestatales se desarrolló un tipo singular de gerencia que operaba en la aspiración discursiva explícita de combinar una rentabilidad económica, un manejo "científico" de los bosques y un beneficio social a las poblaciones. Y en la práctica, una gerencia que ocupaba en sus puestos directivos políticos en tránsito a posiciones más importantes del sistema político nacional y, en sus puestos operativos, por ingenieros y técnicos del gremio forestal.

Las relaciones entre empresas concesionarias y pueblos fueron especialmente difíciles. En algunos casos las concesiones estuvieron marcadas por una extrema subordinación campesina a la empresa, pero la normalidad era un rudo forcejeo político entre una empresa que quería un negocio rentable y tranquilo, una comunidad que aprendía las reglas del juego y pujaba continuamente renegociar mejores términos de asociación, y un gobierno interesado en la paz social, la tutela del campesinado y el control político. Entre los años 40s a 70s la poderosa presencia del Estado y la débil competencia política de las comunidades campesinas hicieron que los términos de la "asociación" favorecieran a las compañías concesionarias. En los 80s las comunidades se mostraron capaces de mover la balanza a su favor, ya renegociando con fuerza, ya exigiendo la expulsión de las compañías de sus bosques. Algunos ejemplos…

Cuando en 1982, la fábrica de papel Loreto y Peña Pobre obtuvo la renovación de la concesión de 80,000 hectáreas en el occidente y sur de la ciudad de México, los representantes pueblos nahuas afectados presentaron un amparo ante el poder judicial.[33] Los representantes se quejaban ante la prensa de la tala inmoderada de sus bosques diciendo que: … *nuestros bosques han sido objeto de apetito voraz de la fábrica de Papel*

[33] Los pueblos amparados eran Villa Milpa Alta, San Pedro Atecpan, San Lorenzo Tlacoyucan, Santa Ana Tlacotengo, San Francisco Tecoxpa, San Agustin Otenco, San Juan Tepenehuac San Jerónimo Nicatlan y San Pablo Oztotepec.

Loreto y Peña Pobre S.A., que desde siempre ha ambicionado poder devorar nuestros árboles [...] lo que quiere es madera para fabricar su papel. Y no les interesa si para obtenerla tiene que aplastar a los comuneros y privarlos de su medio de subsistencia [...] Estamos seguros de que como lo ha hecho, usara influencias y dinero para corromper a los funcionarios y empleados encargados de violar que la explotación se ajuste a la previsto por las reglas correspondientes, No nos cabe la menor duda que intentara cualquier medio legal o ilegal para agotar los bosques con la mayor rapidez posible y guardar una importante reserva de madera que le permita seguir produciendo papel mientras consigue otro bosque que depredar. (Proceso, núm. 330, 1983). Por su parte, los representantes de Villa Milpa Alta acusaron a la empresa Loreto y Peña Pobre de usar guardias blancas para reprimir a los comuneros descontentos, y al regente Carlos Hank González y del delegado Humberto Navarro de imponer la reelección de Daniel Chícharo Aguilar como representante comunal; quien "a espaldas de la comunidad" hacía arreglos con la empresa. El domingo 27 de julio de 1980, en la elección de representante, en una violenta asamblea comunal, Daniel Chícharo fue linchado públicamente hasta su muerte (*Proceso*, núm. 330, 1983).

La empresa *Triplay y Maderas de Durango* del señor Fermín Núñez se convirtió en concesionaria en de 25,000 hectáreas en 1952. Para 1984, con el aval de las autoridades forestales controlaba 85,000 hectáreas. En ese año ejidatarios y pequeños propietarios del municipio de San Dimas se quejaron del comportamiento de la empresa. El representante de los pequeños propietarios declaró: *Para seguir en el área, la empresa intimida a los dueños del recurso, que ya están cansados de venderle madera a los precios más injustos de toda la entidad; también corrompe funcionarios y no cumple con las obligaciones que le encomienda el decreto de creación*". Por su parte, Agapito Hernández, representante de los ejidos afectados, declaró que: …*cualquier acción de los dueños de bosque queda sin efecto gracias a los contactos legales de la empresa. Parece que nadie puede o nadie quiere detenerla. Parece que estamos condenados a vender nuestra madera a menos de la mitad de los precios oficiales: no podemos comercializarla libremente porque la concesión y la ley nos lo prohíbe. Y no vender, que es la única opción contra la empresa, significa permitir que se pudra la madera, o tener la propiedad del bosque pero sin derechos"* (Proceso, núm. 405, 1984).

En 1981 don Miguel Alvarez del Toro, director del Instituto de Historia Natural del Estado de Chiapas pedía la suspensión de las concesiones a la Compañía Industrial del Sureste, a Rodolfo Sánchez y Cia., Jesús Duran, Manuel García, Antonio Villafuerte Suárez, Federico Stacpool y Absalón Penago Esquinca a quienes acusaba de hacerse millonarios arrasando las selvas de Chiapas con el favor de funcionarios de la Subsecretaría Forestal y de la Fauna (*Proceso*, núm. 240, 1981).

Armando Bartra explica el papel de las prácticas de las compañías forestales en la violenta historia social del la Costa Grande de Guerrero en la segunda mitad del siglo XX. Los campesinos y trabajadores se quejaban de extorsiones y amenazas de un puñado de empresas que dominaba el paisaje regional desde su emplazamiento en Papanoa: Industrial Forestal Cacho de Oro; Compañía Maderera de Guerrero; Aserradero la Providencia y Anexas Maderas Papanoa S.A., etcétera. Cita un testimonio de líderes locales de los años sesenta que acusa a Melchor Ortega, político y dueño de Maderas Papanoa que *ha establecido una era de terror en distintos municipios guerrerenses en cuya jurisdicción*

existen ejidos forestales, para lo que se vale no sólo de las influencia que tiene en… [El gobierno] *sino de de pistoleros a sueldo y hasta de algunos destacamentos de tropas federales". Y de alguna manera atribuye a las concesiones forestales un papel causal en la emergencia de la guerrilla de Lucio Cabañas y el surgimiento del Partido de los Pobres. La paraestatal Compañía Forestal Vicente Guerrero fue "un aparato contrainsurgente destinado a enfriarle el agua a la guerrilla del Partido de los Pobres, sobre todo en los ejidos serranos de la Costa Grande donde tiene sus más firmes bases de apoyo* (Bartra 2001b.) En los años 80 las comunidades forestales lograron revertir el control económico y político que sobre ellas ejercieron las compañías privadas y gubernamentales. Bloqueos, toma de instalaciones, manifestaciones llevaron a la quiebra del sistema de concesiones de tal modo que entrada la década de los 90s todas ellas ya habían sido echadas de los bosques campesinos del país.

El tercer instrumento de la política pública forestal fue la creación de un *Servicio Forestal*. El Servicio Forestal se desarrolló con la finalidad de administrar los bosques del país bajo normas científicas y criterios técnicos. Para el efecto, en cada entidad federativa se desarrolló una división administrativa de sus regiones forestales, cuyos puestos de dirección por ley fueron reservados a los ingenieros forestales y a agrónomos especializados en bosques. Estas unidades tenían varias tareas: combatir la extracción ilegal de madera e inspeccionar que los aprovechamientos autorizados cumplieran con el reglamento forestal; reforestar áreas afectadas; administración los parques nacionales en su jurisdicción; y especialmente la función de aprobar los estudios técnicos de aprovechamiento forestal y vigilar su adecuada aplicación en campo. En la realidad misma estas Unidades de Administración forestal, más allá de sus funciones formales, se convirtieron en un "eficiente" sistema de intermediación y dominio de los empresarios forestales sobre las comunidades campesinas. Y en organismos muy corruptos. Guardaban las formas pero aprobaban estudios de aprovechamiento forestal deficientes e incluso ficticios. Aprobaban aprovechamientos a nombre de la comunidad que presentaban dudosos prestanombres. Vinculaban a industriales con ejidatarios mediante contratos abusivos y sobornos a autoridades agrarias. Facilitaban la sobreexplotación de los bosques permitiendo el paso de madera robada o facilitando ilícitamente guías oficiales. Y por supuesto castigaban a las comunidades que se quejaban de contubernios retardándoles trámites o decomisando madera para usos domésticos. En la representación popular de esos años ser "guarda forestal" o "ingeniero forestal" era sinónimo de abuso y corrupción.

La emergencia del comunalismo campesino forestal[34]

Bajo el nuevo régimen posrevolucionario las comunidades locales lograron el control legal de la tierra, pero perdieron autonomía frente al Estado. En el tránsito desde la corporación civil prerrevolucionaria hacia las nuevas figuras agrarias de la posrevolución los pueblos perdieron su autoridad jurídico-política de autogobierno antes ganadas en la figura del cabildo. El Ejido y comunidad agraria de la posrevolución nunca tendría carácter de entidad políticas, sino sólo de entidad civil posesionaría de tierras mancomunadas que el Estado formalmente les cedía en especie de enfiteusis permanente bajo condición de nunca

[34] Varios trabajos han documentado la historia de los comunitarismos forestales. Entre ellos destaca el trabajo de Bray y Merino (2002). Un interesante trabajo referido al caso de Oaxaca es el desarrollado por Aseteco (2002).

transferirlas a terceros y de hacerlas producir. Las llamadas "autoridades agrarias" del ejido o la comunidad, en realidad sólo han sido representantes del núcleo agrario, nunca autoridades jurisdiccionales del Estado. En el proceso de "reforma agraria" el Estado Mexicano afirmó un fuerte dominio sobre la nueva organización agraria. En el proceso se desarrollo una poderosa maquinaria burocrática que definió la reorganización a los pueblos campesinos, tuteló la vida interna de las entidades agrarias, y administró soluciones a las resistencias locales.

En paralelo el Estado mexicano declaró a los bosques objeto de "interés público" y centralizó su administración en el gobierno federal. Con ello las comunidades locales perdieron la autogestión legal y efectiva del bosque a favor de una burocracia forestal que prescribió y autorizó toda intervención en el bosque. Las facultades inapelables del gobierno federal para declarar vedas, otorgar permisos, conceder concesiones colocaron a la burocracia forestal en posición privilegiada para insertar a los bosques campesinos en la cadena productiva del sector forestal. Mediante una conveniente administración de sanciones y prerrogativas las agencias del Estado y sus personeros dominaron políticamente amplias regiones boscosas de México. El Servicio forestal, la política de vedas y las concesiones forestales eran los mecanismos conforme se articulaba esa dominación.

Sin embargo, a fines de los años 70 surgieron descontentos de varias comunidades campesinas contra la política forestal del Estado. En especial en aquellas regiones donde existían grandes compañías concesionarias privadas o públicas. Generalmente las movilizaciones estallaron por causas generadas en el ámbito local: reclamos a las compañías por el incumplimiento de promesas, percepción de inequidad en los contratos, sentimientos de despojo o prácticas de discriminación de étnica o de clase. Pero también respondieron al clima social enrarecido posterior a la violenta represión estudiantil realizada por el gobierno del Presidente Gustavo Díaz Ordaz en 1968; de la que emergió una intelectualidad joven y radical que rompió culturalmente con las coordenadas ideológicas del "régimen de la revolución mexicana" [35] En esos años el papel de la prensa

35 En efecto, los años setenta estuvieron marcados por la polarización ideológica de la intelectualidad mexicana. Una izquierda que reclamaba su filiación marxista y debatía sobre las estrategias correctas para realizar la revolución socialista (maoístas, leninistas, guevaristas, gramscianos, eurocomunistas, etc.) tales como la "guerras de guerrillas"; "la guerra popular prolongada"; "la revolución permanente"; el uso estratégico de la vía electoral de la "democracia burguesa"; la formación de "comunidades eclesiales de base"; etcétera. Corrientes que se regeneraban entre estudiantes y profesores sobre todo -aunque no exclusivamente- en universidades públicas. Y en el espectro contrario una derecha conservadora, católica, anticomunista, regenerada principalmente en universidades y escuelas privadas, y especialmente fuerte en aquellas ciudades de provincia influenciadas por el movimiento cristero de los años veinte y treinta. En esa geografía política el gobierno de Luís Echeverría (1970-1976) se deslizó hacia la "izquierda" del espectro político con el relanzamiento retórico de los valores sociales de la revolución mexicana y una reedición de políticas populistas sostenidas con un fuerte gasto publico financiado principalmente por endeudamiento. Adoptó un discurso antiimperialista, revindicó el cardenismo y convenció a muchos de su simpatía por el socialismo. Incluso a los consejos empresariales y las derechas católicas que alarmados vieron en la política de Echeverría el preámbulo del comunismo..El presidente Echeverría impulsó de manera decidida la presencia del Estado en la economía creando empresas paraestatales y organismos descentralizados a los que se les asignaba una especie misión social. Hacia el campo, el gobierno se dio a la tarea de desarrollar organismos descentralizados (Conasupo, Inmecafe, Fonafe, Barrural, etcétera) y en el sector forestal la creación de empresas forestales paraestatales a las que se les atribuyó un compromiso mayor con la justicia social en contraste con la concesión forestal privada.

nacional -especialmente la revista *Proceso*- fue relevante para dar voz a las quejas campesinas e impulsar protestas y movilizaciones sociales. Pero especialmente importante fue la intervención política comprometida de un pequeño, pero activo e inteligente, bloque de funcionarios públicos ubicados en la "izquierda" del partido oficial, que ocupaban puestos clave del aparato gubernamental encargado del control forestal. Algunos de ellos provenientes de la izquierda radical de los setenta- [36] Ese bloque de funcionarios comprometido en su activismo social y vinculado con liderazgos campesinos en comunidades, se dio a la tarea de elaborar el discurso político del *comunalismo forestal* y se afanó en su realización. Era un discurso perteneciente a aquella larga tradición comunalista mexicana que exaltaba el valor superior de la vida en comunidad; pero reeditado en una versión modernizadora que conjugaba la idea de un productivismo cooperativista -de algún modo heredera del ejido colectivo cardenista de los años 30- y la idea ambigua de que ese nuevo comunalismo contribuiría hacia la futura revolución socialista en México. Sin duda el núcleo duro de este discurso estaba en la idea de que la *empresa forestal comunitaria* podía y debía convertirse en el motor económico de una renovada utopía social comunitaria sostenida en la explotación industrial colectiva de los bosques de México.

Pero más allá de los desplantes retóricos este bloque de funcionarios tenía un programa muy práctico. De diversas maneras promovían en los pasillos gubernamentales la idea de que los campesino tenían el derecho y la capacidad para manejar por sí y para sí sus recursos forestales; que desde su organización colectiva podían construir grandes empresas industriales forestales que superaran la pobreza campesina e impulsara su desarrollo social. Se ocupaban continuamente en señalar las prácticas depredadoras de las compañías concesionarias denunciando su déficit ético que afectaba la conservación de los bosques y su deseable uso racional. Desarrollaban estrategias institucionales de intervención en ejidos y comunidades de regiones forestales clave, en las que impulsaban la constitución de empresas forestales comunitarias. Y se daban a la tarea de constituir coaliciones regionales de comunidades forestales a fin de quebrar la hegemonía política de las grandes concesiones forestales.

En la mayoría de los casos la iniciativa de creación de *empresas forestales comunitarias* partió de las agencias gubernamentales. En la minoría surgieron desde liderazgos al interior de las comunidades. En ambos caminos los extensionistas del bloque izquierdista gubernamental se vincularon con liderazgos comunales, y cada cual desde su posición se dieron a la tarea de construir una agenda conjunta de intervención sobre el orden social existente en la comunidad del caso. Los promotores campesinos se enfocaron a lograr los consensos internos para lograr la nueva *hegemonía comunal*, y los funcionarios en facilitar los recursos económicos, técnicos, legales y políticos. El afán de los emergentes liderazgos campesinos era el dominio político de su comunidad. El afán de los funcionarios era la construcción de una clientela política de comunidades que se organizara en coaliciones

[36] La cabeza visible de ese bloque era el ingeniero Cuauhtemoc Cárdenas. En aquellos años subsecretario forestal y gobernador del estado de Michoacán. En el contexto de la sucesión presidencial de 1988, decidida por el presidente De la Madrid a favor de los "tecnócratas" y del licenciado Salinas de Gortari, ese bloque de la izquierda oficial se separa del régimen y del oficialista Partido Revolucionario Institucional (PRI) y se propone la disputa por la presidencia de la república. En el proceso incorpora a una parte de la izquierda radical e universitaria en lo que posteriormente sería el Partido de la Revolución Democrática (PRD). En Aseteco (2000) se encuentra un interesante perfil de las ideas y prácticas de este grupo de funcionarios para el caso del estado de Oaxaca.

regionales influyentes a nivel estatal y nacional. De ese modo la lucha para expulsar a las compañías concesionarias estuvo marcada por la organización de coaliciones regionales de comunidades llamadas "Uniones". Estas organizaciones se convirtieron en el espacio privilegiado de intermediación política a favor del comunalismo forestal que vinculaba en un mismo proyecto político a funcionarios, asesores, líderes de organizaciones campesinas y autoridades comunales.

Para el común de la gente campesina la ilusión inicial puesta en esas empresas comunales era sencilla: se tendría empleo permanente y bien remunerado para las familias, y además ganancias para las muchas necesidades públicas de la comunidad. La organización requerida parecía simple; dado que el bosque era propiedad común del ejido o la comunidad, la empresa debía ser colectiva y la administración recaer en la autoridad agraria del comisariado ejidal o comunal; Por su parte la asamblea comunal velaría por el buen manejo de la empresa en su papel de autoridad máxima del núcleo agrario. Pronto el poblado campesino se encontraría con una realidad más complicada para la que no estaban del todo preparados. Se dieron cuenta que las empresas forestales comunales exigían una fuerte inversión social en organización. Había que formalizar jurídicamente una figura mercantil que legalmente les permitiera realizar contratos mercantiles y laborales, hacer gestiones, obtener permisos, emitir facturas a clientes y decenas de tareas más. Y en la operación cotidiana cayeron en cuenta que requerían de nuevas prácticas de planeación que les permitieran organizar espacial y temporalmente la tala de los bosques, el transporte de los troncones, el aserrío de la madera y la venta los productos; lo que significaba organizar cotidianamente el trabajo disciplinado de decenas y centenas de personas, mantener en funcionamiento las maquinas y herramientas, disponer de los insumos para el proceso productivos y los abastos para las necesidades de los trabajadores. La administración no era menos complicada; había que manejar importantes volúmenes de dinero; pagar a centenas de trabajadores; colocar en tiempo los productos en el mercado; hacer ingenierías financieras; mantener a raya a los acreedores y presionar a los deudores; reaccionar ante imponderables; sostener una contabilidad racional y transparente; presentar cuentas claras; y resolver los conflictos laborales, ambientales o sociales derivados de la actividad. En suma una gran cantidad de problemas desconocidos en la vida placida anterior que escapaban fácilmente de control.

La comunidad pronto se percataría que la viabilidad de su empresa comunal dependía de la adopción de sistemas organizacionales propios de la empresa mercantil; es decir de una organización disciplinaria y autocrática orientada a la búsqueda de utilidades en entornos de competencia mercantil. Pero aún más, caerían en cuenta que la exigencia operativa de la empresa provocaba una peligrosa concentración de poder en el grupo directivo, que inducía a cambios sustanciales en los arreglos políticos y culturales del orden social local. Y como en la fábula del aprendiz de brujo, la sencilla ilusión de dar empleo al campesino y beneficios al poblado se transformó un aparato extraño que adquiría vida propia; que crecía y llevaba a realidades nuevas y senderos imprevistos; que arrastraba a la comunidad campesina a su imprevista transformación social.

Dos contextos regionales. Oaxaca y Michoacán

La Sierra Sur en Oaxaca y la Meseta Purépecha en Michoacán son dos regiones con características ambientales y sociales similares. Ambas son regiones ocupadas por poblaciones de ascendiente indígena. Zapotecos y mixtecos en Oaxaca y purépechas en Michoacán. El periodo colonial marco las características actuales de su ocupación territorial; en ambas predomina la *comunidad indígena territorial* como modo de organización social campesina. Herederas de las antiguas Repúblicas de indios estas comunidades están típicamente compuestas por un pueblo congregado que es propietario del territorio mancomunado que le rodea. Son sociedades tradicionales que mantienen redes tupidas de reciprocidad expresadas en moralidades, creencias y prácticas rituales compartidas. Y son agregados sociales que disponen de estructuras organizadas de autogobierno conforme a marcados códigos locales de usos y costumbres.

En ambas regiones estos *pueblos-comunidad* han basado su existencia histórica en la agricultura maicera y la cría de ganado, además de un variado ramillete de actividades económicas adicionales: artesanías de textiles, cerámica, tallado de madera, etc. Actividades que, comúnmente organizadas desde el núcleo doméstico, han dado al paisaje de ambas regiones su plasticidad característica: bosques compactos a donde la población accede para extraer plantas, animales y madera; tierra de cultivo de temporal y pequeña irrigación donde las familias cultivan y a pastorean su ganado; y el espacio del pueblo tradicional con arquitectura arquetípica donde destaca la iglesia católica, la plaza central, el edificio de la autoridad local, las escuelas, el centro de salud, las casas alineadas en calles reticuladas, el panteón, etc. También ambas regiones indígenas estuvieron marcadas a lo largo de su historia por una vinculación al sistema de dominación general; tanto en el periodo del novohispano como en el del Estado nacional. Regiones organizadas en jerarquía espacial donde las ciudad mestizas eran nodos que concentraban el poder político del Estado y la Iglesia; y el poder económico por la presencia de los comerciantes y los mercados regionales. Las ciudades de Uruapan, Zamora, Pátzcuaro y Morelia han cumplido estas funciones, en la Sierra Sur la ciudad capital de Oaxaca.

Sin embargo, a pesar de las similitudes, hay diferencias importantes en la forma como se dio el proceso de integración regional al proyecto modernizador del Estado nacional; y en la forma como se desarrolló la propiedad privada y la explotación industrial de los bosques. La región purépecha sin duda guardó una posición geográfica más cercana a la economía nacional. La red de caminos reales y la arriería la vinculó intensamente como lugar de transito comercial entre el altiplano y la costa michoacana. En el siglo XIX se forma un importante mercado regional que da pauta el surgimiento de familias comerciantes que pugnarán por disolver la propiedad comunal y establecer un régimen de propiedad privada. El impacto de las reformas liberales fue muy fuerte en los pueblos indios, de tal modo que en muchos se finco un sistema de distinción de clase basado en el arrendamiento de tierras. Ya a finales del siglo XIX entró el ferrocarril y con él la explotación forestal de los bosques. En los años 40 la integración regional se vería impulsada por la pavimentación del sistema carretero que le comunicó con la ciudad de México y Guadalajara, facilitando su inserción al mercado moderno nacional.

En contraste la Sierra Sur permaneció en relativo aislamiento geográfico. Por su ubicación geográfica nunca fue de importante tránsito comercial, de tal modo que en el siglo XIX no se generaron elites de comerciantes que pudiesen constituirse en oligarquías pueblerinas. Razón por la cual no se afirmó el concepto de propiedad privada y no se consolidó un sistema de clase en tono al comercio y al arrendamiento de tierras. También razones de conveniencia política llevaron durante el régimen porfiriano a no promover un efectivo reparto de tierras comunales, pues precisamente en Oaxaca estaban las bases populares que apoyaron la rebelión que llevo al poder al joven general Porfirio Díaz. Así pues, la propiedad comunal permaneció integra en manos de los sistemas de gobierno comunal. La integración de la Sierra Sur a la modernización nacional es mucho más tardía. Es hasta los años cincuenta del siglo XX que mediante las concesiones forestales se construyeron caminos carreteros que se adentraron en la difícil y escarpada región. En adición a ello el modelo de concesiones forestales no destruyó el régimen de propiedad comunal, sino por el contrario, le fortaleció al legitimar una relación de contrato entre comunidad propietaria y empresa arrendataria; sacando del escenario toda tentación individualista de apropiación de bosques.

Este contraste es importante en la comprensión de nuestros estudios de caso. En la comunidad oaxaqueña de San Pedro el Alto prácticamente no encontraremos disputas por el régimen de apropiación del suelo. Se acepta a la propiedad comunal como una realidad natural y a la autoridad local como figura con el derecho para gobernar sobre las tierras e incluso sobre los múltiples aspectos de la vida social. En la comunidad michoacana de Nuevo San Juan, encontraremos una violenta disputa entre pequeños propietarios y comuneros por la propiedad de las tierras históricas del pueblo; y por supuesto una disputa por la legitimidad de la autoridad comunal para ejercer el control sobre los recursos territoriales y las prácticas sociales de la población. Sin duda esta diferencia tiene que ver con este contraste histórico y que desarrollaremos en extenso en los estudios de caso.

III. La asombrosa comunidad territorial de San Pedro el Alto

El pueblo de San Pedro el Alto

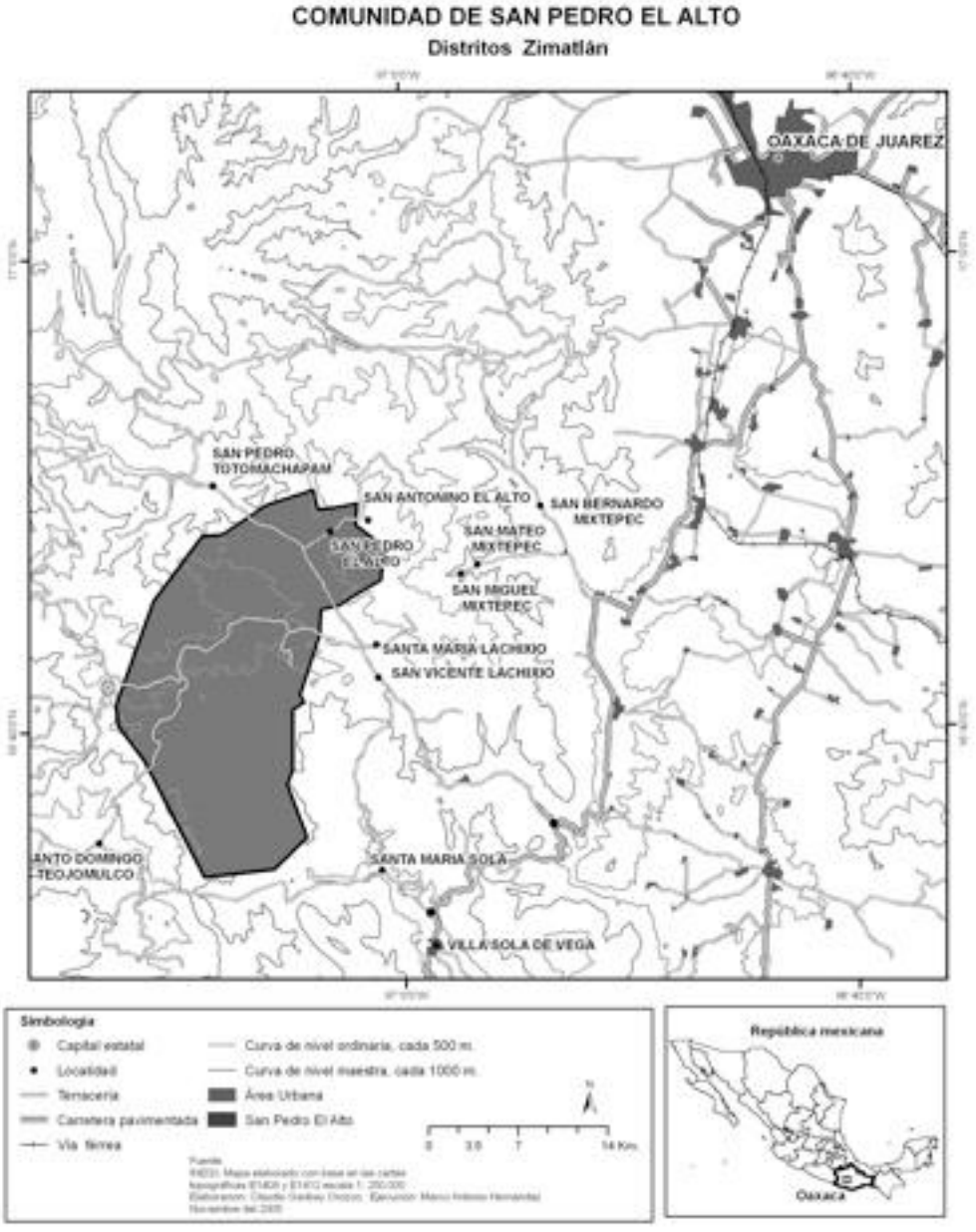
San Pedro el Alto es una pequeña aldea campesina de ascendiente zapoteca localizada al interior de la escarpada Sierra Sur del Estado de Oaxaca. Con una población de apenas 4,000 habitantes y un amplio territorio en propiedad comunal de poco más de 30,400 hectáreas. Tiene la categoría política de "agencia municipal" y pertenece al municipio y distrito de Zimatlán. Casi dos tercios del territorio comunal –19,000 hectáreas– están cubiertos por robustos bosques de pino y encino de calidad comercial. Una riqueza arbórea abundante que les ha permitido levantar una importante empresa forestal comunal y un conjunto de negocios colectivos alternos que sostienen la vida económica y social del poblado.

Para acceder al pueblo de San Pedro se toma la carretera Oaxaca-Puerto Escondido. Al lado derecho de ese eje carretero existen dos entronques de los cuales salen los caminos de terracería que se adentran en la Sierra. El primer entronque se ubica a 40 km de la ciudad de Oaxaca, en el poblado llamado "Trapiche de Santa Cruz". De este punto sale un camino de terracería con dirección a San Pedro el Alto con una distancia de 35 km; en el trayecto se pasa por varias comunidades El segundo entronque se ubica a 60 km de la ciudad de Oaxaca en un lugar conocido como "El Vado". De este lugar sale un camino de terracería que pasa por varias comunidades hasta llegar San Pedro el Alto con una distancia de 40 km. Ambos caminos son entrada a una amplia área boscosa de la Sierra Sur y forman parte de una red caminera regional que intercomunica a varias decenas de comunidades. Esta red fue construida a finales de los años cuarenta del pasado siglo XX por iniciativa de varias compañías forestales concesionarias de bosque interesadas en acceder a la extracción de los ricos reservorios de madera de la región.

El pueblo de San Pedro está dispuesto en el balcón de una estrecha cañada ubicada en el extremo norte del predio comunal. El asentamiento es concentrado y organizado con una retícula de calles que tienen que ceder su derechura a lo accidentado del terreno. En torno a una explanada central se ubican los edificios principales. En primer término una amplia iglesia católica de cantera compuesta de un cuerpo y dos campanarios que data del siglo XIX, y que ha sido continuamente restaurada de las grietas provocadas por los recurrentes temblores. La iglesia es objeto preciado de atención y cuidado. Los muros exteriores y contrafuertes de cantera lucen pulidos; las cúpulas de la bóveda están impermeabilizadas, los muros interiores esmeradamente decorados en colores blanco y cielo, las bancas de madera se ven nuevas, los pisos de loza industrial están siempre limpios y las imágenes de los santos son en todo momento atendidas y adornadas con gladiolas blancas.

Al costado derecho de la iglesia hay una plazoleta semicerrada del tamaño de tres canchas de básquetbol en torno al cual está dispuesta la vieja Agencia Municipal. El acceso al lugar sólo es posible entrando por el atrio de la iglesia. El conjunto lo componen las oficinas del agente municipal y las del Comisariado de Bienes Comunales, la biblioteca publica, un

conjunto habitaciones para visitantes, una bodega donde se guardan sillas y lonas, y una amplia cocina comunal, donde las mujeres preparan los alimentos para los continuos ágapes comunales, compuesta de varios fogones; lavaderos de trastos, un almacén de leña, y una estructura bajo tierra para cocer barbacoa. Esta plazoleta se acondiciona como lugar para las asambleas comunales mensuales que pueden durar uno o dos días; y también como lugar para la celebración de grandes comidas comunales.



Localización del predio comunal de San Pedro el Alto

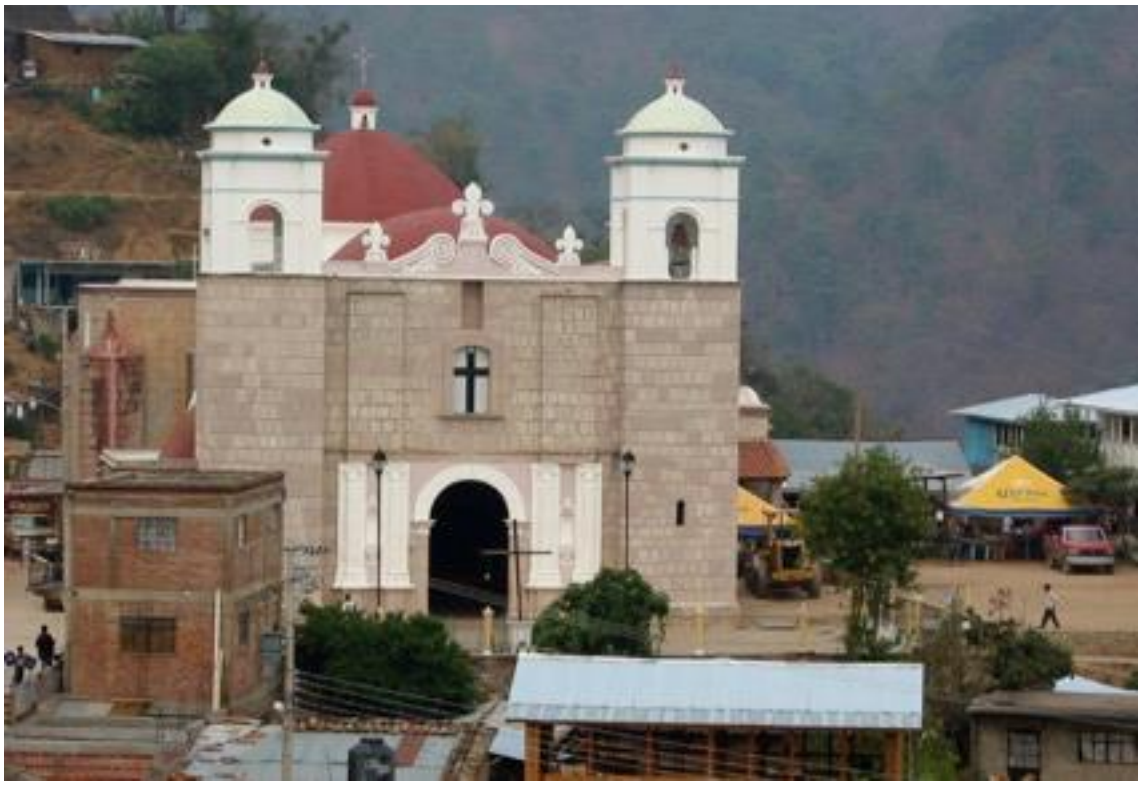
En el costado izquierdo de la iglesia está dispuesta otra plazoleta donde se ubica el amplio el edificio de la escuela pública "Mártires de Chicago" donde se imparte el nivel preescolar, la primaria y la secundaria. Y también donde se ubica el nuevo palacio de la Agencia

Municipal. Un lujoso y sobrio edificio de cantera tallada estilo colonial construido casi en proporción áurea y con finos acabados interiores. Los "sanpedrunos" presumen esta ostentosa obra como el segundo palacio de gobierno más bonito de Oaxaca después del de la capital estatal. ¡Y quizá tengan razón! En esa plazoleta está instalada una cancha de básquetbol siempre ocupada por niños, jóvenes y adultos lanzando la pelota y ensayando jugadas. Deporte al que son tan aficionados que le han revestido de connotación casi ritual. En esa explanada suelen realizarse actividades menos religiosas y más cívicas; tales como festejos de fin de cursos, actos a la bandera, torneos de básquetbol y grandes bailes con bandas de viento y conjuntos musicales neo-rancheros. En el pueblo hay también un panteón, una clínica de salud gubernamental atendida por un medico, y otra clínica atendida por una doctora y una enfermera pagadas por la organización comunal.

Vista del pueblo de San Pedro el Alto.

Las casas están dispuestas en predios muy pequeños de manera que visto desde las alturas el pueblo luce como un caserío amontonado en derredor de los espacios públicos. Por lo general están edificadas con paredes de ladrillo y techo de cemento, frecuentemente combinadas con cuartos de madera con techo de lámina. Es común que las cocinas estén construidas en un lugar separado de los dormitorios por el humo que genera la quema de leña en las cocinas; en cambio no es común que se tengan animales de traspatio en virtud de que las casas no tienen solares amplios; este problema se resuelve con una segunda casa, con solares grandes, que muchas familias tienen en "Las Huertas", un asentamiento anexo

a San Pedro que se encuentra a dos kilómetros de distancia, cañada abajo, en una planicie un tanto más extensa. Ese asentamiento de "Las Huertas" se construyó en los años setenta como producto de una negociación para dotar de vivienda entre la comunidad de San Pedro y la empresa forestal privada *Aprovechamientos Forestales de Oaxaca (AFO)* que en aquellos años controlaba los bosques de la región de la sierra sur de Oaxaca.



Vista de la iglesia y plaza ceremonial. Al fondo la cocina comunal. Nótese el esmerado mantenimiento de la iglesia.

En el pueblo no hay casas lujosas que denoten diferencias de clase o de rango. Más bien todas ellas son muy homogéneas y lucen pobres en contraste con lo ostentoso de los espacios públicos. Desde los años setenta el pueblo cuenta con energía eléctrica y un sistema local de agua potable. En general las condiciones sanitarias son aceptables; las casas tienen baños con regadera y sanitarios de sifón y se cuenta con una red de drenaje que saca las aguas servidas del pueblo. En cada casa comúnmente hay un pequeño patio interior en torno al cual están dispuestos la cocina, las habitaciones, el baño y uno o dos cuarto con función de bodega de herramientas y almacén de maíz. De esos espacios el patio tiene una función social relevante; lo disponen con mesas largas y muchas sillas para recibir visitas, en especial en ocasiones de gran esmero cuando la familia tiene el honor de recibir y dar de comer a las autoridades del pueblo. Muchas casas cuentan con aparatos domésticos tales como estufas de gas –al lado del fogón- refrigerador, aparatos de música, de radio y la infaltable televisión[37]. En cambio no es común encontrar aparatos modernos de cocina o

[37] Para disponer de señal televisiva la comunidad contrato con la empresa "Sky" la instalación de una antena repetidora y la dotación de decodificadores a los pobladores. El servicio es pagado con fondos comunales.

lavadoras. Cocinar, lavar y limpiar la casa son actividades que las mujeres hacen en exclusiva con los implementos tradicionales. Es común encontrar pequeños altares familiares con imágenes católicas en alguna de las habitaciones o expuestos hacia el patio. Algunas casas tienen anexa una pequeña tiendita de abarrotes y hay dos casas con comedores que atienden a los maestros y comerciantes aboneros que llegan de cuando en cuando; mas allá de ello no hay otros negocios comerciales. La gente obtiene las cosas que se necesitan yendo directamente a la ciudad de Oaxaca en los autobuses de línea propiedad de la comunidad.

Nuevo palacio de la agencia municipal construido con bloques de cantera tallada.

A cuatro kilómetros del pueblo cañada abajo se encuentra el aserradero comunal. Un amplio emplazamiento que dispone de oficinas, un gran patio de acopio de madera en rollo, un modulo industrial de aserrío, un modulo de secado de madera y un patio de almacenamiento de tabla. Todos los días por las mañanas casi sesenta trabajadores de San Pedro se dirigen a laborar al aserradero en vehículos de la comunidad, donde se transforma la madera en rollo de sus bosques en tablas de diversas dimensiones, que luego se transportan para su venta a tiendas madereras de la ciudad de Oaxaca. Después de ocho horas de labor los trabajadores regresan al pueblo donde pasan la tarde descansando, jugando básquet, en el chisme y la plática o cumpliendo alguno de los muchos servicios que tienen comprometidos con la comunidad. En el anochecer suele haber mucho movimiento en las iluminadas plazas centrales del pueblo; un caos de niños pequeños, escolares, jóvenes y adultos jugando, conversando y gastando el tiempo. Los fines de semana suelen ser aún más movidos porque regresan al pueblo los mas de 150 trabajadores que pasaron su semana laboral en el bosque; porque se realiza la asamblea mensual de la comunidad el

primer sábado y domingo del mes; o porque se cruza alguna actividad o celebración del apretado calendario ceremonial del pueblo

Cerca del aserradero se encuentra un asentamiento conocido como "Pueblo Viejo". Se dice que allí se fundó San Pedro aunque no hay rastro visible de ello. En el lugar hay unas 25 casas dispersas en el paisaje, entre parcelas agrícolas y pastizales abiertos. Allí viven familias que se dedican con mayor acento a las actividades agrícolas de tal modo que año con año cultivan maíz, crían bueyes de tiro, tienen tres o cuatro cabezas de ganado, una decena de borregos o cabras y demás actividades típicas. Esos terrenos agrícolas antes eran de temporal pero con financiamiento de la comunidad se desarrolló un sistema de irrigación compuesto de una red que capta el agua de varios manantiales de la montaña y le concentra en tres grandes piletas; desde donde son abastecidas las diferentes parcelas que en su conjunto suman más de cien hectáreas. Un proyecto que por cierto resultó controvertido entre los comuneros, pues algunos de ellos pensaron que el beneficio del dinero comunal se dirigió a los pocos y no a los muchos, contraviniendo el espíritu de igualitarismo económico que prevalece. Lejos del pueblo de San Pedro, a treinta kilómetros al sur y casi dos horas en vehículo se encuentra el campamento de *La Cofradía*. Un emplazamiento ubicado al centro del denso bosque comunal. El campamento se estableció en los años cincuenta como centro de operaciones de la antigua concesionaria "Aprovechamientos Forestales de Oaxaca" (1955-1980) propiedad de la adinerada e influyente familia Pandal Graf. Desde ese lugar la compañía controlaba las operaciones forestales de una veintena de comunidades boscosas de la Sierra Sur. Luego, tras la rebelión comunal de 1981, las instalaciones pasaron al poder del pueblo de San Pedro el Alto. El campamento cuenta con una elaborada infraestructura compuesta de varios edificios de madera de dos pisos destinada para habitación de los trabajadores del monte. También hay comedores, talleres de reparación de maquinaria pesada, oficinas de documentación, una capilla y la imprescindible cancha de básquetbol. En el lugar la comunidad ha instalado además una planta embotelladora de agua purificada que tiene su mercado en la ciudad de Oaxaca; un vivero forestal que abastece de plántula de pino que vende al gobierno para sus programas de reforestación; y una gasolinera que da servicio a los vehículos que transitan en la sierra.

En el campamento de *La Cofradía* pasan la semana laboral más de 200 trabajadores de la comunidad y de otros pueblos dedicados al duro y peligroso trabajo de la tala de bosques. Al amanecer de los días laborales los trabajadores salen del campamento y dirigen a las áreas de corta. La tala se organiza en cinco "tripulaciones" distribuidas en diferentes frentes de corta. Cada "tripulación" esta compuesta por un camión-grúa operada por un "grullero y dos "cableros" y por un equipo de tres motosierristas con sus ayudantes. Los motosierristas derriban y seccionan los árboles en troncos de seis metros, mientras que los ayudantes manipulan las trozas para disponerlas en posición de arrastre. El camión-grúa se coloca a la orilla del camino y los cableros jalan un largo cable de acero con el que amarran las trozas. Luego las trozas son arrastradas, a veces más de 150 metros, hasta la orilla del camino y luego montadas en los camiones que esperan en la brecha. Todo el proceso es vigilado por el Jefe de Monte -o auxiliares- encargado de asignar áreas de corta, de checar que sólo se derriben los árboles autorizados, de marcar y anotar el número de trozas cargadas y finalmente de mantener la disciplina laboral

Vista parcial del campamento La Cofradía, centro de las operaciones forestales.

Los camiones madereros que salen del monte son revisados en una caseta de control de *La Cofradía* donde el "documentador" inspecciona la carga y extiende al chofer la autorización oficial de transporte. La mitad de la producción (aprox.15, 000 m3/año) se dirige al aserradero comunal en San Pedro y la otra mitad se vende en rollo a aserraderos particulares de la ciudad de Oaxaca. Cuando la tala se ha concluido en alguna área de corta entra en acción una brigada de ocho o diez trabajadores que con motosierras y machetes pican en trozos pequeños las ramas de desecho con el fin de favorecer su degradación y prevenir incendios forestales. Entre tanto otras brigadas se dedican a hacer brechas antifuego, a trabajar en el programa de viveros y reforestación, o bien a reparar la red de caminos comunales. A las cuatro o cinco de la tarde los trabajadores regresan al campamento a comer, platicar, afinar puntería en la cancha de básquet y descansar en sus literas. De su salario se les descuenta un módico pago de la habitación y para su alimentación se abonan a los comedores del lugar.

A dos kilómetros de *La Cofradía* hay un poblado habitado por no más de 200 personas llamado *El Tlacuache,* también perteneciente a la comunidad de San Pedro. El asentamiento se fundó a fines de los años 50 del siglo XX cuando la compañía Aprovechamientos Forestales de Oaxaca instaló un gran aserradero movido por vapor en el que se procesaba la madera de extraída de las diversas comunidades de la región. La compañía edificó en el lugar edificios administrativos, casas para ingenieros y técnicos especializados; y galerones para obreros traídos de diversos lugares del país. En su

momento de auge *El Tlacuache* fue un alegre y problemático pueblo de más de 2,000 personas. En el lugar se instalaron comedores, cantinas y casas de prostitución que tenían por clientes a los trabajadores de la empresa. Muchos de ellos hombres jóvenes, solos y con dinero, que eran presa fácil de la nostalgia, las parrandas de fin de semana y el amor profesional. Cuando la compañía fue expulsada de la región los trabajadores que gastaban el tiempo en El Tlacuache también se fueron y vaciaron el pueblo. Hoy el lugar es fantasmal, sólo hay algunas familias originarias de San Pedro dedicadas a la agricultura y a los trabajos de monte en la empresa comunal.

En el centro histórico de la ciudad de Oaxaca, en esquina de las calles *Mina* y *Mier y Terán*, la organización comunal construyó un feo edificio comunal compuesto de tres plantas y un amplio patio interior, con un doble propósito: Como base de su "Terminal de autobuses" desde donde se toma alguno de los 16 camiones de la línea *Autobuses San Pedro el Alto* hacia los diferentes pueblos de los distritos de Zimatlán y Sola de Vega en la Sierra Sur. Y como oficinas centrales de la comunidad en Oaxaca. En el edificio se ubican oficinas del comisariado de bienes comunales; la administración de la empresa forestal; de la línea de autobuses, de los servicios técnicos forestales; de la distribuidora de agua potable "Bedani", y la central de un sistema de radiocomunicación que vincula este centro de operaciones en Oaxaca con el campamento de la cofradía, con las autoridades del pueblo de San Pedro, con el aserradero y con los autobuses, camiones y camionetas de la comunidad que circulan cotidianamente por la sierra. El tráfico de mensajes es denso: alertas de incendio forestal, accidentes laborales, encargos de refacciones, pedidos de madera, convocatorias a reuniones o recados personales. Esta extensión de la comunidad en la ciudad de Oaxaca tiene también funciones intangibles y valor identitario para los de San Pedro; lugar confiable donde se pueden encargar las compras, dejar recados y recibir ayuda en los afanes cotidianos; y lugar que les hace sentirse cómodos, reconocidos y orgullosos en la ciudad de Oaxaca, pues "todo mundo" reconoce, por su edificio y su línea de autobuses, la fuerza de la organización y riqueza de San Pedro el Alto.

La comunidad territorial

En el territorio de San Pedro hay lugares encantados. En las cumbres de los cerros y en las espirales del bosque habitan los *chaneques*. Espíritus que pueden ser benéficos o peligrosos. Pueden favorecer la lluvia y el crecimiento de las cosechas pero también provocar desgracias y enloquecer a la gente. La comunidad sabe que más vale estar bien con esos hálitos. La relación con ellos ha de mantenerse en buenos términos y para ello se les invita a una convivencia íntima donde se les hacen ofrendas y fiestas. Los agricultores viejos cuentan que en los años del pasado era frecuente hacer "reverencia" a los *chaneques* para obtener su favor en lluvias abundantes y buenas cosechas. Dicen que en mayo todo el pueblo subía a las cumbres de los cerros más altos y allí presentaban su reverencia. Dicen que por la influencia magnífica de los chaneques en aquellos años el clima era bueno y el maíz abundante.

Actualmente los *chaneques* son turbados por la presencia humana en los bosques. Los comuneros de San Pedro lo saben y para congraciarse por la irrupción, la destrucción y la toma de madera, les hacen "reverencias" en un afán de compensación. Las reverencias se realizan al inicio del aprovechamiento forestal cuando los hombres van a entrar a talar un

nuevo paraje boscoso. Paraje que al tiempo ha permanecido en silencio humano al menos diez años, desde la última vez que los hombres entraron al lugar con buldózer, camiones, grúas y motosierras conforme al "plan de cortas" forestales. Así, antes de irrumpir en el lugar, se buscan a los hálitos dueños ancestrales que habitan el lugar y se hace el ritual donde se les presentan los debidos respetos. La "reverencia" también se realiza el día primero de mayo –día del trabajo- donde, en su calidad de trabajadores, los comuneros buscan de nuevo evitar represalias que se traduzcan en desgracias entre los trabajadores forestales. Evitar que las motosierras salten y cercenen las piernas; que las ramas caigan y golpeen la cabeza; que los troncos en un mal instante resbalen y aplasten los cuerpos; que los cables de la grúa revienten y azoten con la fuerza acerada de un látigo mortal.

Chaneque en forma de roca. Habitante del bosque y dueño originario

Asistí a la "reverencia" que se realizó el primero de mayo del 2003. El Día del Trabajo. Un poco después del amanecer un grupo de mas de cien hombres y mujeres salimos del campamento de La Cofradía en camionetas hacia cierto punto de una vereda. Entre el grupo iban las autoridades de la comunidad, los dirigentes de la empresa y la banda de música del pueblo. De allí caminamos un kilómetro adentro de un bosque denso hasta llegar a una cumbre cubierta de árboles. En el lugar había un extraño afloramiento de unas pocas rocas de basalto cubiertas de musgo, que en cierto pliegue de la realidad son la personificación misma de los *chaneques*. Al pie de un robusto árbol de encino había un hueco de un metro de circunferencia al que no se le veía fondo. La oquedad en el suelo es un pasaje de entrada al inframundo. Los encargados de la ofrenda -comisionados de la empresa forestal a quien le corresponde la organización del acto- llegaron al lugar y adornaron el árbol y la oquedad

con ramos de flores.[38] La reverencia la inició un hombre especial, quizá de cuarenta y cinco años, que tiene el don de hablar con los espíritus en lengua zapoteca. Se inclinó hacia el hueco y con gestos y susurros invitó a los chaneques para que ascendieran del inframundo y asistieran a la fiesta que se haría en su honor. Encendió algunos cigarros y sirvió copitas de mezcal que colocó al fondo del hueco. El especialista hablaba suavemente, fumaba varios cigarros por vez, tomaba más mezcal y lo vertía en la oquedad mientras los demás observábamos absortos la conversación que establecía con los *chaneques*.

El especialista invita a los chaneques a salir del inframundo y participar de la fiesta.

[38] Como todo acto ritual en San Pedro el Alto las *Reverencias* requieren la "colaboración respetuosa" entre las autoridades comunales. Para tal efecto las autoridades del pueblo se envían oficios unos a otros. En este caso el *Coordinador* de la empresa forestal solicita al *Agente Municipal* -máxima autoridad civil del pueblo- le asignen "personal femenino" para el evento. En San Pedro todas las mujeres viudas y solteras están obligadas a cumplir con dos semanas de tequio al año. El siguiente oficio se ilustra algo del modo como la comunidad organiza sus eventos colectivos y el lenguaje oficioso y formalizado al que recurren: "*C. (nombre) Agente Municipal de San Pedro el Alto, Zimatlán, Oaxaca. PRESENTE. Por este conducto hago una atenta invitación a usted y a su cabildo, para que de acuerdo a nuestras costumbres nos acompañen a la Reverencia que se va a llevar a cabo el día 13 de septiembre a las 7 AM de la mañana en el lugar denominado "La Carbonera", por lo que le solicito su valiosa intervención, para que nos proporcione personal Femenino y nos apoyen de la siguiente manera: 2 personas para hacer el Téjate el día de la Reverencia; 4 personas para repartir alimentos a los trabajadores. Personas para hacer tortillas el día 12, ya que serán 100 kilos de maíz, y que se van a recoger en la tarde del mismo día, indicándonos usted donde se van a hacer ya sea en el Tlacuache, Cofradía o la Población. Por su atención a la presente y esperando contar con su apoyo y presencia a dicha Reverencia, le reitero mis agradecimientos y le envío un cordial saludo. ATENTAMENTE. Coordinador de la Unidad (nombre y firma) CC (nombre) Presidente. del Comisarido de Bienes Comunales.(nombre), CC. Consejo de Vigilancia*".

El mezcal se distribuyó entre nosotros y comenzamos a beber no sin antes derramar un chorrito al suelo en señal de compartir de nuestro mezcal con los *chaneques*. Entre tanto un grupo de mujeres estaba afanado en preparar el "tejate"; una bebida ritual de sabor exquisito usada en todas las celebraciones especiales compuesta de agua, maíz, cacao y coco de corozo. Luego de fumar y beber con los espíritus el especialista inició el momento de la comida. Ofreció jícaras de téjate y pan de dulce, que vertía y desmoronaba en la oquedad y que también repartía entre los comensales. Acto seguido se trajo una cabra que se ofreció en sacrificio. Se le degolló y vertió su sangre en la oquedad. Se le extrajo el corazón palpitante y se le colocó en lo profundo del hueco... Terminado ese momento culminante inició la música y el baile con la banda de aliento de San Pedro el Alto. Se bebía y se bailaba. *¡Venga ustedes!* -decía una anciana de quizá cien años que fumaba, tomaba y bailaba- *Aquí estamos. Ustedes ya no pueden hablar pero nosotros si podemos; Somos uno no somos dos; Vengan a servir; Estamos aquí con ustedes; Ustedes no pueden hablar, nosotros después tampoco; Vengan aquí con nosotros; Yo ya vine este año, no se si pueda venir el otro; Ahora ustedes están allí abajo y nosotros estamos vivos; Nosotros pronto estaremos con ustedes; Nosotros somos ustedes; Pero ahora estamos aquí; Vengan a comer; Vengan a bailar...*"

…somos uno, no somos dos; Vengan a servir…

Entre la música y el mezcal los humanos y los chaneques bailamos... Pronto las distancias formales se distorsionaron… las jerarquías se olvidaron… el tiempo social se detuvo y emergió un sentido de comunidad humana indivisa durante quizá una hora. Abrazos entre nosotros; sinceridades eufóricas; declaraciones de empatía fraternal; visiones etílicas saturadas de giros, piedras, mascaras, frases, chaneques, troncos, rostros, colores, gestos y

frases emocionadas que dificultosamente eran pronunciadas por nuestros cuerpos tambaleantes… Luego de alguna manera todo terminó y la centena de personas salimos a tumbos del bosque hacia el campamento de *La Cofradía*. A continuar las celebraciones del día del trabajo en recuerdo de los "Mártires de Chicago". En las instalaciones del campamento ya había mil o dos mil de personas. Unos siguiendo atentamente los primero partidos del gran torneo anual de básquetbol; otros comiendo bajo grandes carpas; otros agrupados en torno a la música de bandas, otros más atentos a la misa en la capilla abierta, o siguiendo al cura en el recorrido de bendiciones de agua bendita que propinaba a las camionetas, camiones, grúas y demás maquinaria de trabajo...[39]

El Agente Municipal y el Jefe de Monte tocando a un chaneque. Atrás mujeres que preparan el tejate y el pan.

En el territorio de San Pedro están inscritos significados que expresan los modos de una relación íntima con el medio. En la "reverencia" a los chaneques flota la idea de precedencia. Los chaneques están ahí desde tiempos inmemoriales y habitan en los bosques. La "reverencia" se puede pensar como una transacción y un ardid. La comunidad de humanos invita a esos poderosos habitantes del bosque, y con halagos y cariños los

[39] El cura no se opone de manera explícita a la celebración del ritual de la reverencia. De alguna manera respeta esa antigua tradición. Para los habitantes de San Pedro no existe contradicción entre su condición de rigurosos católicos practicantes y sus creencias animistas; de algún modo ambos tipos de religiosidad se ejercen sin contradicción en paralelo…O visto de otro modo, el característico animismo católico adherido al culto de las imágenes es de naturaleza similar al culto de los espíritus ancestrales.

incorpora a la comunidad; les hace participes de la descarga igualitaria de la fiesta. En ese movimiento los humanos les reconocen su condición de "dueños" del bosque a la vez que les obligan al intercambio. De alguna manera esa precedencia se corresponde con el hecho de que en San Pedro el Alto las tierras de bosque históricamente han permanecido indivisas hasta la actualidad. Ningún comunero o familia tienen derechos de usufructo exclusivos sobre fracciones del bosque comunal. La relación de derechos permanece en un acuerdo primigenio donde la comunidad como totalidad indivisa se apropia del bosque como una totalidad indivisa. Pero dicha apropiación comunal del bosque no tiene el sentido de un despojo a los chaneques. Es más bien un acuerdo renovado de cesión del usufructo territorial entre la comunidad de chaneques que ceden su derecho y la comunidad de San Pedro que recibe el usufructo. En rigor ambas comunidades son una sola pues cuando los vivos mueren se convierten en chaneques; Ingresan a la comunidad de ancestros. Vínculo revelado por la anciana cuando decía: *No somos dos, somos uno; Nosotros pronto estaremos con ustedes…*

El ciclo anual de reverencias aparece en todo su sentido social. En ese ritual se renueva el discurso comunal que entiende al territorio de San Pedro como una propiedad patrimonial. El acto legitima a los ancestros como propietarios originales del territorio y el derecho renovado de la comunidad de San Pedro a su posesión. En el acto se afirma que el territorio es *inalienable* en tanto los ancestros no transfieren a los vivos el pleno dominio de la propiedad territorial sino sólo su usufructo; y en consecuencia los vivos carecen del derecho legítimo de enajenar aquello que sólo tienen en resguardo. Es *indivisible* en tanto que la transferencia se pacta entre dos entidades colectivas, donde la "comunidad de chaneques" cede en usufructo la totalidad territorial a la comunidad de San Pedro; en tal sentido los derechos de posesión individual o familiar a fracciones del territorio son pactos de segundo grado, subordinados a los términos del pacto primigenio. Y finalmente es *patrimonial* en tanto que los términos del pacto primigenio aseguran una transferencia generacional del territorio comunal mediante criterios especiales de membresía comunal, a la par que bloquea toda transferencia mediada por la tasación monetaria del territorio y su intercambio mercantil.[40]

En San Pedro el Alto esta característica de "bosques indivisos" se combinó de manera feliz con la exigencia operativa de la empresa industrial forestal. Como es sabido entre los conocedores de la industria maderera, la rentabilidad de una explotación forestal requiere del control centralizado de grandes superficies de bosque por largos periodos de tiempo. Las inversiones en caminos, en infraestructura, en el manejo de bosques -necesariamente de crecimiento lento- sólo son rentables cuando se tiene un riguroso control territorial en horizontes de largo plazo; Cuando no hay competencia entre la empresa forestal y otros usuarios del territorio. En San Pedro la empresa forestal comunal no se ha visto en el conflicto de desplazar o subordinar derechos de usufructo particular porque este tipo de derecho nunca ha existido.[41] La secuencia de cesión de derechos del bosque siempre ha

[40] Para una discusión a fondo sobre patrimonio e inalienabilidad en organizaciones colectivistas véase el articulo de de Elizabeth Emma Ferry. *Inalienable Commodities: The production and Circulation of Silver and Patrimony in a Mexican Mining Cooperativa*. Cultural Anthropology 17(3):331-358, 2002. American Anthropological Association.

[41] Llama la atención el hecho de que en San Pedro el Alto no hay, ni hubo, derechos particulares sobre fragmentos del bosque. Una situación totalmente diferente a la que se desarrolló en San Juan Nuevo,

quedado en el pacto de una relación primigenia. Los ancestros ceden el usufructo territorial del bosque a la comunidad de San Pedro quien por medio de su empresa comunal explota los recursos maderables de manera directa y, como adelante veremos, sólo en beneficio de la totalidad comunitaria.

...las jerarquías se olvidaron, el tiempo social se detuvo...Ahora absorto soy espejo de ti…

En esta trama de derechos la empresa comunal forestal cumple un papel importante más allá de su función económica. Los directivos de la empresa son los responsables de cuidar que el bosque no sea perturbado por intervenciones extrañas al pacto original; de organizar las "reverencias" y de establecerse, en última instancia, como un emplazamiento defensivo que vigila la integridad territorial de la comunidad. Así, mediante el desarrollo de caminos, el control del tráfico de vehículos y el funcionamiento de campamentos y torres de vigilancia, la empresa mantiene la presencia y control comunal sobre su amplísimo territorio frente a las ambiciones territoriales de las comunidades vecinas con quienes sostienen añejos conflictos agrarios. En cualquier percance natural o social –incendios forestales, provocación de una comunidad vecina, accidentes, etc.- la comunidad puede

---

Michoacan -nuestro otro estudio de caso- donde desde inicios del siglo XX se produjo una fragmentación del bosque en derechos particulares de apropiación efecto de la actividad resinera. Esta diferencia es clave para entender el porque en San Juan Nuevo avanzó el discurso de la propiedad privada mientras que en San Pedro el Alto no.

movilizar en dos o tres horas, si es necesario, a cientos de personas al punto más distante del territorio, gracias a su sistema de comunicación por radio, a la buena calidad de su red de caminos y sobre todo gracias a su rigurosa organización social.

A diferencia de los bosques indivisos, en las tierras agrícolas existe un mosaico de derechos particulares y familiares de usufructo. Incluso más, las características de apropiación varían dependiendo del sistema agrícola usado según el tipo de tierra. En San Pedro el Alto existe una amplia área cubierta de selva baja caducifolia -matorrales- que históricamente se ha usado bajo el sistema de roza y quema. Son tierras con fuerte pendiente, difícil acceso y baja productividad, sobre todo si se cultivan por segunda vez consecutiva; son tierras que necesitan descanso al menos seis años para recuperar su fertilidad natural. En caso de que un comunero quiera cultivar un terreno de este tipo -normalmente dos o tres hectáreas- lo solicita al comisariado comunal, quien lo cede a nombre de la comunidad previa anuencia de la asamblea comunal. Cuando el campesino ha levantado la cosecha el predio en cuestión retorna al ámbito comunal de tal modo que cualquier otro comunero puede pedirlo en lo futuro. Si se da el eventual caso de que dos campesinos quieran cultivar el mismo sitio en el mismo año, el derecho de uso corresponderá típicamente a aquel que allí haya cultivado antes; pero en realidad no hay mayor tensión por ello, gracias al éxito económico de la actividad forestal la presión sobre la tierra disminuyó desde los años 50 del siglo XX y hoy son pocos los campesinos dispuestos a cultivar este tipo de tierras escarpadas.

En contraste las tierras de humedad y de riego están apropiadas por los comuneros de manera particular. Las tierras de riego y humedad están ubicadas en lomeríos suaves, vegas de río y joyas intermontanas y tienen la virtud de poderse cultivar año con año. En el paisaje montañoso estas tierras son escasas y muy apreciadas pues en ellas la cosecha es segura. Normalmente son predios pequeños de una a tres hectáreas que tienen una función de abasto familiar, algunos de ellos acondicionados con ingeniosos sistemas de irrigación que aprovechan manantiales y estancos de agua. Este tipo de predios se heredan o ceden entre la familia del titular e incluso se venden entre los comuneros. Aunque ello sucede muy raramente. Las transacciones son registradas en el registro de tierras de las oficinas del comisariado comunal, y si eventualmente hay conflicto de intereses o ambigüedades en una herencia o una cesión el caso se tratada en la asamblea comunal. No se presentan casos de venta de tierras a gente de fuera de la comunidad, tal acto esta prohibido en virtud de que moral y legalmente la tierra es propiedad patrimonial de la comunidad.

Es raro que un comunero tenga más de un predio de este tipo; aunque también es común que comuneros jóvenes –menores de 40 años- no tengan predios agrícolas. Tema que no genera conflicto en virtud de que la población joven trabaja en la empresa forestal y esta poco interesada en la agricultura. En estas tierras se cultiva preferentemente maíz y alfalfa. Normalmente el cultivo da lugar a relaciones laborales un tanto singulares; El comunero "dueño" que normalmente trabaja y gana dinero en la empresa forestal comunal y que decide cultivar su predio agrícola recurre a la mano de obra de alguna de las familias de las mujeres solas con hijos pequeños.[42] Estas familias por el escaso pago de un salario mínimo

[42] En el centro de Salud del pueblo el médico responsable calcula que el 35 % de las familias del pueblo son de jefaturas femeninas. Una cifra especialmente que creemos, como veremos mas adelante, esta asociada al éxito de la nueva economía forestal que prevalece en el pueblo.

por día de labor se encargan de hacer todas las labores del cultivo. Esta relación laboral de "patronos comuneros" y "mujeres e infantes jornaleros" muestra, como se verá en otro apartado, la difícil condición de pobreza y exclusión de las "madres solteras".

Las tierras de pastizal de la comunidad son amplias y se componen de aquellas mismas selvas bajas caducifolias que de cuando en cuando se remueven para el cultivo temporalero de "roza y quema". Estas tierras están indivisas y sólo eventualmente se cercan aquellas fracciones de terreno que están en cultivo. Una vez que se recogen las cosechas el terreno se abre de nuevo al pastoreo. En todo el territorio comunitario deambula libremente el ganado comunal y el ganado particular.

Desde muy antiguo existe en San Pedro el Alto la tradición de la "Ferrada" que consiste en que un grupo amplio de jóvenes policías que, mandados por la autoridad comunal, recorren por dos o tres días el territorio comunal y juntan todo el ganado en un sitio predeterminado con el fin de marcar con un hierro ardiente a las crías y novillos; disponerles bloques de sal que puedan lamer; y dar atención a aquel ganado enfermo o herido. Al lugar donde congregan el ganado llegan autoridades y gente del pueblo y en torno al acto organizan un festejo donde se mata alguna res o algunos borregos con el acompañamiento de la banda del pueblo. El ganado de la comunidad se compone de un hato variable de entre cuarenta y setenta cabezas que están destinadas a ser el plato principal de los muchos banquetes comunitarios que se realizan a lo largo del año. Algunos comuneros suelen tener en propiedad particular una o dos cabezas de ganado que deambula junto con el ganado comunal; ese ganado particular se usa, ya sea para su venta al carnicero del pueblo, ya para ofrecerlo también como banquete comunal en el contexto de las obligaciones de una mayordomía personal o de un pariente. En una categoría diferente se ubica ganado de yunta que no deambula libremente. Esta valiosa y entrenada herramienta de trabajo es cuidada por niños pastores o mantenida tras cercas acondicionadas por las pocas familias dedicadas de tiempo completo a la agricultura.

En suma, en San Pedro el Alto los derechos de posesión de tierras no se convierten en derechos de propiedad. Todo acto de transferencia de posesiones de tierra se maneja por mediación comunal, la que de manera eficaz evita cualquier acto de transferencia con gente foránea. Pero incluso más, la mediación comunal también tiene facultades sobre los espacios de propiedad habitacional. El siguiente caso trata de una mujer que quedó viuda, tuvo que salir del pueblo con sus hijos y dejar su casa deshabitada. La casa que habitaba fue construida en los años setenta como parte de un conjunto habitacional producto de un convenio que entonces realizó la comunidad y la empresa forestal privada Aprovechamientos Forestales de Oaxaca que entonces tenía en concesión los bosques de San Pedro el Alto. Estas casas fueron dadas a los comuneros en lo particular.

Lo interesante del caso es que la autoridad comunal decidió, por movimiento propio y sin mayor consideración, sacar los muebles y cosas del interior y "recoger" la casa de la viuda al ámbito comunal. La viuda regresa al pueblo y pide le devuelvan su casa. Finalmente la casa le sería devuelta por la asamblea comunal, pero lo sugestivo aquí es que los temas de la posesión de tierras y casas se dirimen conforme a un régimen local de derechos y procedimientos. En el régimen del derecho positivo nacional la viuda bien pudo acusar a la organización comunal del delito de despojo:

C. Comisariado de bienes comunales. PRESENTE. Por medio de la presente y ante el carácter que usted representa con todo respeto, solicito y expongo lo siguiente: Que con motivo de mi reingreso a la Comunidad y en virtud a que desempeño un cargo en la misma; comunico a usted que no tengo donde hospedarme cada vez que me es necesario estar en ella, ya que la casa que estaba bajo mi responsabilidad me la recogieron según porque estaba abandonada, pero el motivo fue de que yo tenia necesidad de trabajar para mantener a mis hijos y no me era posible estar constantemente y las cosas que estaban en su interior no se de ellas. Por lo anterior solicito a usted si es posible se me devuelva la casa ubicada en la Col. Las Juntas, ya que representa la única herencia y recuerdo de mi difunto esposo para mi y mis hijos y por Acuerdo de la Asamblea General de día (fecha) se dotó a mi esposo C.(nombre) Por lo cual anexo Acta de Posesión certificada y firmada por las Autoridades Comunales [...] Sin más por el momento y en espera de una respuesta favorable de sus parte; quedo de usted agradecida RESPETUOSAMENTE (nombre) SOLICITANTE. Y certificado presentado dice así: El Comisariado de Bienes Comunales que suscribe: –CERTIFICA– Que por acuerdo de la Asamblea general de comuneros del día (fecha) se doto al c.(nombre) una extensión de terreno comunal que se localiza en la colonia Las Juntas denominado "Horno de Hojas" en idioma zapoteco "Ecco laqus" con casa habitación de construcción de concreto que cuenta de recamara, cocina y comedor; que fue adquirida por fondos comunales y que tiene las siguiente medidas y colindancias (colindancias) De conformidad con el artículo 52 de la Ley Federal de Reforma Agraria, los derechos que adquiere este comunero serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intrasmisibles, y por tanto no podrán en ningún caso, ni en forma alguna enajenarse, cederse, transmitirse o arrendarse, hipotecarse o gravarse, en todo o en partes. Serán inexistentes las operaciones, actas o contratos que se hayan ejecutado o pretendan llevar a cabo en contravención a este principio. San Pedro el Alto Oax. (Fecha) El Comisariado de Bienes Comunales (firmas) (ACSPA)

Las casas construidas por los comuneros en lo particular se consideran propiedad particular. Pero no es claro si el dueño de la casa la puede vender a un forastero porque aparentemente no se ha dado el caso. Es probable que en una situación así la asamblea se niegue al acto de compraventa. Lo que si es claro es que cualquier forastero que quiera permanecer en la comunidad por varios días debe explicar sus razones ante las autoridades de la Agencia Municipal. Si estas razones no convencen es conminado a abandonar el pueblo.

El modelo de transferencia de derechos es primordialmente patrilocal y patrilineal. En los matrimonios es la mujer la que se mueve de la casa de sus padres a la de su marido o a la del padre de su marido. Los hijos varones y no las mujeres son quienes tienen preeminencia en la cesión o herencia de predios agrícolas. La comunidad de San Pedro es marcadamente endogámica; hay pocos matrimonios con gente de otros pueblos lo que en forma indirecta asegura que los derechos de usufructo escapen de la membresía comunal. En el caso de matrimonios donde una mujer se casa con un foráneo se espera que la nueva familia se vaya a vivir al pueblo del marido; en el raro caso de que se queden en San Pedro el marido nunca adquirirá la condición de comunero, ni el derecho a tierras; mientras que los hijos del matrimonio si podrán ser comuneros sólo si desarrollan su vida en la comunidad. En el caso contrario, donde un hombre se casa con una mujer de fuera, la mujer podrá tener derechos de comunero y poseer tierras en caso de que su marido muera y ella tenga descendencia. Si ella no tiene descendencia y se casa de nuevo con una gente de fuera, el marido y ella no tendrán derechos de comunero. En realidad cualquiera sea el caso particular estos asuntos se resuelven en deliberación de asamblea comunal, donde el criterio que prevalece es que

las tierras e inmuebles nunca caigan en usufructo de foráneos; sea cual fuere el medio: ya sea herencia, cesión o venta. El lenguaje que esta en el fondo de esta deliberación siempre es el mismo. El territorio, recursos e inmuebles de la comunidad son y debe ser por siempre un patrimonio comunal inalienable, indivisible e intransferible de la membresía comunal.

El rozo colectivo en la frontera Sur del territorio comunal

La defensa del territorio comunal es férrea en términos legales y en acciones efectivas. San Pedro mantiene conflictos abiertos de linderos con cinco de las catorce comunidades que rodean su predio comunal: Santiago Textitlán, Santa María Sola de Vega, San Lorenzo Texmelucan, San Vicente Lachixio. Y temen conflictos con Santo Domingo Teojomulco sobre todo después de la matanza ocurrida recientemente en la que vecinos de Teojomulco presuntamente asesinaron a 26 comuneros de Santiago Xochiltepec en el vado de "Agua Fría". Caso del que hablamos adelante. Al efecto la comunidad de San Pedro ha desarrollado desde tiempo atrás estrategias defensivas que eviten la invasión de las tierras que poseen. Continuamente los jóvenes policías comunales organizados en grupos de quince o veinte personas recorren a pie los lugares más lejanos del territorio comunal. Su misión explícita es el reunir al ganado comunal que se encuentra disperso por cualquier parte de la extensa comunidad lo que suele llevarles varios días. Una vez reunido lo concentran en un corral, actualizan el inventario, les dan sal, los vuelven a liberar y recogen la res que vayan a necesitar para su sacrificio en alguna festividad (Además del día anual de la "ferrada" donde marcan el ganado).Estas expediciones también tienen un fin implícito de vigilancia del territorio comunal. El comandante del grupo de policías comunitarios,

equipado con radio transmisión, mantiene al tanto a las autoridades comunales sobre eventuales intrusos o situaciones anómalas.

La defensa de los linderos territoriales les requiere una fuerte organización. Resulta que la población de San Pedro se concentra en el norte del predio comunal, y que la sección sur, de gran riqueza forestal, está prácticamente deshabitada. Esta presencia débil ha provocado el temor de invasiones de las comunidades de Sola de Vega, Teojomulco o Texmelucan, a la que han respondido con diversas estrategias En los últimos años la organización comunal ha "invitado" a los comuneros a que cultiven en esas tierras de frontera y ofrecido apoyos tales como pagar el costo del terreno y la construcción de una casa. El siguiente acuerdo de asamblea ilustra el punto:

> *…Se le dio lectura a un oficio girado por el Representante Comuna1 del Poblado de San Migue1 Sola de Vega, donde manifiesta que sus representados no están invadiendo sino que se encuentran trabajando dentro de sus terrenos como lo marca su Titulo Primordial y resolución presidencial, ante esta, situación se acordó en contestar dicho oficio de acuerdo al procedimiento legal para no caer en contradicciones, y respecto a los Comuneros que desean trabajar en la agricultura, por los parajes el "Perico", "Barranca Larga" y el "Coquito" que es de nuestra Jurisdicci6n, que se reporten con el Consejo de Vigilancia para organizar un grupo de Comuneros y así dar el apoyo que se ha acordado en asambleas anteriores, a este respecto se solicitó la anuencia de 1a asamb1ea si se apoya con el cercado en su parce1a, y construcción de casa con el fin de aprovechar los terrenos de cultivo que se encuentran por esos parajes y no permitir que personas ajenas a la comunidad se introduzcan fuera de nuestra jurisdicción.* (Acta de Asamblea). (ACSPA)

Otra estrategia de afirmación de propiedad comunal es el "Rozo Comunal". Un acto donde se convoca la presencia de todos los comuneros de San Pedro para el cultivo de pequeñas superficies de maíz en las orillas conflictivas del territorio comunal. EL objeto de estas grandes movilizaciones de personas es el hacer ostensible, ante las ambiciones de las comunidades vecinas, la capacidad organizada de San Pedro y disuadirles de la idea de invadir su territorio comunal. En un acuerdo de asamblea de la comunidad se dice: *El C. Agente municipal pide la anuencia de los asambleístas para hacer un Rozo comunal en el lugar denominado Barranca Larga. A esta propuesta los comuneros no tienen ningún inconveniente que se efectué el trabajo de inmediato y que participen todos los ciudadanos de la comunidad*" (ACSPA).

En marzo de 2003 asistí a un "Rozo Comunal". Un acto de afirmación territorial dirigido en contra la comunidad vecina de San Miguel Sola de Vega con quien San Pedro ha mantenido un largísimo conflicto agrario. Salimos a la seis de la mañana del pueblo de San Pedro cerca de 200 personas montadas en camiones y camionetas de la comunidad. Después de cuatro horas de camino llegamos al cerro "El Cacalote" cuya cumbrera sirve de mojonera en el lindero sur de la comunidad. A media mañana llegamos a un terreno ocho hectáreas que cinco semanas antes fue desmontado por otro gran grupo de comuneros. Del lugar ya se habían extraído los troncos maderables, y los desperdicios del aprovechamiento se habían picado y dejado para que se secaran al sol. En ese día la labor era quemar el desperdicio y dejar el lugar totalmente despejado para dos semanas después regresar de nuevo a sembrar el maíz con "Coas" en virtud de lo accidentado del terreno.

Junto con nosotros llegó un contingente de 30 policías armados de la procuraduría estatal de Oaxaca que fueron solicitados por el comisariado de San Pedro el Alto para la protección de los comuneros ante potenciales agresiones de Sola de Vega o de Teojomulco, o de Texmelucan. Los comuneros iniciaron las quemas y pusieron especial cuidado en que el fuego no escapara de las guardarrayas al bosque. En tres o cuatro horas la tarea estaba cumplida; pero la gente pasó la noche allí hasta el día siguiente pues es sabido que después de una quema alguna braza puede volar y quemar el bosque.

El Comisariado organiza el rozo comunal. (El arma fue prestada durante un minuto para esta foto por el comandante de la policía estatal, que por allí andaba)

La actividad fue organizada por el Comisariado de Bienes Comunales y apoyada por el Agente Municipal quien movilizó al pueblo. Para cada comunero su asistencia a la labor entró a la contabilidad comunal como "Tequio"; una modalidad de trabajo obligatorio y gratuito al que están comprometidos dos semanas al año todos los hombres y mujeres solas de la comunidad. Al efecto los regidores de la agencia municipal anotaron en sus listas la asistencia de los participantes que estaban anotados para la ocasión. Otro tanto de comuneros que en esa ocasión no asistieron quedaron anotados para asistir a la siguiente faena de la siembra. Aquellos que faltaron sin justificación creíble fueron multados con un día adicional de tequio.

Antes del anochecer, en el mismo lugar de la quema, la gente sacó sus atados de comida y se hicieron muchos grupos pequeños que departían y compartían lo que traían. Ya en la noche, parados a oscuras al borde de la brecha, se realizo un rápido dialogo entre autoridades. El Agente Municipal con sus subalternos le decía al Comisariado de Bienes Comunales que las autoridades de la Agencia tenían que irse al pueblo a cumplir con otros deberes en torno a la próxima inauguración del nuevo Palacio Municipal; pero que dejaban a la gente para terminar el trabajo… que allí estuvo la Agencia prestando el apoyo que necesitó el Comisariado… que habían cumplido y que era tiempo de partir. Por su parte el Comisariado respondió con toda solemnidad que le agradecía mucho su apoyo, que el trabajo se hizo, y que ello beneficiaba al pueblo. Se despidieron y la gente que había escuchado el coloquio se dispersó. Luego, ya con la noche cerrada, las dos centenas de hombres, preparados con cobijas y mantas, se fueron a echar en algún lado del suelo a pasar la noche. En la ceguera de la oscuridad inició el juego de gritos y risotadas nocturnas que iban y venían de lejos y de cerca. Un aullido de lobo, un ¡ay mamacita!, ¡Ya cállate cabrón! ¡Arrímate más para acá¡ ¡Hay que buena estas!, ¡Ora putos ya cállense!... Luego poco a poco todos se durmieron… Al amanecer se levantaron y recorrieron el área quemada apagando los rescoldos que quedaban. Luego el comisariado dio orden de partir y los comuneros se fueron para San Pedro y los policías para la ciudad de Oaxaca. Las noticias vuelan por el bosque. El desplante es claro. Los vecinos de Sola de Vega, de Zaniza, de Texmelucan, de Teojomulco se enteraron que cientos de comuneros organizados de San Pedro habían estado allí y habían hecho la quema de un pequeño rozo agrícola en el monte. De nuevo les hacen recordar que los de San Pedro el Alto están determinados y que es peligroso invadir esas tierras.

La defensa territorial también tiene expresiones oficiosas, los dos comunicados siguientes son una muestra de la cuidada formalidad y firmeza bajo la cual se comunican las autoridades de San Pedro el Alto con las autoridades de las comunidades vecinas con las que tienen conflictos agrarios.

& C. Presidente municipal de San Vicente Lachixio, Sola de Vega, Oax. PRESENTE. Por medio de la presente me dirijo ante usted de la manera más atenta y respetuosa, para que por medio de su intervención notifique a sus vecinos que habitan en la misma y la ranchería el rincón, que no se sigan introduciendo en el Perímetro de esta Jurisdicción, a pastorear sus ganados y a cacería, ya que la vigilancia a mi cargo hará recorridos y si lleguen a sorprender alguno de sus vecinos que anden armados, se les decomisará la arma y se remite a las autoridades competentes. Por la atención que se sirva prestar al presente, le reitero mis sinceros agradecimientos. ATENTAMENTE Sufragio efectivo no reelección."El respeto al

derecho ajeno es la paz" El Agente Municipal Propietario. San Pedro el Alto. Nombre y firma y fecha. (ACSPA)

& C. Agente de Policía San Andrés el Alto. Zimatlán Oaxaca. PRESENTE. Por medio de la presente nos dirigimos ante usted, de la manera más atenta y respetuosa para que notifique a sus vecinos criadores de ganados vacunos, que no sigan pastoreando por el paraje denominado la plazuela, ya que mis vecinos han reportado que perjudican en sus plantíos, por lo que la policía municipal a mi cargo hará recorridos y si llegan a encontrar dicho ganado serán concentrados a la población, para tomar las medidas necesarias. Por la atención que se sirva prestar al presente, le reitero mis sinceros agradecimientos. ATENTAMENTE Sufragio efectivo no reelección."El respeto al derecho ajeno es la paz" El Agente Municipal Propietario. San Pedro el Alto. Nombre y firma y fecha. . (ACSPA)

La relación de la comunidad de San Pedro el Alto con su territorio expresa claves relevantes de su orden social. El antiquísimo culto a los chaneques funda el derecho de la comunidad a su territorio; donde la propiedad territorial no es en rigor de la comunidad de los vivos sino de los ancestros que están muertos como humanos y renacidos como espíritus. Los comuneros cuidan reconocer esa propiedad primordial y pactan con ellos el usufructo del territorio. En el ritual de la "reverencia" se renueva esta especie de "enfiteusis".[43] Un pacto que se hace no con individuos o clanes familiares sino con la comunidad en su totalidad. Que por tanto obliga a la organización comunal a defender a nombre de los ancestros la inalienabilidad e indivisibilidad del territorio; a gobernar los usufructos que hacen sus miembros; y a transmitir transgeneracionalmente el patrimonio territorial bajo esta enfiteusis ritualmente renovada. Este antiquísimo fundamento del discurso patrimonial comunal es reforzado también por argumentos paralelos tales como las "composiciones de tierras" dadas a San Pedro en el siglo XVII en el marco de la legislación novohispana; y luego por el reconocimiento de la "comunidad agraria" en el siglo XX en el marco de la reforma agraria posrevolucionaria.

El producto de esta lógica es la conformación de una sociedad campesina fuertemente cohesionada bajo una especie de principio ideal de "una comunidad, un territorio y un sistema de autoridad". Una lógica que no es exclusiva de San Pedro el Alto sino generalizada en la mayoría de los pueblos de la Sierra Sur. Una razón que explica los recurrentes y virulentos conflictos territoriales íntercomunales. En esta región la máxima juarista de "El respeto al derecho ajeno es la paz" tiene una connotación defensiva a la manera como los estados nacionales defienden su integridad territorial. El territorio es un valor a defender. Violar el territorio significa una confrontación segura, una guerra ínter comunal.

La emboscada de Agua Fría

Iniciada la tarde del viernes 31 de mayo del 2002 en la sierra sur de Oaxaca, un camión de volteo cargado de gente salió del campamento forestal de *La Cofradía* –centro de operaciones de la empresa comunal de San Pedro el Alto- rumbo al pequeño pueblo de

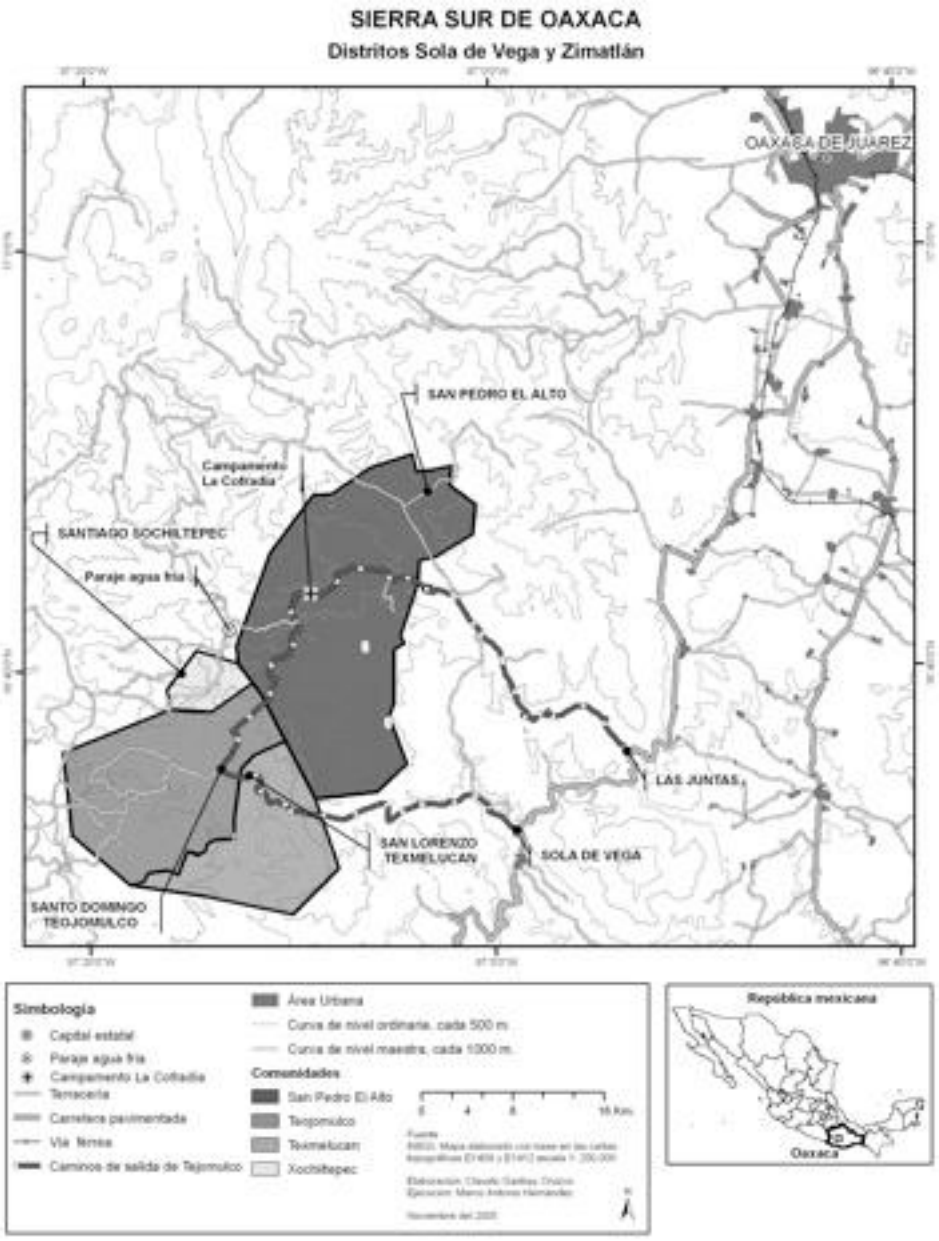
[43] *Enfiteusis*: Cesión perpetua o por largo tiempo del dominio útil de una finca mediante el pago anual de un canon al que hace la cesión, el cual conserva el dominio directo de ella. (Moliner, Maria. *Diccionario de uso del Español*. Edt. Gredos. Madrid, 1999.*)*

Xochiltepec. En la cabina viajaban el Chofer Antonio Pérez y su hijo Jorge, ambos oriundos de San Pedro el Alto. Atrás en la caja metálica del volteo se amontonaban 28 hombres jóvenes de la comunidad zapoteca de Xochiltepec. Ellos eran trabajadores del bosque que tras una semana talando árboles y montando troncos habían cobrado su salario y regresaban a su aldea a descansar el fin de semana. Típicamente en esos meses del año la empresa forestal de San Pedro está en plena actividad y necesitada de mano de obra foránea. Por ello, semanas antes, la directiva de la empresa había acordado con los comuneros de Xochiltepec darles empleo y facilidades; entre ellas el compromiso de transportarles a su pueblo al término de la semana laboral. Así pues, el viaje de ese trágico viernes era normal, rutinario y previsible.

Apenas entrada la noche, en un lugar donde el bosque se hace denso y la vía estrecha, el chofer se topó con el camino bloqueado. Tres hombres encapuchados y armados con rifles de asalto R-15 le marcaron el alto. Antonio y su hijo se vieron obligados a detener el camión, bajar de la cabina y caminar unos pasos adelante. Al mismo tiempo una decena de encapuchados armados salieron del bosque y se desplegaron en torno al camión. Los cañones de las armas apuntaron al interior de la caja de volteo mientras los hombres de Xochiltepec paralizados por el miedo se apretujaban unos contra otros. Preludio al estruendo que lo cubrió todo nunca sabremos las palabras que se dijeron... los pensamientos que se congelaron... las certezas que se derrumbaron... los sentimientos que se desmoronaron... Luego la estridencia... los instantes largos... el asombro propio por lo inconcebible... las ráfagas atravesando los cuerpos que caían derrumbados sobre sí mismos. Acalladas las armas uno de los encapuchados gritó al chofer que permanecía rígido de espaldas a la escena. Le ordenó acercarse y accionar la palanca del volteo. La caja se inclinó y los cuerpos yacentes cayeron en la brecha. Unos sobre otros. Vaciados como arena. Luego los encapuchados se acercaron al tumulto, removieron los cuerpos, esculcaron las ropas ensangrentadas y despojaron el dinero... Terminada la cruenta emboscada en el paraje de Agua Fría los homicidas se internaron en el bosque y se perdieron en la noche....

De los 28 hombres de Xochiltepec, 26 murieron y dos resultaron heridos. Extrañamente el comando homicida respeto la vida del chofer Antonio Pérez y de su hijo. No fueron tocados. Salieron ilesos. Una vez que los homicidas se perdieron en el bosque padre e hijo caminaron al poblado de Xochiltepec donde sus habitantes ya estaban alarmados por el estruendo que se escuchó en la montaña. Desde las oficinas de la agencia municipal de Xochiltepec se avisó al gobierno del Estado quien movilizó a sus agentes al lugar de la emboscada en el transcurso de la madrugada. Por la mañana la policía dio vista ministerial de la masacre y preguntó al chofer por los culpables. Antonio señaló a los campesinos de la aldea de las Huertas; un caserío perteneciente a la comunidad mestiza de Teojomulco. Versión confirmada por los dos sobrevivientes heridos, y luego por otros testigos que afirmaron ver pasar antes del atentado una camioneta de Teojomulco cargada de hombres armados. Con esos primeros datos, a las 4 de la tarde de ese sábado, la policía ministerial organizó un operativo en el anexo Las Huertas donde allanaron casas, detuvieron a 16 presuntos responsables –entre ellos al agente municipal- y se dice que confiscaron un nutrido arsenal compuesto de fusiles de asalto, rifles, escopetas, armas largas, cartuchos y equipos de radio comunicación. Pocas horas después varios pelotones del ejército fueron

movilizados; se establecieron retenes, puestos de control y patrullaje militar por los caminos forestales de la Sierra Sur de Oaxaca. (*Milenio Diario: 2002*)[44]



Los dos caminos de salida a Oaxaca de Santo Domingo Teojomulco.

La noche del sábado el entonces procurador del Estado, Sergio Santibáñez, anunció cuatro "líneas de investigación": Una, un conflicto íntercomunitario; otra un pleito entre talamontes; otra más actividades de narcotráfico; y la última una disputa por límites de tierras. Y prometió que pronto habría resultados de la investigación. Por su parte el jefe de

[44] Nota sin autor. "Detienen a 16 indígenas como presuntos autores de la matanza" en *Periódico Milenio diario 3 de junio de 2002*.

la policía estatal Heliodoro Díaz Escárraga, desde el lugar de los hechos, declaró a la prensa que la causa era una "venganza personal". Dijo que dos meses atrás vecinos de las comunidades de Xochiltepec y de Textitlan fueron acusados de matar a una persona de Las Huertas; y lanzó como argumento en favor de su hipótesis la siguiente declaración: "Todo parece indicar que estratégicamente dejaron vivo al chofer para que diera cuenta de estos hechos" (*Ruiz:2002*)[45]

En los días subsecuentes el caso se lleno de ruido. El gobernador José Murat acusó a la Secretaría del Ambiente por otorgar permisos forestales en predios en litigio. Luego acusó en genérico a la pobreza ancestral y a la discriminación histórica sobre los indígenas. (*Vital: 2002*)[46] El Gobierno federal y las autoridades ambientales respondieron que el problema no era forestal sino agrario. (*Román: 2002*)[47] Algunos articulistas afirmaron que el móvil era el narcotráfico y otros que eran grupos subversivos. Sin embargo, el móvil se fue aclarando conforme surgían nuevos datos, Tomó fuerza la hipótesis del conflicto agrario. Se informó del añejo pleito entre Santo Domingo Teojomulco y Santiago Xochiltepec por la disputa de 4,600 hectáreas de tierras agrícolas y de bosque, de los recursos jurídicos interpuestos por ambas partes, y de la secuencia de emboscadas que se han sucedido desde principios del siglo XX. Se informó que el Juez del tribunal agrario, cuatro meses atrás, había dictado una sentencia donde le reconocía la propiedad comunal del predio en disputa a Xochiltepec y se la negaba a Teojomulco. Y se informó que los comuneros de Teojomulco - especialmente los afectados de la aldea de Las Huertas- se sintieron despojados e iniciaron una secuencia de agresiones y amenazas. Los comuneros de Xochiltepec, apenas un mes antes de la matanza, había denunciado las agresiones ante el Gobierno del Estado y pedido su protección.

A la tercera semana los medios de comunicación abandonaron la cobertura al notar que el problema era de naturaleza agraria. No era un caso similar a la matanza de Aguas Blancas en Guerrero, o al de Acteal en Chiapas. No era el poder del Estado contra el campesinado. No era una acción guerrillera. No era una explosión de violencia político partidaria. No eran sicarios del "narco". No caerían cabezas de altos funcionarios. En el ámbito mediático el evento resultó poco rentable. Un tema de campesinos anónimos contra campesinos anónimos; de violencia estructural en clases subalternas; de la ya acostumbrada omisión genérica del Estado mexicano. A las pocas semanas la secuela noticiosa de la matanza se agotó y fue desplazada de la atención pública.

Pero para la mirada antropológica preocupada por entender los densos entramados culturales hay cierta inconsistencia entre los hechos relatados y los motivos aludidos por la policía del estado de Oaxaca. ¿Por qué el grupo de encapuchados dejó vivos al chofer y a su hijo a pesar de lo implacable de la matanza? ¿Por qué el comando homicida dejó testigos en un crimen tan masivo y ominoso y puso en riesgo su posibilidad de quedar impunes? ¿Por

[45] Ruiz Víctor y Alfonso Urrutia. Corresponsales. "Detenidas 16 personas vinculadas con la masacre de campesinos en Oaxaca". *Periódico La jornada. 2 de junio de 2002.*

[46]Vital Emilio (entrevista). "Murat acusa: La Semarnat, culpable de la matanza" en *Periódico La jornada. 2 de junio de 2002.*

[47] Román José y Ciro Pérez. Corresponsales. "La Semarnat no ha expedido permisos de explotación de bosques: Creel" en *Periódico La jornada. 3 de junio de 2002*

qué este comportamiento tan atípico? En la circunstancia que hemos relatado hubiéramos esperado que, por sentido común, un grupo dispuesto a asesinar a 28 hombres no tuviera miramiento por matar a dos más. Hubiéramos esperado que en su interés actuaran sin dejar testigos. Pero no fue así.

En realidad nos encontramos frente a un atentado que no fue indiscriminado y gobernado por el azar, sino dirigido de manera estricta sólo contra los hombres de Xochiltepec y contra nadie más. Sin lugar a dudas nos encontramos con el móvil de la "venganza"; y como tal con un acto que cobra al señalado ofensor la real o supuesta afrenta recibida en el pasado. En cambio el móvil del robo simple no encaja con la inmunidad dada al chofer y su hijo, ni con la desmesura de un asesinato tan masivo en relación con el poco dinero robado. En tal sentido la hipótesis de la venganza lanzada por el jefe de la policía estatal resultó en lo general correcta; pero en rigor se equivocó al pensar que se trato de una "venganza personal". En realidad el móvil de la masacre fue una "venganza comunal"; lo que como veremos hace una importante diferencia. El móvil parece claro: un iracundo sentimiento comunal de pérdida y derrota provocado por una sentencia adversa a Teojomulco en un litigio sostenido durante casi un siglo contra los odiados vecinos de Xochiltepec.El jefe de la policía estatal también se equivocó al suponer que los agresores dejaron vivos al chofer y su hijo con la intención de que dieran cuenta de los hechos. Los agresores al usar capucha dejaron claro que no querían ser identificados; el grupo homicida pensó que cubrirse el rostro era suficiente para resguardar el anonimato. No fue así. El Chofer descubrió la identidad comunal de los agresores; quizá por frases dichas y quizá porque reconoció alguna voz. Sea como fuere, no es creíble que al grupo armado no le importara ser reconocido; que no pensara en los altos costos personales del castigo penal. La razón de dejarles con vida fue otra diferente y más significativa. Una razón simple y relevante: el Chofer Antonio Pérez y su hijo eran comuneros de la poderosa comunidad de San Pedro el Alto. Asesinarles, en el contexto de una cultura regional de formato corporativo, significaba agredir al pueblo de San Pedro. Y para Teojomulco abrir hostilidades contra San Pedro significa un peligro mayor. No sólo por el gran poder económico y la solidez organizacional de ese formidable adversario, sino también, porque con ese acto se hubieran cerrado la única salida que les queda, de las dos posibles, a la ciudad de Oaxaca.

En efecto, la comunidad de Teojomulco sostiene varios pleitos agrarios. Además del mencionado con Xochiltepec esta abierta una disputa territorial con Santa Maria Zaniza y otra con San Lorenzo Texmelucan: además de algunas tensiones territoriales menores con San Pedro el Alto. Paradójicamente el conflicto más cruento de Teojomulco no ha sido contra Xochiltepec sino contra San Lorenzo Texmelucan. Un poblado zapoteca distante apenas tres kilómetros del pueblo de Teojomulco, con el que se disputa la propiedad de un gran predio de casi 5,000 hectáreas al costo de más de un centenar de muertos en los últimos cuarenta años. (*Michel: 2000; RAN: Teojomulco*) El odio esta latente y la venganza pendiente. Pero de los dos pueblos Teojomulco tiene una desventaja importante; su camino principal para salir de la región y llegar a Oaxaca atraviesa el pueblo y las tierras de sus mayores enemigos. Si bien en tiempos de ánimos sosegados -que no son muchos- la población se aventura a salir por allí en autobús, hacerlo en vehiculo particular es un modo de jugar a la ruleta rusa. Por ello la prudencia ha llevado a los vecinos de Teojomulco a abstenerse del peligroso camino y optar por el alternativo que atraviesa las tierras boscosas

de San Pedro el Alto. Un camino a Oaxaca varias horas más largo, pero seguro y en buen estado gracias al mantenimiento dado por la empresa forestal de San Pedro. (Véase mapa)

Así pues, parece más convincente concluir que cuando el grupo homicida planeó y ejecutó el atentado contra los hombres de Xochiltepec lo hizo pensando no como individuos que protegen su interés individual. No como un grupo que protege su interés grupal. En realidad lo hizo pensando desde un "sentido de comunidad". El grupo armado prefirió arriesgar su identificación que asesinar a gente de San Pedro y con ello poner en peligro a su comunidad de Teojomulco al abrir un nuevo frente de hostilidades y clausurar su última salida a la ciudad de Oaxaca. ¿Es posible sostener un argumento de este tipo en el México moderno, capitalista, liberal e individualista de hoy? ¿Es creíble sostener la existencia de una suerte de orden social donde los individuos viven un sentido de comunidad tan intenso que incluso actúan contra sus intereses personales y en favor de una *Real politiquee* comunitaria? ¿Es creíble la vigencia de un discurso comunalista de tal modo influyente que las personas sostengan una lealtad comunal por encima de su seguridad personal? Este parece ser el caso de la Sierra Sur de Oaxaca. Una región donde el liberalismo decimonónico no hizo mella. Donde el individualismo no ha desplazado la idea de pertenencia primordial a la corporación comunal. Donde el discurso social esta de tal modo anclado a la vida en comunidad que los individuos se viven y se piensan como parte inherente al orden comunal. La comunidad espera de sus individuos servicio, lealtad y valor en la defensa tanto de las fronteras territoriales como de las fronteras simbólicas que definen la identidad comunitaria. Y los individuos así constituidos responden a este imperativo moral de lealtad comunitaria.

La lógica política de las comunidades territoriales.

La disposición política en la Sierra Sur es la de una región "balcanizada" compuesta por comunidades que semejan una suerte de "microestados" en recurrente beligerancia y tensión territorial. Entidades políticamente autónomas y socialmente auto-centradas que actúan como cuerpo. Proclives a levantar simbólicos puentes levadizos en momentos de conflicto y a establecer estrategias políticas de alianza, neutralidad o confrontación con sus vecinos según corran los tiempos políticos locales.

Los ciudadanos parecieran más ligados a su comunidad territorial que a adscripciones más generales de orden religioso, cívico o étnico. En momentos de conflicto y elección entre opciones de suma cero, la identidad comunal se impone por sobre otra consideración. Son aldeas propensas a mantener restringida la presencia de extraños. Todo forastero que llega debe dar santo y seña, contar con una razón convincente y conveniente de su estancia y ganar de las autoridades su permiso de estancia. Un extraño molesto puede ser detenido y encarcelado o ser expulsado de manera expedita.[48] El extraño que logra el permiso de

[48] En mi caso tarde un año de gestiones y varias exposiciones de mi intención para que la comunidad de San Pedro el Alto permitiera desarrollar mi trabajo etnográfico en la comunidad. En la comunidad de San Miguel Peras obtuve el permiso del presidente municipal, y meses después con la entrada de un nuevo cabildo, incomodo por mi investigación, fui vigilado estrechamente, varias veces detenido, con la prohibición de no hacer ninguna investigación y finalmente expulsado del poblado por tomar unas notas de la celebración religiosa de Semana Santa".

permanecer en el poblado accede a una densa atmósfera de intimidad comunitaria y rápidamente se da cuenta de que ese ámbito social tiene reglas propias.

Hay razones para esa actitud defensiva. Los pobladores de las aldeas sostienen su modo de vida campesino en el arraigo a la tierra y la defensa de territorios que han estado en histórica disputa con los vecinos.[49] Sin embargo a diferencia de otras regiones de México los conflictos agrarios se presentan, no como disputas entre individuos sino como conflictos entre comunidades. En efecto, en la Sierra Sur el único régimen de tenencia de la tierra que existe es el comunal. Prácticamente no existen tierras en propiedad privada e incluso tampoco se presenta la figura del ejido. De tal modo que, al igual que en San Pedro el Alto, en el conjunto de las comunidades es generalizada la idea de que el territorio pertenece en primacía a la comunidad que en un segundo momento cede a sus miembros usufructos particulares. Para los campesinos en lo individual la legitimidad de su posesión parcelaria siempre esta mediada por la organización comunal.

Esta condición singular pone a los individuos de las comunidades en una situación interesante. Por un lado el individuo campesino sólo salvaguardará la garantía de usufructo de su parcela si es capaz de mantenerse políticamente leal a la organización comunal. Una ruptura mayor con el discurso comunal puede ocasionarle su exclusión social y el retiro de sus derechos de uso; camino sin retorno pues no habrá figura legal fuera de la organización comunal ante la cual apelar. Por otro lado, en el contexto de una región con crónicos conflictos agrarios, la única garantía del individuo para conservar sus derechos de acceso sólo será efectiva si la comunidad mantiene su integridad territorial. La derrota de la comunidad en un conflicto agrario supone para el usuario la pérdida de todo derecho de acceso a tierras y la efectiva expulsión del paraje poseído. En conflictos de tierras a los jueces agrario les es imposible resolver los casos con soluciones salomónicas, y por ejemplo conceder la razón territorial a favor de una comunidad y al mismo tiempo salvaguardar los derechos de usufructo de los individuos "pertenecientes" a una segunda comunidad; así sea el caso típico de parajes en conflicto donde conviven añosos posesionaros de ambas comunidades. En esta realidad los individuos y las familias saben -de manera intuitiva o argumentada- que sólo la organización comunitaria puede garantizarles el acceso seguro a la tierra. Saben que si ellos rompen con el discurso comunal se ponen en potencial situación de exclusión social. Saben que si su comunidad pierde la propiedad de la tierra ellos en lo particular perderán la posesión de su usufructo; así lo hayan tenido por generaciones. Saben finalmente que la actitud más conveniente es

[49] En la Sierra Sur de Oaxaca prácticamente todas las comunidades están involucradas en conflictos agrarios. Declaraciones del gobierno del estado de Oaxaca revelaron la presencia de 106 conflictos agrarios vigentes en la región (Diario *Noticias de Oaxaca,* 3/VI/ 2002). Por lo general cada comunidad sostiene dos o más conflictos con sus colindantes. La historia de cada expediente suele revelar violentas secuencias de afrentas y venganzas que suman largas listas de heridos y muertos en confrontaciones y emboscadas Por ejemplo San Pedro el Alto tiene una disputa con San Vicente Lachixio y con Santa María Sola, y están preocupados por posibles intrusiones de sus vecinos de Santo Domingo Tejomulco y San Lorenzo Texmelucan. Estas dos últimas comunidades sostienen entre sí una agria disputa con muertos de por medio. A su vez los de Teojomulco mantienen abierto un conflicto con Textitlan y con los de Xochiltepec a los que se dice que ejecutaron. Por su parte Texmelucan tiene tensas disputas con Santa María Sola, mientras que los de Xochiltepec las tienen con los de Textitlan. Y así sucesivamente en todas las comunidades.

mantener el compromiso de lealtad hacia la comunidad incluso si la exigencia es alta, como lo muestra el caso relatado de la matanza de Agua Fría.

La disputa intercomunitaria no sólo es territorial sino también política. La historia de la Sierra Sur, y sin duda del conjunto del estado de Oaxaca, se puede comprender también como una complicada puja histórica de las localidades por acceder a categorías más elevadas de jurisdicción política. En Oaxaca, en términos de ley, los niveles de jurisdicción político-administrativo son los siguientes de la menor a la mayor: *Agencia de Policía*; *Agencia Municipal*; *Municipio; Distrito* y *Capital del Estado*. Al efecto las localidades recurren a la queja ante el gobierno contra el municipio que "les sujeta", y rogativas ante el congreso para que les eleve a la condición de "Municipio". No hay exageración en afirmar que en la región cada comunidad agraria aspira a ser un Municipio. [50]

Agencia de Policía. Las agencias de Policía típicamente están establecidas para rancherías de unas cuantas familias hasta mil habitantes. El *Agente de Policía* es una autoridad designada por sus vecinos (normalmente sus parientes) que los representa ante la Presidencia Municipal. Sin embargo, si el caserío es parte de una comunidad agraria mayor en la cual su cabecera tiene la categoría de Agencia Municipal entonces la *Agencia de Policía* estará en la práctica subordinada a la *Agencia Municipal*; misma que de ningún modo permitirá que una localidad al interior de su territorio comunal se vincule sin su mediación al *Municipio*. Si la localidad de Agencia de Policía crece y si eventualmente hay reivindicaciones agrarias separatistas es probable que esa Agencia de Policía aspire a convertirse en Agencia Municipal.

Agencia Municipal. La categoría de *Agencia Municipal* se puede alcanzar cuando el caserío ya parece un "pueblo". Es decir, cuando ya hay muchas familias agregadas, y ya se tiene una primaria, un templo católico de piedra, un palacio de gobierno y una explanada con su cancha de básquetbol. Una Agencia Municipal ya tiene estructurado un sistema jerarquizado de autoridad. Cuenta al menos con los cargos de *agente municipal* encargado de la paz pública, de la ejecución de obras, y de representar al pueblo; de *alcalde*, encargado de juzgar pleitos y delitos menores y conducir" los delitos mayores al "ministerio público" en la cabecera de distrito; de cargos auxiliares como *agente segundo*, *alcalde segundo*, *secretario*, *tesorero*, etcétera; de un cuerpo de policía; y con una organización de mayordomías de santos. Además en una Agencia Municipal ya se encuentran "comités" que atienden temas como el de la supervisión de las escuelas, el centro de salud o del sistema de agua potable. Una agencia municipal consolidada aspira a convertirse en municipio. Por ese esfuerzo se afana en reproducir un sistema de organización de gobierno funcionalmente idéntico a las que formalmente tiene todo municipio en Oaxaca; en darle dignidad a su espacio de gobierno, y en solicitar ante el

[50] La Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca que define las categorías políticas referidas nada tienen que ver con la realidad: Esta ley en su articulo 9 dice que para alcanzar la categoría de *Agencia de Policía* la localidad debe contar al menos con 5,000 habitantes; para ser *Agencia Municipal* al menos 10,000 habitantes; y para ser *Municipio* al menos 15,000 habitantes. De aplicarse este criterio de los mas de quinientos municipios del Estado se reducirían a menos de veinte, y prácticamente todos los pueblos que son Agencia municipal o Agencia de policía serian bajados de rango. Es claro que dichos requisitos de ley no tienen otra intención que inhibir la creación de nuevos municipios en el Estado, mas que reordenar lo que ya existe.

congreso del estado su elevación a esa categoría. Un proceso político-jurídico actualmente muy difícil de culminar.

Municipio. La categoría de cabecera municipal se da a pueblos mayores a 15,000 habitantes, y aquellos de menor población que históricamente ganaron esa categoría; en realidad la mayoría de los municipios del estado. El municipio esta encabezado por un *Presidente municipal* y un A*yuntamiento* electos por usos y costumbre (en rigor por elección en asamblea general) o por sistema electoral. La categoría de *Municipio* trae múltiples ventajas al pueblo que se convierte en cabecera municipal. En términos materiales el acceso a participaciones federales, apoyos extraordinarios, ubicación de escuelas de nivel medio y superior, mejores clínicas de salud, telefonía. Y en términos políticos, mayores capacidades de interlocución de las autoridades locales con funcionarios del gobierno estatal y federal. En especial ventajas en la defensa –efectiva y legal- del territorio comunal.

Cabecera de Distrito. Categoría dada a aquellos pueblos grandes y ciudades relevantes que por razones históricas se convirtieron en centros económicos y políticos regionales; una categoría administrativa de carácter judicial y rentístico. En el distrito se concentran servicios de la administración publica estatal y federal, servicios de justicia (juzgados, policía ministerial, notarias, etc.) y servicios públicos y privados diversos (hospitales, escuelas superiores, etc.). *Capital del Estado* Categoría indisputada por la ciudad de Oaxaca donde residen los poderes del estado de Oaxaca. Núcleo político y judicial de la entidad.

Esta aspiración de las localidades por acceder a categorías políticas mayores no es dada sólo por el simple afán de lograr beneficios económicos, de infraestructura y interlocución política a más altos niveles. Se funda en la formación colonial temprana de comunidades corporadas y la secuela histórica de conflictos territoriales y por recursos entre ellas. A diferencia de la mayoría de las regiones del país donde las órdenes jurisdiccionales de gobierno están separadas de toda categoría de propiedad, en la Sierra Sur ambas se presentan íntimamente vinculadas. Todos los pueblos de la Sierra Sur son a un mismo tiempo una comunidad íntima de vecinos que están representados, según el caso, en una agencia municipal o cabildo municipal; pero también una comunidad de propietarios de un territorio mancomunado representados por su autoridad agraria.

En términos analíticos podemos decir que en un afán de defensa territorial las comunidades íntimas de vecinos en la Sierra Sur buscan hacer coincidir su representación como comunidad jurídico-política con su representación como comunidad agraria. Cuando esta premisa no se cumple se generan casos muy curiosos de conflictos íntercomunales. Se da el caso curioso de la localidad de Sola de Vega que en su espacio de asentamiento residen varios municipios; cada uno de ellos con su propio territorio comunal que es a su vez territorio municipal. O bien el caso de los "Pueblos Mancomunados –Ubicados en la Sierra Norte de Oaxaca- donde en un sólo territorio comunal hay dos municipios y tres agencias municipales; y que como podremos imaginar están inmersos en fuertes conflictos políticos y agrarios. O el caso de San Miguel Peras, un municipio que es a la par un predio agrario, pero que a su interior algunas de sus agencias pugnan por la separación agraria de porciones del territorio mancomunado. O bien el caso mismo de la agencia municipal de

San Pedro el Alto, que en función de un pleito agrario logró salirse de la jurisdicción política del municipio de San Antonino el Alto, y ante la dificultad política de convertirse el mismo en municipio, logró negociar ante el Congreso del Estado de Oaxaca su transferencia a la jurisdicción del municipio de Zimatlán; una cabecera municipal lejana que por ello les garantizaba gran autonomía.

La balcanización comunitaria en la Sierra Sur es favorecida también por otros factores. La homogeneidad ambiental y la poca diversidad de productos ofertados nunca generaron un mercado campesino emergente el interior de la región. El mercado para cada comunidad de la Sierra Sur es siempre, a pesar de la lejanía, la ciudad de Oaxaca; y las pequeñas plazas semanales de Zaachila y Zimatlán. Tampoco se presentan fuertes vínculos regionales de orden religioso. A diferencia de otras regiones indígenas-comunitarias de México donde la tradición ha establecido prácticas sociales de interacción regional -peregrinaciones entre pueblos, mercados dominicales, ferias regionales- en la Sierra Sur estas prácticas son muy seminales. En las fiestas patronales de los pueblos son pocos los asistentes de pueblos vecinos o lejanos. Las peregrinaciones regionales son débiles. Si bien la Virgen de Juquila tiene algún arrastre, no es lo suficientemente fuerte como para ser considerado como actividad especial en el calendario cívico religioso de las comunidades. Finalmente tampoco los movimientos etnicistas parecen exitosos en alinear a las comunidades conforme a un discurso étnico que genere solidaridades transcomunitarias.

En suma, la región de la Sierra Sur de Oaxaca muestra una serie de rasgos culturales que favorecen una política de competencia intercomunitaria por recursos y prestigio, Las comunidades son socialmente autocentradas y políticamente autónomas. Mantienen una constante tensión territorial que "balcaniza" la región y fomenta prácticas culturales fuertemente defensivas: la desconfianza hacia el extraño; la marcada endogamia comunal, la debilidad de los espacios públicos micro regionales tales como mercados, cultos religiosos, ferias, tan característicos de otras regiones comunales indígenas del país.

De algún modo, la beligerancia intercomunitaria característica de la Sierra Sur ha sido un recurso eficaz en el mantenimiento de las identidades comunales: fortalece la idea de la propiedad colectiva, acota las tendencias individualistas, fortalece la autoridad y autogobierno local, fomenta una "ciudadanía comunal", y finalmente, mantiene la continuidad histórica de un orden social corporativo que deviene sin grandes rupturas al menos desde el novohispano.[51] La vida social regional, la matanza de Agua Fría o las prácticas colectivas de comunidades como San Pedro el Alto deben comprenderse también dentro del singular contexto regional. Una región donde como veremos los individuos han desarrollado una "ciudadanía comunal" tan intensa que incluso suelen anteponer su lealtad comunal por sobre la seguridad personal. Donde la comunidad territorial es el principio y fin preferente de la vida social.

[51] Por supuesto que esta lógica sociocultural que eventualmente conduce a tragedias como la matanza de Agua Fría, no pretende justificar la responsabilidad del Estado Mexicano en el fomento -por comisión u omisión- de las recurrentes tragedias agrarias en la Sierra Sur de Oaxaca.

Orígenes del comunalismo territorial de San Pedro el Alto

La historia del comunalismo territorial de San Pedro el Alto se remonta con certeza al siglo XVII pero sus antecedentes devienen del pasado prehispánico. Ante la escasez de información disponible sobre San Pedro el Alto y los pocos estudios sobre la Sierra Sur nos vemos obligados a desplegar una interpretación de la historia de la comunidad y de la región basada en algunos datos de fuentes primarias encontradas, en extrapolaciones razonables de fuentes secundarias, y en conjeturas de otros autores y mías.[52]

Lo que se sabe de la Sierra Sur al momento de la conquista es que se encontraba habitada por asentamientos zapotecas, mixtecos, chatinos. Según los expertos en historia prehispánica de Oaxaca la población original en la región fue de lengua zapoteca. Pero en el siglo X se inicia un movimiento de invasión poblacional y dominación política de grupos mixtecos que se extiende por la Sierra Sur y los valles centrales de Oaxaca. Luego a finales del siglo XIV las jefaturas y cacicazgos del área serían dificultosamente sometidos por los mexicas hasta el momento de la caída de Tenochtitlán en 1521. (Bartolomé 1988, Gerhard: 2000)

El escenario político al arribo de los españoles era el de una región atomizada entre una multiplicidad de pequeños señoríos territoriales que mantenían apuradamente su autonomía a cambio de ceder tributo al reino mixteco de Tototepec, o bien los rivales de la Triple Alianza mexica que al tiempo había establecido estratégicas guarniciones en el territorio de la actual Oaxaca. (Gerhard: 2000) Podemos imaginar las relaciones políticas de esos señoríos como un escenario cambiante de alianzas, disputas, complots, guerras, coaliciones y subordinaciones. Y a juzgar por el detallado trabajo del citado Peter Gerhard también podemos suponer que los territorios de estos señoríos permanecieron desde antiguo, con su tamaño, forma e identidad a pesar de los cambios de dominio en guerras donde reinos poderosos subyugaban o sustituían a los señores locales. Una política similar de substitución de dirigencias siguieron los conquistadores hispanos de tal modo que es posible una alta correspondencia entre las dimensiones territoriales de las antiguas jefaturas prehispánicas y las demarcaciones jurisdiccionales de las Alcaldías Mayores y Corregimientos en el periodo colonial.

Al momento de la conquista al Oeste de la Sierra Sur se asentaban tres señoríos mixtecos: Teotzacualco, Amoltepec e Iztayutla. Vecinos a ellos se encontraba el señorío de Zentzontepec de habla chatina que probablemente estaba bajo la influencia tributaria del

[52] Por supuesto que hay fuentes importantes como el Archivo General de la Nación; El Archivo del Poder Ejecutivo de Oaxaca: los expedientes en los múltiples archivos del sector agrario; y en especial los archivos de las múltiples localidades de la región, que entre el descuido, el polvo y las telarañas guardan valiosos tesoros documentales. Pero por más rogativas que hice a las autoridades correspondientes los archivos de los municipios y comunidades de la región permanecieron cerrados para mí. Por ejemplo los archivos de San Antonino el Alto, antigua cabecera municipal de San Pedro el Alto, son importantes para la reconstrucción de la historia local del siglo XIX y quizá antes, que sencillamente se negaron a abrírmelo en virtud al recelo natural hacia los extraños y a las antiguas disputas con San Pedro. En adición también encontré dificultad para consultar los muchos expedientes del archivo agrario de comunidades que están en proceso judicial por conflicto de tierras (Es decir todas las de la región). Los Jueces Agrarios se posesionan de ellos por años y, quizá por consigna, niegan a los investigadores el derecho a consultarlos.

poderoso reino mixteco de Tototepec. Un poco más al Este estaban los pequeños señoríos mixtecos fortificados de Huaxolotipac, Itzcuantepec, Huitzepec que pagaban tributo a los mexicas y se defendían de las intenciones expansionistas del reino de Tototepec. Vecinos a ellos estaban los señoríos de Elotepec y Totomachapan de habla zapoteca o chatina. Un poco más al este se encontraba el señorío zapoteco de Zola que no se sabe si tributaba a los mexicas o a Tototepec; el señorío zapoteco de Zimatlán que pagaba tributo a los mexicas; y el señorío de Zaachila que también pagaba tributo a los mexicas (*Cfr*. Gerhard 2000).

Se dice que los linajes nobles de estos pequeños señoríos vivían en centros ceremoniales fortificados en la cima de cerros o en otros lugares fácilmente defendibles mientras que los campesinos sujetos estaban dispersos en numerosos asentamientos menores.[53] El rol del señor y su linaje noble en relación con la población dominada era doble; el señor protegía a sus sujetos de incursiones militares vecinas y cumplía funciones de organizador del proceso ritual. Al parecer existía una marcada distancia de clase entre el campesino común y el linaje noble a pesar de que las tierras serranas no son especialmente ricas en recursos como lo son los valles lacustres susceptibles a desarrollar sistemas de irrigación de amplia escala. Es probable que para mantener esta distinción de clase en un escenario de pocos excedentes los caciques de los pequeños señoríos tuvieran que manejarse dentro de un fino juego diplomático. Hacer alianzas matrimoniales y políticas con otros señores poderosos para asegurar la subordinación de sus tributarios cuando fuere necesario; y a la par, asegurar la lealtad de sus subordinados para engrandecer a su señor y disuadir las ambiciones hostiles de los señoríos vecinos.

Aparentemente con los siglos esa lógica resultó en dos características distintivas: Primero la formación de linajes nobles regionales y metaregionales que disputaba el dominio de los distintos señoríos mediante alianzas y guerras. Segundo la formación, más allá de los linajes nobles, de entidades territoriales cuya coherencia era dada desde la vida cotidiana y religiosa de la gente del común. Un proceso de identidad territorial al que Carmagnani (1988) ha denominado analíticamente "territorios indios"

Según Carmagnani lo que daba coherencia social a esos señoríos era el proceso ritual. Mediante la representación ritual se vinculaba una idea étnica de espacio poblada de dioses

[53] Había diversos grados de independencia entre esos estados indígenas y considerables diferencias en su tamaño e importancia. A menudo un estado consistía en un grupo de calpultin en un territorio muy pequeño e, incluso, parte de un gran asentamiento complejo, con sus propios gobernantes, nobles, macehuales y esclavos. En muchos casos los estados colindantes tenían dinastías emparentadas, ya sea por matrimonio o porque un gobernante había dividido su reino entre sus herederos. Unos pocos estados habían llegado, a través de la guerra y la intimidación, a ser más poderosos que sus vecios y ejercían una hegemonía militar y económica sobre ellos, situación a la que puede aplicarse el término "imperio". (…) La famosa Triple Alianza de mexicas, tepanecas y acolhuaques, controlaban buena parte de la región a través de guarniciones y recolección de tributos y tenían un supremo dirigente militar y un religioso mexica. Dentro del complejo había innumerables estados casi autónomos con sus propios tlatoque, así como otros regidos por gobernadores militares y recolectores de tributos impuestos por un tlatoani de un Estado dominante. Rivales de la Triple Alianza, Michoacán y Tototepec (sobre la costa del pacifico, y quizás Mextitlan, eran pequeños imperios en el mismo sentido. Otras áreas, entre ellas la Mixteca. La Zapoteca parecen haber estado ocupadas por numerosos Estados pequeños flojamente unidos por lazos dinásticos o federaciones militares pero en general sin un dirigente dominante. En otras palabras el mapa político de México en 1519 estaba dividido en fragmentos, con un pequeño reino a menudo rodeado de vecinos hostiles (*Cfr*. Gerhard 2000, 4-5).

y mitos con una idea étnica de territorio concreto ocupado por los hombres que viven en comunidad y despliegan su vida cotidiana. En ese proceso la función del linaje noble, y la justificación de su posición superior frente a la gente común, era la capacidad de vincular ambas dimensiones y proveer al pueblo del común la seguridad del favor de los dioses. El proceso ritual realizado en cerros, cuevas y accidentes del paisaje marca los lugares de significados sagrados, de tal modo que, por descarga ritual, se funda una idea de identidad territorial en la que se reconocen ambos, el pueblo común y el linaje noble, y al que ambos le deben servicio. Esta idea del mundo reviste al poder social de los señores nobles de una connotación religiosa y legítima la idea de una jerarquía fundada en funciones, donde todos tienen obligaciones para con la identidad territorial así religiosamente generada. El noble no está libre sino obligado para con el "territorio indio". Debe honrar su cargo cumpliendo con sus obligaciones. (*Cfr*. Carmagnani 1988).

El argumento de Carmagnani es que esa misma representación del orden social territorial pasará intacta en lo esencial a la república de indios colonial. De este modo las deidades antiguas revestidas en imágenes cristianas siguen vinculadas a un territorio definido y a una comunidad étnica; un vínculo continuamente renovado por el proceso ritual dirigido por una organización a la vez que religiosa civil. Así las funciones religiosas y políticas del cacique prehispánico serán reconstituidas en comunidad colonial por las figuras de la jerarquía cívica religiosa; pero permanecerá básicamente inalterada la idea de territorialidad vinculada por el proceso ritual.[54] Finalmente el argumento de Carmagnani apunta a la idea de que las comunidades actuales deben entenderse como continuidades históricas de los antiguos señoríos prehispánicos, y la arraigada y defensiva territorialidad comunal como expresión de una identidad que se remonta al pasado profundo.

La formación de las repúblicas de indios en la Sierra Sur

En la Sierra Sur la conquista tuvo efectos devastadores en la población. Las aterradoras pestes afectaron a los indios produciendo grandes mortandades. "La Mixteca Alta debió tener, en el momento de la conquista, alrededor de 700 mil habitantes; para 1620 sólo habían en ella 25 mil personas [...] En el Valle de Oaxaca, de una población estimada de 350 mil habitantes, descendió a 40 mil, tan sólo en el lapso de 100 años" (Romero 1996, 144). En la jurisdicción de Antequera el número de tributarios nativos paso de 11,000 en 1557 a 1,500 en 1581; en la de Teosocualco pasó de 2,682 en 1558 a sólo 451 en 1565; en la Mixtexa Alta se pasó de 44,000 al momento del contacto hasta 6,330 (*Cfr*. Gerhard 2000, 51,208, 285).

La debacle demográfica vació los asentamientos prehispánicos y la mano de obra se convirtió durante los siglos coloniales en un recurso escaso y valioso. A diferencia de otras regiones de la Nueva España en la Sierra Sur la leve recuperación poblacional del siglo XVIII y XIX no fue ayudada por procesos de inmigración mestiza, criolla o negra. La población de la Sierra Sur permaneció indígena y fuertemente arraigada al territorio. Sin

[54] Para el mixteco, el entorno de su señorío era sagrado: los cerros, las cimas, las cuevas, los manantiales. Como parte integrante de este pensamiento, las estancias sujetas a un señor principal se consideraban unidos por lazos sagrados. El tributo que pagaba era, en parte, un reconocimiento dado al templo: mantas que lo engalanaban o que envolvían los objetos sagrados, copal, grana, plumas para el ritual (Romero 1996, 99).

embargo en algunos puntos, como Teojomulco o San Miguel Peras se presentarían algunas inmigraciones mestizas de mineros, ganaderos y de granjería particular, que si bien en tamaño de población fue insignificante, su influencia cultural fue duradera y contrastante frente al modelo generalizado de corporación comunal que prevaleció en la historia de la región.

En la Sierra Sur el sistema colonial nace con la distribución de la población indígena que Hernán Cortés hace, en depósito o encomienda, entre él y sus compañeros de aventura. "Cada uno de los gobernantes indígenas con sus súbditos fue colocado como pago bajo la protección de un encomendero, quien supuestamente debía ocuparse de que sus encomendados llegaran a ser cristianos y vasallos del rey de España, a cambio de lo cual tenia derecho a recibir de ellos tributo y servicios" (Gerhard 2000, 9).

En este acto de encomienda los linajes nobles son colocados en una posición de intermediario entre el encomendero y los macehuales (gente del común). Posición similar a la sujeción previa de los pequeños señoríos frente a los reinos mexicas o mixtecos. En el juego de alianzas y traiciones al momento de la conquista muchos nobles de las jefaturas zapotecas y mixtecas optaron por aliarse a Cortés. Por sus servicios a la conquista algunos de ellos reclamarían y obtendrían encomiendas y derechos de cacicazgo sobre la población tributaria que antes dominaban, de tal modo que por su mediación se facilitaría la traumática adaptación india al régimen colonial.

A lo largo del siglo XVI la corona española desarrolla una política sistemática en favor de socavar el poder de los encomenderos sobre la población indígena y substituirlos por oficiales reales que aseguraran un control directo sobre personas y recursos. Proceso que terminará con el desplazamiento de los encomenderos por "corregidores" y "alcaldes mayores". Hacia la tercera década del siglo XVI la Real Audiencia nombra corregidores con la función de administrar a los súbditos indígenas de la corona, de aplicar justicia y de recaudar tributos. Si bien en un principio el corregidor tenía jurisdicción sólo sobre los indios de la corona, en 1555 una cédula real ordena que todos los encomenderos queden asignados a algún corregidor con la idea de evitar abusos y desplazarlos de una relación directa con los indios. Disposición que queda cumplida hacia 1570 en toda la nueva España (*Ibid*.)

La traición y la vendetta política entre el grupo de conquistadores causaron en las primeras décadas de la colonia la constante substitución de encomenderos, de tal modo que en el siglo XVI muchos pueblos de la Sierra Sur tuvieron cinco o más encomenderos. Demandas y juicios llenaron las salas de la Real Audiencia donde, en el afán de socavar el poder particular de estos personajes, se resolvió en muchos casos tomar las encomiendas para la corona y nombrar corregidores para su gobierno y administración. En paralelo, la corona fomentó la figura del alcalde mayor que dependía directamente de la autoridad del virrey. Con el tiempo la figura del corregidor y la del alcalde mayor serían de facto una misma cosa. La actual Sierra Sur estaba dividida entre las jurisdicciones de Teposcolula y Teozocualco y en la de Antequera en los valles centrales que siempre presentó un mosaico complejo de pequeñas jurisdicciones debido al forcejeo entre el Marquesado del Valle cedido a Cortés por la corona frente a la autoridad del virrey y la Real Audiencia. Sea como fuere, el punto es que a finales del siglo XVI y principios del XVII los encomenderos

habían desaparecido o pasado a segundo término, y la relación entre la población india de la Sierra Sur y el régimen colonial se estableció de manera directa con los alcaldes mayores y corregidores, quienes se avocaban a las tareas de gobernar sobre la jurisdicción, de impartir justicia, de disponer de la fuerza militar, y de engrosar las arcas reales. Y por supuesto en el uso y abuso de esta inmejorable posición engrosar la hacienda personal.

La dominación militar y política de la Sierra Sur tuvo su correlato en la dominación espiritual mediante la organización de las doctrinas y parroquias por parte del clero regular y el diocesano. El peso de la conquista espiritual recayó fundamentalmente en la poderosa orden de los dominicos que se dio a la tarea de fundar, en el actual territorio oaxaqueño, doctrinas y visitas; y dirigir el esfuerzo indio en construir formidables iglesias, conventos, ermitas. Hacia finales del siglo XVII, no sin fuertes forcejeos entre ambas facciones de la iglesia, el clero diocesano desplazo a los dominicos y controló las parroquias y la prestación de servicios religiosas. Al igual que la conquista militar, la conquista espiritual fue una empresa marcada por la violencia. Romero (1996) describe la profunda desconfianza y temor que en los primeros años los naturales tenían de los dominicos. Se atrevían sin mayor consideración a destruir las figuras de los dioses antiguos y erigir nuevas imágenes en los lugares sagrados. Pero sin duda los dominicos también eran hábiles en el convencimiento; trabajaron en la conversión de la nobleza indígena quienes, dado su linaje y función religiosa, influyeron en los macehuales para adoptar el ritual y religiosidad cristiana representada en el culto dentro de la iglesia católica. Sin embargo las deidades indias no desaparecerían de la Sierra Sur, sólo se esconderían de la mirada de los frailes y se mudarían del centro nuclear ceremonial a los montes, cuevas y arroyos del territorio indio. Hoy, ambas ritualidades –la cristiana y la ancestral- conviven en la religiosidad de las comunidades de la Sierra Sur.

La conquista político-militar y espiritual, y la organización del nuevo orden colonial, tuvieron su eje en la política de congregación de los pueblos indios. Para la corona, los encomenderos, las órdenes religiosas y el clero secular era una preocupación persistente el lograr la reducción de la población india en emplazamientos accesibles y fácilmente controlables. Órdenes reales de 1551 y 1558 dictaron que todos los indios sobrevivientes de las epidemias debían congregarse y formar pueblos (Gerhard: 2000)

En la Sierra Sur esta tarea también recayó en los dominicos que, en acuerdo con los "jueces de congregación", se dieron a la tarea de ubicar los puntos estratégicos para los nuevos emplazamientos. En los lugares con mejores condiciones de terreno y número de población los religiosos congregaron a la población india, construyeron la iglesia y erigieron una "Doctrina" –y eventualmente un convento– donde vivían permanentemente. A su vez se establecieron congregaciones más pequeñas que fueron designadas como "visitas" las cuales eran atendidas con cierta regularidad, pero donde el fraile permanecía sólo un tiempo breve adoctrinando y oficiando misas.[55] El proceso de congregación no fue fácil y hubo frecuentes protestas y abandonos, pero hacia el siglo XVII el modelo de "ciudades y villas compactas y pueblos indios hispanizados separada de vastas extensiones de tierra deshabitada, estaba concluido. El diseño eclesiástico de "Doctrinas" y "Visitas" se

[55] Posteriormente con el dominio del clero diocesano el nombre de Doctrina se cambio por el de Curato, y quien presidía era un sacerdote secular.

empalmaría, para efectos de la organización jurisdiccional civil en pueblos Cabecera y pueblos Sujetos. De esta forma nacerá la "República de Indios" gobernada por un "gobernador y un "cabildo" indígena electivo. En este modelo la cabecera dominaría la vida política de los pueblos sujetos y los pueblos sujetos no tendrían un cabildo propio.

La Doctrina de Lachixio se erigiría en cabecera y tendrá por pueblos sujetos a San Andrés el Alto, San Pedro el Alto, San Antonino el Alto, San Sebastián de los Fustes (hoy de las Grutas) y San Vicente Lachixio. La doctrina de Cuilapan será cabecera y sus pueblos sujetos en la Sierra Sur serán San Miguel Peras, San Pablo de las Peras (cuatro venados) además de otros 17 pueblos más en los valles centrales. La doctrina de Santa Cruz Mixtepec será cabecera y tendrá sujetos a San Miguel Mixtepec, San Mateo Mixtepec, San Bernardo Mixtepec, Santa Inés Mixtepec, Santa Catarina, Asunción, Clavellinas y Magdalena. La doctrina de Sola de Vega será cabecera y tendrá sujetos a Santa María Sola, San Juan Sola, Santa Inés, Los Reyes. La doctrina de Elotepec será cabecera y sujetos San Pedro Tocomachapa, Santiago Textitlan, Santa María Zaaniza y San Sebastián Río Dulce. La doctrina de Santo Domingo Teojomulco será cabecera y sus pueblos sujetos Minas y San Lorenzo Texmelucan (Esparza: 1994).

A finales del siglo XVI las "Repúblicas de indios" de la Sierra Sur estarán definidas como unidades territoriales y como una organización comunitaria gobernada por autoridades propias. Del argumento de Carmagnani de reconstitución étnica del señorío prehispánico en república de indios colonial se deduciría una continuidad en la ocupación del mismo territorio. Ello no podemos probarlo. Pero es probable que esa continuidad tenga fuerte simetría en la Sierra Sur. Y precisamente la discontinuidad entre el imaginario territorial ancestral y la territorialidad efectiva creada con las repúblicas de indios podría explicar muchos de los recurrentes conflictos y eventuales cambios de jurisdicción de los pueblos sujetos frente a sus cabeceras a lo largo de los siglos coloniales.

Sea como fuere y a pesar de los ajustes y conflictos, la república de indios colonial será una organización social bastante estable, fuertemente autónoma y muy bien estructurada. La Iglesia católica instalada en el pueblo cabecera se convertirá en el nuevo centro ceremonial con la misma función identitaria que en el pasado. La gente se identificara con su templo y este será el símbolo del pueblo. Los santos, cristos y vírgenes serán las nuevas deidades que continuarán la labor vinculante entre el imaginario mítico, el territorio, y la necesidad campesina de conjurar la incertidumbre por una existencia dependiente del cultivo de la tierra, la lluvia, el frío, la plaga, la enfermedad, el accidente. La vida de los pueblos girará en torno a los santos protectores que aseguraran cosechas y evitaran enfermedades. A lo largo del año se celebraran numerosas fiestas en su honor. Se pedirán favores, se danzará, se comerá en abundancia, se jugará, se beberá copiosamente. El gobernador, el cabildo y el sistema jerárquico autoridad serán los nuevos señores encargados de ordenar la vida social en el orden de lo moral, lo religioso, lo ritual, lo económico, lo fiscal, lo político. En suma, un orden social resuelto en sus aspectos fundamentales dentro de sí mismo; precisamente porque esta organización impuesta era posible, para el nuevo orden colonial, aprovechar el valioso trabajo social de una población india escasa y vulnerable.

El orden social en la comunidad colonial en la Sierra Sur de Oaxaca

La corona promovió la congregación de pueblos indios y generalizó la creación de "Repúblicas". Una figura legal que formalmente consiste en una entidad autogobernada por una asamblea de vecinos llamada "ayuntamiento" o "cabildo", que se establece como autoridad para la administración de personas y bienes de la comuna. Pero finalmente subordinada y obligada en tributo y justicia al rey. Ese modelo de organización política territorial se transplantó a la Nueva España pero bajo un diseño de segregación de indios y no indios, de tal forma que se crearon dos tipos de repúblicas; la de indios y la de españoles. Cada una organizada por un ayuntamiento presidido en sus funciones ejecutivas por un alcalde y compuesto por un conjunto de regidores encargados del gobierno de los vecinos. Dada las necesidades de dominación y evangelización la corona estableció que las repúblicas de indios fueran presididas por un "gobernador" –no así las repúblicas de españoles subordinadas directamente al virrey y a la Real Audiencia– quien sería responsable del gobierno de su república india ante el alcalde mayor o el corregidor de la jurisdicción. Este a su vez responsable ante el virrey. En Oaxaca el alcalde mayor o el corregidor comúnmente residían en la cabecera criolla y era responsable de varias repúblicas de indios. En Oaxaca corregidor y alcalde mayor tenían los mismos atributos en su jurisdicción. La diferencia era que el corregidor se ubicaba en jurisdicciones con población dominante india con la misión de "corregir" los abusos de los encomenderos y el manejo de los asuntos de las repúblicas indias. El Alcalde Mayor era una posición de más poder y prestigio, no sólo porque comúnmente sus jurisdicción territorial era más grande, sino también porque atendía los asuntos de la república española.

En Oaxaca las "Repúblicas de indios" nacen, antes que como entidad territorial, como una entidad política orientada al control del trabajo social de la población india. Y en especial del tributo de un producto especialmente valioso: La grana cochinilla. Un tinte muy apreciado obtenido de un insecto que debe ser cuidadosamente criado en plantaciones de nopal y que se reproduce en las condiciones ambientales de las sierras de Oaxaca. Después de la plata, la grana cochinilla se convertiría en el producto de exportación más importante de la Nueva España a lo largo de los siglos coloniales. En adición las telas de algodón y seda tejidas y teñidas con grana cochinilla eran bien cotizadas. El lucrativo negocio de la grana cochinilla influyó en el ánimo de los oficiales de la corona para establecer un sistema de control directo sobre el trabajo indio en la Sierra Sur y Norte de Oaxaca, e inhibir la ingerencia de colonos españoles en los pueblos indios o en las tierras reservadas a su sustento.

El negocio consistía en organizar el trabajo de las repúblicas de indios para producir grana cochinilla, tejidos de algodón y seda, telas teñidas, maíz, etcétera, mismos que debían ser entregados, conforme a una cuota fija, al acalde mayor en calidad de obligación tributaria. Y los excedentes, después del tributo, vendidos en calidad de negocio particular del mismo alcalde mayor. A su vez este funcionario de la corona se vinculaba con los poderosos comerciantes transatlánticos quienes adquirían el producto y lo colocaban en España desde donde se redistribuía al resto de Europa. Del total de las ventas, el alcalde mayor separaba lo que le correspondía al rey y lo que le correspondía a él en lo particular. Para financiar la actividad el alcalde mayor no sólo recurría a la coacción pura y dura sobre los oficiales de la república sino también al recurso del crédito.

Fue la grana cochinilla y el tejido de telas de algodón y seda el vehículo que estableció un fuerte vínculo de intereses entre las república de indios, los alcaldes mayores y los ricos comerciantes de Oaxaca. El gran negocio de la grana cochinilla y la constitución de ese monopolio semioficial bloqueó cualquier intento de particulares por acceder a la fuerza de trabajo indígena, y por apropiarse de aquellas tierras que garantizaban la subsistencia de la población indígena. A esta política y negocio real, se debe el poco avance de la hacienda colonial en los territorios indios de la Sierra Sur de Oaxaca.

En el caso de la Sierra Sur de Oaxaca el cabildo y los oficiales de la república fueron convertidos en piezas de un sistema de mando que organizaba la extracción tributaria. Al efecto en las repúblicas de indios de la Sierra Sur se nombraban cabildos con su gobernador como cabeza titular. Los puestos del cabildo eran típicamente los siguientes a decir de John K. Chance (1988):

> *Un gobernador, un regidor (consejero), un alcalde (juez), un mayor (Jefe de policía), un escribano y un fiscal (sirviente de la iglesia que estaba bajo la responsabilidad del sacerdote local) Los oficiales así nombrados prestaban juramento en la villa donde residía el Alcalde Mayor, y eran enviados de vuelta a sus comunidades a tomas posesión de sus puestos. Después de la designación inicial todos los puestos, incluso los más altos se obtenían por elección para un periodo de un año. Con cambio de autoridad cada enero. Cada elección tenía que ser avalada por el Alcalde Mayor* (*Cfr*. Chance 1998).[56]

Mediante esta estructura se organizaba el repartimiento de trabajo.

> *Como era costumbre a lo largo del distrito, el lugarteniente del Alcalde mayor juntaba dinero y algodón en bruto destinada a la producción textil para el gobernador, el alcalde y tres regidores del pueblo. A su vez, estos oficiales eran responsables de organizar el repartimiento y estaban obligados a distribuir ocho reales (como pago por adelantado) y ocho libras de algodón a todas las familias del pueblo, que entonces tejían las mantas de algodón requeridas. Sin embargo este grupo particular de oficiales sacaba una pequeño ganancia, usurpando un real y una libra de algodón por familia antes de hacer la distribución [...] Sin duda muchos ciudadanos toleraban esta costumbre con la esperanza de hacer lo mismo cuando les llegara su turno en e l servicio* (Chance 1998, 234).

Una segunda forma de organizar esta tributación era el Repartimiento de común, en los cuales los oficiales del pueblo eran los únicos responsables de pagar lo que debía toda la comunidad durante una época de colecta lo que derivaba en una mayor presión hacia el cabildo indígena pero también en un mayor poder sobre su comunidad.

Las repúblicas de indios evolucionaron como órdenes sociales y organismos políticos a lo largo de los siglos coloniales. De alguna manera la emergente república de indios pronto descubrió que se encontraba inscrita en un orden institucional con ciertos contrapesos. Recordemos que los influyentes dominicos tenían su propia agenda, y en términos formales

[56] John Chance hace esa descripción para la Sierra Juárez, o Sierra Norte, en el distrito de Villa Alta. Pero no hay razón alguna para suponer que no fuera igual en la Sierra Sur. Ello se refuerza con la repetición de los nombres de cargos y funciones en los pueblos de la Sierra Sur el dia de hoy

respondían a sus superiores eclesiásticos y no a los corregidores o alcaldes mayores. Por su misión evangelizadora se insertaban en la república de indios y organizaban los términos de la vida ritual y cotidiana de los indios. Pero también buscaban organizar su economía: ya orientando el gasto comunal a la construcción y decorado de templos, ya al ahorro de fondos para la organización del culto de los santos "cofrades", ya al gasto mismo de la manutención de la orden religiosa. Eventualmente los oficiales de la república podían respaldarse en el clero para moderar las exigencias del alcalde mayor o viceversa. Con el tiempo adquirieron habilidades para promover quejas y litigios y peticiones a la corona. A pesar de la dureza de las condiciones iniciales las repúblicas encontraron grietas institucionales y espacios políticos para sobrevivir y adelantar sus intereses frente a sus poderosos tutores y adversarios.

Las repúblicas de indios se configuraron como entidades muy disciplinadas. De estar subordinadas al autoritarismo del alcalde mayor lograron abrir espacios de negociación. Las obligaciones exigidas a los habitantes pronto se tradujeron en la erección de iglesias, en la organización del ciclo festivo, en el engrandecimiento de las celebraciones del santo, y también en la acumulación de riqueza en las "Cajas de Comunidad". Literalmente una caja de madera con tres llaves (el cura, el gobernador, el alcalde mayor, cada quien con una) donde se guardaban los ingresos de la república con la función de financiar las necesidades del culto y de la población. Ingresos logrados por los múltiples negocios que las repúblicas organizaron: tributos de las congregaciones sujetas, venta de ganados comunales, renta de tierras para pastoreo, siembra de sementeras en tierras comunales, aportaciones piadosas, préstamos a interés, venta de grana cochinilla.

Romero (1996) señala que es equivocada la apreciación de que las repúblicas de indios en Oaxaca eran pueblos ahogados en la miseria. Por el contrario, eran pueblos ricos, y con tal cantidad de fondos que preocupaba a las ciudades criollas, y despertaba la ambición de la corona. Señala que a pesar del despojo sufrido por las comunidades de Oaxaca efecto de la transferencia de los dineros de las cajas de comunidad al banco real de San Carlos, las comunidades siguieron siendo ricas mediante las aportaciones de los fondos comunes a las cofradías cuya función explícita era financiar el culto a los santos. Dice que especialmente en el siglo XVIII las cofradías indígenas eran instituciones poderosas, propietarias de ganado, receptoras de trabajo cooperativo de la comunidad, dueñas de tierra, arrendatarias de pastos, prestamistas. A la par que, en momentos de sequía, hambrunas, epidemias, se convertían en un fondo de apoyo económico a sus miembros y a los campesinos necesitados de la república.

En los siglos coloniales las repúblicas de indios viven una profunda transformación del orden político. Una evolución donde el criterio de legitimidad para acceder al poder comunal se desplaza de una "legitimidad por linaje" a una "legitimidad por servicio"; un proceso que se traduce en el desplazamiento de la nobleza indígena cuyo mérito es por origen noble, a la gente del común cuyo mérito es el servicio al pueblo.

John Chance señala que en un principio, los nobles controlaron los puestos de gobernador y del cabildo, pero que para hacerlo tenían que ganar esos puestos por elección anual, lo que permitía al alcalde mayor disponer, ante la desobediencia de algún cacique, opciones de repuesto entre otros miembros de la nobleza. Pero esta condición electiva de las

autoridades de la república de indios abrió, con el tiempo, la posibilidad de que cada miembro de la república, incluso los indios del común (macehuales), pudiera ocupar puestos de autoridad. Y eventualmente beneficiarse del puesto. Este potencial ascenso de los comunes a puestos de poder no necesariamente fue mal visto por los alcaldes mayores pues finalmente su prioridad era tener una autoridad local eficaz en guardar el orden dentro de la república y en aportar su tributo. Según Chance:

> *La decadencia del poder de los caciques a finales del siglo XVI y durante el XVII convirtió a los cabildos de muchos pueblos en campos de conflicto y ascenso social en el que los principales y los maceguales competían por prestigio y poder político. En la mayoría de las comunidades, únicamente se les permitía votar a los caciques, a los principales y a los oficiales que estaban por concluir su tiempo en el puesto, aunque las elecciones muchas veces se llevaban a cabo en presencia de todo el pueblo. Sin embargo, el número de nobles candidatos al voto podía ser muy amplio. [...] La gente del pueblo, en varias ocasiones exigió su derecho al voto, aunque no lo obtuvo sino hasta después de la Independencia cuando se acabaron las distinciones entre nobles y gente común* (Chance 1998, 214).

Aparentemente hacia el siglo XVIII esta disputa entre nobles, principales de segundo rango y macehuales se formalizó en el establecimiento de un mecanismo de ascenso a puestos de autoridad. Este nuevo modelo dictaba que todos los hombres de la comunidad, desde su juventud hasta su vejez, tenían la obligación de prestar un servicio gratuito en posiciones establecidas y jerarquizados de la organización comunal. Una jerarquía en la que se ascendía por merito; que iniciaba desde puestos serviles y culminaba en posiciones de autoridad. De este modo el objeto de la disputa política se desplazó al derecho de herencia por linaje noble al derecho de cualquier miembro de la república ganado por el servicio a la comunidad.

La ventaja que al final del siglo XVIII se les reconocía a personas de linaje noble en este sistema era que ellos podían iniciar su servicio a la república, no desde los cargos serviles como la gente común, sino desde los cargos bajos de autoridad. Aparentemente en la generalidad de la república de indios el poder pasó de la nobleza indígena, a la nobleza de segundo grado que se erigió como cuerpo elector de las autoridades de las repúblicas. (Cf. Chance:1998) Así pues, en términos de organización política las repúblicas de indios quedaron dominadas por un sistema político de "notables" que acotaba el poder de los herederos de la nobleza prehispánica, a la vez que mantenía subalterna a la población de los macehuales. El sistema de cargos surgido en un principio para organizar el tributo y la explotación de la población india, se transformó en un mecanismo de ascenso en la escala social formalmente abierto a todos, lo que incluso daba con la posibilidad de que algún macehual astuto pudiera ascender a puestos de poder. La clave del nuevo sistema fue la subordinación de los derechos de linaje y el ascenso de la escala de prestigio en función a la lealtad comunitaria. Lentamente el contrato social comunitario se transformó. De la lealtad al linaje a la lealtad al santo, y a través del santo, a la lealtad al pueblo. Ello adquiriría plena vigencia con el México independiente del siglo XIX.

Si bien en los primeros años coloniales las comunidades indias son sociedades organizadas por el clero y los oficiales reales, con el tiempo se transformaron en sólidas organizaciones corporativas que se establecieron como sujetos de derecho, pujaron por derechos

territoriales, y se manejaron con amplios márgenes de autonomía para tratar sus asuntos internos. A principios del siglo XVIII, con una cierta recuperación poblacional, las comunidades de la Sierra Sur solicitan "composiciones" de tierra y piden se les otorguen títulos de propiedad sobre tierras. Es a partir de esos juicios de composición que se define el escenario de la tenencia de la tierra actual en la Sierra Sur.

A principio del siglo XVIII mediante una Real Cedula se informa a los pueblos de la Sierra Sur que deslinden y manifiesten las tierras de los pueblos, a fin de dar trámite a su "composición" y otorgar títulos de tierras. En nuestro caso de estudio encontramos que hacia 1707 los oficiales de la república de San Pedro el Alto promovieron un deslinde de tierras. Al efecto ofrecieron a la real hacienda cien pesos en oro, y pidieron se les adjudicara, supliera y dispensara la falta de merced real. (Derecho de propiedad dado por el rey). Esta petición fue aceptada por el licenciado don Francisco Valenzuela Benegas, caballero de la orden de Santiago del Consejo de su Majestad, oidor más antiguo de la Real Audiencia, Juez Privativo de Composiciones. Mismo que mandó a don Antonio Franco, Juez de comisión y subdelegado para ventas y composiciones de tierras de la jurisdicción de Antequera y Mitla para escuchar la comparecencia de los naturales de San Pedro el Alto. En dicha audiencia celebrada en 1709 los oficiales de la república de San Pedro declaran que las tierras deslindadas son las que se señalan en el escrito con el nombre de las mojoneras y que las…

> *montañas y cañadas que gozamos en quieta y pacifica posesión y gozaron nuestros padres y abuelos desde la gentilidad, de que ofrecemos información, y para gozar de le beneficio de la Real Cedula y que se nos despache Título en forma, de todas nuestras tierras sin embargo de ser montuosas y ásperas, ofrecemos servir a su Majestad la cantidad de cine pesos oro común en Reales que exhibiremos en contado por dicho beneficio [...] juramos en forma este escrito no ser de Malicia y en lo necesario etcétera,. Andrés Básques, Alcalde. Pedro Marcos, Rexidor, Pasqual de Sárate, Rexidor. Jacinto Morales Alguacil Mayor. Pascual Hernández, Escribano*. (Títulos de Composición) (AGN)

Luego de recibido el escrito donde señalan los linderos el Juez Comisionado escucho a los testigos, vecinos principales de de San Andrés el Alto, Santa María Lachijio, San Antonio el Alto; quienes declararon más o menos lo mismo, que "…conocen a los susodichos –oficiales de San Pedro– y que lo que sabe y pasa es que desde que tienen uso de razón ha visto a los susodichos en el gocé y posesión pacifica como lo están en el presente de las tierras y Montes que endecha petición refieren y que en la misma conformidad lo estuvieron los demás naturales sus antepasados…" En los años subsiguientes de 1712, 1717 y 1767 se realizan nuevas declaraciones que reafirman los linderos, similares a los que actualmente tiene la comunidad de San Pedro el Alto.

La formación de las corporaciones municipales.

No disponemos de informaciones sobre la Sierra Sur en los albores del México independiente. Podemos suponer que las comunidades, efecto de la situación general, se ajustaron a la situación en el sentido de conservar e incluso ampliar sus márgenes de autonomía y control sobre sus tierras y gente.

El contexto general es la invasión napoleónica a España, la decapitación política de la corona y el derrumbe del imperio español a contrapelo del intento de criollos y mestizos de construir una entidad nacional. El escenario es la incapacidad de las cortes de Cádiz para construir un gobierno alterno en tierras americanas, es la fragmentación política de las elites en la Nueva España, es la confrontación faccional entre federalistas y centralistas, entre republicanos y monárquicos, entre liberales y conservadores. Dos proyectos opuestos de nación. Unos afiliados a una visión liberal y laica compuesta en el ideal de individuos ciudadanos, modernos, industriosos y capitalistas; y otros afiliados a los perfiles de la sociedad colonial: monárquica patrimonial, estamental, católica, corporativa. El momento general es la quiebra del comercio y la industria, la generalización del bandidaje, la guerra civil, la emergencia de caudillos militares regionales y cacicazgos locales. En suma el caos generalizado.

Raymond Buve identifica en este periodo de inestabilidad elementos políticos y económicos que consolida el caciquismo en los pueblos rurales. Los caciques locales aprovecharon la inestabilidad para fortalecer una posición patriarcal hacia la comunidad y de apoyo a los caudillos regionales y nacionales en sus ambiciones.

> *La inestabilidad política –dice Buve– expresada en pronunciamientos y rebeliones hizo necesario a los políticos regionales y nacionales para "convencer a los pueblos. Los caciques indígenas y no-indígenas encontraban ahora un espacio para presentar agravios relacionados con la creciente incorporación del pueblo en el mundo hispano– mexicano a cambio de apoyo al gobierno o los pronunciamientos. Desde Iturbide hasta Díaz se puede notar como cientos y cientos de ayuntamientos y representantes de pueblos responden a pronunciamientos e intentos por convencerles de acomodarse con el gobierno o los pronunciados. La inestabilidad tiene otra cara, la falta de orden y seguridad obliga a los caciques locales a una política hábil y de autodefensa de sus pueblos y de sus carreras personales* (Buve 2004).

En esa primera mitad de siglo XIX las repúblicas de indios se transforman en corporaciones municipales fuertemente autónomas. Al romperse el sistema económico de repartimientos y el poder del alcalde mayor como gobierno y justicia española sobre la república de indios, la posición del gobernador indígena y del cabildo indígena pierde capacidad de coacción sobre su misma gente. La situación queda a la deriva. En varios casos se presentan desobediencias de los pueblo sujetos a continuar aportando trabajo y tributo a la cabecera. Los pueblos se dan a la tarea de construir su propio sistema de cargos, y aprovechan la legislación para establecer sistemas municipales de autoridad. No es el caso de San Pedro el Alto, pero en varios pueblos vecinos el proceso ira acompañado de una exigencia por el reparto del territorio de la república de indios entre la cabecera y los pueblos sujetos. También, con la abolición de los títulos de nobleza y la distinción de casta, la nobleza indígena se queda sin derechos de linaje. Ante la ley la comunidad se democratiza. Ahora todos son maceguales, y el criterio para el ascenso social al prestigio y poder comunal será sólo el "servicio" a la comunidad y no el linaje. El sistema de cargos como una escala de ascenso social, nace, en rigor, a principios del siglo XIX.

Bailón (2000) nos dice que en Oaxaca la política seguida en las constituciones liberales de 1824 y 1857 fracasaron en reducir el número de autoridades locales. El criterio para definir jurisdicciones municipales fue que todo poblado mayor de 3,000 habitantes se erigiría en

municipio y podría nombrar un ayuntamiento compuesto de alcaldes, regidores y síndicos al que se denominaría municipio; y a las poblaciones menores de 3,000 y mayores de 500 se les denominaría "república" teniendo el derecho a nombrar un alcalde y un regidor. A partir de la constitución de 1857 la diferencia de nombre entre "municipio" y "república" desaparece y la ley manda que todo pueblo de más de 500 habitantes y menos de 1,500 cuente con un ayuntamiento de cinco miembros (un presidente, dos síndicos y dos regidores). Las poblaciones de menos de 500 habitantes tendrán el derecho a designar dos agentes municipales (Bailón 2000) Es importante señalar que en su origen las Agencias Municipales no estaban subordinados o agregados a los Municipios; eran municipios de menor categoría. El resultado de esta política fue, en la Sierra Sur, la formación de decenas de Municipios y Agencias Municipales y la formación de un nuevo sistema político. Cada pueblo era propietario de sus tierras de comunidad, y las tierras de comunidad eran a la vez el territorio de jurisdicción de la autoridad establecida, ya sea como Agencia, ya del Municipio.

En el año de 1856 la famosa Ley Lerdo declaraba desaparecidas las corporaciones civiles y obligaban al reparto de la tierra comunal entre los vecinos. Con ello se abriría un largo periodo de ambigüedad en el régimen de tenencia de la tierra que se cerraría un siglo después con los procesos de reconocimiento y titulación de bienes comunales. Un documento de San Pedro el Alto informa que hacia 1868 el agente municipal del pueblo ilegalmente vendió en bloque las tierras a un señor José Domingo Romero, un vecino de Sola de Vega, y que hacia el año de 1932 – fecha del documento–el propietario era un señor de nombre Mateo Arreola. En el documento se pide al gobernador de Oaxaca que se declare nulo ese acto de compraventa y se dé por presentada la solicitud de inicio de los trámites de restitución de tierras en concordancia con la Ley del 6 de enero de 1915 (Archivo Histórico de Oaxaca). Aparentemente a partir de esa fecha y a lo largo del porfiriato, en San Pedro el Alto y las comunidades vecinas de la Sierra Sur avanza un régimen de arrendamiento de tierras agrícolas. Los campesinos entran en relaciones de aparcería con nuevos dueños de la tierra.

Una mirada a través del siguiente documento fechado en 1904 y dirigido al gobernador del estado por parte de los principales del pueblo de San Antonino el Alto, vecino inmediato de San Pedro el Alto, muestra aspectos interesantes de las relaciones sociales respecto a la tierra y los bosques…

> *C. Gobernador del Estado. Manual Vázquez Atanasio García el primero presidente municipal y el segundo sindico procurador del Ayuntamiento de San Antonino el Alto del Distrito de Zimatlán, Cornelio García y Macedonio Martínez ancianos del mismo pueblo ante usted con respeto debido comparecemos y decimos que el día doce de octubre ultimo el secretario de la jefatura Señor Manuel Gonzalez Angulo se presentó en nuestro pueblo diciéndonos que de orden de este superior gobierno iba mandado por el mismo para que todos los pueblos arrendaran sus terrenos a una compañía inglesa que se iba a formar para explotar la madera que tuvieran en sus montes; que el pueblo que no aceptara esta determinación tendría que sufrir grandes prejuicios que en ese arrendamiento debían comprenderse todos los terrenos adjudicados y los que poseen en propiedad todos los particulares de los pueblos y que es particular que se opusieran a esta determinación lo remitiría inmediatamente a la jefatura política y sería consignado al servicio de las formas o pagaría una multa de cien a doscientos pesos. Con este motivo nos hizo levantar una acta y firmarla la que en una foja acompañamos*

contra nuestra voluntad y sin la de todos los vecinos y sin la de todos los vecinos del pueblo que es una mentora asegurar como asegura en esa acta que todos estuvieron presentes y que dieron su consentimiento pues apenas se juntarían ocho individual los cuales lo mismo que nosotros por miedo a las amenazas del señor Ángulo consentimos en todo lo que este señor quiso hacer y hoy nos quiere obligar por la fuerza a que firmemos una escritura. Lo que haríamos Señor Gobernador si esto nos llevara consigo la responsabilidad y el atentado contra las propiedades legalmente adquirida, como lo vamos a demostrar. Nuestro pueblo San Antonino el Alto cumpliendo con la ley de veinticinco de junio de 1856 dio en adjudicación a Agapito y Juan Pérez López el sitio denominado "Gocana Garichi" quienes desde esa fecha están en posesión de estos terrenos y allí tienen establecidos sus ranchos con bastantes aparceros que en ellos viven. Ese sitio comprende casi todos los terrenos del pueblo, pues sólo le quedo al ayuntamiento los terrenos de ejidos de donde aprovecha todo el pueblo pues sólo subsiste el vecindario de la madera que labra del ocote que lleva a todas las plazas cercanas del Estado, carbón, etcétera. De donde resultaría que si se llevara adelante ese contrato como lo pretende el señor Angulo todos los vecinos tendrían que perecer de hambre porque los mil pesos imaginarios que ofrece no alcanzarían a llenar las necesidades del pueblo el cual consume anualmente, por lo menos de ocote tres mil cargas, por eso es que luego que la población supo de que se trataba todo el pueblo se indispuso con nosotros y si se llevara adelante ese contrato no estaría en lo de adelante seguro de nuestras vidas. Por otra parte el señor Angulo está alentando a los de Peras y San Bernardo para que en caso de que no quisiéramos arrendar señalen ellos lo comprendan en su escritura que le van hacer una parte de nuestras propiedades que desde hace mucho tiempo a sido respetada por los de Peras y los de San Bernardo Mixtepec; es decir, el Municipio alentados por la influencia de Angulo en la jefatura pretende apoderase del rancho de Perales propiedad particular de los vecinos de este pueblo en donde estas tienes sus huertas, y más de treinta ranchos cuyas casas hace pocos años incendiaron los de San Bernardo llevándose a varios vecinos de los ranchos a su pueblo en donde los atormentaron y por ultimo asesinaron.

Con lo expuesto creemos Señor Gobernador dejar demostrado de manera evidente el arrendamiento que pretende el Señor Angulo y por eso accedimos a usted suplicándole que si lo tiene por conveniente libre sus respetables ordenes al Sr. Jefe político de Zimatlán para que evite que el secretario de la jefatura, abusando de su empleo amague a las autoridades municipales, se meta en negocios convirtiendo la oficina política en agencia de negocios y abusando indebidamente del cargo que desempeña con notorio perjuicio de los pueblos pues hechos como este pueden venir a alterar hasta el orden público. Así también suplicamos a esta superioridad recomiende al señor jefe político que al hacer hoy uso de nuestro derecho no sea motivo por el cual el señor Angulo se quiera vengar con nosotros sin que se nos guarde las consideraciones constitucionales que definen nuestros derechos. Acompañamos en otra foja el citatorio que nos hizo el Señor Angulo el cual como se ve constituye una amenaza y da una idea aproximada de que parece que el ejerce autoridad sobre los pueblos. Por tanto a usted pedimos se sirva acordar de conformidad con nuestra respetuosa solicitud. Protestamos lo necesario. Oaxaca noviembre dieciséis de mil novecientos cuatro. El presidente por sí y por el Síndico municipal que no sabe firmar. Manuel Vázquez [En una nota sobrescrita el gobernador respondió a San Antonino lo siguiente]: "Díganles que expresándose en la minuta que acompaña que ningún contrato se llevara a efecto sin la aprobación superior; pueden estar tranquilos en la seguridad de que el gobierno vigilara como siempre los intereses de los pueblos. (AGEO-Zimatlán)

El relato enseña el tipo de relaciones económicas que se estructuraron en la corporación municipal a partir de 1856. Se habla de una adjudicación de tierras a dos hermanos y el

establecimiento de un régimen de aparcería en la que estaban insertos los vecinos del pueblo. Este fenómeno de asignación y arrendamiento parece común en muchos pueblos. Los Archivos del Gobierno del Estado señalan casos similares en Teojomulco, Cuilapan, Cuatro Venados, San Miguel Peras, etcétera. El relato también muestra que los campesinos tienen libre acceso a la madera de los bosques y el temor del pueblo de perder ese derecho a manos de una compañía maderera extranjera que esta usando al secretario del jefe político del Distrito para presionar a las comunidades de la región a ceder los bosques comunales.

En los años del Porfiriato la propiedad comunal estuvo en peligro de ser sustituida por la propiedad privada. La balanza bien pudo inclinarse hacia la privatización definitiva de tierras. Pero en contraste con otras regiones de México la modernización porfiriana nunca entró plenamente en la Sierra Sur. Por ejemplo, a diferencia de la región purépecha donde empresas extranjeras desarrollaron una explotación sistemática del bosque sostenido desde una infraestructura ferroviaria que le comunicaba con el occidente, al Bajío y a la ciudad de México; en la Sierra Sur de Oaxaca nunca se desarrollaron proyectos forestales industriales de enclave.

La ausencia de este elemento influyo en la debilidad del proyecto modernizador en Oaxaca. Aquellos que denunciaron tierras como propiedad privada, que las compraron, que fueron depositarios de las tierras comunales, o que por actos de los jefes políticos se apropiaron de tierras comunales, nunca pudieron desprenderse cultural y socialmente de su comunidad de origen. O bien, si eran de fuera, nunca pudieron legitimar su declaratoria de propiedad ante la población local, ni escriturar las tierras. Nunca hubo un incentivo económico suficiente para articular el poder político del Estado y el poder económico de la empresa y emprender la reorganización de la estructura agraria y política regional, y emprender la "captura" las instituciones comunitarias a favor de la privatización. Luego estalló la revolución mexicana

El Agrarismo en la Sierra Sur

El régimen posrevolucionario modificó la postura del Estado frente a la propiedad. Del liberalismo radical que negaba el derecho de los pueblos a la propiedad comunal de la tierra se pasó a su opuesto. Al reconocimiento legal de la propiedad colectiva. El cambio de la política del Estado influyó en los equilibrios internos de las comunidades de la Sierra Sur y favoreció la visión corporativa de la propiedad por sobre las tendencias privatizadoras presentes en las comunidades desde las reformas liberales de mediados del siglo XIX. En la nueva situación, los pueblos, a través de sus autoridades municipales, se dieron a la tarea de comenzar los procedimientos agrarios aportando documentos y probanzas: resoluciones de composición, contratos de arrendamiento de pastos, acuerdos intercomunitarios. Las oficinas agrarias, por su parte iniciaron los trabajos técnicos agrarios y el nombramiento de los comités de "Representante de bienes comunales". Figura provisional acreditada por las autoridades agrarias para representar a la comunidad en los alegatos agrarios.

La expectativa de restitución agraria de las tierras de los pueblos inició una carrera entre las comunidades por lograr el reconocimiento de las tierras comunales. Los representantes llevaron solicitudes sobre tierras que comúnmente, en las colindancias, agregaban fracciones de tierras en posesión de gente de comunidades vecinas. Se reabrieron añejas disputas y los procesos agrarios se transformaron, de simples confirmaciones y titulaciones

de bienes comunales, en agrias querellas por la restitución de tierras comunales contra la comunidad vecina. El clima social de la región se tensó por la profunda confrontación entre pueblos vecinos. Los documentos agrarios son testimonio de reiteradas confrontaciones y matanzas a lo largo del siglo XX que hablan, sin temor a exagerar, de una especie de guerra intercomunitaria de baja intensidad.

Durante la colonia y a lo largo del siglo XIX era común el arrendamiento de pastos entre corporaciones municipales, o de corporaciones municipales a particulares. La renta de pastos era un medio recurrente para financiar las necesidades ceremoniales de cofradías y cajas de comunidad de tal modo que se convirtió en una práctica arraigada en la costumbre. Incluso, de manera recurrente, ganaderos itinerantes de cabras y borregos – muchos originarios de la Mixteca Alta– alquilaban pastos a los pueblos para mantener sus hatos de varios miles de animales en movimiento; una vez agotado el pasto alquilado, desplazaban el hato al siguiente pueblo, y así sucesivamente cubriendo grandes distancias. Pues bien, hacia los años treinta y cuarenta en plena efervescencia agraria estos acuerdos de arrendamiento de larguísimo plazo desaparecen. La corporación arrendadora teme, no sin razón, que la comunidad arrendataria declare ante el Departamento Agrario que las tierras son suyas y las tienen en posesión. De tal modo que se toman providencias y se cancela la práctica de arrendamiento de tierras.

Un caso entre varios es el conflicto que estalló entre San Pedro el Alto y San Antonino el Alto en 1946. Ambos pueblos tenían un acuerdo consuetudinario de arrendamiento de tierras de pastoreo que venia de años atrás. En una asamblea del pueblo los de San Pedro acordaron subir el precio del arrendamiento de uno a dos pesos por cabeza por año. Los de San Antonino se molestaron por la pretensión y elevaron su queja ante el gobierno del estado. Sin embargo mientras la Secretaría de Gobierno buscaba negociar un precio adecuado, los de San Pedro se enteraron que los de San Antonino iniciaron una solicitud de restitución de bienes comunales ante el Departamento Agrario, donde incluyeron, en reclamo, los terrenos que venían arrendando a los de San Pedro. Los de San Pedro cayeron en cuenta que las casitas provisionales que los de San Antonino habían levantado en las tierras arrendadas con la simple función de pasar la noche mientras pastaba el ganado, podían también usarse como un argumento legal de posesión de tierras. Ante esa amenaza decidieron tomar una mediada drástica. En una incursión de los hombres adultos llegaron al lugar en cuestión, quemaron las chozas y expulsaron a los de San Antonino. Se dice que el enfrentamiento fue violento, que hubo heridos y muertos de ambos lados. El asunto llegó más adelante. Desde el gobierno porfiriano la agencia municipal de San Pedro el Alto había sido incrustada dentro del Municipio de San Antonino el Alto. El zafarrancho ocurrido en 1946 provocó que el gobierno del estado aceptara separar a la Agencia de San Pedro del municipio de San Antonino, y se incluyera en el municipio de Zimatlán. Estos eventos enemistaron profundamente a los dos pueblos al grado que muchos años después los habitantes de San Pedro el Alto, en sus viajes a Oaxaca, evitaran el camino real que pasaba por San Antonino por el temor de perder la vida. Hoy las relaciones entre ambos pueblos son distantes, no se dispensan invitaciones a las fiestas y eventos, a pesar de que ambas poblaciones están a sólo tres kilómetros de distancia.

La complicación a la que se enfrentaron las autoridades agrarias fue mayúscula. Los deslindes y composiciones virreinales eran imprecisos. A ello habrá que añadir la

abjuración que muchos pueblos hicieron de los acuerdos alcanzados durante el régimen porfiriano, llamados "Contratos de transacción por diferencia de límites". Con base en la Ley del 6 de enero de 1915 muchas comunidades denunciaron su nulidad, lo que complicó las negociaciones agrarias. Al interior de muchas comunidades se abrieron conflictos entre los pueblos cabecera y los pueblos anexos, cuando éstos por cuenta propia reclamaron restituciones de bienes comunales. El ejemplo más sonado es el conflicto entre Teojomulco, Xochiltepec y Texmelucan cuyo origen es la partición de las tierras de la corporación entre cabecera y anexos. Pero también hay muchos otros en todo el estado de Oaxaca.

En realidad hacia finales de los años cuarenta el problema agrario quedó empantanado en las oficinas agrarias. El gobierno dio largas y las resoluciones quedaron pendientes. De alguna manera los conflictos por tierras eran tranquilizados con intervenciones gubernamentales que buscaban la pacificación, la avenencia amigable y el arbitraje informal de las disputas; pero no la resolución definitiva.

En 1939 aparece la Liga Regional Campesina "Lázaro Cárdenas" en la Sierra Sur en un intento de coaligar a las comunidades de la Sierra Sur conforme a criterios étnicos y la divisa de "Por un resurgimiento de la cultura Mixteca-Zapoteca" y usando para el efecto el conflicto de tierras entre un Xochiltepec indio frente a un Teojomulco mestizo. En un oficio la Liga Regional Campesina Lázaro Cárdenas dice:

> *En representación de 16 comunidades Indígenas, San Andrés el Alto, San Antonio el Alto, San Pedro el Alto, San Sebastián Rio Dulce, Totomachapam, San Fernando de Matamoros, San Antonio Huitepec, San francisco Ycucundo, San Juan Elotepec, San felipe Zapotitlan, Zapotitlan del Río, El Potrero, San Francisco Cahuacuá, Recibimiento Cuahutemoc, Santiago Textitlan, Santiago el Menor y Sebastián Yutanitno, perdimos a esa superioridad con toda justicia, el fin de que los vecinos de Santo Domingo Teojomulco, cesen de incendiar los ranchos de Santiago el Menor (Xochiltepec) y de estar invadiendo sus tierras, que son de este ultimo pueblo. Por lo que rogamos a esa gobernación su intervención ordenando a la Autoridad Municipal de Teojomulco, para que sus vecinos se abstengan de cometer estos delitos graves del orden común y que la Constitución Política de la República prohíbe estrictamente. Estos incendios e invasiones de tierras que los vecinos de Teojomulco están verificando, que hasta el 24 del actual han cometido, los pueblos de la Liga no pueden permanecer indiferentes por lo que reclaman justicia a favor del pueblo de Santiago el Menor, porque ha sido victima de los vecinos de Teojomultco, cuyo pueblo valiéndose de su fuerza sigue amagando constantemente a este pueblo débil e indefenso en contra de sus intereses. Leo que comunicamos a usted para su conocimiento y demás efectos Respetuosamente. "POR EL RESURGIMIENTO DE LA CULTURA MIXTECA-ZAPOTECA". Totomachapan, Zimatlán. Oax. a 25 de marzo de 1939* (Firmas). (AGEO-Zimatlán)

La intención de coligar a las comunidades de la Sierra Sur conforme a criterios étnicos pronto fue abandonada y cayó en el olvido. Ello fue así porque los conflictos agrarios, en su mayoría, no se alineaban conforme a una disputa de indios contra mestizos, sino de una corporaciones territoriales indígenas contra otra. Pero también porque el discurso del régimen posrevolucionario que cobijaba a las organizaciones campesinas ponía el acento en una nación mexicana unida por sobre toda diferencia étnica. Tal como se estilaba en los años de la posrevolución a partir del sexenio de Lázaro Cárdenas las comunidades fueron inscritas en el partido oficial. La Confederación Nacional Campesina nominalmente adhirió

a sus filas a las comunidades de la Sierra Sur y mantuvo el monopolio virtual de la representación campesina en la región. Sin embargo esta relación fue superficial y de ninguna manera influyente en los conflictos intercomunitarios. Las comunidades usaban a la central campesina para presionar tal o cual asunto procedimental dentro de la burocracia federal, o bien para hacer explicitas sus posiciones ante las burocracias y frente a las compañías forestales particulares que empezaron a aparecer a mediados de los años cuarenta. La central campesina procuraba más que movilizaciones sociales una diligente y distante intermediación con el régimen político.

Ahora bien, ¿Qué pasó con los propietarios? ¿Por qué no hubo una resistencia notoria de los propietarios de tierras surgidos en el Porfiriato? ¿Por qué comunidades con cabeceras mestizas, como San Miguel Peras o Teojomulco, buscaron la reconstrucción comunal y no la propiedad privada? Al parecer lo que sucedió en la Sierra Sur durante el Porfiriato y las primeras décadas de la posrevolución es que en los pueblos nunca logro consolidarse una oligarquía pueblerina que construyera eficientes distinciones de clase que redefinieran el sistema tradicional de autoridad a favor de la propiedad privada. Varios factores jugaron en contra. La región montañosa de la Sierra Sur no fue una zona estratégica para un comercio regional; los puestos de comercio ya estaban capturados por las cabeceras distritales desde muchos años atrás, de tal forma que los campesinos tendían a salir del pueblo a la cabecera distrital a realizar su comercio en pequeño. Si bien, durante el Porfiriato, apareció en varios pueblos un sistema de arrendamiento entre "dueños" y "aparceros" al parecer las tierras nunca fueron plenamente acaparadas por pocos dueños. Pero quizá lo más importante, esos dueños nunca se hicieron los suficientemente ricos como para construir clientelas comunales, romper las estructuras de reciprocidad de los pueblos, y controlar como grupo de interés el poder municipal. Es muy probable que instituciones persistentes como las cofradías de los santos funcionaran como cajas de ahorro de la comunidad frente a imprevistos y tragedias, de tal modo que los campesinos en desgracia podían acudir allí y no con prestamistas.

La debilidad social de los dueños se vio incrementada por el nuevo régimen de la Revolución y su oferta de restitución de tierras. Al parecer los dueños no tuvieron la osadía de confrontarse a su comunidad recurriendo a la escrituración de tierras en el registro de la propiedad de Oaxaca, cuando al mismo tiempo la comunidad confrontaba conflictos de tierras contra comunidades vecinas. Los potenciales propietarios optaron mejor por plegarse a la comunidad. Un caso ilustrativo es el sucedido en Teojomulco en 1921 donde un tal Porfirio Cruz Villanueva decide donar las tierras del "Piojo" a la municipalidad aduciendo "*que teniendo en consideración el cariño que profesa a los hijos de su pueblo natal, y deseando acreditarlo de un modo positivo, ha determinado hacer una donación del terreno denominado "El Piojo" ubicado en los términos del pueblo de Teojomulco, al Municipio del mismo, cuyos linderos están detallados en el proemio de esta escritura el cual está evaluado en la cantidad de 4,500 pesos*" (Michel 2000, p. 132). En realidad, el terreno al que se alude es un predio de aproximadamente 4,000 hectáreas reclamadas por la corporación municipal vecina de San Lorenzo Texmelucan que fue causa de una secuela de matanzas que llega al día de hoy a 95 muertos sólo de parte de de Teojomulco según la contabilidad del pueblo (*Cfr*. Michel 2000, p. 132). Al señor Porfirio Cruz le fue claro que él en lo particular no podría defender el predio que escrituró a su favor.

En el caso de San Pedro el Alto se habla de una venta en bloque de las tierras comunales a un señor de Sola de Vega. Lo notorio del caso es que en la revisión de archivos no aparecen más informes sobre el asunto; ni tampoco referencias al tema durante el Porfiriato y la temprana posrevolución. Es probable que el dueño original y a aquellos a los que transfirió el derecho no haya podido hacer efectivo su documento de propiedad. La historia oral y los documentos hablan del control de las tierras comunales por parte de la agencia municipal y no del control efectivo de terratenientes sobre las tierras del pueblo. En un documento fechado en octubre de 1937 el agente y el secretario municipal se queja ante el gobernador de la invasión de sus tierras hechas por un pueblo vecino; dicen:

> *Esta Agencia Municipal de San Pedro el Alto hoy tuvo conocimiento que las Autoridades Municipales y vecinos del pueblo de Santa María Lachixio, se han traslimitado en poner sus limites en jurisdicción de este pueblo y actualmente están abriendo un carril destruyendo los árboles para hacer suyo en donde no corresponde, así como también cometiendo atropellos en los sembrados [...] por lo que pedimos ante esa Superioridad se digne citar a las Autoridades mencionadas a fin de que se abstengan de fijar carriles en nuestros límites, y presentar al mismo tiempo sus títulos correspondientes para confrontarlos y estando de acuerdo se procederá lo conveniente* (AGO Zimatlán).

A juzgar por ello, y por la existencia de un contrato de arrendamiento de pastos con los de San Antonino vigente desde muchas años atrás hasta 1945 en que estalla el conflicto el control de la tierra permaneció en manos de las autoridades comunales y no de propietarios privados.

Las Concesión Forestal

A finales de la década de los años cuarenta entran a la región de la Sierra Sur las compañías forestales. Con ellas se inicia la incorporación de la región al proceso de rápida modernización del país. El impacto de esta apertura regional sería profundo en todos los órdenes de la vida social regional. En 1948, la Compañía Forestal de Oaxaca de la familia Pandal Graf inició la construcción del primer camino que atravesaría dos años después la Sierra Sur por la mitad Al centro del macizo boscoso, en las tierras comunales de San Pedro, la Forestal de Oaxaca instaló el Campamento de La Cofradía y el aserradero de El Tlacuache. Pronto el lugar, con sus cientos de trabajadores, maquinaria y febril actividad, se convirtió en el centro operativo de la explotación forestal de la Sierra Sur. En los años subsiguientes, de ese camino central salieron entronques que comunicaron varios frentes de explotación y varios pueblos que hasta el momento vivían aislados de la influencia modernizadora.[57]

Pero la construcción de caminos e instalaciones fue precedida por un delicado trabajo de convencimiento a las comunidades de la región a fin de que contrataran su bosque con la CFO. Los agentes de la empresa ofrecieron a las comunidades, no sólo comunicación y progreso sino también la solución de sus problemas agrarios. La Forestal de Oaxaca puso especial atención en San Pedro el Alto tanto por estar al centro de la nueva región forestal

[57] Para una mayor información sobre la familia Pandal Graf y sus redes politicaa, vease el libro *Alfornso Pandal Graf: el Mexico que he vivido,*escrito por Enrique Contreras montiel. Editado por Miguel Angel Porrua. Mexico.2002

como por ser la comunidad más extensa y rica en bosques. Hacia el año de 1944 el pueblo de San Pedro el Alto tenía conflictos agrarios por límites contra Santiago Textitlan, Santo Domingo Teojomulco, Sola de Vega y Santa María Lachixio. Además de una disputa contra San Antonino el Alto que terminó en un zafarrancho en 1945. En ese contexto agrario aparecieron en 1947 por San Pedro algunos agentes de la Forestal de Oaxaca que tanteaban las posibilidades de establecer un convenio con la estratégica comunidad. En la coyuntura, la empresa ofreció a San Pedro sus buenos oficios ante el gobierno para resolver el tema agrario presentándoles un escenario de un rápido reconocimiento de sus tierras comunales, la participación de beneficios de "derecho de monte" y empleo a cambio de que aceptaran contratar sus bosques con la compañía. Con esa promesa las autoridades de San Pedro decidieron apostar y firmar su primer contrato forestal en 1948 (Aseteco 2002, 37). La Compañía se empeñó a fondo, movió sus influencias y cumplió su promesa. Con una inusitada rapidez el pueblo de San Pedro el Alto recibió las visitas de los técnicos agrarios, se realizaron los estudios técnicos correspondientes, se elaboró el proyecto de resolución presidencial que contempló 306 comuneros censados, y el día 19 de mayo de 1954 se publicó la resolución presidencial de reconocimiento y titulación de 30,047 hectáreas como tierras comunales de San Pedro el Alto.

En los primeros años la Forestal de Oaxaca padeció la competencia de varios contratistas que aprovecharon los caminos construidos para hacer sus propias explotaciones forestales. Entre ellos destacaron Raymundo Meixueiro que contrató bosques con las comunidades de Xochiltepec Textitlán o San Lorenzo Texmelucan; y el general Nelson Basaldúa que se estableció como contratista en las comunidades de San Miguel Peras, Clavellinas, Cuatro Venados (RAM-Oaxaca) Sin embargo gracias a las habilidades políticas de la familia Pandal en octubre de 1958 la Forestal de Oaxaca obtuvo un título de concesión sobre la explotación de los bosques de la Sierra Sur de Oaxaca. Con este notable triunfo político logra quitarse la competencia y convertirse en un poderoso monipodio forestal en la región por los próximos 25 años.[58] En este movimiento las veinticuatro comunidades forestales más importantes de la región quedaron sin otra alternativa de venta de sus bosques que la venta de su madera a la compañía de los Pandal Graff (*Cfr*. Aseteco 2000, 38). La Compañía Forestal de Oaxaca se convirtió en un poder formidable en la región.

La relación entre la Compañía y San Pedro el Alto fue ambivalente y siempre intermediada por las agencias gubernamentales. En términos formales la relación se fijaba en un contrato anual de compraventa de madera que definía en un cuerpo de cláusulas las obligaciones de las partes. En ese contrato el funcionario agrario asignado firmaba como testigo, garante y aval de la legalidad del acuerdo. En un principio, la celebración del contrato anual era un acto de mero trámite. En acto sencillo, la asamblea comunal se reunía y aceptaba con facilidad las propuestas de la compañía sobre tarifas de pago de "derecho de monte" y de los salarios a los comuneros que laboraran en la empresa. Por su parte el funcionario de la delegación estatal del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC)

[58] Del decreto presidencial sólo queda fuera el distrito de Zaachila que rápidamente que es reservada para una compañía forestal propiedad del gobierno de Oaxaca de nombre Aprovechamientos Forestales de Oaxaca" (AFO) Esta compañía operaria en San Miguel Peras, Clavellinas, Cuatro venados, y demás pueblos serranos de ese distrito

validaban la legalidad del contrato en la asamblea comunal, y enviaban el documento a la ciudad de México para su ratificación por la dirección agraria correspondiente.

Un contrato típico fue el firmado en el año de 1952 entre San Pedro y la Compañía Forestal. En dicho contrato se estableció –entre otras muchas cláusulas– que:

> *…el comisariado vende y el comprador compra toda la madera aserrada que se extraiga de los montes comunales de San Pedro el Alto";…que se le pagara al comisariado la cantidad de $40 pesos por concepto de derecho de monte, por millar de pies de madera aserrada […]; que a los comuneros se les pagara $3.20 pesos por ocho horas de trabajo; […] que el importe del derecho de monte será pagado al comprador en la Agencia General de la Secretaria de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oax la que entregara al comprador el respectivo recibo, con indicación de que el entero se hace por cuenta de la Comunidad para su deposito por concepto de Fondo Común [...] no pudiendo disponer el comisariado de ninguna cantidad de los depósitos que se hagan sin autorización expresa de la Dirección de Promoción Ejidal […]; que se hará un deposito en efectivo de 1,500 pesos por conducto de la Agencia General de la Secretaria de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, en la Agencia del Banco de Crédito Ejidal S.A.; […] que la comunidad concede al comprador el derecho de establecer en los terrenos comunales el aserradero, patio de concentración, caminos y demás instalaciones que son necesarios para la elaboración de madera [...]; que los integrantes de la comunidad posean aprovechar desperdicios de la explotación forestal o de aserraderos que no utilice el comprador, […] que la comunidad podrá disponer de maderas muertas destinadas a usos domésticos […]; (AGO, Zimatlán)*

En un principio las obligaciones de la empresa para con la comunidad se reducían al pago por concepto de "derecho de monte" –es decir del valor del árbol en pie discrecionalmente estimado a bajo precio– a la oferta de empleo y al pago de un monto determinado para las gestiones de bienes comunales. Con los años, las comunidades aprendieron a negociar y aumentaron sus exigencias con la introducción de cláusulas donde la empresa se comprometía a otorgar beneficios adicionales: construcción de caminos de acceso al pueblo y rancherías en áreas no forestales, construcción de escuelas, viviendas, clínicas, centros de salud, etcétera. He incluso beneficios de orden estratégico como capacitación en manejo de vehículos y maquinaria, o el establecimiento de contratos anexos, por ejemplo, para el acuerdo del uso de camiones adquiridos por los comuneros para el transporte de madera fuera de la región. En general las relaciones entre comunidad y empresa se hicieron complejas de tal manera que año con año se realizaba un forcejeo que se cerraba con la firma del contrato y el convivió con los representantes que culminaba el trato.

El dinero pagado por la compañía por "derecho de monte" no era dado directamente a las autoridades de la comunidad sino depositado a una cuenta a nombre de la comunidad en un fideicomiso gubernamental. La comunidad podía hacer uso de su dinero sólo mediante la aprobación de la autoridad agraria de una solicitud que justificara, con un proyecto, el uso del dinero depositado. Era el funcionario agrario quien decidía si la solicitud comunitaria era pertinente o no. En el siguiente fragmento correspondiente a una cláusula del contrato forestal realizado entre la Compañía Forestal de Oaxaca y la comunidad de San Pedro el Alto realizado el 10 de febrero de 1950 se ilustra el aparato institucional de entonces construido en torno a la actividad forestal:

El importe del Derecho de Monte, conforme los precios que se precisan en la cláusula segunda, será pagado por el comprador en la agencia de la Secretaria de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oax. en el momento en que se entregue la guía de transporte correspondiente, la citada agencia extenderá al comprador el recibo respectivo, con indicación de que el entero se hace por cuenta de la comunidad para su depósito por concepto de Fondo Común en los términos previstos por el artículo 216 del código agrario, no pudiendo disponer el Comisariado de bienes comunales de ninguna cantidad de los depósitos que por este concepto se hagan, sin autorización expresa de la Dirección de Promoción Agrícola Ejidal. El comprador queda expresamente entendido en la misma forma, que no podrá hacer anticipos al Comisariado por cuenta del Derecho de Monte. Cada dos meses se practicará la liquidación de las operaciones realizadas entre el Comisariado y el comprador con la intervención del Delegado de Promoción ejidal de la Zona o del representante que designe la Dirección de Promoción Agrícola Ejidal, con el objeto de comprobar volúmenes extraídos y pagos efectuados. Estas liquidaciones firmadas por las partes y por el interventor, se remitirán a la expresada Agencia de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oax., para su revisión. (AGEO, Zimatlán)

Los montos pagados por derecho de monte llegaron a ser importantes. En un finiquito de cuentas entre la Compañía Forestal de Oaxaca y la comunidad de San Pedro, entre el 20 de octubre de 1950 y el 1 de junio de 1951, la cantidad depositada en el fondo comunal fue de $768,045. Una verdadera fortuna si se toma en cuenta que el jornal diario pagado en la región era de tres pesos al día. Esta riqueza comunal acicateo el interés de los funcionarios por el control de los fondos comunales lo que generó disputas entre la comunidad y los agentes gubernamentales

En noviembre de 1951 a la comunidad de San Pedro el Alto se le autorizó el uso de $12,015 pesos de su fondo común depositado en el Banco Nacional de Crédito Ejidal para su aplicación en la construcción del sistema de distribución de agua potable domiciliaria en el pueblo. Resulta que el dinero dirigido para tal obra no se le entregó a la comunidad sino al jefe de la brigada agrícola de la región de la Secretaria de Agricultura y Ganadería. Ello originó la amarga protesta del comisariado de San Pedro el Alto que en un oficio dirigido al agente general de la Secretaria de Agricultura y Ganadería se queja del procedimiento y de la discriminación que se les hace por ser indígenas.

…con gran sorpresa se me han informado que dicha cantidad ha sido entregada al ingeniero Fidencio Hernández, Jefe de la Brigada de Promoción Agrícola Ejidal núm. 1, con la orden de usted para que dicho profesionista hiciera la compra de materiales para la obra mencionada En vista de que con lo anterior, como ya se ha hecho en la primera compra, el manejo de los fondos económicos de la comunidad que represento se está haciendo por las autoridades mencionadas sin la intervención del Comisariado de Bienes Comunales que presido, lo que constituye un verdadero abuso por esas autoridades, por medio del presente memorando estoy elevando ante usted y las demás autoridades agrarias, la enérgica protesta del Comisariado que presido, manifestándole que no estamos de acuerdo ni aprobamos dicho manejo de nuestros fondos comunales, pidiéndole de manera inmediata entregue dicha cantidad al Comisariado de Bienes Comunales que presido para que con nuestra intervención directa y por nosotros mismos se hagan todas las operaciones en la mencionada inversión [...] Pido sea entregada la citada cantidad de $12,015 pesos cuyo manejo lo haremos con estricta honradez y con apego absoluto al presupuesto aprobado, y que en los sucesivo no se vuelva a repetir este abuso que hoy señalamos [...] Para lo sucesivo estamos reclamando el respeto absoluto de

parte de esas autoridades agrarias en el destino y manejo de los dineros del Fondo Común del pueblo de San Pedro el Alto cuya comunidad es quien tiene el pleno derecho de discutir y resolver sobre la inversión de sus Fondos económicos según los acuerdos que ha tomado con fecha 2 de diciembre del año próximo pasado. Pues no estamos dispuestos a que a los indígenas se nos continué considerando como elementos ineptos y carentes de responsabilidad […] (*Cfr.* AGEO, Zimatlán).

Al parecer esta protesta no modificó sustancialmente la actitud gubernamental. El ingeniero Fidencio, jefe de la Brigada de Promoción Ejidal no sólo siguió interviniendo en San Pedro sino incluso desarrolló todo un plan de inversiones para el uso del Fondo Común. En respuesta a un requerimiento de información del diputado Adolfo Tamayo Castillejos, presidente de la Comisión de Presupuestos Municipales de la Cámara de Disputados Federal, quien solicita información sobre el plan de inversiones de San Pedro el Alto, el ingeniero Fidencio responde en octubre de 1952 que:

…Respecto al plan general de inversiones, precisamente se está formulando en estos momentos en la Agencia General de Agricultura y por lo tanto se desconoce con precisión la cantidad que comprendan las inversiones, pero estoy en condiciones de asegurar que sobrepasará a la cantidad de $500,000 puesto que se llevará a cabo la construcción del Palacio Municipal, Escuela, Costurero Público, casas para cada uno de los integrantes de la Colonia Agrícola que se establecerá en "La Cofradía" (dentro de los terrenos del pueblo), se adquirirán 2 plantas de luz eléctrica, 2 molinos de nixtamal, animales de trabajo, aperos e implementos agrícolas, máquinas de coser, plantas seleccionadas de árboles frutales propios de clima frío, plantas de olivo para cultivarse en terrenos a menor altura de 1,700 metros sobre el nivel del mar y se construirá el camino de San Vicente Lachixio a San Pedro El Alto con lo cual contactará la comunidad con esta capital. Por lo antes expuesto, San Pedro el Alto estará dentro de muy breve tiempo en condiciones excepcionales desde el punto de vista agrícola, económico y social, pues con todos estos elementos en su haber y con vigilancia constante constituirá una unidad de verdadero progreso, en contraste con el marcado atraso que prevalecía todavía hace seis años. Teniendo conocimiento que el vecindario de San Pedro el Alto ha elevado solicitud de reconocimiento de su categoría a la de Municipio, estimo desde todos puntos de vista, absolutamente conveniente el que su categoría sea elevada de Agencia Municipal que en la actualidad ostenta, a la de Municipio [...] SUFRAGIO EFECTIVO. NO REELECCIÓN. El Jefe de la Brigada núm.1 de Promoción Agrícola Ejidal. Ing. Fidencio Hernández. (AGEO, Zimatlán)

A pesar de la resistencia gubernamental, la Asamblea Comunal de San Pedro insistió en el punto con reclamos y protestas oficiosas. En una ocasión reclama la lentitud en la construcción del camino a San Pedro y se queja de que la Secretaría no tiene control de la empresa constructora afectándose su Fondo Común. En otra ocasión, se queja del diseño y baja calidad de los materiales de las viviendas que construye la compañía contratada por la Secretaría y que ello ha afectado su fondo. En otro oficio, se queja de la tardanza en la construcción de la escuela. En otro oficio más, exigen copia de la ficha de depósito a su Fondo Comunal que la Compañía Forestal hace al Banco de Crédito Ejidal. Y en otro, por la impuntualidad de algún técnico o funcionario para asistir a alguna supervisión, reunión o

asamblea, lo que redundaba en pérdida del tiempo de la comunidad y afectación al Fondo Comunal. Si bien el gobierno nunca le dio la libertad que reclamaba, la Asamblea de San Pedro y sus autoridades lograron convertirse en una lata para los funcionarios públicos de tal modo que a cada momento dichos funcionarios, impelidos por las recurrentes cartas, no tuvieron más remedio que dar cuenta puntual, una y otra vez de sus actos. La asamblea comunal obligó, finalmente, que año con año desde 1958 la Secretaría de Agricultura les presentara un documento de todos los movimientos de ingresos y egresos de su cuenta donde se detallaba el "concepto", el "deber y el haber" de sus Fondos Comunales (AGEO, Zimatlán).

Los cambios culturales

Algunos años antes de la entrada de la Compañía Forestal de Oaxaca los pobladores de San Pedro se dedicaban a la agricultura maicera, a la ganadería de ganado menor y mayor. El bosque lo usaban poco; para extraer leña y fabricar tejamanil y carbón. Los de San Pedro recuerdan aquel tiempo como años muy pobres. Cuando sólo se vestían con calzón de manta y se calzaban huaraches. Cuando se vivía en casas de piso de tierra, paredes de adobe y techo de tejamanil. Cuando por las noches se alumbraban con ocote y se dormía en petates. Cuando el comer o no comer dependía totalmente de una buena o una mala cosecha. Un tiempo que recuerdan como años de sufrimiento; de fiebres generalizadas y de mortandades infantiles, de fatigas y tristeza, donde para sacar un poco de dinero se hacían caminatas de dos días para vender, en Oaxaca, cargas de carbón o tejamanil que cargaban en burros. El pueblo de entonces era chico. Todos hablaban zapoteca y pocos el español.

El impacto de la Compañía Forestal fue profundo. La apertura de caminos y la facilidad para transportarse en camión a la ciudad distrital y a la capital de Oaxaca modificó radicalmente el concepto regional de la distancia. Lo que antes requería días de camino a pié, hoy sólo requería horas en vehículo. La primera exigencia de San Pedro al momento de contratar su bosque con la compañía fue la extensión del camino hasta el pueblo. La lentitud y las demoras del ramal de Lachixio a San Pedro generaron tensiones tanto con la empresa como con los funcionarios del gobierno. Tanto en San Pedro el Alto como en el ámbito regional la apertura de caminos favoreció no sólo la salida de la población sino también la fácil entrada de mercancías de origen industrial. Productos alimenticios (latería, aceite, azúcar); del vestido (camisas, calzado); del hogar (camas, colchones, cobertores, estufas, vajillas de cristal, trastos de peltre, cubetas de plástico); de la construcción (cemento, varilla, cal); y un sin número de productos que cambiaron hábitos, elevaron las necesidades de consumo de la población local, e incrementaron el afán de contar con dinero en efectivo para solventar las nuevas necesidades. La apertura de caminos también facilitó la presencia de agentes gubernamentales. En especial la presencia sistemática y constante de los maestros de educación primaria, de las brigadas de salud, y de los técnicos extensionistas de las agencias gubernamentales aplicadas al campo. Recuérdese que estamos en las décadas de los cincuenta y sesenta; en un país en plena modernización y expansión económica; en los años fuertes del régimen político posrevolucionario.

La población local no tenía experiencia en la explotación industrial del bosque de tal modo que las compañías forestales trajeron a sus propios técnicos y trabajadores. En el Tlacuache donde se instaló el aserradero principal de la compañía de los Pandal Graf se generó un

nuevo pueblo que en su momento alcanzó una población de casi 2,000 personas originarios de diversos lados del país; muchos de ellos del estado de Michoacán. Una mayoría de hombres solos, jóvenes y en la aventura. Se cuenta que el pueblo, en especial en los fines de semana, se tornaba festivo y violento, con pleitos y francachelas provocadas por el alcohol y los enamoramientos fugaces con las mujeres que iban a prestar sus servicios amatorios al lugar. En ese escenario los fuereños se conducían con la suficiencia de sus habilidades en el trabajo forestal y con la actitud de burlarse de la gente nativa por que no hablaba bien el español. Entre los trabajadores de la empresa y los de San Pedro se estableció una secuencia discursiva aceptada por unos como orgullo y por otros como vergüenza: Hablar zapoteco significaba ser indio, ser ignorante, vestir con calzón de manta, calzar huaraches, ignorar la civilización, no saber leer y escribir, dormir en el suelo, ignorar el manejo de camiones y maquinas, y por supuesto no estar capacitado para trabajar en la compañía forestal.

En esos años la reacción de los pedrunos a la discriminación fue el avergonzarse de su idioma, ocultar su condición de hablante e igualar sus habilidades en el oficio forestal con los fuereños. Conseguir trabajo en la compañía era una oportunidad maravillosa. Para el campesino acostumbrado a un contexto de economía agrícola pobre, el acto de recibir semanalmente un salario fue una especie de prodigio. De pronto, le era posible comprar aquellas cosas que ahora sentía le hacían falta. Le era posible emular los nuevos etilos de vida que traían consigo los trabajadores foráneos. Ahora se pensaban insertos en el progreso. El efecto de ese juego de representaciones culturales, sumado a la actitud de los profesores de educación primaria contra el uso del idioma étnico, se tradujo en un sentimiento de vergüenza entre la población local, y una reacción que los llevó a ocultar su diferencia cultural. En esos años, los pobladores perdieron la lengua étnica, cambiaron sus hábitos y ocultaron sus creencias profundas. San Pedro se castellanizó.

Los comuneros de San Pedro, con los años, fueron ganando espacios. En un principio la población local contratada en la compañía era mantenida en posiciones subalternas; desempeñando las tareas de arrimador de trozas de madera, hachero, brigadista apagafuegos, peón para reparar caminos, acomodador de madera, etcétera. Pronto desarrollaron las habilidades para hacerse choferes o manejar motosierristas, y luego para manejar maquinaria pesada como grúas, motoconformadoras, carros de aserrío. Finalmente algunos lograron especializarse como afiladores, soldadores, mecánicos automotrices y de maquinaria pesada. Cuentan los de San Pedro que a pesar de haber alcanzado las habilidades, la compañía les limitaba el ascenso a puestos de responsabilidad. Además tenían vedados todos los puestos clave del control de la operación forestal. La Compañía Forestal de Oaxaca tuvo la política implícita de no capacitarlos en los aspectos administrativos y técnicos por precaución de que pudieran enterarse de los aspectos contables y financieros de la empresa.

Sin embargo más allá de las habilidades laborales la comunidad de San Pedro desarrolló sus capacidades de negociación. Con la explotación forestal la Asamblea Comunal se vio envuelta en la lógica de las cifras. Pronto se vieron obligados a aprender muchas cosas de diferentes temas; cálculo de volúmenes de madera; conversiones de metros cúbicos en troza a pies tabla; balanzas contables y todo aquello necesario para tener claras las cuentas de lo que la empresa les pagaba y les adeudaba. En adición, se entrenaron en el conocimiento de

los procedimientos, vericuetos, misterios y resortes de la burocracia gubernamental y del régimen político. Pronto aprendieron a jugar en el terreno de las influencias, de la queja, de la petición, y a leer tras los discursos las intenciones de aliados y adversarios.

De alguna manera la Asamblea Comunal se mantuvo siempre en un primer plano y con una continuidad asombrosa como un centro del poder comunal. A través de los documentos históricos no encontramos rupturas políticas al interior de la organización comunal. En cambio, se observa una fuerte postura de bloque frente la renovación del contrato anual con la compañía forestal, a la queja contra funcionarios gubernamentales o la reivindicación de beneficios a los comuneros. En un momento dado la comunidad se convierte en negociadora sindical frente a la empresa de tal manera que, por ejemplo, se negaron a renovar el convenio si los salarios a los comuneros que trabajaran en la empresa no se elevaban de tres pesos con quince centavos a cinco pesos el jornal de ocho horas. Al parecer los comuneros absorbieron cierta ideología sindical de tal modo que establecieron relaciones ya desde 1951 con la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCEM), y con la Alianza de Obreros y Campesinos de Oaxaca. Y adicionalmente bautizaron la nueva escuela primaria construida con los fondos comunales con el nombre de "Mártires de Chicago". No sabemos que tan intenso era el vínculo con esas organizaciones afiliadas al PRI, pero es claro que les fueron útiles sirvieron como apoyo en sus negocios en la ciudad de Oaxaca, y en sus gestiones en la ciudad de México.

Con los dineros del fondo comunal en 1958 la comunidad adquiere con la inversión de 100 mil pesos de entonces compra su primer camión de pasajeros para dar servicio de pasaje a Oaxaca. En los siguientes años incrementó su flota de camiones de pasajeros, que renovará continuamente, hasta llegar a los 16 camiones de la actualidad. Esta empresa camionera fue su primer ensayo sobre administración empresarial, lo que les implicó no sólo los retos de sostener el negocio, sino también entrar en la arena, para ellos desconocida, de las mafias de transportistas. Durante muchos años los camiones de pasajeros San Pedro fueron impedidos por sus competidores para entrar a la ciudad de Oaxaca pues no tenían la concesión de transportista otorgada por la Secretaria de Transporte y requerida por la Policía Federal de Caminos. En respuesta los de San Pedro en repetidas ocasiones impidieron la entrada de la competencia por el camino central de la Sierra Sur, que necesariamente pasaba por su comunidad. También adquirieron de los fondos comunes camiones torceros para el transporte de madera. En las negociaciones con la Compañía lograron la exclusividad en el transporte de la madera en rollo que se extrajera de sus bosques. A partir de esa primera experiencia de negociación y organización los de San Pedro ganan confianza en sí mismos que posteriormente les servirá para levantar su propia industria.

En general entre los años 1950 y 1980 el modelo de concesión forestal y tutela gubernamental funcionó sin mayor contratiempo salvo eventuales estallidos y tensiones entre comunidad y empresa que rápidamente eran conjuradas por la efectiva presencia de los agentes gubernamentales. Los conflictos de tenencia de la tierra no se solucionaron pero fueron exitosamente tranquilizados por los funcionarios gubernamentales preocupados por la continuidad del modelo forestal. Y sin duda las comunidades vieron en el modelo forestal beneficios para el "progreso" de sus comunidades. Una idea que en el periodo se hizo firme en el imaginario comunal. Hacia inicios de los años ochenta las compañías

habían desarrollado una amplia infraestructura caminera; La población de trabajadores inmigrantes había sido desplazada por trabajadores de las comunidades y especialmente por los de San Pedro el Alto. La economía monetaria profundizada por la actividad forestal impulsó nuevos consumos y cambios de hábitos; El aparato estatal con sus maestros, promotores de salud, funcionarios agrarios, extensionistas agropecuarios se hicieron figuras familiares en la vida cotidiana de los pueblos; los habitantes desarrollaron nuevas habilidades en el manejo de vehículos y maquinara y el desarrollo de cierta conciencia sindicalista en su condición de trabajadores; Y la asamblea comunal adquirió la habilidad de negociar en los términos y estilos del complejo y extenso aparato del Estado, y con el régimen político a través de las organizaciones campesinas y obreras afiliadas al PRI. Sin embargo, a pesar de los cambios, San Pedro el Alto conservó, e incluso fortaleció, la organización comunitaria de su vida social. Paradójicamente el control corporativo del Estado sobre la comunidad y las negociaciones de la empresa con la entidad comunitaria inhibieron en todo ese periodo las tendencias privatizadoras de los bienes comunales en la comunidad

La pequeña revolución

Las relaciones entre la comunidad de San Pedro y la Compañía Forestal de Oaxaca estaban marcadas por un interés mutuo. A pesar de las fricciones que año con año surgían a causa de las negociaciones de renovación del contrato las relaciones se llevaban en buenos términos. Incluso la empresa hacía sus esfuerzos por ganarse el buen ánimo de la Asamblea de San Pedro. En un acta de asamblea de 1957 se asienta que:

> *El C. ingeniero Armando Rendón Vigueras Representante legal de la Compañía Forestal de Oaxaca, manifestó a los presentes que además de todas las prestaciones que con anterioridad la compañía les ha hecho, estaba dispuesta a facilitar las cantidades de dinero necesario que fuera solicitado por el comisariado de acuerdo con la Autoridad municipal para la reparación de su templo así como que en el momento que lo desearan su compañía compraría los instrumentos necesarios para la banda de música de la Comunidad. Desde luego la comunidad aprobó y rubricó este acto con calurosos aplausos aprobando de inmediato la explotación de la séptima anualidad del contrato de compraventa de productos forestales.* (AGO, Zimatlán).

Sin embargo para finales de los años setenta las percepciones sobre la justicia en la relación entre concesión forestal y comunidad habían cambiado. Hacia finales del sexenio de López Portillo el modelo de concesiones forestales fue severamente cuestionado. En varias regiones forestales del país se dieron movilizaciones campesinas que protestaron por abusos reales y supuestos de las compañías forestales públicas y privadas. En algunos periódicos nacionales de centro izquierda y en la influyente revista
Proceso aparecieron artículos que denunciaban como leoninos los contratos entre compañías y comunidades, señalaban prácticas de corrupción en las concesiones paraestatales, y precisaban vínculos de los directivos de las concesiones con poderosas oligarquías regionales y elites políticas nacionales

En la Sierra Sur la primera protesta contra la Compañía Forestal de Oaxaca se dio en 1964 en la comunidad de Santiago Textitlan –vecina de San Pedro el Alto– que realizó un paro de actividad y cierre de caminos exigiendo que se cumplieran los compromisos firmados en

su contrato anual y se comportase de manera honesta. Diez años después, en 1974 realizan un nuevo paro pidiendo el retiro de la compañía de sus bosques y el derecho de explotar sus bosques por sí mismos. En este segundo intento, Textitlan obtiene del subsecretario Cuauhtémoc Cárdenas el permiso para explotar sus bosques por sí mismos, creándose en 1978 la primera Unidad de Explotación Forestal Zapoteca Cárdenas. Sin embargo por el decreto de concesión la comunidad estaba obligada a vender su producción a la Forestal de Oaxaca (*Cfr.* Aseteco 2002, 49). También en 1979 comuneros de San Miguel Sola de Vega –vecinos de San Pedro el Alto– protestan contra una resolución agraria a favor de la comunidad vecina de Santa Inés y toman cinco camiones de la Compañía Forestal de Oaxaca que son posteriormente recuperados a golpes por el ejercito (*Proceso* 229, 1981). Algo similar ocurría en la Sierra Juárez. En 1977 la comunidad de San Pablo Macultianguis protesta por el incumplimiento de acuerdos de la paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec que tenía en concesión los bosques del norte del estado de Oaxaca. El paro derivó hacia 1980 en la creación de la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij) Una coalición de comunidades que propuso el objetivo de evitar la renovación de la concesión forestal de la Fábricas de Papel Tuxtepec (Aseteco 2002; Bray 2002)

En ese ambiente de efervescencia política, en 1979, San Pedro el Alto se niega a firmar la renovación anual del contrato con la Compañía Forestal de Oaxaca. Por primera vez que San Pedro había dejado de trabajar, considerando que los problemas de incumplimiento del contrato se habían vuelto graves (Aseteco 2002, 50). La negativa de San Pedro el Alto puso a la Compañía Forestal en un grave predicamento pues San Pedro era para la empresa su mayor reserva de bosques y también el lugar donde tenían emplazados los aserraderos y el centro de operaciones de la explotación forestal. Cualquier otra comunidad era prescindible menos San Pedro. Las razones de la actitud negativa de San Pedro se debieron, en un primer momento, a la negativa de la compañía a la demanda de un aumento a las tarifas de derecho de monte, de las tarifas de fletes a sus camiones y de salarios a sus trabajadores. Al parecer los negociadores de la empresa mostraron impericia en el trato con la Asamblea Comunal de tal manera que se mostraron rígidos ante las peticiones comunales. Sin embargo estaba aún dentro de la tipicidad de la negociación que con el tiempo ya se había establecido. El problema se suscitó cuando la empresa optó por levantarse de la mesa de negociaciones y decidió continuar con las operaciones forestales en los bosques de San Pedro a pesar de que jurídicamente no había ya un contrato vigente. Al efecto, la comunidad recurrió a un inteligente y comprometido abogado de Oaxaca, Francisco Abardía Moros, quien denunció ante el Ministerio Público las violaciones a la ley en que estaba cayendo la Forestal de Oaxaca.

Ignorando las denuncias de San Pedro la Forestal de Oaxaca se mantuvo en su postura confiando en su influencia en el primer circulo del presidente López Portillo (*Proceso* 327, 1983) En respuesta a la indiferencia la Asamblea Comunal, decide en febrero de 1980 realizar un acto de fuerza para obligar al paro de las actividades de la Compañía. Decomisan la maquinaria de la empresa y la llevan al pueblo donde se atrincheran en espera de la reacción gubernamental. El gobierno del general Jimenez Ruiz movilizó a la policía judicial en torno al pueblo y logró detener y encarcelar al comisariado de bienes comunales y al consejo de vigilancia. El pueblo estuvo rodeado varios días en una calma tensa.

El gobernador del estado llamó a las autoridades comunales a una audiencia para tratar el conflicto al que asistieron el agente municipal y sus regidores y los viejos del "Consejo de Caracterizados". En esa reunión, dicen los comuneros testigos que el gobernador les amenazó diciendo que en ese momento él podría ordenar su encarcelamiento inmediato y mandar al ejército a recuperar la maquinaria. Por su parte las autoridades comunales se defendieron diciendo que la empresa estaba robando la madera de su bosque pues no había ningún contrato firmado; que la Forestal de Oaxaca violaba los compromisos acordados, que se negaba a pagar lo justo por el derecho de monte y que estaba destruyendo el bosque al llevarse sólo los mejores árboles. Los viejos "caracterizados" le pidieron al gobernador que la empresa forestal se retirara de sus tierras y que les apoyara en trabajar sus bosques por ellos mismos. El gobernador cedió rápido. Allí mismo se acordó que la comunidad regresaría la maquinaria y la empresa suspendería los trabajos forestales en las tierras de San Pedro. Las operaciones se detuvieron en San Pedro y se inició la exigencia de que la empresa entregara la infraestructura inmobiliaria tal como se establecía en el contrato.[59]

En el último día del año de 1982 terminaba el periodo de 25 años de su concesión forestal. La Compañía Forestal de Oaxaca tiempo atrás había cumplido los trámites para prorrogar la exclusividad de la explotación de los bosques de la Sierra Sur por otros 25 años ante el gobierno del presidente López Portillo. En ese contexto los 26 pueblos de la Sierra Sur involucrados (entre ellos Santiago Textitlan, San Pedro el Alto, Santo Domingo Teojomulco, San Vicente Lachixio, Santiago Xochiltepec) pidieron a la presidencia de la República la cancelación definitiva de la concesión forestal. Sin embargo el 26 de noviembre de 1982, apenas cuatro días antes de terminar su periodo presidencial, el presidente José López Portillo firmó el decreto que prorrogaba la concesión forestal a la familia Pandal Graf. Sin embargo, dicho decreto no fue publicado en el *Diario oficial de la federación*. Las comunidades se ampararon con el argumento de su invalidez al no publicarse en el *Diario oficial.* (*Proceso* 327, 1983) Las denuncias del caso en la revista *Proceso* convencieron al presidente Miguel de la Madrid de la prudencia de deslindarse de su antecesor y cerrar el expediente con la negativa de apoyar la prórroga de la concesión. Finalmente la Compañía Forestal de Oaxaca se vio obligada a cerrar definitivamente sus operaciones en los emplazamientos de San Pedro y salir de la región. A partir de ese momento se inicia un consistente movimiento de fundación de empresas forestales comunales en los pueblos de la Sierra Sur.

[59] Una versión de este encuentro es el que le relata el entonces comisariado de bienes comunales José Antonio Zarate: "El gobernador el general Jimenez Ruiz. "Ahora se van a ir al bote", dice, "aquí ya los tengo, aquí tengo el teléfono, llamo a los agentes y se van al bote". "No le hace", dijeron algunos. No se echaron para atrás los compañeros. Dijeron: "Bueno si usted defiende a los intereses de la Compañía, de una vez díganos para ya saber". "No, yo no defiendo a…Yo soy la autoridad, guardo el orden, soy el gobernador. ¿Y ustedes quienes son para que tomen la justicia por sus propias manos?", "No, pero usted no sabe la historia de la Compañía", dijeron, "que la Compañía nunca nos cumplía todos los puntos estipulados en el contrato, siempre evadía algunos puntos". Hubo una discusión allí. Total que últimamente dijo: "Miren, vamos a liberar a sus dos compañeros, pero liberen toda esta maquinaria que esta allí". "Bueno", dijeron, "órale". Estuvo muy fuerte esta vez. Sí, liberaron a los compañeros y se les entregó su maquinaria, ante notario (*Cfr*. Aseteco 2002, 51).

En esta historia de lucha contra las concesiones forestales fue crucial el papel de activistas sociales de filiación izquierdista en las comunidades. Las secuelas del movimiento estudiantil de 1968 hacen de los años setenta tiempo de radicalidad política. La discusión entre la juventud universitaria de entonces se situaba en la estrategia para la toma del poder y la construcción del socialismo en México. Algunos pocos optaron por la alternativa guerrillera; otros por la construcción de un partido político capaz de tomar el poder por la vía electoral: otros más por el impulso de la movilización popular, obrera y campesina; y aún otros más, quizá también preocupados por tener empleo, por la alternativa de entrar al aparato gubernamental y desde allí favorecer sus afanes socialistas. De entre estos últimos, algunos profesionistas jóvenes se emplearon en la "Dirección General para el Desarrollo Forestal". Una pequeña área de la estructura burocrática de la Subsecretaria Forestal y de la Fauna a su vez dependiente de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.

Hacia 1973, su director, el ingeniero Jorge León Castaños –vinculado al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, cabeza del ala de "izquierda" del PRI– logró consolidar una corriente al interior del aparato burocrático; cuya idea nuclear era romper con el esquema de grandes concesiones forestales y promover que las mismas comunidades campesinas aprovecharan e industrializaran sus bosques por sí mismas y asociadas con sus vecinas. Cuando el ingeniero Cuahutémoc Cárdenas es nombrado subsecretario Forestal en 1980, el grupo de Jorge León Castaños se fortaleció y colocó a sus mejores piezas en puestos claves de la administración forestal en los estados. En 1982, el mismo ingeniero Castaños fue nombrado Subsecretario Forestal con lo que su grupo adquirió gran fuerza política hasta su final desplazamiento del aparato gubernamental con la ruptura cardenista y el arribo del régimen del presidente Carlos Salinas.

La red del ingeniero Castaños se conformó de funcionarios jóvenes, inquietos, inteligentes, ideologizados y militantes. Fueron fieros críticos del sistema de concesiones forestales y de la corrupción vigente al momento en la administración forestal. Creyeron en el socialismo en lo general, y en lo particular en la capacidad de las comunidades campesinas para "apropiarse del proceso productivo" y construir empresas comunales modernas que abatieran la pobreza e impulsaran un desarrollo autogestivo. En Oaxaca, bajo el cobijo de la Dirección General de Desarrollo Forestal, se insertó a finales de 1981 un grupo de estos nuevos funcionarios comprometidos con el derrumbe del sistema de concesiones y el impulso del comunalismo forestal.

La economista Marta Calleros, originaria de Chihuahua, participante de ese grupo declara veinte años después que:

> *Obviamente teníamos la idea de seguir trabajando en organizaciones campesinas y llegar a crear una fuerza política alrededor de la cuestión forestal. Lo vimos así desde le principio. Pensábamos que se podía generar un movimiento interesante a favor de las comunidades indígenas. Pensábamos que a través de Desarrollo Forestal, podíamos hacer y materializar un planteamiento. [...] En gran medida funcionábamos como una institución independiente de la estructura oficial, aunque obviamente con cierto apoyo, cierta representación. Si no hubiéramos llegado a través de alguna institución no habríamos podido entrar [...] Para trabajar con las comunidades teníamos que usar el medio oficial como puerta de entrada* (Aseteco 2002, 55).

El licenciado Rodolfo López Arzola, también de Chihuahua y quizá el ideólogo más fuerte del grupo, que a inicios de los ochenta fue el jefe en Oaxaca del Programa de Desarrollo Forestal Oaxaca, escribe junto con sus compañeros que:

> *El equipo consideraba que la creación de una fuerza política tenia que sustentarse en un trabajo de base en las comunidades ajustando a sus posibilidades económicas, utilizando todos los apoyos a que se tuvieron acceso, incluso los programas gubernamentales que, como el de Desarrollo Forestal, ofrecían espacios para realizar ese tipo de trabajo. Esta perspectiva consideraba que la organización económica dentro de cada comunicar era fundamental para crear un movimiento político a nivel regional o potencialmente estatal… (Ibid.)*

Y comenta sobre la experiencia del grupo de aquel entonces lo siguiente: "La concepción del equipo retomaba aspectos de experiencias anteriores de sus diversos miembros en cuanto a la creación de organizaciones intercomunitarias, creadas con fines políticos reivindicativos, para presionar al gobierno con objeto de obtener diversos beneficios" (*Ibid*.)

Este grupo era muy versátil. Tenía un discurso ideológico bien cimentado pero también habilidades organizativas y capacidades técnicas. Había allí economistas, antropólogos, ingenieros forestales, especialistas en administración e ingenieros. Pronto, con su agenda doble, construyeron metodologías de intervención en las comunidades que les permitieron mantener una fuerte influencia en los diferentes grupos y asuntos de las comunidades donde entraban. Ofrecían estudios forestales, asesoría administrativa, capacitación en aserrío, cursos diversos de capacitaciones, y sin duda asesoría política y contactos para acercar recursos gubernamentales a su comunidad. Cuando el grupo fue desplazado de su posición gubernamental en 1985 se dieron a la tarea de organizar la "Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca" que tuvo una breve vida hasta 1992, y posteriormente formarían una asociación civil de nombre "Asesoría Técnica a Comunidades Oaxaqueños A.C". Este grupo tendría desde 1984 una importante influencia en la comunidad de San Pedro el Alto y en la formación de su empresa forestal comunitaria.

El comunalismo forestal en San Pedro

De 1980 a 1984 la comunidad de San Pedro el Alto enfrentó una profunda crisis económica. Se terminó el empleo en la empresa, la participación de derechos de monte, los ingresos por movimiento de madera. El Tlacuache y la Cofradía, siempre lleno de actividad se convirtió en un lugar fantasmal. Después de muchos años de depender del empleo en la empresa los pobladores se quedaron sin recursos para sostener a sus familias. Acostumbrados a nuevos consumos y nuevos hábitos no les fue fácil regresar al trabajo agrícola y a la vida de privaciones que ello supone. El resultado fue la migración a Oaxaca, a México e incluso algunos a Estados Unidos. En 1984 el comisariado comunal de entonces se vinculó con el licenciado Rodolfo López Arzola, quien envió a su equipo para cumplimentar los estudios forestales y trámites para reiniciar la explotación forestal. A finales de 1984 se funda la empresa forestal comunal con el nombre de "Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal Comunal San Pedro el Alto" (UEAFC); una figura jurídica impulsada por la entonces Secretaría de la Reforma Agraria en muchas

comunidades forestales del estado de Oaxaca. Por mediación del licenciado Arzola consiguieron un apoyo de *Fabrica de Papel Tuxtepec (Fapatux)* con una grúa y un camión de volteo e iniciaron operaciones con la producción de la pequeña cantidad de 500 m^3 en ese año. Los años subsiguientes fueron incrementando poco a poco sus capacidades de producción ascendiendo a mil, tres mil, cinco mil metros cúbicos de madera en rollo por año (Aseteco 2002, 79). La empresa empezó a crecer y a consolidarse.

En 1985, la comunidad de San Pedro el Alto se adhiere a la *Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca, A.C (UCEFO)* que al efecto venían organizando el grupo del licenciado Arzola. La idea de esta Unión fue el erigir una asociación de comunidades con fines múltiples: negociar precios de la madera a nivel regional y estatal; prestar los servicios técnicos forestales y obtener los permisos de aprovechamiento forestal; prestar apoyos contables a las nuevas empresas comunales; prestar servicios varios de apoyo comunitario. Por supuesto, la idea fue formar además de una organización de apoyo íntercomunitario, un bloque político de comunidades forestales en Oaxaca (*Cfr.* Aseteco 2002). De esta *Unión* San Pedro obtuvo diversos apoyos. Uno de los más relevantes es el apoyo en servicios de elaboración técnicos forestales y trámite de permisos forestales; y otro es la cercana asesoría en el manejo contable y financiero de la nueva empresa comunal. El grupo de Arzola introdujo en la organización comunitaria un dispositivo institucional muy interesante e importante para mantener la transparencia financiera en las empresas comunales. Esta figura es la llamada "Comisión Revisora", una contraloría permanente de la Asamblea Comunal cuya función es auditar en todo momento las empresas de la comunidad. Pero de ello hablaremos adelante. Hacia 1990, la comunidad ya contaba con un permiso de aprovechamiento forestal a cinco años y volúmenes de extracción de más de 30 y 40 mil metros cúbicos de madera en rollo con lo que permitió consolidar la empresa forestal e iniciar las actividades de aserrío con la instalación de un aserradero a la orilla del pueblo de San Pedro el Alto. Posteriormente la historia ha sido de consolidación y crecimiento de la empresa forestal y la apertura de nuevas actividades. En el mayo del 2001 San Pedro fue certificada por el Consejo Mundial Forestal por su buen manejo forestal lo que eventualmente le permitirá exportar su madera –directa o indirectamente– al mercado internacional. La comunidad es actualmente es reconocida como un ejemplo de manejo forestal comunitario en el medio forestal.

Sin duda San Pedro el Alto es un logro consumado del comunalismo forestal que en su momento impulsó el bloque de funcionarios de izquierda en los años ochenta. Se logró incrustar con éxito la sintaxis de una empresa forestal moderna en una comunidad campesina tradicional. Hoy la organización comunal de San Pedro ha alejado a una distancia prudente a sus antiguos asesores en quienes hoy se apoya para asesorías contables y capacitación. Y ha aumentado su baraja con nuevos "corredores" que por allí aparecen. Cuando lo necesitan se llama a las personas adecuadas para asesorías técnicas, políticas o jurídicas puntuales. Ya no aceptan intermediaciones generales. Las relaciones con las burocracias del estado y con los socios y clientes lo establecen directamente desde su complejo de oficinas establecido en la ciudad de Oaxaca.

Concluido este recorrido histórico, en los siguientes apartados mostraremos las características y procesos que dan forma a este nuevo y asombroso orden social corporativo que se ha desarrollado en San Pedro el Alto en la actualidad.

IV. Igualitarismo y Jerarquía en el Comunalismo Aldeano de San Pedro el Alto

La comunidad económica

San Pedro ha construido una economía colectivista de alcance aldeano centrada en una empresa industrial forestal. El consorcio comunal da empleo permanente a poco más 350 trabajadores; comúnmente gente de la comunidad pero completados con trabajadores eventuales de pueblos vecinos. La empresa forestal se ocupa de controlar centralmente el manejo del bosque; de organizar las actividades de extracción forestal; de industrializar las trozas en el aserradero comunal; y de colocar sus productos maderables (madera en rollo, tablas, vigas y postes) en el mercado nacional. Logra extracciones anuales de 35,000 metros cúbicos de madera en rollo, y un aserrío de 20,000 m^3, que les significan ingresos promedio de veinticinco millones de pesos anuales. Un ingreso comunal global muy importante e incluso mayor que lo que logran la gran mayoría de las comunidades y ejidos campesinos mexicanos de población similar.

Con los años de actividad forestal los habitantes de San Pedro han desarrollado prácticas y oficios laborales asociados: manejo de motosierras, grúas, camiones, maquinaria pesada, maquinaria de aserradero y mecánica en general; además de habilidades técnicas, contables y administrativas. También han levantado una infraestructura importante. Cuentan con el gran campamento de "La Cofradía", en el centro de su bosque, acondicionado con habitaciones y servicios para sus trabajadores. Torres de vigilancia contra incendios forestales; sistema de radiocomunicación, ambulancia especializada, grúas de extracción y carga, camiones madereros, buldózeres, motoconformadoras, camiones de volteo y talleres equipados. Y por supuesto un aserradero comunal en fase de modernización con la adquisición de maquinaria nueva y estufas de secado de madera, con el que pretenden elevar el volumen y calidad de la madera aserrada y aumentar los ingresos comunales. Además de la empresa forestal tienen otros negocios asociados. Destaca una "Central Camionera" en el centro de la ciudad de Oaxaca y una flota de 14 autobuses de pasajeros que dan servicio en el tramo Oaxaca-San Pedro el Alto. También han instalado una moderna embotelladora de agua potable de manantial entre los bosques de La Cofradía –operada por mujeres del pueblo– que distribuyen en la ciudad de Oaxaca, una refaccionaria, una maderería, y otros negocios más

Lo destacado del ámbito económico de San Pedro el Alto es que estos negocios e infraestructuras comunales han generado una economía colectiva centrada en el consorcio comunal. Los ingresos de las familias dependen casi totalmente de su empleo en las empresas comunales. No existen actividades alternas que compitan con la economía comunal. Si bien las familias mantienen el cultivo maicero y la cría de pequeños hatos ganaderos en las áreas agrícolas, esas actividades sólo complementan el ingreso familiar. Por su parte, el comercio de las familias se reduce a la propiedad de alguna tiendita de abarrotes casera o alguna fonda que da servicio a los maestros fuereños o a los eventuales viajeros. No existen manufacturas artesanales y las potenciales actividades económicas como la venta de leña, tejamanil, carbón o extracción de resina están bloqueados por la

organización comunal. No hay ámbitos económicos abiertos que permitan el enriquecimiento particular. Adicionalmente, como mostraremos adelante, se han establecido efectivos mecanismos organizacionales y culturales que impiden la acumulación de riqueza.

Aserradero comunal.

La influencia de la empresa forestal se extiende a todos los aspectos de la vida social. El empleo directo e indirecto les permite a los comuneros un ingreso constante y relativamente alto conforme a los bajos estándares regionales. La política salarial de la empresa pareciera reflejar una actitud cultural a favor una igualdad económica entre los miembros de la comunidad. Si bien, existe una escala diferenciada de salarios, las distancias entre los más bajos y los más altos son pequeñas. Los directivos de la empresa tienen ingresos formales de no más de 7,000 pesos mensuales ($700 USD), ingreso sólo un poco mayor que el que obtienen los trabajadores de monte o los del modulo de aserrío por su trabajo a destajo. Les preocupa sobremanera la acumulación de poder económico en pocas manos. Incluso la tarifa de los fletes pagados a aquellos comuneros dueños de camiones madereros al servicio de la empresa comunal, están calculadas de tal modo que los ingresos del camionero –después de descontar gastos– se ubican en un rango similar a los ingresos de los puestos directivos. La política de pagos salariales de la empresa pareciera diseñada para inhibir el enriquecimiento particular.

Algo similar sucede con la orientación del gasto de las utilidades de la empresa. Existe una actitud en la Asamblea Comunal para inhibir el beneficio particular y fomentar el colectivo. Una política que parece buscar una formula de "comunidad rica y familias pobres". En efecto, las utilidades de la empresa son puestas a consideración de la asamblea comunal que en su deliberación decide el destino de los fondos. Una vez separado el fondo de reinversión las utilidades se orientan al gasto en tres tipos de objetivos públicos: 1) gasto en obras y servicios de beneficio colectivo; 2) gastos en administración y gestión del sistema de gobierno comunitario y lo mas interesante; 3) gastos en el ciclo ritual y consumo simbólico comunitario.

El primer tipo de gasto refiere al financiamiento de infraestructura de la comunidad (sistema de agua potable, mantenimiento de caminos, arreglo de calles, construcción de escuelas, centro de salud, obras de infraestructura en irrigación, sistema de recepción colectiva de televisión, etcétera). Al financiamiento de apoyos al sistema escolar compuesto por tres centros preescolares, la escuela primaria, tele secundaria y tele bachillerato. Y también al mantenimiento de una especie de sistema de seguridad social comunitaria. Centro medico gratuito atendido por una doctora de tiempo completo; medicina a bajo precio o gratuita; apoyo económico mensual, a manera de jubilación, a toda persona mayor de 60 años; apoyo a mujeres viudas; tienda comunal, servicio diario de transporte escolar para el traslado de los niños de las rancherías a las escuelas del pueblo, etcétera. De alguna manera la empresa de autobuses de pasajeros de la comunidad entra en esta categoría, pues el interés en su sostenimiento responde a la necesidad de los pobladores de mantenerse comunicados con la ciudad de Oaxaca, más que a las escasas utilidades que se obtienen.

El segundo tipo de gasto sostiene el pago de los viáticos de representación del gobierno comunitario (Agencia Municipal y Comisariado de Bienes Comunales) para atender los asuntos y negocios de la comunidad. En virtud de que los puestos son "cargos de servicio a la comunidad" quienes están en ellos no perciben un salario, pero si lo necesario para el cumplimiento de gestiones a nombre de la comunidad. Un interesante y complejo sistema de contrapesos y vigilancia mutua impide que la acumulación de poder político, efecto de la interacción e intermediación con poderes externos, se transforme en capital económico. En principio nadie que llegue a un puesto de poder comunitario tiene porque enriquecerse pues no se paga un sueldo que lo permita, de tal modo que, para el pueblo, no hay explicación verosímil que legitime la compra de un camión nuevo o una casa en la ciudad de Oaxaca. Y en el ethos comunitario no es la acumulación de riqueza económica, sino la acumulación de prestigio lo que permite el ejercicio de poder.

El tercer tipo de gasto dedicado al ciclo ritual y al consumo simbólico es, a nuestro modo de ver, la clave de la construcción corporativa de San Pedro. El pueblo tiene un calendario cargado de celebraciones religiosas y civiles, Entre las religiosas destacan las celebraciones de San Pedro, de Semana Santa, de Corpus que requieren grandes gastos para el pago de adornos, música, comidas comunales, ceremonias religiosas. Y en adición, una secuencia de celebraciones a santos de menor rango. La comunidad también organiza grandes fiestas cívicas entre las que destacan la del Día del Trabajo que se celebra cada primero de mayo y la ceremonia anual de cambio de poderes de la Agencia Municipal que se realiza los primeros días de cada enero. No dejan pasar fiesta cívica importante, como el 16 de septiembre (día de la Independencia), el 20 de noviembre (día de la Revolución) o el

CICLO ANUAL CIVICOS Y RELIGIOSO EN SAN PEDRO EL ALTO	
Fecha	**Evento**
1er. sab. de enero	Asamblea Comunal
1 y 2 de enero	En enero se recibe la autoridad. Entrega de bastones de mando.
6 de Enero	En la noche se hace el acto de levantamiento del niño Jesús.
1er. sáb. de febrero	Asamblea Comunal
2 de febrero	Fiesta de la Purísima Candelaria (Celebración Principal)
1er. sáb. de marzo	Asamblea Comunal
19 de marzo	Celebración de San José
viernes de cuaresma	
4ª semana de marzo	Rozo comunal
1er. sáb. de Abril	Asamblea Comunal
viernes de cuaresma	
17 de abril	Jueves Santo…. Ultima cena y prendimiento (Celebración Principal)
18 de abril	Viernes Santo--- Procesiones dolorosas (Celebración Principal)
19 de abril	Sábado Santo. Encendida del cirio pascual (Celebración Principal)
20 de abril	Domingo de resurrección. Procesión triunfal (Celebración Principal)
Sábado 26 de abril	Rozo comunal
1er. sáb. de Mayo	Asamblea Comunal
1 de Mayo	Reverencia a los Chaneques. Celebración de día del trabajo
3 de Mayo	Inauguración del nuevo palacio municipal (excepcional)
15 de Mayo	Celebración de San Isidro Labrador
Primera lluvia	Siembra del rozo comunal
1er. sáb. de Junio	Asamblea Comunal
18 de Junio	Jueves de Corpus
24 de junio	Celebración de San Juan Bautista
27 de junio	Fiesta deportiva en preparativo al día del Patrono San Pedro
29 de Junio	Celebración titular del patrono San Pedro (Celebración Principal)
30 de Junio	Celebración de San Pablo
1er. sáb. de Julio	Asamblea Comunal
1er. sáb. de agosto	Asamblea Comunal
4 de agosto	Santo Domingo
30 de agosto	Santa Rosa de lima
agosto	Escarda del rozo comunal
1er. sáb. de sep.	Asamblea Comunal
15 de septiembre	Ceremonia del grito
1er. sáb. de octubre	Asamblea Comunal
7 de octubre	Virgen del Rosario (Celebración Principal)
25 de octubre	Octava del señor San Pedro
1er. sáb. de nov.	Asamblea Comunal
2 de noviembre	"Día de las Animas"
22 de noviembre	Santa Cecilia
1er. sáb. de dic.	Asamblea Comunal
8 de diciembre	Virgen de Juquila
Diciembre	Cosecha del rozo comunal.
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
18 de diciembre	Virgen de la Soledad
25 de diciembre	Santo Niño

10 de mayo (día de la madre), en donde no hagan al menos una pequeña ceremonia y una comida colectiva. Los fondos para desarrollar esas festividades corren predominantemente por cuenta de la comunidad. A diferencia de otros pueblos indígenas de Oaxaca y del país donde el pago de la fiesta de los santos del pueblo corre por cuenta de los "mayordomos" y sus familias, en San Pedro el Alto la comunidad paga el grueso del costo; si bien los mayordomos realizan gastos fuertes, estos son comparativamente menos onerosos que los costos de las mayordomías en otras comunidades.

Son tan importantes en San Pedro la celebraciones religiosas que, por ejemplo, la directiva de la empresa forestal semanalmente envía desde las oficinas que la comunidad que tiene en Oaxaca, varios paquetes de flores que entregan a los mayordomos de los santos para mantener la iglesia permanentemente adornada. Por su parte, las celebraciones cívicas suelen tener tal relevancia ritual que prácticamente se organizan con la misma ceremonialidad y esmero que las religiosas. Por ejemplo en las celebraciones del primero de mayo en conmemoración de los Mártires de Chicago –nombre con el que bautizaron la escuela primaria– organizan un gran campeonato de básquetbol y una comida colectiva donde asisten entre mil y dos mil personas. En el programa del día siempre se incluye la celebración de una misa católica al aire libre, y en otro momento, dentro del bosque, la celebración de una ofrenda a los "chanekes", espíritus fuertes que habitan en lo profundo del bosque. Así, en San Pedro el Alto, las ceremonias religiosas, torneos de básquetbol, comidas generales, y los bailes son actividades que se repiten, con mayor o menor lujo, una y otra vez, a lo largo del año. Todas estas festividades son financiadas por la empresa forestal.

En un afán de exaltación comunitaria, un importante volumen del ingreso se orienta a gastos simbólicos e identitarios. Hace unos años reconstruyeron la iglesia del pueblo que había sufrido deterioros por los temblores que recurrentemente se suceden en la región, lo que les significó un gasto importante. En el año 2000 iniciaron la construcción de un suntuoso y monumental edificio "colonial" de cantera tallada para albergar dignamente al gobierno de la comunidad. Cuando el edificio fue inaugurado en mayo del año pasado algunos de los comuneros decían que ahora el pueblo de San Pedro el Alto tenía "el segundo palacio más bonito después del palacio de gobierno de Oaxaca" –y quizá bajo ciertas convenciones estéticas sí tengan razón–. Actualmente la asamblea comunal está debatiendo sobre proyectos para la construcción de un auditorio comunal que sirva para albergar a la asamblea comunitaria.

En contraste, el gasto orientado en beneficio a las familias es limitado. Al parecer, en la asamblea se construyó un consenso, hoy implícito, que todo gasto debe beneficiar a la mayor cantidad de comuneros, sino es que a todos; y en ese concepto de beneficio público no está el apoyo a las familias desfavorecidas. Una imagen contrastante del pueblo es la que existe entre el lujo e inversión en los espacios públicos y la deteriorada condición de muchas viviendas. En especial las viviendas de las mujeres solteras, viudas o abandonadas de la comunidad. Esta lógica de gasto en "consumo ritual" parece replicarse en el nivel de las familias. Los jefes de familia destinan un tanto de sus ingresos en ahorrar para hacer frente a los gastos y compromisos que les implican los subsecuentes cargos comunitarios en los que se inscriben. Gastos en comidas, música, cuetes, flores, alcohol.

En suma en San Pedro el Alto se ha desarrollado una economía colectivista que tiene su fuente en los ingresos generados por la empresa forestal comunal. El gasto se orienta al consumo monumental y ritual; y parece organizado de tal forma que se orienta a mantener una igualdad económica en la comunidad. Sin embargo, la resultante igualdad económica no se traduce en un igualitarismo social en el sentido de que todos tengan un mismo poder social. Por el contrario, San Pedro el alto es una sociedad rigurosamente jerarquizada conforme a criterios locales de distinción social. Veamos esta paradoja.

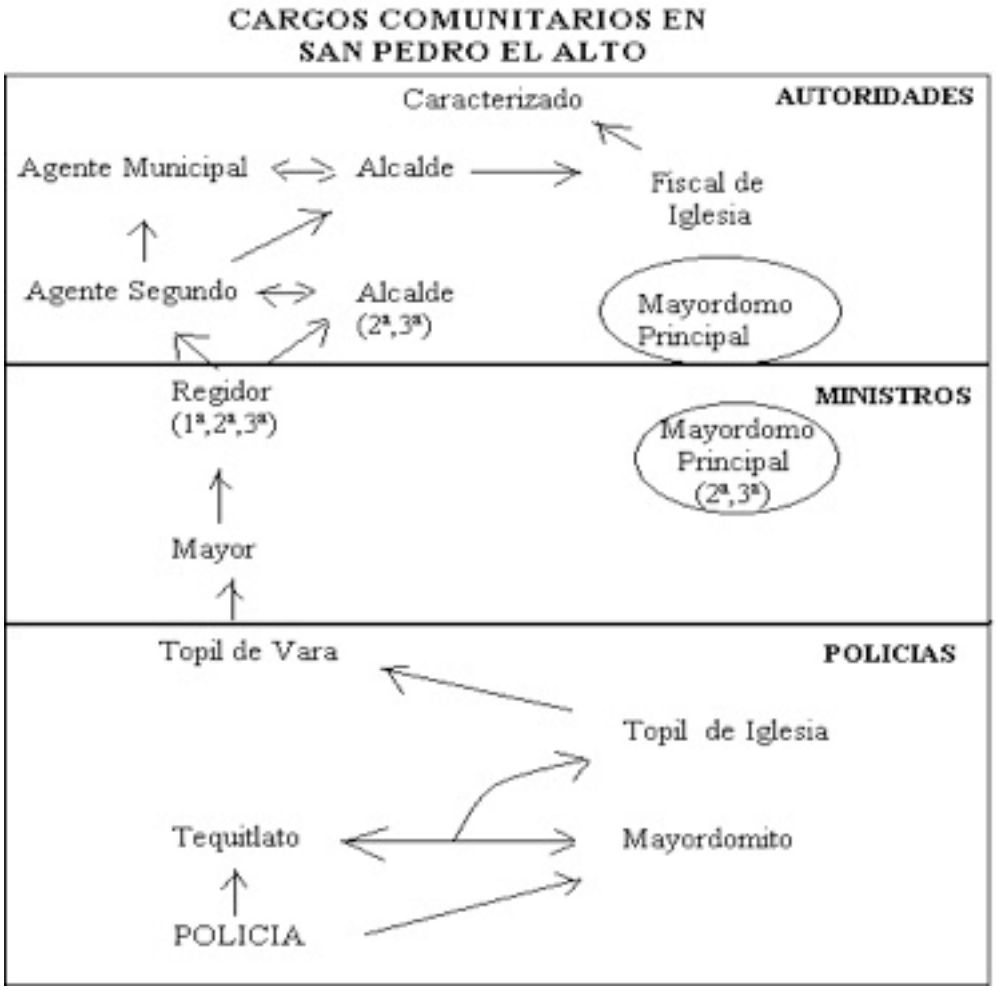
La estructura de la distinción social

Donde hay jerarquía hay achichincles. Esta decantada definición de un comunero de San Pedro resume el principio de diferenciación conforme está organizado el espacio social en San Pedro el Alto. La diferencia está dada en función de la posesión de un menor o un mayor "capital simbólico" cuyo valor acumulable es el "servicio a la comunidad". A mayor "servicio" a la comunidad mayor calidad moral y mayor rango. En rigor, en este sistema de jerarquía están excluidas las mujeres. Salvo en el sentido simbólico de compartir como mujer casada y madre de familia el prestigio que adquiere el marido.

Todos los hombres adultos deben participar en el servicio a la comunidad para pertenecer y permanecer en la comunidad. El servicio a la comunidad está organizado como una estructura jerarquizada de rangos, donde los rangos inferiores deben obediencia a los superiores y los rangos superiores ejercen mando sobre los inferiores. Cada rango tiene características y funciones definidas de tal manera que, de aquel que realiza un cargo, se espera un comportamiento consistente acorde a la posición. De todos los cargos se espera una actitud diligente para servir sin reservas a la comunidad, lo que se interpreta socialmente como una muestra cotidianamente renovada de cumplimiento de su obligación hacia la comunidad y a nadie más. Los cargos inferiores suponen subordinación, obediencia, y poco o nulo ejercicio de autoridad. Conforme se va ascendiendo en la escala, el componente de servidumbre disminuye y aumenta el de autoridad. De esta manera, con los años, se asciende de la categoría inferior de "policía" donde se es mandado por muchos y se manda a pocos, a la categoría intermedia de "ministros" con funciones de mando en la organización operativa de los trabajos comunitarios; y finalmente a la categoría de "autoridades". En el esquema anexo se presenta el escalafón de rangos por el cual los hombres de la comunidad escalan a partir de los 18 años de edad. Cada cargo dura un año. En algunos cargos se exige una disposición de, al menos, una semana al mes; en otros la exigencia es de tiempo completo. No se recibe remuneración directa, lo que realmente se convierte en un "sacrificio", no sólo para el comunero sino también para su esposa y su familia que tiene que reorganizar sus actividades para conseguir el dinero adicional necesario.

Para cumplir con todos los "cargos de obligación" (tequitlato, mayordomito, topíl de iglesia, topíl de vara, mayor y regidor) se requieren cinco años. Son necesarios otros cinco años más para cumplir con todos los "cargos de autoridad" siempre y cuando la comunidad considere al individuo aspirante como capaz. Y uno o dos años adicionales si al individuo le es dada la dignidad propia de los cargos de mayordomo principal. En suma, trece años de servicio a la comunidad que se cumplen a lo largo de la vida, intercalando entre cargo y cargo años de "descanso". Cuando se está en "descanso" se está fuera de la estructura de

mando y obediencia, sin embargo, si se está en descanso y aún no se ha terminado el cargo de "topíl de vara" se sigue siendo "policía" y por tanto se está sujeto a las obligaciones y servicios de esa condición. Ello es sin duda un incentivo para hacer, lo más pronto posible, los cargos inferiores y ascender en la escala de rangos, al menos al nivel de "ministros". Se espera cierta correspondencia entre edad y el tipo de cargo. Se espera que los comuneros hagan sus cargos inferiores (policía) entre los 18 y los 30 años. Los cargos intermedios (ministros) entre los 30 a los 45 años, y los superiores (autoridades) entre 45 a 60 años. Después de ello se induce a una especie de retiro en la condición "caracterizado". No es honroso que una persona madura haga cargos inferiores a destiempo; a pesar de su edad no tendrá dispensa y estará presionado a hacer los cargos inferiores si después quiere ser respetado.



Ruta de ascenso social en San Pedro el Alto.

Pero tampoco será posible que un joven escale rápidamente la estructura y llegue a puestos de autoridad; primero por los costos personales que ello significa, pero segundo y más importante, porque los cargos son formalmente concedidos por la Asamblea General quien define y regula quien entra y quien queda en lista de espera para los próximos años. No hay manera de evadir algún cargo. El rigor del control mutuo obliga a todos. Tampoco es

posible "correr" por la estructura y adquirir dignidades por encima del grupo de edad en que se vive. La Asamblea busca una correspondencia entre el cargo y la edad. Los cargos de policía para los hombres jóvenes. Los cargos de ministros para hombres de mediana edad. Los cargos de autoridades para los hombres maduros y la condición de caracterizado para los viejos.

Las implicaciones de esta normatividad son muchas y muy importantes. No hay posibilidad de acceder a puestos de autoridad por fuera de esa estructura de méritos. Títulos profesionales, influencias externas, conexiones políticas, conocimientos o habilidades excepcionales no son criterios eficientes en la Asamblea de Comuneros. Tampoco lo son la pertenencia a grupos familiares, religiosos o políticos. Como veremos más adelante, esta normatividad impide la captura faccional de institucionalidad comunitaria. Lo siguiente es una descripción detallada de las características y funciones de los cargos comunitarios en San Pedro el Alto:

Policía municipal. Es primer cargo al que está obligado todo comunero a partir de cumplidos los 18 años. Actualmente son casi de 100 policías activos. La obligación del policía es la vigilancia en el territorio de la comunidad y el resguardo del orden público. Intervienen cuando hay peleas o cuando algún borracho se porta escandaloso e impertinente, y por supuesto también cuando hay delitos mayores. En tal caso los infractores son inmediatamente detenidos y conducidos ante el *alcalde municipal* quien decide sobre el proceso correspondiente; ya sea un arresto por 24 horas en la cárcel municipal y multa cobrada en días de tequio si es un problema menor, o bien su traslado al Ministerio Público en la cabecera de distrito de Zimatlán si el un problema es mayor. Otra función es la vigilancia nocturna en el pueblo; para tal efecto el total de los policías se organizan en pequeños grupos de cinco a seis personas que por noche organizan turnos de vigilancia; así todas las noches hasta el amanecer hay un grupo dedicado a recorrer el pueblo asegurándose que todo este en calma. Otra función más de la policía comunitaria es su disponibilidad a toda hora y en cualquier día para enrolarse en el combate de incendios. Inmediatamente reportado un incendio, a cualquier hora del día o la noche, los policías deben atender el llamado de la Agencia Municipal para tal labor.

Una obligación, por demás interesante del policía es el asistir a la "ferrada". Cada mes todos los policías salen a los amplísimos terrenos de la comunidad a reunir el total del ganado comunitario que anda vagando disperso, entre las montañas, por aquí y por allá. Se checa contra inventario cuanto ganado hay, cuantos animales han muerto, cuantas vacas están preñadas y en que condiciones de salud están. Si hay crías nuevas se les marca con el hierro de la comunidad y se les da sal. Frecuentemente se tardan dos días en juntar el ganado de tal manera que pasan al menos una noche en el campo. Ya sea que duerman en el campamento de La Cofradía, ya que duerman en el "hotel cuatro vientos", es decir a campo libre en el monte. Otra tarea constante es el trabajar en los "rozos" de la comunidad; es decir a la "roza, tumba y quema" de pequeñas áreas para el cultivo de maíz entre el bosque, cerca de los linderos con las comunidades vecinas con las que mantienen conflictos agrarios abiertos o potenciales. Un desplante de afirmación de posesión y propiedad frente a los vecinos en esta región especialmente violentada por incertidumbres agrarias.

Los policías están internamente jerarquizados como policías comunes, cabos, tenientes y jefe de policía (nombrados a la posición por el agente municipal). A su vez subordinados a la Agencia Municipal. Los policías están controlados por sus superiores. Las asistencias y faltas son anotadas en registros y son aplicadas multas y compensaciones a los policías faltistas. Normalmente el castigo es de tres días adicionales de tequio por cada día con falta injustificada. A partir de los 18 años el cargo de policía es permanente; y no se deja de cumplir como policía sino hasta que se concluye con el cargo de topíl de vara. Claro está que para llegar a ser topíl de vara previamente se tiene que cumplir con los cargos de mayordomito, tequitlato y topíl de iglesia. Hay personas que llevan incluso 10 años como policía de tal manera que "dejar de ser policía" es un incentivo para acceder a la categoría de "ministro".

Mayordomito. Este es el segundo cargo que el comunero asume en su "carrera comunitaria" y el primero que solicita a la asamblea comunal de manera explícita. El cargo obliga al cuidado de una de las 22 "imágenes" que son veneradas en la iglesia de la comunidad. En su mayoría las "imágenes" son esculturas de vírgenes, santos y cristos de diferentes tamaños –desde aquellos de escala humana hasta las pequeñas de 50 o 60 cm de altura–. Todas las imágenes están colocadas dentro de urnas encristaladas o bien sobre bases de madera, de tal manera adecuadas para, en su momento, ponerlas sobre andas y sacarlas en peregrinación por las calles del pueblo.

Entre las imágenes hay jerarquías. Algunas imágenes son principales y otras no tanto. Distinción que se traduce en la jerarquía interna de los mayordomos. La principal imagen es la de San Pedro; patrono del pueblo que está a cargo de el mayordomo principal de San Pedro. Aunque en realidad está a cargo de dos representaciones de San Pedro: "San Pedro en el Altar Mayor" y la de "San Pedro en su Nicho". El mayordomo principal de San Pedro es el responsable no sólo del santo principal del pueblo sino también de la organización y adecuado desempeño de las otras mayordomías.

En orden subalterno de importancia le siguen otras dos imágenes la de "Corphus Cristhy" y la de "La Virgen del Rosario". Los dos mayordomos correspondientes son considerados como principales aunque subalternos al mayordomo de San Pedro y corresponsales de la organización de los mayordomos. Luego, en ese mismo orden, está el resto de las imágenes al cuidado, cada una de ellas, de un mayordomito. Las imágenes a su cargo son las de San José Grande, San José Chico, Virgen de Dolores, Virgen de la Soledad, San Antonio Abad, Santo Niño, Santo Cristo Crucificado, Dulce Nombre de Jesús, San Pablo en su Nicho, Cristo en su Ataúd, San Salvador, Virgen de Guadalupe, Virgen de Juquila y Virgen de Santa Rosa de Lima.

Las tres imágenes principales son reservadas al resguardo de adultos maduros con prestigio en la comunidad. El motivo explícito para solicitar este cargo puede ser variado, bien por un motivo de intimidad religiosa en agradecimiento por un favor, o bien porque se cree que el santo tomará a bien el servicio del mayordomo; pero también porque se acepta que ser un carguero principal es un honor en la comunidad y que las personas más respetadas han sido alguna vez en su vida mayordomo principal. Los cargos para el resto de las imágenes son normalmente solicitados por jóvenes recién entrados a la condición de comuneros adultos, ya sea alentado por sus padres, o por el ánimo de iniciar su ascenso en el reconocimiento

comunitario. No siempre se completa el número de mayordomitos para cada una de las imágenes, en tal caso aquellas imágenes huérfanas quedarán a cargo del conjunto de los mayordomos. Cada año el número de cargueros oscila ente 10 y 15 personas. Siempre hombres.

En la primera semana de enero de todos los años, en reunión solemne se levanta el "Acta de balance de cera". El grupo de mayordomos salientes encabezados por los mayordomos principales de San Pedro; Corpus y Virgen del Rosario van en grupo a la entrada de la agencia municipal solicitar a la *Autoridad Municipal* (agente municipal, agente municipal segundo y secretario) y a la *Autoridad Judicial* (alcalde único constitucional, alcalde segundo y alcalde tercero) se traslade a la iglesia de la comunidad a realizar el "balance de cera" y la "ratificación del inventario" de las imágenes, ornamentos, joyas y muebles que se encuentran al interior de la iglesia, y realizar la entrega de los bienes y objetos de la iglesia al grupo de mayordomos entrantes que esperan a la puerta de la iglesia. Todos juntos asisten al conteo de los bienes de la iglesia… las decenas de kilos de cera en bruto y labrada; las cazuelas para derretir cera, los arcos para hacer velas, los paños para envolverlas, el aparato de sonido que se usa en la misa, los muchos candeleros y floreros, los muebles. Por supuesto, la revisión de todas y cada una de las imágenes con sus vestimentas y joyas así como la contratación de los balances de los dineros recogidos en cada una de las 22 alcancías correspondientes; cada una de ellas a cargo del mayordomo correspondiente. Finalmente se realiza el acta de entrega a los nuevos mayordomos y éstos inician con su responsabilidad anual.

Los mayordomitos trabajan en equipo bajo el mando de los mayordomos principales. Se organizan para mantener limpio el interior de la iglesia; barren, trapean, limpian las imágenes; fabrican velas, cambian las flores, mantienen las veladoras encendidas y siempre permanecen, al menos uno de ellos, durante todo el día en el interior de la iglesia atento a que todo esté en orden. En el día de celebración del santo correspondiente, el mayordomito está obligado a organizar el festejo que consiste en una misa (si es posible) o al menos un "rosario" al santo correspondiente –para lo cual se puede solicitar el servicio de don Otilio, un anciano rezador especialista– así como organizar un convivió de invitación abierta donde se ofrece comida, bebida, música y baile a quien desee asistir. Los mayordomitos buscan sobremanera invitar al mayor número de personas posible, dando rondines en el pueblo e invitando personalmente a autoridades, y a quien se encuentre; pidiendo insistentemente que vayan y que no le desprecien.

Tequitlato Es el primer cargo de la jerarquía civil, y el tercero que normalmente toman los comuneros. También es aceptado que primero se haga este cargo y luego el de mayordomito. Su obligación es cumplir diligentemente la condición de "mandadero". Ir por los refrescos, llamar a cualquier comunero para comparecer para tal o cual asunto o entregar las convocatorias a la "Asamblea General de Comuneros" a las familias que viven en las otras congregaciones; entregar oficios a las comunidades vecinas. Todos coinciden en que es el peor de los cargos pues tienen que ir a donde los manden sin viáticos de por medio. Dicen que antes era aún más duro, pues cualquier recado a una ranchería lejana se tenía que llevar a pie por las veredas, a la hora que ordenara la autoridad, así fuera de noche. Todas las mañanas los tequitaltos barren la plaza. Son ocho los tequitlatos que están al servicio de la agencia. Se dividen en cuatro grupos de dos. Cada pareja hace un turno de

una semana al mes, las otras tres semanas están libres para trabajar. La semana de su turno es todos los días de lunes a domingo de 7 de la mañana a 8 de la noche. Siempre están en el pórtico externo de la agencia y no tienen derecho de entrar a las oficinas sin pedir explícitamente permiso a las autoridades. Varias veces al año los "tequitlatos" organizan con sus propios recursos festejos para las autoridades y el pueblo. Uno de ellos es en semana santa donde ofrecen comida, bebida y música a las autoridades. Actualmente la edad de los "topiles" oscila entre los 18 y los 25 años, pero también hay alguno retrasados de hasta 30 años.

Topíl de iglesia. Tiene por obligación repicar las campanas de la iglesia todos los días a la seis de la mañana, a las doce del medio día y a las seis de la tarde; así como cuando hay misa. Además tienen por obligación mantener limpia la iglesia por fuera y disponer todo lo necesario para que esté siempre lista para los servicios religiosos. Así mismo, tienen la obligación de cuidar el interior de la iglesia durante todo el tiempo que esté abierta. Son ocho topiles de iglesia y están bajo el mando de los fiscales de iglesia**.** De la misma manera que el cargo anterior se dividen por parejas y turnos de una semana.

Topíl de vara Son cuatro topiles de vara que tienen por obligación hacer los mandados cercanos y controlar que los tequitlatos hagan su trabajo como se les ordena. Además tienen que supervisar el trabajo de los policías. Cada uno de ellos tiene el turno de una semana al mes. Así pues, en la Agencia Municipal siempre habrá un topíl de vara y dos tequitlatos. Aunque el topíl de vara ya tiene autoridad tampoco puede entrar a las oficinas de la agencia sin pedir permiso. Los topiles de vara suelen tener entre 25 a 35 años, o a veces un poco más. La palabra "vara" refiere papel simbólico de un bastón como símbolo de autoridad; quizá la idea viene de la vara que se usa para fuetear animales o gente para que apuren el paso. Todos los cargos superiores tienen también su bastón de mando. Una vez que se concluye el cargo de topíl de vara se deja de ser policía, y se pasa al rango superior de *"*los ministros*"*.

Secretario de la Agencia Municipal. La función es el de auxiliar a la Agencia Municipal en diversas labores de secretario de actas, pase de lista en la Asamblea General, así como llevar en orden los asuntos de la Agencia Municipal. Este es un cargo atípico pues lo que se requiere es la habilidad de mecanógrafo de tal manera que no todos pasan por ese puesto. Para efectos de la carrera comunitaria este cargo se asimila a un cargo de topíl de vara.

Mayor de vara. Es un cargo que entra en la categoría de los "ministros", ya no son simples mandaderos. Ellos pueden entrar a las oficinas de la agencia sin pedir permiso. Son cuatro mayores de vara y tienen la función de mantener la disciplina y funcionamiento de todo el ejercito de policías, tequitlatos y topiles; Además tienen la obligación de organizar la fiesta de Ramos (Pascua) donde suele sacrificarse una o dos cabezas del ganado comunitario; y de elaborar con la ayuda de sus subalternos el adorno del pueblo y la iglesia para esa fiesta. Están bajo las órdenes de los regidores.

Regidor. Son tres regidores que tienen por función la organización y administración de los trabajos de "tequio" comunitario; y supervisan la asistencia de los comuneros a la asamblea comunitaria. Llevan por decirlo así, el registro de los cumplimientos e incumplimientos de todos los "cargos de la comunidad". En efecto, cada comunero está obligado a cumplir una

semana al año de trabajo gratuito en obras y servicios para la comunidad; y en el caso de haber cometido algunas infracciones cumplir con las faenas y sanciones que la asamblea y autoridades determinen. Existe una jerarquía entre regidores decidida en la asamblea de tal manera que el regidor primero puede mandar al segundo y tercero, y el segundo al tercero. Una vez pasada la condición de Regidor se accede a la categoría de "autoridad". Hasta este punto todos los comuneros tienen obligación de cumplir. En adelante los cargos son designados tomando en cuenta las cualidades de las personas y la política interna de la comunidad.

Agente municipal segundo. Su papel es el suplir al Agente Municipal en su ausencia o bien ir en su representación a atender asuntos que requieran su intervención. También tiene un papel de ayudantía. El agente segundo siempre acompaña al agente municipal

Alcalde segundo y alcalde tercero constitucional. Su papel es la suplencia y ayudantía del alcalde primero constitucional en su papel de juez comunitario.

Agente municipal. Su función es el mantenimiento general del orden público y de representación ante el municipio, el gobierno estatal y federal. Su trabajo es el de la negociación de asuntos de la comunidad con el gobierno en todos los aspectos que tienen que ver con obra pública y asuntos civiles.

Alcalde primero constitucional. Este cargo cumple el papel de perito judicial para resolver todos los conflictos que se sucedan en la comunidad. Si son delitos mayores los asuntos se pasan al Ministerio Público en el municipio de Zimatlán de Álvarez; si son menores, como pleitos, escándalos o afectaciones menores a los bienes de otras personas, los alcaldes deciden quien tiene la razón y definen el castigo o compensación que ha de aplicarse.

Fiscal de iglesia. Es el último cargo de la escala y su obligación es la administración de la iglesia. Se considera un cargo de mucho honor. Son dos los fiscales de la iglesia y tienen bajo su mando a los topiles de iglesia para que todo funcione en orden.

Mayordomo principal. Son tres los mayordomos principales de los cuales el más importante es el mayordomo de San Pedro, el patrono del pueblo (véase mayordomitos). Este último cargo es de mucho honor y está reservado a personas que han superado todos los cargos de la categoría de policías y ministros. Los ministros tienen la posibilidad de ser elegidos para hacerse de un cargo de mayordomo principal de las imágenes de "Corpus Cristi" y la de "La Virgen del Rosario" pero todavía no son elegibles para la de San Pedro.

Caracterizados. En principio son aquellos comuneros que han pasado por todos los "cargos de obligación" y han logrado adquirir la "sabiduría" y "experiencia" de la historia comunitaria. No necesariamente toda persona mayor es un caracterizado. Los caracterizados son mayores de sesenta años entre los cuales hay algunos muy respetados que alcanzan los noventa años de edad. Su asistencia a las asambleas es voluntaria y su opinión es escuchada a veces con cierta impaciencia. En algunas circunstancias, su papel fue determinante como figuras simbólicas en las negociaciones con el gobernador cuando se dieron los graves conflictos con el gobierno y la Compañía Forestal de Oaxaca. En realidad, no es claro el papel del llamado *Concejo de Caracterizados*, una instancia que

algunos comuneros han querido impulsar como una especie de comité de notables que pre-elabora las propuestas a la asamblea. Sin embargo ello no se ha aceptado por la Asamblea Comunal.

Los rangos enunciados en el esquema corresponden a los cargos propios del desarrollo de la estructura de autoridad civil y religiosa heredada de la tradición. Pero como veremos más adelante las obligaciones de los comuneros para con la comunidad no se agotan allí. Un conjunto de nuevos "encargos" gratuitos han aparecido para atender las necesidades de las escuelas, el centro de salud, y para la organización de eventos especiales. Comités de padres de familias, de salud, de agua potable conformados por una directiva, se encargan de esos asuntos por un año. O bien la "Comisión Revisora" que se encarga de auditar las cuentas de las empresas comunales. O bien comisiones encargadas de eventos especiales nombradas para organizar algunas celebraciones cívicas (16 de septiembre) o la inauguración del nuevo palacio municipal En adición están los "cargos-empleos" derivados de la estructura del Comisariado ejidal y las empresas que se han generado. La Asamblea General nombra al Comisariado de Bienes (presidente, secretario y tesorero) al igual que al Consejo de Vigilancia (titular y ayudante). Y también los "cargos-empleo" específicos de las empresas comunales

Prácticamente no hay comunero que no esté inscrito en alguna actividad comunitaria. Además de los cargos están los tequios. Todos los comuneros hombres están obligados a prestar quince días de tequio por año. Incluso las mujeres solteras o viudas, a pesar de no contar con derechos políticos en la comunidad, están obligadas a prestar tequio, generalmente en la cocina comunal. De una y otra forma, toda la población está insertada institucionalmente en la comunidad. No hay manera de evadirse. Incluso la única familia protestante que rompió con la lógica religiosa comunitaria está inscrita en comités como el de padres de familia y de festejos civiles, y está inserta en el sistema de ascenso de los cargos civiles. La Asamblea no pierde oportunidad para mantener a esa familia dentro del redil.

El gobierno comunitario

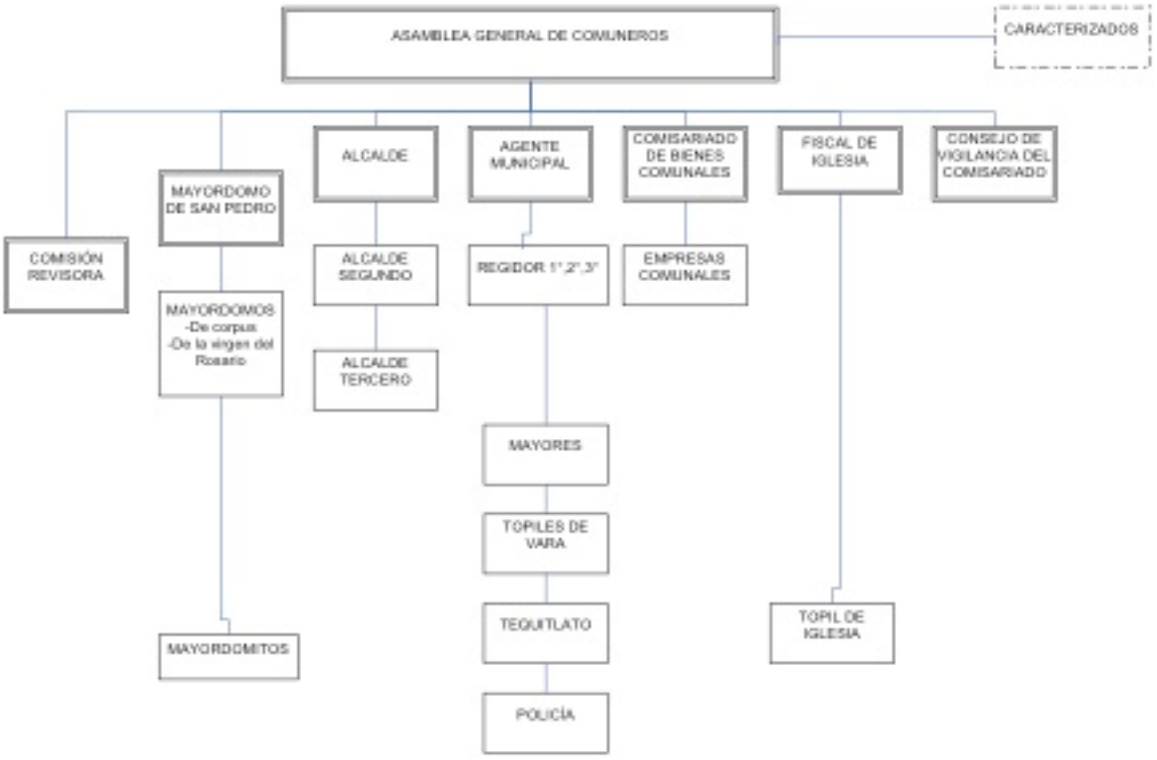
En San Pedro el Alto, todos aquellos que cumplen un cargo son "funcionarios" del gobierno comunitario y están inscritos en la cadena de mando. Las autoridades tienen mando sobre los ministros quienes a su vez mandan sobre los policías. Como ya se mencionó estos "funcionarios" no reciben pagos, por el contrario están obligados al servicio gratuito y por muchos años. Estos funcionarios resguardan el orden público, organizan los actos y celebraciones publicas, resuelven los conflictos cotidianos, representan al pueblo frente a los vecinos y, en suma, ejercen poder en nombre de la comunidad.

El diseño institucional del régimen de autoridad de San Pero el Alto parece construido como un sistema de balanzas y contrapesos que evitan la concentración del poder en una sola persona o grupo. Un sistema normativo sofisticado que va acompañado, además, por prácticas informales y recursos varios que evitan que individuos y grupos capturen para sí el poder político de la comunidad. El gobierno comunitario es marcadamente jerárquico, pero la escala no termina en el poder autocrático de un individuo o un grupo. La pirámide

tiene una cumbrera chata. Una serie de puestos (posiciones) de autoridad de igual jerarquía y diferente función comparten y equilibran el ejercicio del poder comunal: *agente municipal; alcalde primero constitucional; fiscal de iglesia y comisariado de bienes comunales*. Cada uno con su ámbito de función y su jerarquía subalterna.

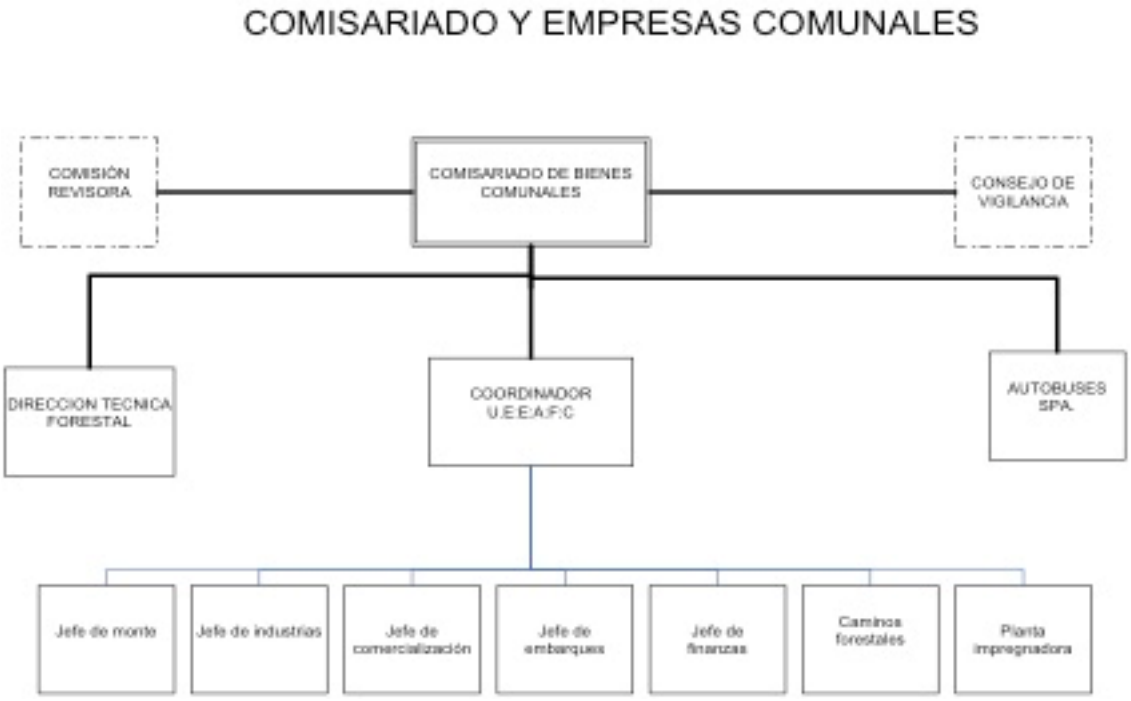
En sentido estricto, el gobierno comunitario en San Pedro el Alto está constituido por la institución de la Agencia Municipal. Esta institución tiene dos cabezas: el *agente municipa*l y su grupo de regidores quienes tienen funciones ejecutivas; y el *alcalde primero constitucional* y sus auxiliares quienes tienen funciones de orden judicial. En términos formales ambas figuras tienen la misma jerarquía. No existe mando entre ellos sino colaboración. Sin embargo las responsabilidades del agente municipal son mucho mayores de tal modo que su notoriedad y papel es el relevante. Atiende las relaciones con el municipio y con el gobierno del estado, atiende los temas de servicio público (agua, escuelas, centro de salud, panteón); aquellos asuntos relacionados con las familias, el comercio y el orden público (quejas de vecinos, pleitos matrimoniales, testamentos, compraventas de ganado, venta de alcohol, quejas de vecinos, etcétera); algunas celebraciones cívicas como las referidas al cambio de poderes, días patrios; y prestar el apoyo en las celebraciones religiosas o en los actos de defensa territorial. Para ello, y para las peticiones de las otras autoridades comunales moviliza a toda organización de cargos. Además, el agente municipal es el responsable de administrar y contabilizar el tequio, es decir, el trabajo gratuito al que está obligado todo hombre adulto, o mujer soltera o viuda durante 15 días al año. más allá de otros cargos o comisiones.

ESTRUCTURA DE AUTORIDAD DE SAN PEDRO EL ALTO



Por su parte el alcalde primero constitucional se concentra en castigar las infracciones al código de comportamiento público. Cuando los policías detienen a algún borracho que anda escandalizando el alcalde aplica el castigo correspondiente. Comúnmente ordena el arresto en el calabozo comunal por doce horas y les aplica uno o dos días de tequio adicional. Cuando el tema es un delito grave que incluye hechos de sangre el alcalde cumple las funciones de Ministerio Público y lleva al acusado ante el juez distrital en Zimatlán. El alcalde y sus subalternos funcionan de peritos y juzgadores cuando se presentan pleitos entre familias dentro del pueblo, porque alguien extendió su casa al predio vecino, por pleitos entre vecinos, por problemas de herencias, por abusos, etcétera. Estos últimos temas se tratan comúnmente en colaboración con el agente municipal.

En paralelo se encuentra el fiscal de iglesia que se encarga de los asuntos relativos al cuidado del templo y la coordinación tanto con la Agencia Municipal como con los mayordomos mayores para las celebraciones religiosas. Como el cargo de fiscal de iglesia es el último de la larga escalera de rangos, frecuentemente el fiscal, desde su experiencia inmediata es un opinador calificado del desempeño de las autoridades civiles o agrarias. Lo importante de la posición es que el fiscal no está subordinado a la Agencia y eventualmente está en posición de reclamar al agente su colaboración en lo referido a las actividades del templo, y de la celebración de los santos.



Organización del Consorcio Comunal

También en el tope de la jerarquía está el cargo del Comisariado de Bienes Comunales. La organización del Comisariado es responsable de la defensa legal de la comunidad en los procesos agrarios. De los temas referentes a los accesos y derechos sobre tierras agrícolas; de la defensa territorial efectiva frente a las comunidades vecinas, de las reverencias a los espíritus del bosque, de la representación comunal frente a las autoridades forestales, y

formalmente de las empresas comunales. En esos términos el Comisariado de Bienes Comunales es una jerarquía institucional poderosa, y sin duda peligrosa para los equilibrios institucionales locales. Para contrarrestar la potencial concentración de poder del Comisariado, la comunidad le da mucha relevancia a dos figuras independientes de contrapeso. El Consejo de Vigilancia y la Comisión Revisora. El Consejo de Vigilancia, obligado a observar y auditar el comportamiento del Comisariado y presentar informes a la asamblea; y la Comisión Revisora obligada a auditar las cuentas de todas las empresas y presentar informes constantes a la asamblea.

Adicionalmente cada empresa tiene un "coordinador" encargado de la administración y obligado a presentar cuentas a la asamblea por separado. Los coordinadores de las empresas y los "jefes" son siempre elegidos en la asamblea considerando a comuneros de carácter fuerte y largo servicio, en un afán de contrarrestar al comisariado de bienes comunales. Si bien formalmente hay un organigrama jerárquico y en los quehaceres cotidianos de la empresa los subalternos obedecen a sus jefes, los subalternos saben que el trabajo y lealtad se la deben a la asamblea y no a su superior. El subalterno vigila a sus superiores. Y cuando encuentra causa les mete en aprietos mediante el recurso del chisme, la crítica oblicua o la queja frontal; raramente usando la voz propia en asamblea, y preferentemente usando la de algún viejo caracterizado o un hombre fuerte de la comunidad con ganas de socavar el prestigio de sus iguales.

Respeto, modales y equilibrios de poder

El señor Marino, alcalde primero constitucional, invitó a las autoridades civiles y religiosas a compartir una comida en su casa el domingo de resurrección del 2003. Ese día cada grupo de rango invita a los otros rangos, y al pueblo en general, a un festejo con guisos especiales, música y mezcal en la casa de alguno de ellos. La comida ofrecida por Marino era la cuarta del día y aún faltaban la del mayordomo de San Pedro, la de los regidores y la del fiscal de iglesia. En virtud de que al momento nuestros cuerpos ya no querían más tanto comer moles y birrias, y beber tanto mezcal; sucedió que las autoridades –Agente municipal y Alcalde- decretaron, frente a la mesa repleta de manjares, que en la noche ya sólo se haría la comida y baile con los mayordomos y que los banquetes ofrecidos por los regidores y por el fiscal de iglesia se pospondrían para el día siguiente. Con esta declaración se decretó que el domingo de resurrección se prolongaría hasta el lunes y que por tanto no habría labores en el consorcio empresarial comunal, actividades escolares, ni labores cotidianas en la comunidad. La cortesía se impuso sobre la economía. Ninguno de los rangos podría entonces darse por despreciado u ofendido. Todos tendrían la oportunidad de ofrecer su intercambio de dones.

Así pues, ese domingo, después de la misa de resurrección un importante grupo de unas 70 personas seguimos al Señor Marino a su casa, mientras que otros muchos se escabulleron pues decidieron descansar el estomago para continuar la jornada mas tarde. En la casa estaba dispuesta una mesa larga donde los hombres nos fuimos acomodando. Mientras las mujeres estaban en la cocina preparando la comida. Las mujeres eran las esposas e hijas de Marino y de los dos alcaldes suplentes. A esta comida, como a todas, está invitado todo aquel que quiera asistir. Personalmente los organizadores invitan a quienes van encontrando y se esmeran en invitar a las otras autoridades. Piden que no les desprecien. En la cabecera

de la larga mesa se sentó Marino, y a su lado Mateo el Agente Municipal. Los comensales hablaban entre sí mientras hombres de la casa –nunca mujeres que siempre se mantienen en la cocina– colocaban frente a los comensales jícaras llenas de chocolate espumoso y un gran trozo de pan dulce cubriendo la jícara. Nadie tocó la comida que permanecía frente a los comensales.

El "grillo" un mayordomito que es muy simpático y ocurrente pronto concentró la conversación con una anécdota que recién había sucedido con un comunero borracho. Dijo que a principio de esa semana llegó Maurilio medio pasado de copas a la iglesia y se planto frente al santo San Pedro y le espetó: "Ahora si San Pedro no tienes de otra, vamos a hablar de tú a tú, vamos a hablar de frente a frente.. de hombre a hombre; Te advierto que si se me siguen muriendo mis vacas ya no te voy a traer más flores…". Todos reían mientras el Grillo hacía una parodia de Maurilio borracho. Algunos comentaban que con tanta exigencia le iba a ir peor. "… a ver como lo tomaba San Pedrito y le dejaba caer a Maurilio un tequio muy duro". El señor Marino y el señor Mateo también reían el chiste que hacia alusión al peso de la autoridad para imponer castigos y tequios.

De pronto Marino le dejo caer al Mateo una pregunta a bocajarro: "A ver dime Mateo, ¿Quién manda más? ¿El alcalde manda más que el agente…o el agente manda más que el alcalde?", Mateo, un poco embarazado con la pregunta contesto: "Pues igual…, los dos mandan igual, pero claro que usted aquí en su casa manda más que yo…" Todos se echaron a reír y entonces Marino, sonriendo se puso de pie. Al momento todos los comensales nos incorporamos frente a la mesa, "Yo y los alcaldes segundo y tercero le agradecemos al agente municipal y a regidores, y a todos ustedes el estar en esta su casa y compartir este alimento. Por favor sírvanse…" Todos se sentaron inició la comida y la platica, mientras que la banda de música de San Pedro comenzó a tocar. Primero el chocolate con leche y el pan. Luego la cerveza y caldo de res con chile. Para aderezar semejante bomba gastronómica, un servidor de mezcal iba pasando de comensal en comensal con una copita tequilera que al que le tocaba el turno de beber debía hacerlo hasta que se acabara, mientras los demás celebrábamos su arrojo, regresaba la copa vacía al servidor. Algunos se disculpan "con todo respeto" y dan justificaciones que son celebradas por los concurrentes. Al final del último plato, de un determinado momento, se levantaron Marino el alcalde y Mateo el agente.

La banda suspendió la música y Mateo, con la mano en el pecho y de manera solemne pronunció un discurso de agradecimiento a Marino por sus atenciones y por haberles abierto su casa. Un agradecimiento que remarca que es a nombre de los regidores, mayores, topiles y tequitlatos. Luego la palabra es pasada a cada uno de los comensales –incluyéndome– que con la mano en el pecho agradecemos brevemente al alcalde la comida ofrecida. Terminada la ronda, Marino agradeció el haber aceptado el humilde alimento que se ofreció e invitó a los comensales al "baile de la rosa". Rápido movieron algunas mesas y algunos de los hombres nos formamos en una fila. De la cocina sacaron a algunas mujeres e iniciamos el baile a manera de zapateado. La fiesta siguió con una hora más de baile. Como a las cinco de la tarde salimos de la casa un tanto mareados y todos nos enfilamos tras las autoridades a la casa del mayordomo principal de San Pedro donde se repitió el procedimiento. El mayordomo dio la bienvenida a las autoridades… nos sentamos en una gran mesa, se sirvió el chocolate y el pan, luego el caldo de res y el mezcal, se agradeció a

la concurrencia y se inicio la danza con el baile de la rosa. La celebración nocturna duró hasta muy adentrada la noche.

El relato muestra algunos rasgos característicos de la vida pública de San Pedro. Primero se destaca el carácter solemne y ceremonioso en el trato de los concurrentes. El principio de jerarquía y autoridad se mantiene en todo momento a pesar de la disipación de la fiesta. Los desvaríos del mezcal pueden llevar al irrespeto, pero en tal caso, el dispositivo de seguridad se dispara y el infractor es conducido expeditamente al calabozo del pueblo a dormir la mona. Segundo, en el diálogo entre el agente y el alcalde sobre la igualdad de poder destaca la preeminencia del "cargo" por sobre el individuo que lo porta; pero también la idea de equilibrios entre jerarquías de cargos que se contrapesan mutuamente.

La crítica soterrada entre autoridades suele ser fuerte. Por ejemplo, la ausencia de Baldomero –Comisariado de Bienes Comunales– en la semana santa fue duramente criticada, especialmente por Mateo el agente municipal, quien entre un grupo de comensales comentó que quien sabe donde andaría la autoridad del comisariado "…no estuvo en la iglesia, no fue a la procesión, no vio al sacerdote, a lo mejor ya se hizo evangelista". Los días siguientes a la semana santa Baldomero no paraba de comentar lo ocupado que estuvo durante la semana santa "...luego la gente no comprende las muchas responsabilidades que tiene el comisariado de bienes comunales". Si bien lo relatado son sólo detalles, la suma de ellos hace pensar que los hombres fuertes de San Pedro, aquellos que han alcanzado las jerarquías más altas, se equilibran unos a otros. Este equilibro asombroso es posible no solo por la organización institucional de la comunidad sino también por la operación de un conjunto de códigos morales que organizan las ambiciones e intereses de los individuos y desmontan los excesos de concentración de poder. Estos códigos se hacen transparentes en la Asamblea General de Comuneros, núcleo deliberativo del comunalismo aldeano de San Pedro el Alto.

La asamblea comunitaria

La Asamblea General de Comuneros es un sofisticado sistema político caracterizado por balanzas y equilibrios. Es también el espacio central de construcción del discurso comunitario. La Asamblea en San Pedro el Alto está construida formalmente para *deliberar* los asuntos comunes; en el lugar se discierne entre valores, se aplican lógicas argumentales, se movilizan antipatías y simpatías; se afirman o cuestionan méritos y posiciones, se amenaza y se ofrecen opciones. Un juego dialéctico con todo lo que ello implica como práctica de ocultar y explicitar intereses. Por supuesto, una deliberación que tiene por límite la intocabilidad de los valores constitutivos del ethos comunitario –por ejemplo: catolicidad, comunalidad, jerarquía de servicio, exclusión de género– y que se mueve más bien en temas organizacionales o de aplicación de juicio sobre casos singulares con el uso de los valores subyacentes. La Asamblea también está construida para *representar* a la totalidad comunitaria frente a sus propios miembros en lo individual, frente a sus propias autoridades, y frente a los poderes externos. Y finalmente la Asamblea es un espacio para *resolver* sobre los asuntos y elecciones que se le presentan, con todo lo que ello implica en afectación y beneficio a los individuos en lo particular y a la organización comunal en lo general.

En San Pedro cada primer sábado de cada mes se realiza la Asamblea Comunal. Las asambleas nunca se posponen; Asisten prácticamente todos los comuneros. Un mes se dedica preferentemente a los asuntos del Comisariado de Bienes Comunales y el siguiente se dedica preferentemente a los asuntos civiles de la Agencia Municipal. Las asambleas suelen prolongarse todo el sábado hasta las nueve o diez de la noche y continúan el domingo hasta finiquitar el "orden del día".

Las asambleas se realizan en la plazoleta semicerrada al lado de la iglesia. Sobre un tercio de la plazoleta vuela a cinco metros de altura una gran lona azul que protege a los asambleístas de la lluvia y el sol. Se disponen para la ocasión bancas en tres filas por doce de fondo. En cada banca se sientan cuatro o cinco personas. También se dispone a un lado de una serie de cuatro bancas perpendiculares a las otras como cerrando el área de gradería. Del otro lado no hace falta, pues se encuentra la celosía que contiene la dispersión. Las bancas están orientadas hacia el edificio de oficinas de las autoridades, cuyo pórtico, que se eleva unos 80 centímetros por sobre la plaza, funciona de presidium. En el pórtico se coloca una larga fila de mesas cuyo largo es igual al largo del cuadrángulo que forma la gradería de la plaza. En la larga mesa del presidium se sientan frente al graderío las autoridades de la Agencia Municipal y del Comisariado de Bienes Comunales, así como aquellos foráneos que tienen algún asunto que tratar en la asamblea comunal.

Frente a frente, asamblea y autoridades desarrollan los temas de la orden del día conforme todas las formalidades del caso. Como primer punto se pasa lista de asistencia. Luego se verifica el quórum legal mediante un pronunciamiento del secretario diciendo que del total de comuneros –número que oscila en torno a los 270 pues hay ingresos y egresos asistió una mayoría de equis número (normalmente entre 220 a 250). Para el efecto los regidores se encargan de contar a los asistentes. Luego se instala la Asamblea por el agente municipal o por el comisariado de bienes comunales según sea el caso con una declaración de que todos los acuerdos que se tomen serán validos para los presentes y ausentes. Luego se da lectura al acta anterior, y una vez aprobada se tratan los puntos del orden del día concluyendo con el último punto de Asuntos generales.

La mecánica de deliberación es muy ordenada. La "mesa" enuncia el asunto a tratar. Presenta y da la palabra al especialista o al encargado del asunto (por ejemplo al abogado, al ingeniero, a la comisión revisora, al solicitante). Una vez terminada la palabra regresa a la "mesa" quien la ofrece al pleno. Los individuos levantan la mano y se ponen en lista de intervención. Se opina sobre el asunto. Terminada la ronda de intervenciones, la mesa ofrece al pleno cuatro opciones: se aprueba, se desaprueba, se pospone el asunto a una próxima asamblea o se sigue discutiendo. Luego el asunto se asienta en el acta de asamblea y se pasa a otro punto.

Si la asamblea coincide con algún día cívico especial (16 de septiembre, 1 de mayo, etcétera) en que se eleve la bandera nacional en el asta del pueblo, entonces, al atardecer, la asamblea se suspende por un momento, mientras se da paso a la guardia escolar que retira la bandera. En el acto todos se levantan, saludan patrióticamente con la mano derecha al pecho y cantan el himno nacional con absoluta convicción y seriedad. Simplemente no se presenta el caso de que alguien llegue borracho a la asamblea, que muchachos estén jugando cerca o que alguien desarrolle alguna actividad que perturbe la sesión. Cualquier

perturbación, en su caso, es inmediatamente reprimida y su infractor reconvenido; y si es el caso de un borracho, inmediatamente encerrado en el calabozo del pueblo por los policías.

La Asamblea cuida mucho los modales, nunca se oyen gritos, insultos o desprecios. La intervención de los individuos es ceremoniosa, respetuosa, cuidadosa en lo que se dice. Todos inician su alocución a la asamblea con palabras como "Con el permiso de la asamblea..."; "Con todo respeto a la asamblea..."; "Le pido a la asamblea que por favor considere...". En la asamblea no se utilizan palabras altisonantes como suelen oírse en el hablar informal cotidiano. Muchos de entre la asamblea, intervienen con opiniones y comentarios; no es el caso que sólo un grupo pequeño hable. Todos los que intervienen lo hacen con un hablar articulado y coherente, efecto de la práctica de hablar en público por años; y muestra de que tienen un conocimiento cercano de lo que están diciendo. Es muy raro escuchar tonterías. Es común que los que hablan en asambleas sean personas mayores de 35 años, y que los jóvenes hablen poco o no hablen. En la asamblea todos los votos cuentan por igual, pero no las opiniones. En realidad al interior de la masa de la asamblea existe una fina jerarquía que clasifica a todos los individuos; invisible para los ojos externos pero evidente entre los comuneros. Todo aquel que habla es ubicado por lo que dice, por como lo dice, pero también, por la consistencia y prestancia con que ha llevado sus cargos comunitarios a lo largo de su vida. Claro está que ser asertivo e inteligente en lo que se dice ayuda a ser mejor considerado, pero no es la inteligencia o la educación formal lo que eleva el prestigio. El conocimiento es un valor subordinado a la experiencia, y la experiencia valorada es aquella que se logra por el servicio en la "carrera de cargos comunitarios".

"*Vox populi vox Dei*" es el principio conforme la asamblea se pronuncia en sus decisiones. Un caso común, pero ilustrativo, se presentó cuando la comunidad compró dos nuevos camiones de pasajeros para su línea de autobuses y necesitaba dos chóferes para manejarlos. El comisariado expuso el asunto y pidió a la asamblea que propusiera a dos comuneros diestros y responsables para el cargo que debería cumplirse a lo largo de un año con un sueldo de 4,000 pesos mensuales. Justo es comentar que el cargo de chofer de autobús es una "joda" que cualquiera en su juicio, y no sea joven, buscaría evadir. Después de cierto revuelo se gritaron varios nombres de comuneros diestros y responsables. Los aludidos se revolvían en sus asientos, nerviosos y asustados, por la posibilidad de ser "honrados" por el cargo. La asamblea voto eligiendo en su consideración a los dos más adecuados. Una vez decidido se le dio la palabra al primer elegido, un hombre de unos 40 años, que habló en su defensa con suplicas y peticiones; pedía que no lo eligieran; que tenía compromisos ineludibles; que el cargo afectaría su vida familiar; que había comprado un camión con el que estaba haciendo algunos fletes para la empresa, y que con lo que ganaría de chofer no le alcanzaría para pagar las mensualidades… Palabras más, palabras menos y concluida la defensa del comunero el comisariado se dirigió a la asamblea y pregunto si consideraba que el comunero debía quedaba el chofer del autobús comunal. La asamblea unánime grito: "Síííííí".

El comunero no quiso resignarse a su suerte y volvió a pedir la palabra. Se le ocurrió argumentar que la asamblea debía reconsiderar y advirtió que él sólo aceptaría el cargo de chofer si la comunidad pagaba las mensualidades de su camioneta a la agencia de automotriz. ¡Gran error! Para su desgracia tomaron la palabra dos de los viejos más prestigiosos diciendo más o menos lo mismo, que "¿quién se creía para atreverse a poner

condiciones a la comunidad?", "¿donde se ha visto que un comunero se atreva a rechazar un cargo dado por el pueblo?", "¿cómo se le ocurre que la comunidad le va a pagar su camioneta?". Cerraron su discurso diciendo que una actitud así era "una falta de respeto a la comunidad". Después del regaño el aludido volvió a tomar la palabra y regresar sobre sus pasos; dijo que de ninguna manera había querido decir lo que dijo; que se había explicado mal pues a veces no le es posible expresarse bien con las palabras; que pedía disculpas a la asamblea por no saber hablar bien; que si la comunidad quería que fuera chofer que el lo haría como se debe hacer; que el siempre ha cumplido con la comunidad y que seguiría cumpliendo. Los asambleístas sonrieron y aceptaron las disculpas. Punto seguido el comisariado le dio la palabra al segundo chofer elegido –un joven de 30 años–, quien viendo lo sucedido simplemente dijo que el también tenía problemas personales pero que si la comunidad había decidido que el fuera chofer, pues entonces él no tenia porque hacer otra cosa; que aceptaba el trabajo y cumpliría como se debe pues primero esta la comunidad.

La asamblea discute prácticamente todo. Pocas cosas se dejan a la discreción de las autoridades, que a su vez se preocupan por informar hasta aquellos aspectos que bien pudieran considerarse secundarios. La asambleas son tan exhaustivas en sus discusiones que termina haciendo públicos prácticamente todos los pormenores de la vida comunitaria. El comportamiento de las autoridades es siempre cauteloso. Cuando una autoridad como el comisariado tienen una iniciativa la expone a la asamblea, si ve que su iniciativa puede ser ganada fácilmente empuja a la asamblea a la votación, si ve que hay posturas opuestas de hombres fuertes retoma la palabra diciendo que a lo mejor lo pensamos mejor y lo dejamos para después. En mi caso, para poder entrar a la comunidad me tomó un año y tres presentaciones en asamblea para exponer mi intención de hacer un estudio antropológico. Lo mismo les pasa a los agentes externos que traen iniciativas al pueblo; Exponen su caso y toda decisión se posterga para dos o tres asambleas después; o más si el asunto no lo consideran importante. La asamblea se toma su tiempo, nunca decide apresuradamente…

La Comisión Revisora

La Asamblea ha creado una figura independiente de las autoridades agrarias y civiles que se llama Comisión Revisora. Esta comisión está compuesta por un grupo de 10 comuneros elegidos en la asamblea y tiene por misión auditar continuamente todos los negocios comunitarios. Sus miembros son designados por cargo comunitario para un periodo de un año con goce de sueldo. Tienen el derecho y la obligación de revisar en todo momento las cuentas de la Agencia Municipal; las del Comisariado de Bienes Comunales, las de la empresa forestal, la línea de camiones, la empresa embotelladora y demás negocios, y también las cuentas de las obras públicas que se realizan en el poblado. Los resultados deben presentarlos continuamente a la Asamblea General. Esta figura es de creación histórica reciente. Fue introducida a la comunidad en los años ochenta por iniciativa los funcionarios reformadores –arriba referidos- que controlaron algunas parcelas institucionales de la Subsecretaría Forestal. La Asamblea adoptó la figura por su eficacia como una salvaguarda para mantener mutuamente acotada la codicia de los individuos que ocupan posiciones institucionales relevantes en las empresas y negocios comunitarios

Lo interesante de esta figura es el papel "educativo" que tiene el cargo de miembro de la Comisión Revisora. Los cargos en la comunidad siempre se toman muy en serio. Y el contenido de este cargo es el auditar las cuentas y presentar adecuadamente la información a la comunidad. Al momento de la elección de los miembros de la Comisión Revisora, a la Asamblea le tiene sin cuidado si, por ejemplo, tal o cual comunero sabe leer y escribir. Por otra parte nunca es una buena política individual negarse a un cargo y menos alegando ignorancia, pues nadie quiere pasar en público por "pendejo" –calificativo cotidianamente usado en ámbitos informales cuando en ese fino juego de distinciones y autoridad, alguien resbala con una ignorancia o un error– De esta manera la presión para el individuo es muy fuerte. Así, apenas sepa leer y escribir los elegidos tienen que aprender a hacer un análisis contable, a leer un balance de resultados, a familiarizarse con conceptos como "activos" "pasivos", "cuentas por cobrar","capital fijo y circulante" etcétera. Y por supuesto a organizar la presentación pública de los balances de cada una de las empresas; explicar los casos irregulares, y finalmente exponer públicamente, con argumentos, a quien haya obrado mal. Y lo más asombroso es que al final del año terminan sabiendo y conociendo las entrañas contables de las empresas, negocios y los asuntos comunitarios. Por supuesto al entrar la Comisión Revisora a su cargo reciben un rápido cursillo del contador de la empresa forestal y su asesoría constante. Como la circulación de este cargo es anual, a la vuelta de algunos años, un gran número de comuneros entiende a detalle lo que significan los informes contables que se exponen ante la Asamblea. Y pueden opinar con conocimiento de causa. Por esta práctica resulta sumamente difícil ocultar información y engañar a la Asamblea.

Deliberaciones de Asamblea

Los siguientes son ejemplos de puntos de acuerdo de asamblea donde se observan no sólo los temas sino también los modos como se resuelven y las facultades que la asamblea se atribuye para con los individuos. Un tema central de deliberación tiene que ver con las necesidades publicas tales como la construcción de aulas escolares, la apertura de algún camino, la electrificación de una ranchería, la construcción de obras de irrigación, servicio de salud, transporte escolar, la restauración de la iglesia, la construcción de un nuevo palacio para el gobierno comunitario, e incluso modestas pensiones a adultos mayores. Los fondos usados para estas obras son tomados de las ganancias de la empresa forestal.

En San Pedro el Alto prácticamente no hay aportaciones del gobierno federal, estatal o municipal para el desarrollo de obras –las aportaciones gubernamentales se restringen al pago de los maestros y de un médico en el centro de salud, y una limitada presencia del programa "Progresa"– ello es así porque San Pedro es considerada por Estado como una comunidad rica que no necesita apoyo publico. San Pedro es pues una comunidad con autonomía financiera que decide por cuenta propia el destino de sus inversiones Los siguientes son algunos ejemplos que ilustran los temas de obra pública que la asamblea aborda:

> *& El C. Agente Municipal da a conocer a 1os asambleístas la solicitud de aulas para el plantel Telebachillerato, las cuales son necesarias para el próximo ciclo escolar del presente año. A este respecto los asambleístas aprobaron que se reconstruyan las aulas que se están deteriorando en las juntas, y que el trabajo se*

rea1ize junto con el comité, también de los gasto que se lleguen a sufragar serán tomados de la Tesorería de la Agencia (Acta de Asamblea)

& Se dio a conocer una solicitud por un grupo de comuneros y comuneras quienes solicitan la introducción de una brecha que conduce a la ranchería la "Cantera" misma que se analizó y se discutió que dicha infraestructura es conveniente y servicial para la comunidad pensando en el aprovechamiento del recurso natural– que se tiene por esa zona siendo así la asamblea lo da por aprobado (Literal Acta de Asamblea). (ACSPA)

& Se dio a conocer la solicitud del Señor Camilo (apellido) quien solicita la intuoducci6n de energía eléctrica y agua potable en su rancho que se encuentra a un ki1ometro de la comunidad. A este respecto se acordó en tomar cartas en el asunto el Grupo Operativo para sacar cotizaciones y presentarlas en una próxima asamblea (Acta de Asamblea). (ACSPA)

& Se le dio intervenci6n al Grupo Operativo quiénes dieron a conocer a la asamblea unas cotizaciones y alternativas para el abastecimiento de una tienda Comunal contando con 11 productos de la canasta básica. A este respecto se le sugirió al grupo Operativo en seguir investigando y cotizando al mayoreo para abastecimiento. Y con lo que respecta a Salud se informó por el mismo Grupo Operativo que se firmó un convenio con el Director del Hospital General de San Pablo Huixtepec, en el cual presencio el Agente Municipal, donde se acordó que el Agente Municipal dará un pase al paciente que sea de la comunidad, para recibir atención sin ningún obstáculo haciendo la aclaración que todo servicio medico tendrá costo (Acta de Asamblea). (ACSPA)

& El presidente del Comisariado de Bienes Comunales solicito la anuencia de los presentes para el retiro de fondos que se encuentran depositado en FIFONAFE, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal, mismos que se utilizarán para compra de equipo de oficina, de Bienes Comunales, a éste respecto después de un minucioso análisis lo dan por aprobado en dicho retiro para su inmediata inversión (Acta de Asamblea). (ACSPA*)*

& El C. Agente Municipal informa con respecto al reloj que se encuentra en mal estado y también aclara que el arquitecto que ha supervisado la obra no está de acuerdo que el reloj este ubicado en el templo por lo que opinaron los presentes que el reloj se cambiara de lugar (Acta de Asamblea). (ACSPA)

& El C Agente Municipal pide se le autorice otra partida de 80,000 pesos para continuar con las obras que están pendientes, en este punto no hubo ningún inconveniente y estando de acuerdo los comuneros que la Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal Comunal aportará la cantidad solicitada (Acta de Asamblea). (ACSPA*)*

& El C Agente Municipal informa la necesidad a los asambleístas de donar una hectárea de terreno para la construcción de las aulas del Telecobao; este punto queda pendiente para la próxima asamblea (Acta de Asamblea).

& El C Agente Municipal expone sobre los trabajos de la iglesia, que si los asambleístas dan su aprobación que el sueldo que perciben el albañil y los peones lo haga directamente la U.E.E.A.F.C San Pedro el Alto, a este respecto los comuneros están totalmente de acuerdo. La autoridad se encargaría de hacer el reporte cada quincena (Acta de Asamblea). (ACSPA)

El siguiente conjunto de ejemplos de acuerdos ilustra la disciplina que la Asamblea se auto-impone. El incumplimiento injustificado de los compromisos comunitarios es efectivamente deliberado y juzgado. Las ausencias a la asamblea, la falta al tequio, la indolencia en el cumplimiento de los cargos civiles y religiosos, y en suma la desatención de las obligaciones para con el ámbito público de la comunidad acarrea a los individuos, desde sanciones sencillas como arrestos y multas hasta la posible suspensión de derechos comunitarios. La asamblea discrimina situaciones, advierte y reafirma la supremacía de lo comunitario por sobre lo individual.

El C. Agente Municipal informa a los asambleístas de las personas que tuvieron muchas faltas en el año próximo pasado de no asistir en las asambleas, y los que estudian, a este efecto los asambleístas opinaron que de las personas que faltan en las asambleas que se sujetaran de acuerdo al reglamento interno que rige en esta comunidad y los que estudian que se les considere pero que presenten una constancia a la autoridad, y el tequio de obligación que lo trabajen en vacaciones. También los comuneros piden que se hagan una lista por separado quedando en el siguiente orden; Mayores de 60 años; comuneros con derechos y obligaciones y Estudiantes (Actas de Asamblea). (ACSPA)

Las personas que faltan a la asamblea sin justificación son sancionadas según la recurrencia. Por una falta eventual a la asamblea normalmente se sanciona imponiéndoles dos o tres días de tequio adicional a los 15 días al año que por obligación todo comunero tiene que cumplir. Días adicionales que eventualmente pueden compensarse con el pago de una multa equivalente al salario mínimo de la comunidad (95 pesos diarios); no así los días ordinarios de tequio. El tequio es un servicio obligatorio y no remunerado, en beneficio de la comunidad, al que están comprometidos todos los comuneros. Los "regidores" llevan la contabilidad exacta de los tequios cumplidos por cada comunero. Los trabajos más frecuentes hechos con tequio son el mantenimiento de las brechas y el arreglo de mojoneras que deslindan al territorio comunal de sus vecinos; las "rozos" comunitarios, y diversos trabajos no especializados que requieren mucha mano de obra. En la comunidad las mujeres solteras y las viudas menores de 60 años están también obligadas a realizar 15 días de tequio, que normalmente pagan cocinando en la cocina comunal en las celebraciones del pueblo, o haciendo el *tejate* (bebida ceremonial de maíz y coco). Las mujeres casadas no están obligadas bajo el argumento de que el esposo cumple con las obligaciones comunitarias. Más adelante trataremos los discursos, tensiones, rupturas y exclusiones en la relación de género; baste decir ahora que el tequio es una práctica de mucha importancia;

más por su eficacia como una práctica simbólica de compromiso comunal que como una práctica de beneficio económico.

Las presiones de la asamblea pueden ser muy fuertes contra los comuneros reticentes a aportar su tequio. La economía de los pobladores depende fundamentalmente de las empresas comunitarias; una amenaza de suspensión de labores o de fletes se convierte en un excelente disuasivo para cumplir con el servicio obligatorio…

> *El C. Agente Municipal hace mención a los comuneros con referencia a los que no cumplen con su tequio y los camiones que faltan con su viaje de arena, de obligación, a este respecto los asambleístas proponen de los que no cumplen con su tequio será suspendido el trabajo en cualquier área, y que presentara una constancia de la autoridad para retornar a sus labores. Y los camiones que no cumplen con su viaje de obligación se les suspenderán el flete. Los asambleístas están totalmente de acuerdo.* (ACSPA)

Por supuesto no faltan reconvenciones públicas a particulares…

> *El C. Agente Municipal, informa sobre el problema con Ricardo (apellido) que no cumplió con sus servicios en semanas unidas con sus compañeros y no entregó su poder con la persona que lo iba sustituir, los comuneros están de acuerdo que el compañero paga de los días que falto, y la multa que la autoridad que conveniente, también que se le haga un llamado de atención al compañero que sea más eficiente en su cargo que actualmente desempeña*. (ACSPA)

Las medidas de la Asamblea son fuertes cuando alguien no cumple un cargo civil o religioso. Efectivamente pueden aplicarse expulsiones....

> *& El C. Agente municipal informa que el C. José (apellido) no cumplió con sus servicios en la iglesia y no vino a entregar su cargo, a este respecto la señora Leonor pide que a ella se le tome en cuenta el cargo de su hijo. Los asambleístas no tuvieron ninguna inconveniencia. También el compañero es presidente de la escuela Jardín de niños de la colonia las Juntas, por lo cual tiene a su cargo el sello, ya que se necesita para autorizar documentos de la misma, en donde el C. José equis se ausentó de la comunidad a este Respecto los asambleístas opinan que en cuanto se localiza mediante la Autoridad Municipal, se le recoja el sello y que se le desista al compañero de la lista de comuneros por ser la segunda vez que abandona los cargo.* (ACSPA)

Los siguientes ejemplos son indicativos de los asuntos que se deliberan en la asamblea….

> *& Se dio a conocer una solicitud del Señor Gerardo (apellido) quien solicita un lote en a colonia las Juntas, para la construcci6n de una casa. Ante esto se solicitó la anuencia de la asamblea para verificar en dicha colonia para designar en terreno comunal. Una vez analizado esta solicitud lo dan por aprobado. Intervino en Presidente del Consejo de Vigilancia para informar de las casas deshabitadas que se encuentran en la Colonia las Juntas y determinar la situaci6n de cada una de estas.*

Al respecto intervino el Presidente del Comisariado de Bienes Comunales quien determina un plazo de 30 días para que se habiten o darle su cuidado, y en caso de no cumplirse se recogerán para designarlas a los comuneros que lo solicita. Dicha la determinaci6n se toma en cuenta a partir de esta fecha. Una vez analizado por la asamblea lo dan por aprobado. (ACSPA)

& Se informó sobre los vacantes que hay en la Línea de Autobuses como chofer y cobradores, también se solicita un velador, para la terminal de Autobuses en la Ciudad de Oaxaca, los interesados que se reporten con los directivos de dicha empresa. (ACSPA)

& Se solicitó la anuencia de la asamblea si se sigue dando permiso para el rajado de tejamanil a los Comuneros, los presentes lo dan por aprobado ya que es de gran necesidad. (ACSPA)

& Intervino el Coordinador de la Unidad Forestal de la Comunidad, quien informo el resultado de factibilidad de una refaccionaría su instalación en la Ciudad de Oaxaca. Y de acuerdo con este resultado es totalmente factible para la empresa Forestal por el gran número de vehículos con que se cuenta, dicho proyecto se iniciará por una primera etapa que Consiste en abastecimiento interno, una vez analizado el proyecto los presentes lo dan por aprobado la dicha instalación. En este mismo punto se informo por el mismo Coordinador la situación de las Unidades de Transporte que son de los Bienes Comunales al pasar a la administración de la Unidad forestal firmándose un comodato se tendrá que responder por los adeudos que se tienen o que se ocasionaron antes de la transferencia. Se informo en este mismo punto el averío que le ocasionaron al camión marca Ford con número económico A-2, el día 31 de mayo del año en curso en el Campamento Cofradía. Dicha unidad se encontraba perfectamente estacionado, ante esta situación la asamblea acuerda que se exija la inmediata reparación a1 responsable que es el Señor Filiberto (apellido) quien se encontraba en estado inconveniente operando la unidad de motor que está bajo su responsabilidad, se solicito por el Coordinador de la Unidad la anuencia de la asamblea en que se le suspenda sus pagos correspondientes hasta liquidar el importe de la reparación del averío ocasionado. Siendo así los presentes dan su anuencia. (ACSPA)

& Se dio a conocer la solicitud que presenta el C. Bernadino (apellido) encargado del Almacén de la Unidad Forestal que se encuentra en Cofradía, en donde solicita su cambio en dicho empleo. Al analizar este asunto por la asamblea lo consideran conveniente el dicho cambio juntamente con su auxiliar, procediendo al nombramiento respectivo quedando electos por mayoría de votos los CC. Adolfo (apellido) encargado de a1macen y Cesáreo (apellido) como auxi1iar del a1macen, quienes fungirán durante el periodo de dos años a partir de su elección. (ACSPA)

& Se dio intervención al Ingeniero Miguel (apellido). y el Ingeniero Javier (apellido)., responsables de la Empresa TIASA, Técnica Informática Aplicada S.A. quienes se encuentran en la elaboración del Estudio de Manejo Forestal de la Comunidad, mismos que informaron el avance y procedimiento que lleva dicho estudio el cual se

dividió en dos etapas. La primera etapa se terminara el 15 de julio del año en curso, segunda etapa terminará el 30 de Noviembre del mismo año, al fenecer la primera etapa se requiere la definición de quien prestará los Servicios Técnicos. (ACSPA)

&El C. Agente Municipal pide a 1os asambleístas el nombramiento del Presidente del comité de la asociación de padres de familia de la escuela jardín de niños de la colonia las Juntas. En el cual los comuneros no tuvieron inconveniente y se prosiguió de inmediato el nombramiento quedando electo por mayoría de votos el C. Lázaro (apellido) el cual fungirá por el periodo que le falta al e presidente. (ACSPA)

& El C. Agente Municipal hace del conocimiento de los Asambleístas que es necesario el Nombramiento del comité de Festejos. Para la festividad de nuestro Santo Patrón señor San Pedro estando todos totalmente de acuerdo en dicho nombramiento quedo de la siguiente manera, el ORGANIZADOR DE LA FIESTA Herminio (apellido); PRESIDENTE DEL COMITÉ DE FESTEJOS Jorge (apellido); SECRETARIO Silvano (apellido); TESORERO Arturo equis. Una vez integrado este comité se procedió al nombramiento de las comisiones quedando de la siguiente manera. COMISION DE ADORNOS (cuatro nombres); COMISION DE HIGIENE, que el comité del Centro de salud se encargara de la limpieza general, COMISION DE TRANSITO (dos nombres); COMISION DE BEBIDAS ALCOHOLICAS (dos nombres) COMISION DE ALIMENTACION (cuatro nombres); COMISION DE ENERGIA ELECTRICA (dos nombres). (ACSPA)

Ahora el lector se podrá dar una idea los muchos asuntos que trata la asamblea. Esta es una muestra de los cientos de casos que a lo largo de los años la comunidad ha procesado. Temas minúsculos como la petición de un comunero de un pequeño predio agrícola, hasta temas cruciales como lo fue el enfrentamiento con la compañía concesionaria en los años ochenta. Asuntos tan diversos como la compostura del reloj del templo; las minucias jurídicas de los conflictos agrarios; el nombramiento del comité de salud, o de la fiesta religiosa de San Pedro; la petición de ingreso de un comunero, la aprobación de los informes financieros de las múltiples empresas comunales; el manejo del ganado comunal; la sanción a algún comunero; la elección de nuevos mayordomos; y la elección misma de nuevas autoridades.

Este ejercicio continuo hace de la asamblea un intenso centro de aprendizaje de lo social. Imaginemos entonces al joven de San Pedro que entra a los 18 años como comunero. Quizá con algunos estudios de nivel básico En el primer año asistirá a 12 asambleas comunales que duran uno o dos días. Se sentará en el pleno y escuchará de asuntos legales, de presentación de cuentas, de sanciones, de propuestas de inversión, de tragedias, de conflictos, de alegatos y de defensas. También observará que todos se comportan conforme a un conjunto de posiciones, procedimientos, modales e inflexiones de voz. Asistirá a la vergüenza pública que acarrean las intervenciones torpes. Se le hará evidente la silenciosa y fina jerarquía moral que distingue a las personas. Distinguirá afinidades y distancias entre individuos de la asamblea; y aprenderá la tipicidad de los múltiples asuntos y aspectos de ese intenso espacio inter-subjetivo. Ahora imaginemos un hombre de 50 años. A esas alturas de su vida habrá participado en cientos de asambleas, tendrá experiencia y habilidades discursivas para manejarse en ese espacio; y sin duda conocerá al detalle la vida

y milagros de todos los demás. Adicionalmente ya habrá participado en casi todos los cargos y comisiones de obligación. Y con ello un profundo conocimiento de la comunidad. Para él los problemas singulares serán fácilmente tipificados. Ante problemas típicos dispondrá de un repertorio de posturas típicas avaladas, a su vez por un repertorio de valores típicos. Los "usos y costumbres" de la comunidad. Y quizás lo más relevante para nuestra discusión. Asumirá con actitud natural que la Asamblea es una sólida entidad que organiza y legitima el orden social.

El ejercicio de la autoridad

En San Pedro el gobierno comunal tiene una gran capacidad de ejercicio de autoridad. La legitimidad de la organización comunal para ejercer coacción es indiscutible tanto en su facultad de aplicar coacción como en la amplitud de ámbitos en los que lo hace. Si existe una infracción de un individuo en un tema civil, como por ejemplo faltar al tequio, la autoridad recurre a la Empresa Comunal y le detienen el pago de su salario o incluso le suspende del trabajo. Si el individuo cometió una falta de orden agrario como abrir un "rozo" en un determinado paraje sin autorización, el comisariado recurre al agente municipal para que lo detenga y lo presente ante la comunidad. La autoridad bien puede presionar unilateralmente a cualquier muchacha del pueblo a que sea "madrina", o a un padre desobligado registre a sus hijos. Y así prácticamente todos los ámbitos de la vida cotidiana están bajo la influencia del sistema de autoridad.

El lenguaje de la autoridad ha desarrollado un hábito de "formalidad oficiosa". Aunque la distancia entre una oficina y otra sean unos metros, las diferentes autoridades recurren a la maquina de escribir y al oficio con copias a los correspondientes. Llevan sus bitácoras de trabajo, su relación de tequio; y expedientes e informes de lo que sucede en sus respectivas administraciones. No hay manera de evadir el peso del orden y de la autoridad. Los comuneros requeridos por la autoridad se enteran rápidamente por la diligencia de los mensajeros tequitlatos. Si el comunero evade el oficio se manda a los policías que lo prenden y presentan a la autoridad. Un desacato ofensivo, por ejemplo una mentada de madre a una autoridad es severamente sancionada; El acto se perdona parcialmente cuando se está muy borracho, pero siempre se castiga con arresto en el calabozo y con la aplicación de días adicionales de tequio. El acto estando sobrio no sucede… supongo que es impensable… y sin duda algo muy grave. Los siguientes son ejemplos que ilustran los alcances y ámbitos del ejercicio de autoridad en San Pedro el Alto.

> *& C. Agente Municipal (nombre) San Pedro el Alto. Con todo respeto me dirijo ante usted solicitando permiso el día de mañana sábado dos de septiembre que se va a celebrar la asamblea general de comuneros, por el motivo de atender a un familiar que se encuentra hospitalizado en el IMSS de esta ciudad. Agradezco sus atenciones y espero tome en cuenta mi permiso por esta vez. Respetuosamente (Nombre, firma, fecha)* (ACSPA)

> *& C. Agente Municipal (nombre) San Pedro el Alto. El que suscribe C. Manuel (apellido) me dirijo a usted de la manera más atenta y respetuosa para manifestar lo siguiente: Como es sabido de muchos comuneros que fui nacido y crecido en esta comunidad, pero que por necesidades económicas tuve que ausentarme un tiempo para*

buscar el sustento que todos necesitamos, motivo por el cual no he presentado mis servicios a la comunidad, pero hoy tengo deseo de ingresar a la lista de comuneros, estando totalmente de acuerdo prestar los servicios obligatorios y demás que rigen en esta misma. He de agradecerle infinitamente tenga a bien ser extensiva la presente ante la honorable asamblea general de comuneros próxima a celebrarse, que determine lo conveniente. Me despido muy respetuosamente. EL SOLICITANTE. Manuel (apellido) (ACSPA)

& C. Agente Municipal (nombre) San Pedro el Alto. Por este conducto me dirijo ante usted, de la manera más atenta y respetuosa, para solicitar mi reingreso a la comunidad ya que por problemas de trabajo me ausente un año. Pero ahora esto totalmente de acuerdo en cumplir con los cargos y costumbres que el Pueblo me asigne, Sin más por el momento, y en espera de verme favorecido, le reitero de antemano mis agradecimientos. RESPETUOSAMENTE El SOLICITANTE. Rutilio (apellido) (ACSPA)

& C. Guillermo (apellidos) Por este conducto se está comunicando de la manera más atenta que suspenda el derribo de árboles o descombro de inmediato, que está haciendo en el rancho viejo, que está ubicado en el paraje denominado pezcueso de venado, en caso de no hacerlo se tomaran medidas correspondientes, porque nosotros no tenemos ninguna solicitud para ese trabajo. Preséntese a la s oficinas del Comisariado de Bienes Comunales a las 10 horas A M en la población el día 28 del presente. ATENTAMENTE El Consejo de Vigilancia (Nombres) (ACSPA)

& C. José (apellido) La Autoridad Municipal comunica a usted, para que se presente a esta H. Agencia Municipal el día sábado 23 de septiembre del presente año, para que registre a sus hijos ya que es una obligación como padre de familia, en no hacerlo en esta ocasión seguirá amentando sus problemas, a las 9 horas de la fecha antes mencionado. Lo comunico a usted agradeciendo que se tome en cuenta el presente. (ACSPA)

& C. Roberto (apellido) JEFE DE MONTE. PRESENTE. Por medio del presente le comunico de la manera más atenta que le suspenda sus actividades de trabajo a los siguiente comuneros que no han trabajado su Tequio correspondiente, según lista que se anexa de no presentar una constancia de esta H. Agencia Municipal se seguirá suspendiendo sus labores. Por la atención que se sirva dar al presente le reitero mis agradecimientos. (ACSPA)

& C. Jorge (apellido) Jefe de Finanzas PRESENTE. Por su conducto nos permitimos hacerle de su conocimiento que el Sr. Asunción (apellido) se le detenga su quincena o quincenas hasta que termine de cubrir una cuenta que tiene con la línea de Autobuses San Pedro el Alto, y como en asambleas anteriores se han tomado acuerdos de esta naturaleza para aquellas personas que tienen cuentas pendientes con la comunidad, por tal motivo se ha tomado esa determinación. Por lo antes expuesto ruego a usted tome en cuenta dicho reporte no dudando de su fina atención a la presente quedamos de usted. ATENTAMENTE, Consejo de Vigilancia. (ACSPA)

& C. Mariano (apellido) coordinador de la UEEAFC. San Pedro, PRESENTE. Por este conducto nos dirigimos ante usted, de la manera más atenta y respetuosa, con la finalidad de solicitar su intervención ya que ante esta Agencia Municipal a mi cargo se presento, Rigoberto (apellido) originaria y vecina de esta comunidad, poniendo de su conocimiento que el señor Juan (apellido), tiene una cuenta pendiente de años anteriores, por lo que pedimos que el sobre que le corresponde al C. Juan (apellido) será depositado en la Agencia Municipal, para los trámites correspondientes.[...] ATENTAMENTE, Sufragio efectivo No reelección. El respeto al derecho ajeno es la Paz. Agente Municipal Propietario (nombre, firma) (ACSPA)

& C. Agente Municipal.(nombre)San Pedro el Alto PRESENTE. Que con motivo a un reporte verbal que le hice saber; Por medio de éste conducto, me dirijo a usted para informarle que el día 31 de mayo del año en curso en el campamento Cofradía aproximadamente a las 20:00 hrs., el Sr. Romualdo (apellido) en estado de ebriedad causo deterioros al camón ford 800 que es propiedad de la Comunidad. Por lo que pido a usted, y por medio de la autoridad que representa se cite a dicha persona para que explique cuales fueron los motivos de su comportamiento ya que la unidad mencionada se encontraba perfectamente estacionada. También haciéndole saber al Sr. Romualdo (apellido) que a la brevedad posible haga pago de los destrozos que le causo a dicha unidad .RESPETUASOAMENTE Secretario auxiliar de la Unidad. (ACSPA)

& Señorita Roció (apellido) En coordinación con el Comité de Festejos, organizador club deportivo y Autoridades Municipales, tomando en cuenta su gran espíritu de cooperación hemos tenido a bien nombra a usted "Madrina de Banda", con la finalidad de darle mayor realce a la fiesta titular de nuestro santo patrón señor San Pedro. Por lo tanto suplicamos a usted se sirva reunirse en el domicilio de la señorita Verónica (apellido) a partir de las 12:00 horas de la tarde del día 29 de los corrientes para salir hacia la cancha y premiar a los jugadores. ATENTAMENTE. Agente Municipal, Comisariado de Bienes Comunales; El Comité de Festejos; El Presidente del Club deportivo. (ACSPA)

&. C. Ramiro (apellido) Jefe de policía. PRESENTE. Por este medio le comunico a usted como Jefe de la Policía de esta población, en compañía de sus demás integrantes, sírvase guardar el orden tanto en la población, como en la colonia las Juntas, La ranchería Las Huertas, los días 27, 28,29, y 30 del actual.(Nota: Fiesta patronal) No queremos detectar ningún ciudadano en estado de ebriedad, ni que estén haciendo escándalo en la vía publica, de los que se observen de esta manera serán sometidos a un correctivo disciplinario. Apercibiendo a usted de no acatarse a las órdenes que se le den, de lo que llegue a suceder durante los días antes mencionados ustedes serán los únicos responsables, y se tomaran las mediadas necesarias al respecto. ATENTAMENTE Sufragio efectivo no reelección" El respeto al derecho ajeno es la paz" El Agente Municipal. (ACSPA)

Régimen de notables con democracia deliberativa.

San Pedro el Alto muestra un régimen político singular. Definitivamente no tiene un régimen autocrático o caciquil. El poder comunal no está capturado por algún grupo que se reproduzca fuera de la estructura organizacional. No hay alguna familia que controle los puestos de mando, no hay tampoco liderazgos clientelares que crezcan al lado de la estructura, no hay filiaciones partidarias que organicen facciones comunales. El diseño institucional con múltiples puestos de autoridad y una rigurosa vigilancia mutua desde la asamblea, pareciera conjurar el eventual peligro de captura de la institución comunal
En realidad nos encontramos con un eficiente y sofisticado sistema de equilibrios y una singular combinación de *democracia directa* con un *régimen de notables*. Sin lugar a dudas las decisiones se toman en la asamblea comunal, una asamblea que controla de manera efectiva a sus gobernantes y evita la construcción de desequilibrios y concentración de facultades en personas y grupos que socaven el poder de la *ecclesia*.
Este mecanismo de *democracia directa* se combina, de manera asombrosa, con un riguroso sistema cultural de jerarquías sociales, que reserva las posiciones de poder sólo a aquellos que a lo largo de su vida han hecho los méritos suficientes; que por su recorrido en la escala de rangos han alcanzado una condición de hombres "notables". San Pedro parece una combinación exitosa entre el principio de igualdad formal de los miembros de la comunidad reunidos en asamblea –ello después de la exclusión cultural de las mujeres– y el principio de distinción social que asegura el poder de los viejos meritorios por sobre los jóvenes.

El sistema funciona sólo en virtud de la fortísima autoridad que se ejerce sobre amplios ámbitos de la vida cotidiana de los individuos. Una autoridad comunal con facultades que van más allá de las garantías individuales y derechos civiles y sociales vigentes en el orden nacional. Llama la atención la eficacia de la organización comunal para bloquear las influencias políticas partidarias externas y evitar la entrada de credos religioso alternativos a la religión católica. Asombra la capacidad de intermediar social y políticamente a sus vecinos con el exterior y construir una efectiva autonomía política. Sorprende la capacidad de generar con ese fuerte sistema de autoridad un orden social fuertemente autárquico. Fuertemente resuelto en sí mismo.

Del otro lado del espejo. Y limitado como es todo régimen de *democracia directa* para procesar con tolerancia el cuestionamiento de su propio ethos comunitario, y la fortísima capacidad de la autoridad para imponer la hegemonía comunal bien podemos pensar a San Pedro el Alto como una *dictadura de la mayoría*. Una mayoría empeñada en mantener bajo una sola estructura organizacional un ethos convergente económico, social, religioso, político. Empeñada en construir y sostener una unitaria comunidad moral. Cierto que hasta cierto punto los individuos pueden disentir en pensamiento con el *ethos comunitario*, hay cierta tolerancia ideológica –como lo muestra la permanencia de una familia protestante en el pueblo–; sin embargo, no se puede disentir en la activa participación en comisiones, cargos y servicios comunitarios definidos en la Asamblea Comunal como lo muestra el caso de esa misma familia protestante que mas adelante exponemos.

La Comunidad religiosa

San Pedro el Alto es un pueblo católico. El edificio de la iglesia está recién restaurado y su interior cuidadosamente decorado. Las imágenes de cristos, vírgenes y santos están escrupulosamente atendidas. Siempre con flores y cirios encendidos. Los oficios dominicales son realizados por un cura de la parroquia de Santa María Lachixio quien es invitado –pagado– para presidir las misas de los santos o bendecir algunas actividades cívicas del pueblo. En la iglesia, por las tardes suelen reunirse algunas mujeres y hombres mayores quienes rezan "el rosario" bajo la dirección de don Otilio, un viejo solitario y fumador compulsivo que en su vida laboral fue arrimador de troncos en la empresa forestal y hoy cobra algunos pesos por el servicio de resandero.[60]

En San Pedro el Alto no hay cofradías, grupos religiosos especializados o presencia de monjas. Ello salvo la excepción de un grupo de veinte o treinta jóvenes, sobre todo mujeres, que cantan en las misas. La influencia del cura se circunscribe al discurso en la celebración de la misa y la aplicación de los "sacramentos". No se extiende a la organización del culto. El fiscal del templo con sus topiles de iglesia se hace cargo del templo; y los mayordomos del cuidado y organización de la celebración de las imágenes. En realidad, quien gobierna el culto es la Asamblea Comunal y quien lo organiza es el agente municipal, conforme a la estructura del sistema de cargos. La asamblea decide finalmente quien ocupará durante el año, los cargos de fiscal de iglesia, mayordomos principales, topiles de iglesia y mayordomitos. La asamblea es la que nombra comisiones y corre con los gastos principales cuando se trata de financiar las fiestas de los santos, especialmente la patronal de San Pedro o las actividades de Semana Santa.

Ello no quiere decir que mantengan relaciones distantes con el clero diocesano. Por el contrario, están tienen excelentes relaciones. El párroco de Zimatlán les invita continuamente a retiros espirituales de individuos y matrimonios en otras comunidades de la región. Las autoridades comunales están muy pendientes de lo que sucede en el clero diocesano, y ven a los curas como aliados contra el divisionismo atribuido a las sectas protestantes. La siguiente carta muestra lo cercano de esa relación. En el contexto del nombramiento del nuevo obispo auxiliar de la Diócesis de Antequera dicen:

> *Los que suscriben Autoridades Municipales y Comunales del poblado de San Pedro el Alto, perteneciente al Municipio y Distrito de Zimatlán de Albares, Oax, población integrante de la parroquia de Santa María Lachixio, Por este conducto nos permitimos felicitarlo de la manera más cordial por la designación para ocupar*

[60] En un texto pegado en la pared se muestra como incluso los rosarios son organizados por la autoridad comunal. En un documento pegado en la pared se lee: *Reunión con autoridad municipal, comunal, mayordomos, fiscal y personas caracterizadas que se celebró en el salón auditorio de esta agencia municipal.*
CALENDARIO DE CELEBRACION DE ROSARIOS.
(Mes de Junio)
13 de junio inicio,
14 de junio miércoles,
15 de junio jueves.
(Y así sucesivamente hasta el domingo 25 de junio)
Horario 6 A M y 6 PM.
Sello del Agente Municipal.

tan alto cargo en Diócesis Oaxaqueña, como Autoridades, es nuestro deber buscar canales para la preservación de la tranquilidad y armonía de nuestro pueblo; para ello es de interés prioritario la implementación de una evangelización adecuada, sobre todo para la población joven que bastante falta hace ya que hoy en día existe confusión en la Palabra de Dios, por la intromisión de diferentes sectas que tratan de dividir a las comunidades sin importar los usos y costumbres de cada una de ellas. Ojala Dios mediante por su conducto siga habiendo ese vinculo de caridad y comprensión para nuestro hermanos necesitados. Esperando poder platicar con usted más ampliamente, nos repetimos como siempre. ATENTAMENTE. El Agente Municipal Constitucional. El Presidente del Comisariado de Bienes Comunales (AGGE, Zimatlán)

La profundidad de la comunión religiosa católica del pueblo de San Pedro aparece de manera iluminadora en la celebración de la Semana Santa. Los cuatro mayores organizaron la fiesta con una gran comida para todo el pueblo que se hizo en la plazoleta de asambleas. Los tequitlatos fueron a cerro por "poleo" -una planta olorosa que se usa como coronas de fauno para el baile de la rosa–. El cristo fue sacado del templo y paseado en procesión festiva rememorando la entrada de Jesús de Nazaret a Jerusalén. Hubo baile y música con la banda del pueblo.

Semana Santa en las calles de San Pedro. Jesús va al calvario.

El jueves inició la representación de la pasión de Jesús con la asistencia de cientos de comuneros. Después de una gran comida organizada por los tequitlatos, ahora sin música, iniciaron las actividades con una gran procesión nocturna que rememora el prendimiento de Jesús. Al efecto los tequitlatos y topitles elaboraron unas antorchas gigantes que llaman

"hachones" que serían después encendidas. En la iglesia se hizo el "Lavatorio de pies". Ante la ausencia de cura –quien no asiste por atender la misma ceremonia en la cabeza parroquial de Lachixio– un grupo de jóvenes mujeres prácticamente oficiaron misa salvo la eucaristía y lavaron los pies de un cristo cubierto con una túnica color vino. Todos atentos en derredor miraban como con una manta húmeda una de las jóvenes lavaba sus pies.

Luego se realizó la última cena. Una mesa de cincuenta metros de largo fue dispuesta con frijoles, atole tortilla, chile de árbol y sal. Parados frente a la mesa todo el pueblo comió la ultima cena. En la noche, en silencio, en la oscuridad, los que terminaban se retiraban y otros ocupaban el lugar. Las autoridades, de ministros para abajo, llevaban los alimentos de la cocina comunal a la mesa. Terminada la Cena, a media noche sacaron la imagen de un Jesús con la cruz a cuestas y vestido con una túnica color vino, además de todos los santos de la iglesia e hicieron un recorrido por las calles del pueblo. Los tequitlatos encendieron los grandes hachones que iluminaban una procesión que avanzaba pausadamente, rezando padres nuestros y aves marías. Una procesión que recordaba la detención nocturna de Jesús. Al regresar a la iglesia las imágenes fueron colocadas en su lugar. Acto seguido, colocaron sobre el suelo despejado de la sillería, al centro de la iglesia, un gran cristo del tamaño de un hombre y medio vestido tan sólo con su cendal. El acto se hizo íntimo, unos rezaban hincados, otros se acercaban al cuerpo tendido y le besaban. Inevitable pensar en polimorfas conminaciones. A las cuatro de la mañana, se retirarían todos a sus casas quedando al cuidado el grupo de jóvenes mujeres.

Ultima cena. Todo el pueblo come pan y tejate parados en una mesa larga

El viernes por la tarde se repitió la procesión pero ahora con un cristo en un ataúd. Las plegarias y los rezos eran una lamentación. No hubo música ni nada que pudiera denotar

alegría. El sábado el cura llegó al pueblo y realizó el ritual del "fuego de la resurrección". Chocando un eslabón prendió un ocote con el que luego encendió el "Cirio Pascual". El acto no fue muy concurrido, quizá sólo cien gentes en su mayoría autoridades. Entraron a la misa a oscuras y encendieron las velas de la iglesia, una referencia a la idea de esperanza. El domingo de resurrección fue día de fiesta. La jornada inició con la invitación a acercarse, a quien quisiera, a la cocina comunal a tomar chocolate y comer pan. A las once inició una procesión festiva con la imagen de un cristo resucitado –usando el mismo circuito pero en sentido contrario–. Había cohetes y música por el triunfo sobre la muerte. A las doce del día el cura ofreció una misa. En la homilía el cura –excelente orador– habló de aquellos que a pesar de ver los milagros de Jesús de la multiplicación de los panes, desertaron de su creencia al verlo muerto. A partir del relato, el cura relacionó el tema de la deserción con el tema de la unidad en la comunidad. Decía algo así como… "Debemos vivir la comunidad en cristo, la comunidad de cristo es la comunidad eclesial, que no es otra cosa que la comunidad del pueblo. Iglesia y pueblo no pueden estar separados. No se debe desertar de la Iglesia porque se deserta del pueblo, no se debe desertar del pueblo porque se deserta de la Iglesia. ¡Que la Iglesia sea pueblo y que el pueblo sea Iglesia!" La iglesia estaba repleta y todas las autoridades estaban allí, en primera fila, cargando su "bastón de mando" y recibiendo la comunión de manos del cura. Por lo ensimismados y absortos me pareció que estaban tomando en serio el discurso del cura. El día y la Semana Santa culminó con las fiestas de las autoridades –alcalde, mayordomo de San Pedro, fiscal de iglesia y regidores– que se prolongaron al día lunes. Tal fue el exceso que también se celebró el San Lunes. No hubo personal suficiente para echar a andar el aserradero comunal y menos para trabajar en la ardua tarea de la tala de los bosques.

No habrá que olvidar que San Pedro, en su modalidad de comunidad religiosa, va más allá del discurso católico. Hemos relatado prácticas religiosas remotas y ancestrales como "la reverencia" a los espíritus que habitan el bosque y la montaña. Lo relevante a nuestro argumento es que, en tanto comunidad, mantiene una fuerte unicidad de sus creencias religiosas.

La única familia protestante

Silverio es un hombre de 43 años. Tiene su esposa, tres hijas y dos hijos. La familia vive en el pueblo, tienen un pequeño restaurante y una distribuidora de refrescos en el patio de su casa en el que almacenan el producto que traen de Oaxaca con sus dos camionetas de tres toneladas. También venden gasolina. Las tres hijas (17, 15 y 12 años) ayudan a su mamá en el restaurante. El joven de 16 años le ayuda a su padre en el negocio y el otro niño de 10 años va a la primaria.

Silverio sufría. Era alcohólico. Intento muchas veces dejar de tomar pero no pudo. Todos los días por las mañanas se tomaba medio vaso de mezcal. Luego salía a su trabajo. En 1998 manejaba uno de los camiones de pasajeros de la comunidad. Salía en la corrida de las ocho de la mañana. En su trayecto hacia la ciudad de Oaxaca iba recogiendo la gente de las juntas de San Vicente Lachixio, de San Sebastián las Grutas. Ya después de casi dos horas de camino llegaba al "Vado" que es el entronque con la carretera pavimentada Oaxaca-Puerto Escondido. "Allí ya no me aguantaba, paraba el camión y me tomaba una cerveza o un golpe de mezcal. Luego me montaba en el camión y seguía hacia Oaxaca". Ya que

entregaba el camión se iban a comer por allí con los amigos a tomar una cerveza o un mezcal. En la tarde hacía lo mismo. "Salía a las cinco de la tarde, llegaba al Vado a las seis, me bajaba por una cerveza y llegaba las ocho a San Pedro y a veces me tomaba otro mezcal. Y así todos los días. En los días de fiesta, que son muchos, terminaba tirado en alguna calle del pueblo". Un día un señor de Zimatlán lo invitó a asistir al culto en una de las nuevas iglesias que se habían instalado. Escuchó el sermón del pastor que por un momento lo miró fijamente y luego pidió a los otros fieles por las nuevas almas que habían llegado para superar sus problemas. "A mí me llamó la atención mucho, pero no hice mucho caso. Al día siguiente me fui con unos amigos a tomar cervezas al Vado. Cuando un amigo me dió de su cerveza la sentí fea. Pedí otra y me supo descompuesta y la tuve que escupir. Entonces pedí un mezcal que me supo podrido". Fue entonces que me di cuenta y acepte la "palabra de dios" y por fin se me hizo el milagro de dejar de tomar.

Comencé a asistir al culto y a leer la Biblia. Al principio me intentaron convencer, luego el pueblo me rechazó, me quitaron el empleo de chofer y tuve problemas de burlas. Pero yo me mantuve en el culto y me mantuve haciendo mis tequios. Y también hice mis cargos. Cuando tomaba ya había hecho mis cargo de topíl de iglesia y de mayordomito, y ya tengo hecho el cargo de topíl de vara. En 1998 me quitaron la mitad de mi participación porque decían que estaba haciendo proselitismo para su religión y que los gringos me daban dinero. Me prometí en lo futuro no depender de la comunidad. Con mi esposa pusimos este negocio de venta de comida donde vienen los maestros y los agentes viajeros, y nos pudimos comprar una camioneta que usamos para distribuir la pepsicola en el pueblo. Me va más o menos bien en mi negocio pues nos alcanza para vivir y arreglar la casa y comprarles lo necesario a los hijos. Pero siempre hay envidia y el pueblo no quiere que nadie sobresalga. En una asamblea, hace poco, me designaron de nuevo como chofer del camión de pasajeros donde sólo pagan 4,000 pesos al mes, y yo saco 12,000 o más con mi negocio de refrescos. Pues entonces tuve que entrarle y cumplir con la comunidad. Y tuve que apoyarme en mi muchacho que apenas tiene 16 años para que se hiciera cargo y manejara el negocio […] Cuando el pueblo me ha llamado yo he cumplido, estoy en el comité de padres de familia y en el de agua potable.

Silverio piensa que el pueblo tira el dinero en fiestas que bien se podría usar para un mayor progreso.

San Pedro es una comunidad que las costumbres la han atrasado. La comunidad tiene dinero pero no las familias. Los negocios no se manejan de manera eficiente. Se pierde dinero como una regadera. La empresa no avanza porque a los comuneros no les interesa trabajar. A veces los jefes tienen menos rango que los empleados de tal manera que la gente no se somete fácil a las órdenes. Y si no se tienen modos entonces es difícil producir de manera eficiente. También se pierde mucho tiempo y dinero en las fiestas y en los cargos, es un sacrificio fuerte que hace que la empresa no reinvierta y no produzca. Los viejos caracterizados son obsoletos, piensan en problemas de otra época. Por ejemplo está lo del ganado donde cada mes 100 policías o más no trabajan porque se van a contar el ganado; y cuando se trata de herrarlo se gastan cuatro días y de paso se comen una res… ¿para que? Son 200

jornales que se perdieron […] En el monte y en el aserradero a cada rato se paran las actividades porque hay algún evento, o porque la gente está tan cruda que no llegan a trabajar. La comunidad no piensa en los comuneros. La comunidad está rica y los comuneros todos jodidos Gente de fuera vienen a decir que San Pedro es rico y eso es falso. La gente vive mal. Por allí contaron que el comisariado de bienes comunales pasó a la cuenta de la comunidad una cantidad de $62,000 pesos por trabajos especiales referidos a la contratación de un brujo para proteger al pueblo de los de San Vicente Lachixio por lo del problema agrario. Yo digo que esa es ignorancia; pura superstición…

Actualmente la familia de Silverio no parece estar especialmente hostilizada. Los hijos dicen llevarse bien con los de su edad en la calle o en la escuela. Ello se debe quizá a que Silverio es hijo de una familia de muchos hermanos. Al parecer la ruptura de la familia del culto católico no ha pasado a mayores. La comunidad tolera a esta familia siempre que cumpla con los tequios, las comisiones y los cargos del pueblo. Sin embargo Silverio y su familia están solos en su fe, de tal modo que todos los domingos salen a Zimatlán a participar en el culto con su pastor. No hay templos protestantes en San Pedro y sin duda es muy difícil que los haya en el mediano plazo.

La comunidad cívica

El calendario de celebraciones cívicas es tan nutrido como el de las religiosas. Incluso ambos tipos de prácticas rituales aparecen entremezclados. Un ejemplo es la fiesta Patronal de San Pedro (27 al 30 de junio) que además de la celebración religiosa propiamente dicha (peregrinación del santo en el pueblo, misas, comidas comunales, música y baile) tiene como actividad central el desarrollo de un gran torneo de básquetbol al que son invitados los equipos de las comunidades de la región.[61] La inauguración del torneo se celebra con todo el protocolo de un desfile de los equipos inscritos, las palabras de bienvenida del agente municipal; los honores a la bandera enarbolada por la banda militar escolar; la entonación del himno nacional mexicano por los asistentes en posición de firmes y la mano derecha al pecho; el izamiento de la bandera en el palacio municipal, el juramento deportivo hecho por los jugadores donde se comprometen al juego limpio, y un desfile de salida de los equipos participantes. También las celebraciones cívicas del día de la Revolución mexicana y de la Independencia nacional, el 15 y 16 de septiembre tienen como centro de actividad la celebración de torneos de básquetbol. Las escuelas por su parte se dan a la tarea de celebrar los festivales del día de las madres y día del niño, generalizadas en México. Así pues la comunidad de San Pedro participa plenamente de los símbolos y rituales del discurso nacional mexicano.

Realmente no sabemos mucho de las celebraciones cívicas nacionales que se sucedían en San Pedro antes de los años cincuenta con la entrada a la región de la escuela pública y las concesiones forestales. Pero sin duda la fortaleza del régimen político posrevolucionario marcó su impronta en las prácticas sociales de la comunidad. Las fiestas cívicas se

[61] Por cierto en el torneo de básquetbol del 2003 para la fiesta patronal no asistió ningún equipo de las comunidades vecinas con las que tienen linderos agrarios. Asistieron equipos de San Miguel Peras, de San Francisco Yucucundo que no son colindantes.

insertaron como parte de la cultura y ciclo ritual del pueblo. Al menos desde los años cincuenta. Estado, gobierno nacional, símbolos patrios, Partido Revolucionario Institucional, Confederación Nacional Campesina, Escuela Pública, se presentan como diferentes aspectos de un mismo bloque discursivo.

Los eventos políticos nacionales de 1988 influyeron en San Pedro. El cardenismo rompe con el régimen priista y posteriormente se funda el PRD como partido de oposición popular. Los eventos trajeron discrepancias de opinión. La Asamblea Comunal, en un momento dado, tomó la decisión salomónica de declarar a la comunidad "apartidista". Pero aun más, canceló los actos de votación en el pueblo y prohibió la presencia de actos de proselitismo partidista en el pueblo. La actitud parece haberse reforzado con la rebelión zapatista en Chiapas y los muchos foros posteriores que pugnaban por la autonomía de los usos y costumbres. En 1995 en el contexto de las elecciones municipales del estado, la comunidad mostró la capacidad del pueblo de San Pedro de hacerle el vacío los partidos políticos. Llegaron al pueblo los representantes de partido del PRI y del PRD quienes se encontraron con la ausencia de los funcionarios de casilla y el desinterés por acudir a votar. Los tres representantes (dos del PRI y uno del PRD llegaron al acuerdo de no instalar la casilla y se dieron a la tarea de hacer un reporte al Presidente del Comité Municipal Electoral de sus razones. Después de presentarse dicen:

> *…1. El pueblo por regirse por usos y costumbres no ejerce su derecho al voto, por esta razón no muestra interés alguno en este proceso electoral. 2. La gran mayoría de las personas votantes no están inscritas en la lista nominal correspondiente a esta sección, sino en la sección que corresponde a la población de san Sebastián rió dulce. 3. por las razones expuestas las personas no muestran interés por partido político alguno. 4. En la población se celebra la novena del día de murtos, motivo por el cual las personas no se encuentran en sus domicilios y por tanto no se encuentran en condiciones para realizar esta actividad. 5. No se reunieron las personas asignadas como representantes de la casilla y tampoco alguna que tomara su lugar…* (ACSPA)

En ese mismo informe de hechos el Agente Municipal en su papel de autoridad declara que el pueblo no hace responsable a los funcionarios electorales del hecho de no instalar las casillas: "cumplieron en el horario exacto que marca el Código de Instituciones Políticas y procedimientos electorales de Oaxaca, y demostraron el mayor interés de llevar a cabo las elecciones". Suscribe las razones aducidas y dice en el informe: "…rogamos a usted el respeto a la soberanía de nuestro pueblo y nuestras costumbres"

Actualmente la Asamblea Comunal permite la instalación de la casilla y el ejercicio de la votación, pero está estrictamente prohibido hacer proselitismo en el pueblo. No se ven logotipos ni propaganda partidista. Cuando un candidato a presidente municipal o a diputado local o federal quiere hacerse propaganda pide cita a las autoridades para hablar en la asamblea comunal. Se les concede el permiso a todos los candidatos que lo soliciten. El candidato habla y la asamblea escucha. No hay réplica. Luego el candidato se va, y la Asamblea sigue con su orden del día. No dispongo de los datos electorales, pero por lo dicho por algunos comuneros la intención del voto se divide por mitad entre PRI y PRD aunque parcialmente inclinado hacia este último. Sin embargo, lo importante aquí, es que,

en lo fundamental, el acceso de los partidos políticos en el pueblo está eficazmente bloqueado. La Asamblea Comunal, mediante este mecanismo, mantiene el monopolio de la representación política hacia los poderes externos

La inauguración del nuevo palacio municipal

El tres de mayo del 2003 se inauguró una especie de maravilla. Un sobrio palacio de cantera tallada construido en estilo colonial y casi proporción áurea. No se escatimaron gastos. Para construir el palacio se trajeron expertos canteros de la Mixteca que con su maquinaria se instalaron en el pueblo por los casi cuatro años que duró la obra. La piedra la extrajeron de un yacimiento de cantera rosa localizado a dos kilómetros del pueblo. Para acceder al yacimiento ellos trazaron un camino –expertos como son– por un acantilado con el uso de buldózer motoconformadoras y barretas propiedad de la comunidad. Y contrataron un equipo de peones para extraer y darle forma a cada uno de los varios miles de bloques. El edificio se construyó con todo cuidado bajo la mirada detallista del diseñador arquitecto. Cuando la obra negra fue terminada se instalaron acabados lujosos: puertas de cedro, pisos de duela, baños de loza cerámica, luminarias indirectas, muebles finos, e incluso un calabozo con fuertes barrotes de acero que parece bastante cómodo… La fachada frontal del edificio, con su doble arquería y balcón saliente luce imponente. En la cumbrera del edificio se colocó una campana de bronce que será tocada para recordar los días patrios; los quince de septiembre, el grito de Dolores y a la memoria de los héroes nacionales. No sabemos aún que imágenes van a instalar en los nichos laterales del edificio. Quizá alegorías cívicas, quizá religiosas. Se aceptan apuestas…

El costo en efectivo al momento de la inauguración se calculaba en casi 15 millones de pesos gastados en materiales, albañiles, instalaciones especiales y arquitecto. Ello sin contar el gasto en maquinaria y tequios para construir el camino y acceder a la cantera. ¡Una fortuna! Para algunos la obra fue demasiado lujosa para un pueblo pobre. Para otros un gasto que valió cada gramo de sacrificio. Por fin la comunidad tenía un palacio que dignificaba y preparaba a San Pedro para algún día dejar atrás la condición de simple agencia municipal y alcanzar la ansiada categoría de Municipio. Una aspiración comunitaria buscada infructuosamente desde hace décadas mediante trámites y rogativas al congreso y gobierno del estado de Oaxaca.

El día de la inauguración amaneció con un pueblo feliz. Todos contentos, todos admirados. Algunos de aquellos que eventualmente expresaron críticas a la construcción estaban afanados en los preparativos de la inauguración. La asamblea –astuta como es– les designó en el comité de inauguración ese día tres de mayo. Jesús "El Queso" –apodo por ser blanco– quien por su carácter encrespado tiende a expresar de manera cruda sus opiniones, y quien entre pasillos criticó el lujo de la obra, fue el principal responsable del evento. El comité preparó todo para la inauguración. Para amenizar se llamó a las dos bandas de viento del pueblo, y se contrató un conjunto de música electrónica "neoranchera" para el baile nocturno. Los maestros de la escuela fueron convocados para que fungieran como organizadores del "programa cultural" y maestros de ceremonias para realizar los honores a la bandera con la escolta escolar. Entre tanto, desde el día anterior se preparaban en barbacoa de hoyo dos reses del ganado comunal, además de dos grandes peroles de arroz, uno de mole y montones de tortillas. Entre tanto, la plaza semicerrada de las asambleas

estaba acondicionada con centenas de mesas protegidas del sol con el vuelo de la gran lona que se usa en todo evento.

Día de inauguración del palacio municipal. De izquierda a derecha: tres funcionarios de la Semarnat; Jorge del Consejo de Vigilancia; Baldomero el Comisariado de Bienes Comunales; Presidente Municipal de Zimatlán; Mateo el Agente Municipal; funcionaria de Sedesol y representante de la comunidad de Ixtlán de Juárez. Momentos después de tomar esta foto el antropólogo que esto escribe fue sentado en el presidium, más que por un honor, como un relleno.

Por la mañana el primer evento fue la bendición hecha por el cura de la parroquia de Lachixio. El cura habló a la multitud, con voz en cuello, que esta obra era una muestra de lo que un pueblo es capaz de hacer si está unido; que cuando los hombres se tratan como hermanos, como comunidad, se pueden hacer grandes obras. Que el bendeciría este edificio de la comunidad, etcétera. Después realizó el recorrido por todos los rincones del nuevo palacio rociándolo con agua bendita por aquí y por allá. La gente común esperó afuera. Una vez terminado el ritual el cura se retiró y el comité organizador procedió a instalar la mesa del presidium para iniciar la ceremonia cívica minutos después.

Había mucha expectativa pues se esperaba que llegara el gobernador de Oaxaca José Murat o al menos su secretario de gobierno. Se tenía la expectativa que llegaran los delegados federales, y el presidente municipal de Zimatlán; jurisdicción municipal al que pertenece San Pedro el Alto. Las comunidades vecinas no fueron invitadas. Con casi todas han tenido conflictos agrarios o políticos que les mantienen distanciados sino es que en conflicto

abierto. A las 11 de la mañana estaba convocada la inauguración. Llegaron a San Pedro sólo funcionarios de tercer orden: el delegado estatal de la Secretaría del Medio Ambiente, el delegado regional de la Comisión Nacional Forestal; una representante de la delegación estatal de la Secretaría de Desarrollo Social y el presidente municipal de Zimatlán, Los cabildeos habían fracasado. El gobernador se negó a venir porque –según dicen– no estaba dispuesto a inaugurar obras de lujo. Tampoco mandó a algún representante del gobierno estatal. En el chisme del momento no faltaron los reproches de impericia al comité organizador para invitar a gente importante. Al parecer, el comité organizador le hizo un desaire al arquitecto diseñador, quien era el que tenía amistad con el gobernador José Murat.[62]

La inauguración inició con toda solemnidad con la presentación al público de las ilustres personalidades presentes. Los funcionarios fueron llevados al presidium, uno por uno, acompañados de guapas edecanes elegantemente vestidas para la ocasión, en tanto, el locutor oficial mencionaba sus nombres y cargos. El presidente municipal de Zimatlán, el agente municipal, el comisariado de bienes comunales y los funcionarios invitados –y mandaron llamar al antropólogo del Colmich-Ciesas para que hiciera bulto y apoyara con el llenado de sillas–. Luego con toda solemnidad se realizaron los honores a la bandera y la entonación del himno nacional por los estudiantes de las escuelas y público en general. Acto seguido tomó la palabra el agente municipal, quien dio la bienvenida a los asistentes y cedió la palabra al delegado de la Semarnat, quien habló de los logros que se alcanzan con un manejo sustentable de los bosques y la unión en las comunidades; luego le dieron la palabra a la representante de la Sedesol quien les dio los saludos y disculpas de la delegada federal, y también habló en el mismo tenor, y finalmente le cedieron el honor al presidente municipal de Zimatlán para cortar el listón inaugural.

El pueblo entró en tumulto al nuevo palacio municipal admirado de los lujosos detalles. Entre tanto, en la arcada inferior estaba un grupo de mujeres preparando el téjate, la bebida ritual que se ofrece en toda celebración extraordinaria. El locutor general invitó a los asistentes a pasar a la plaza semicerrada para asistir a la gran comida comunal, y a los equipos de básquetbol a prepararse para el torneo rápido de juveniles y veteranos con un premio de 5,000, 2,000 y 1,000 pesos para el primero, segundo y tercer lugar en ambas categorías. Al menos dos mil personas estaban en ambas explanadas comiendo en las mesas comunales, viendo atentos el básquetbol rudo y al borde del infarto de los veteranos, o brindando y bailando al calor de los mezcales que empezaban a correr como agua por las gargantas festivas de los concurrentes. Ya en la tarde se invitó a todo mundo a asistir a la premiación de los equipos vencedores del torneo y se inició el festival cultural de las escuelas: la danza de los viejitos, una pieza de teatro bufo sobre la vida de pareja donde la mujer se queja de las razones de su marido holgazán y una danza folclórica oaxaqueña.

A la luz de los reflectores inicio el "Baile de la Rosa" que marca el principio del momento del baile en las fiestas del pueblo. Comúnmente personas con autoridad colocan a hombres y mujeres seleccionadas en dos filas frente a frente. Las mujeres son comúnmente viudas o solteras. Los hombres son aquellos invitados para la ocasión y personas importantes del

[62] El problema era la firma de la obra. El arquitecto quería en el edificio una placa con su nombre inscrito, concepto que a la asamblea comunal le pareció absurdo y no negociable.

pueblo. Hombres y mujeres son coronados con olorosas hojas de "poleo" y se inicia el baile tradicional, que tiene el sentido de coqueteo y seducción con miradas, pases y giros entre las parejas. Mientras un danzante solitario distribuye el mezcal entre las parejas. Luego del tercer o cuarto baile se incorporan todos aquellos que querían bailar y el festejo continuó con la música electrónica neoranchera hasta las dos o tres de la mañana. En todo momento, la gente acudió a la otra explanada a pedir más comida o cervezas. Así, hasta que se acabaron las fuerzas a altas horas de la madrugada.

La comunidad de trabajadores

En los años en los que los bosques de la Sierra Sur eran explotados por la *Compañía Forestal de Oaxaca* (1950-1980) la organización comunal de San Pedro asumió el papel de representante de los trabajadores del pueblo. De manera implícita la autoridad comunal cumplió la función de representante sindical. Un nuevo modo de defensa colectiva frente a un poder externo que, de algún modo, recuperaba la añeja resistencia de las republicas de indios del novohispano a los tributos y repartimientos exigidos por encomenderos, corregidores y alcaldes mayores. Durante las renovaciones anuales de los contratos de explotación del bosque la comunidad negociaba con la compañía, además del volumen y precio de la madera, todo un conjunto de de reivindicaciones laborales; se disputaban dentro del contrato de compra-venta cláusulas que establecían aumentos al salario de los comuneros; preferencia de contratación a las gente de la comunidad; apoyos en servicio medico y medicinas; pago riguroso y personal de rayas los sábados de cada semana en presencia del miembros del Comisariado Comunal; mejoras de vivienda entre otras.[63] Los vecinos del pueblo encontraron en la organización comunal una representación fuerte ante la compañía; y ésta siempre debía calcular que un fracaso en la negociación laboral bien podía echar a perder la negociación general, como finalmente sucedió con la relatada "pequeña revolución" de 1980.

Ello generó una conciencia de derechos laborales y de su condición de trabajadores. Una representación de si mismos de algún modo inexistente cuando ellos eran sólo campesinos. Junto con el aprendizaje de las habilidades laborales de la industria forestal, aprendieron también referencias de cultura obrera. Hacia los años sesenta cuando se termina el nuevo edificio escolar se le bautiza con el nombre de "Mártires de Chicago". En esos años la celebración del primero de mayo adquiere un papel importante en el ciclo anual de celebraciones comunales. Día en que la comunidad se ve como comunidad de trabajadores. Por decirlo así, en el imaginario de las relaciones de clase, se ubican en la posición del trabajo frente al capital, no en el del capital frente al trabajo.

De la defensa sindicada de las demandas laborales, los comuneros de San Pedro se deslizaron de manera natural al "cooperativismo". Con el uso de fondos comunales adquieren autobuses de pasajeros y se organizan como sociedad cooperativa. De igual modo adquieren camiones torceros y establecen un acuerdo con la compañía de darles preferencia en los fletes de la madera que sale de los bosques de San Pedro. En virtud de

[63] A manera de ejemplo véase los beneficios acordados para los trabajadores el contrato anual de compraventa firmado en 1950. Documento que se transcribe en el anexo 1.

que el capital original para comprar los camiones salió del fondo comunal, el dueño de ambas empresas es la organización comunal. La comunidad era la cooperativa.

Con esa impronta cooperativista se funda la empresa forestal comunal y el ramillete de negocios adicionales. La primera misión de la empresa es ofrecer trabajo o servicio, no la ganancia. La línea de camiones apenas alcanza su punto de equilibrio sin embargo no sube el precio de los pasajes porque ello incidiría directamente en la población. El aserradero no trabaja a 100 % de su capacidad, ya porque recurrentemente para labores por efecto de las resacas de las fiestas; ya porque la administración de la empresa no somete a sus trabajadores a jornadas laborales intensas. Incluso tienen prohibido el trabajo infantil que es relativamente común en muchas empresas forestales privadas.[64]

Festejo del primero de Mayo. Día del Trabajador.

En una asamblea ocurrida en el año 2002 un representante del Fideicomiso de Riesgo Compartido (FIRA) –un organismo financiero de segundo piso del Banco de México– presentó un estudio de crédito para la adquisición de un aserradero de alta tecnología, poco

[64] En un oficio del agente municipal y agente municipal segundo al coordinador de la empresa forestal se le comunica lo siguiente: *C. Alberto (apellido) Coordinador de la UEEAFC. San Pedro el Alto. PRESENTE– Por medio de este conducto, me dirijo a usted de la manera más atenta, con la finalidad de comunicarle lo siguiente, que deberá suspender las actividades a todos los jóvenes menores de edad, ya que por acuerdo de asamblea general de comuneros se acordó que en el área de monte, aserradero y de más áreas que son anexo a la Unidad y en lo comunal quedará suspendido. Por motivo que las diferentes instituciones educativas han manifestado que los alumnos ya no asisten a la escuela, y que no sea el motivo para el cierre de aulas. Haciéndole saber que de no cumplir con el presente acuerdo que dará bajo su responsabilidad los problemas que lleguen a suscitar posteriormente, lo que hago de su conocimiento. ATENTAMENTE. La Autoridad Municipal. Con copia a Presidente del Comisariado de Bienes Comunales; al Presidente del Consejo de Vigilancia, al Jefe de Monte de la Unidad, al Jefe de Industria del Aserradero (Fecha)* (ACSPA)

personal y ubicado en la ciudad de Oaxaca. Con dicho aserradero su producción y ganancia se elevarían cuatro o cinco veces más que la actual. La Asamblea escuchó y decidió postergar la decisión de adquirir el crédito a una discusión futuro… su forma de decir no… La oposición a la propuesta era clara, se dejaría sin trabajo a parte de la población que vive en el pueblo y quizá también se temía que un trozo de la empresa se les fuera de la vigilancia del pueblo.

El manejo de los negocios comunales es conservador. No tienen objeción de que la empresa forestal no tenga márgenes altos de productividad y ganancia, si ello permite mantener las dos funciones principales que le han asignado; la oferta de trabajo y el financiamiento del cargado consumo ritual del pueblo. A la organización comunal le interesan los equilibrios internos no las ganancias extraordinarias. Aún más, las ganancias son un problema que tienen que inocular constantemente con suntuosos gastos simbólicos, y con un mayor rigor en la vigilancia y bloqueo de posibilidades de enriquecimiento individual. Afortunadamente para ellos, los ricos bosques de San Pedro permiten a la empresa sostenerse sin problema en el negocio de la madera.

Ya hemos comentado la relativa igualdad de ingresos donde el sueldo máximo de los dirigentes de la empresa apenas alcanza los 7,000 pesos mensuales y los menores oscilan en los 4,000 pesos. (Salvo el caso de las mujeres que reciben menos, asunto que adelante trataremos) Hemos comentado en torno al rigor en la vigilancia de las cuentas por parte de la Comisión Revisora. El chisme y las habladas soterradas a quien se dice no están cumpliendo con su deber. La fuerza coercitiva de la autoridad para someter a quien viola la regla. Quizá, vale comentar sobre el fondo ético que soporta esa idea de igualdad.

La siguiente conversación con Israel ilustra sobre la ética del enriquecimiento individual. Israel actualmente desempeña el cargo de "mayor" y que en tiempos de la Compañía era "documentador". Comenta que en su posición pudo haber hecho mucho dinero haciendo tranza con la documentación de los camiones de madera que pasaban por su caseta cuando salían del bosque.

> *Muchas veces –me dice– los de la forestal me intentaron corromper pero nunca acepte. La razón es que tener dinero también es un problema. Si yo hubiera aceptado me podría haber comprado una casa en Oaxaca. Pero a los de mi pueblo no los hubiera podido invitar porque ellos me hubieran preguntado de dónde saqué el dinero, si siempre he sido pobre, y de pronto no se explica porqué yo debería tener tanto dinero. Es mejor como estoy, pobre pero mi casa no me da pena enseñarla, porque es de mi trabajo honrado. En San Pedro sí hay ricos y hay pobres, pero no son tan grandes como se ven esas distancias, entre quienes tienen un camión de transportar trozos y los que no. Pues no siempre tienen trabajo y muchos días están parados, así que no es tan buen negocio... La comunidad tiene sus camiones, y también algunos 40 camiones son particulares que trabajan para la "Unidad" pero siempre tienen que esperar a que de toda la vuelta para su turno. Es como la rueda de la fortuna, se enferman y pierden el camión, o se les avería y como si no lo tuvieran. A veces se está arriba, a veces abajo.*

Por supuesto, que en las empresas comunales la política de nivelación económica no significa igualdad de "poder". La empresa es, al igual que el sistema de cargos, una estructura jerarquizada donde las líneas de mando están establecidas. El Comisionado de la empresa forestal, el director técnico forestal, los diferentes jefes de las unidades (jefe de monte, jefe de industria, jefe de comercialización, jefe de finanzas, etcétera) ejercen sus prerrogativas de mando en el proceso laboral. Y acceder a las posiciones altas de la estructura genera privilegios. Recientemente los directivos de la empresa viajaron a Italia (país puntero en la producción de maquinas-herramienta para la industria forestal) para ver en funcionamiento varios modelos de aserraderos y secadoras de madera que están en proceso de comprar. Han asistido en grupo a las exposiciones forestales organizadas por la Comisión Nacional Forestal en Guadalajara. Van a reuniones de variado tipo convocados por el gobierno federal o estatal. Pero a pesar de esos privilegios, ellos no pueden convertir su ventaja en riqueza personal, menos aún en poder económico. No parece haber resquicios. La empresa nunca da préstamos personales. Nunca prestamos para negocios particulares. Eventualmente ante un problema específico, la empresa puede ayudar a un comunero en lo particular, pero ayudar no consiste en dar dinero, sino pagando el servicio; tal el caso del pago del hospital para un enfermo. Y ello previa autorización de la asamblea. Tal como informa Israel, no hay manera de explicar enriquecimientos sorpresivos en la comunidad. Los individuos tienen cerrada la salida al enriquecimiento individual. Sólo les será posible renunciando a la comunidad, lo que les implica renunciar a vivir en el pueblo. Un costo que aparece demasiado alto para arriesgarse a la intemperie existencial, a una vida fuera de la esfera protectora de la comunidad.

Existe una relación indirecta entre los puestos en la empresa y el sistema de cargos. El presidente del Comisariado y los directivos de la empresa forestal son siempre mayores de 40 años y en el sistema de cargos están en el nivel de "autoridades". Los puestos de jefes operativos son ocupados comúnmente por personas que tienen entre 30 y 40 años de edad; y que ocupan en la escala de cargos un nivel de "Ministros" (mayores o regidores); y la tropa de trabajadores normalmente corresponde a aquellos menores de 30 que están en el nivel de "Policía". La relación es indirecta en virtud de que cuando la Asamblea de Comuneros designa un puesto medio o directivo considera el desempeño del individuo no sólo en su habilidad laboral, sino también en su comportamiento y nivel en el escalafón de cargos. De este modo en las empresas de la comunidad se evita que alguien de menor rango en el sistema de cargos, y de menor edad, tenga mando laboral sobre alguien de mayor rango y edad

El primero de mayo el pueblo de San Pedro el Alto se representa así mismo como una "comunidad de trabajadores". En la celebración del 2003 se movilizaron los camiones de pasajeros y camionetas del pueblo desde la madrugada para transportar a la población de San Pedro al campamento de La Cofradía. Niños, jóvenes, mujeres, hombres, ancianos asistieron a la gran comida, a la misa en la capilla abierta del campamento, a la bendición de camionetas, edificios y maquinaria y al torneo relámpago de básquetbol. Las autoridades y responsables de la empresa asistieron a la reverencia a los chanekes que ya se relató. Esta magna celebración, a diferencia del resto del ciclo ritual, no es ceremoniosa. No hay una mesa donde las autoridades hacen el desplante de su jerarquía. Es como un día de campo de todo el pueblo. Quizá por única vez en el año las mujeres se sientan en las mesas de la gran carpa y son servidas por hombres. La barbacoa, el arroz, las tortillas fueron preparadas no

por ellas, sino por una familia contratada en el pueblo de San Pablo Huxtepec. El torneo relámpago se realizó en toda forma, conforme a reglamento, con arbitraje contratado y con locutores abocados a narrar las incidencias de los partidos. La escolta escolar seguida de las "madrinas" abrió el desfile de los equipos perfectamente uniformados y calzando tenis caros de marca. El comisariado y las autoridades dieron el primer enceste e inicio el torneo. Participaron los equipos que se agrupan por afinidad o por cargo.[65] E incluso se realizó el primer torneo femenil; al efecto en la presentacion de las jugadoras el locutor decía con humor al público: *...para que vean que las mujeres pueden, la única regla es no traer mucha ropa, ¡que pasen a reportarse. !*

Primero de mayo, día del Trabajador. La divisa este día es la igualdad de todos en la condición de trabajadores. Para las mujeres este día es excepcional, no están arrinconadas en la cocina sino cómodamente servidas por hombres que cumplen la comisión de meseros. La elaboración de la comida no les toca a ellas, la empresa contrata a familias cocineras de otras comunidades.

En el juego de básquetbol se permite lo que se reprime en la vida cotidiana. El juego es rudo. Los equipos de ágiles jóvenes como "Los Broncos" –subalternos arrimadores y motosierristas– suelen divertirse a las costillas de los equipos de panzones y torpes cuarentones o cincuentones –Comisariado o Regidores- que mandan en la comunidad. Les

[65] Los nombres de los equipos son curiosos*: Comisariado, Broncos, Ministros, Jodidos pero Contentos, Aserradero, Huertas 2, Comisión Revisora, Lakers, Cofradía, Río Humo, San Sebastián Río Dulce, Últimos, Tebao, Sonics*.

pasan la bola por aquí y por allá, les bailan en frente, les fintan. Los torpes, entre el conato de infarto y la desesperación por anotar alguna canasta que alivie su humillación suelen cometer faltas memorables. Se dejan ir como toros en embestida o lanzan peligrosos codazos, mientras los ágiles jóvenes les torean y les encestan una y otra vez. El locutor oficioso de los juegos, un joven chispeante, no dejó pasar la oportunidad para hacer sorna de la ocasión *!Este año el equipo del Comisariado está más panzón!, ¡Muchas comidas con los influyentes en Oaxaca!; ¡Ya se cansaron ,tráiganles el oxigeno de la ambulancia!; ¡Órale ,ese si fue un horrible "faul" del Chaparrito, ya se enojaron! ¡Por fin en excelente jugada y los veteranos encestan! ¡El Comisariado caen pero sacando la casta!"*. El público todo ríe y se divierte. Como en pocos momentos de su ritualidad pública salen a relucir los apodos a los que son tan aficionados… El Malecho, El Jeque, El Kulei, El Tiki, El Pájaro, El Panzón, El Chueco, El Chaparrito, El Queso, La Chota, La Guera…

La evolución histórica de una especie de *sindicalismo comunal* que derivó en un *cooperativismo comunal* y finalmente en una comunidad de trabajadores ha hecho que las empresas comunales tengan connotaciones que rebasan el ámbito de lo estrictamente económico. Son ya un "lugar" simbólico de la vida social del calendario ritual anual, y un símbolo comunal a proteger. El consorcio empresarial de San Pedro es estimado como un valor social inserto en el ethos comunitario. La empresa comunal es algo *bueno* para San Pedro.

La saga de Gloria

Un día laboral común recorría la brecha de San Pedro el Alto a Río Dulce en mi carcacha cuando tres jóvenes me pidieron un aventón. Estaban vestidos de shorts y tenis. Iban al pueblo de Totomachapan a pasear y a jugar básquetbol con quien se apareciera. Resulta que los tres eran de San Pedro. Los pregunté que a qué se dedicaban; dos dijeron que a estudiar, el tercero que recién había llegado al pueblo. Me dijo que él no estudiaba ni trabajaba porque tuvo un fracaso en su vida. Le comenté que como era posible que un joven de 17 o 18 años hablara de fracasos en la vida. Me contestó que ya no era joven, que ya tenía 25 años. "Lo que pasa es que yo tuve un fracaso, estuve cinco años en la cárcel. Cuando tenía 18 años tuve una pelea. ¿Como fue?–pregunte– Pues estaba muy borracho y entonces me palié con otro muchacho y en un empujón lo aventé y se tropezó y se pego con una piedra… ¿Murió? No por allí anda, pero sí quedo muy herido porque se pego en la cabeza y lo tuvieron que llevar al hospital…" Menos mal –dije– "Si menos mal..." ¿Porque fue la pelea? Por borrachos, pelea de borrachos…" ¿Y que paso contigo? …

> *…pues me detuvo la policía del pueblo y me encarcelaron en la Agencia… Al otro día me trasladaron a Zimatlán. Después de varios días más me declararon preso… Luego un juez me condenó a nueve años de prisión. Me trasladaron por varias cárceles del estado y finalmente me llevaron a una cárcel de Veracruz… Pague cinco años y me dejaron salir… Acabo de llegar hace unos días al pueblo… Ahora dependo de mis padres… Espero conseguir trabajo en la empresa del pueblo… Estoy esperando haber que dice la Asamblea Comunal… Sufrí mucho en la cárcel… Me hicieron muchas cosas difíciles de decir, cosan con las que ya no veo como vivir…*

Días después, en el campamento de La Cofradía, en la gran celebración del primero de mayo, mientras se llevaba a cabo el torneo de básquetbol entre la comida, la música y la algarabía, me senté al lado de Gloria y tuvimos una larga conversación. Gloria es una mujer de 33 años. Trabaja en la empresa como afanadora en el edificio comunal que está en Oaxaca. Un trabajo sumamente pesado, pues tiene que barrer trapear y limpiar los tres niveles del edificio todos los días. Termina el día con dolor de espalda. A diferencia de los hombres, las mujeres trabajadores ganan poco; algo así como 2,000 pesos al mes. A contracorriente de las normas morales de la comunidad Gloria decidió abandonar a su marido y salir del pueblo. En la ciudad de Oaxaca alquiló un humilde cuarto con cocineta y se llevó a sus dos hijos preadolescentes a vivir con ella. A su hija mayor la mandó a la ciudad de México con una hermana que es maestra para que estudie una carrera. En el pueblo la han señalado por haber abandonado a su marido enfermo. Su suegra le reclama que su obligación de esposa es permanecer al cuidado de su esposo, que para eso se casaron. No importando que se ponga violento y que haya perdido su competencia social. Gloria piensa que su vida ha sido injusta. Gloria se enoja por las razones del pueblo, y sobre todo de las mujeres, que dejan que sus maridos las golpeen, las usen, las golpeen, y las usen…. "Las peores –dice– son las mujeres mayores que son las primeras en consentir lo que hacen sus hijos con sus esposas".

De tiempo atrás, el matrimonio de Gloria estuvo lleno de golpes, maltratos y abandonos.

…como todos los hombres en este pueblo el que era mi marido hacia lo que quería. No entregaba gasto, se desaparecía y cuando llegaba borracho empezaba a golpearme. Yo nunca fui una mujer dejada así que también yo también respondía como podía pero era un hombre fuerte y alto. Yo siempre andaba con la cara golpeada y mi suegra no le decía nada. A veces sin que nadie me viera lloraba. Hace años el que era mi marido se había metido con una mujer casada…a la que su marido ya la había abandonado para meterse con otra. Mi marido acudía con ella de cuando en cuando, y también le daba dinero y cosas…pero también la maltrataba. Yo sabía que tenía tiempo con ella pero me aguantaba el coraje. Una noche cuando él regresaba de la casa de esa mujer, al voltear una esquina, se encontró frente a un muchacho que de repente, con un palo, le dio un golpe duro en la cabeza. Era el hijo de la mujer. El muchacho estaba humillado por el maltrato que le daba mi marido a su madre y por eso lo anduvo cazando.

Me avisaron que mi marido estaba herido y yo corrí a ver que pasaba. Lo vi tirado en la calle sangrando de la cabeza. Llego la doctora de la comunidad, lo levantamos y lo llevamos en un carro a la hospital a Zimatlán. El doctor de allí dijo que estaba muy mal y que tenían que esperar a que despertara del coma en que estaba. Pasaron muchos días y semanas hasta que poco a poco fue mejorando. La empresa nos ayudó con algunos gastos porque trabajaba en la empresa. Luego de muchos días despertó lo trajimos al pueblo… pero ya no estaba bien… Quedó mal de la cabeza… Medio loco… No podía hablar bien, y se puso peor de cómo era. Ahora se ponía más violento y se la pasaba todo el día en la casa pues ya no era capaz de trabajar. Para mantener a mis hijos yo entré a trabajar a la empresa y mantenía la casa. Un día que me quiso pegar me decidí y le dije a mi suegra...allí

cuida usted de su hijo porque yo me voy con mis hijos…yo no tengo porque pagar el mal que él ha hecho…

Tomé a mis hijos y me fui a trabajar a Oaxaca de sirvienta en casa de una señora rica en San Felipe del Agua (colonia de lujo en la ciudad de Oaxaca)… El fue el culpable de lo que le paso por andar metiéndose con otras mujeres y ser irresponsable. Nunca vio por nosotros y yo tengo que ver por mis hijos. Mi suegra me reclamaba que mi obligación era quedarme con mi marido. Pero para mi todo era injusto, nunca se hizo cargo de mi y de mis hijos, recibí malos tratos. ¿Por qué tengo que pagar yo y mis hijos por lo que el ha hecho? Los hombres aquí son así. Machos. Tienen varias mujeres. Y las mujeres son bien pendejas. Esa de allá –me señala a una mujer de 45 años que trabaja de obrera en el aserradero– ha tenido siete hijos con tres hombres diferentes; y la acaban de abandonar, hace rato estaba llorando. Esa otra ha tenido tres hijos con dos maridos. Esa de allá igual. ¡Mire! Ese es el muchacho que golpeó al que era mi marido –me señala al numero seis del equipo de los Broncos– Acaba de salir de la cárcel, y anda allí muy contento… jugando básquet como si nada…

Exclusión de género

Las mujeres no participan en la Asamblea General de Comuneros. Están excluidas de las decisiones importantes. Los hombres controlan las posiciones e instrumentos institucionales de la comunidad. Todos los cargos civiles son ocupados por hombres. Las mayordomías son tomadas por hombres salvo el caso eventual de alguna mujer que cuida a algún santo menor. El número de mujeres empleadas en las empresas comunitarias es mínimo y en posiciones subalternas (afanadora, secretaria, ayudantes de aserradero, bibliotecaria, enfermera cocineras), nunca en posiciones de autoridad o mando. La excepción es la empresa embotelladora de agua potable donde trabajan ocho o diez mujeres al mando de una jefa de producción, a su vez subordinada a un responsable de la empresa. En tal sentido las mujeres están excluidas, también, de las fuentes de empleo que genera la comunidad.

Para efectos de su participación en el tequio comunitario la Asamblea General de Comuneros ha clasificado a las mujeres en tres categorías: Las mujeres solteras y viudas, las mujeres casadas, y las mujeres mayores de 60 años. Las mujeres casadas están liberadas de toda obligación comunitaria bajo el supuesto de que su marido ya contribuye a los servicios comunitarios. Las mujeres mayores de 60 años quedan liberadas de todo compromiso por su edad. Y las mujeres solteras, madres solteras y viudas están obligadas a prestar 15 días de tequio al año. Los tequios más frecuentes que ellas realizan tienen que ver con la preparación de las comidas, la limpieza de lugares de fiesta o calles, la elaboración de adornos, preparación de la bebida del téjate, siempre y cuando esta actividad esté organizada por el conjunto de la comunidad. Cuando alguna mujer ayuda a un hijo o a algún pariente en alguna celebración de mayordomías o de comités específicos ese trabajo no es contabilizado como tequio.

Las mujeres solteras, madres solteras y viudas están organizadas en una *asamblea de mujeres* que suele reunirse, esporádicamente, con una frecuencia de una vez cada dos o tres meses a convocatoria del agente municipal. Las asambleas son presididas por el agente

municipal y su cabildo. Los asuntos que se tratan refieren a la organización del tequio, el desempeño de la granja de pollos, las necesidades de personal en la empresa embotelladora y eventuales asuntos de educación y salud. Gloria critica de la condición de las mujeres en San Pedro, dice que en esas asambleas las mujeres no participan mucho, que más bien se acuerda sobre los asuntos que traen las autoridades. En esas reuniones el agente reiteradamente les pide a ellas que opinen, que digan, que hablen, diciendo que precisamente están allí para tratar sus problemas. Pero las mujeres no hablan mucho.

Mujeres que les toca tequio en la cocina comunal

En San Pedro no hay muchos casamientos. Los concubinatos son comunes. También lo son las separaciones y "divorcios". Según el médico del centro de salud al menos 30% de los hogares son de madres solteras y viudas. Existe un buen número de madres solteras que tienen hijos de dos padres. Asimismo, es frecuente encontrar hombres que han procreado hijos con dos o tres mujeres. Cuando se da una separación, las mujeres siempre se quedan con los hijos. Los hombres que viven en matrimonio o concubinato no dedican tiempo a la crianza de los hijos. Eso, junto al trabajo doméstico, está clasificado como una labor de las mujeres.

El papel del hombre de la casa es el de aportar el dinero para la manutención de la familia. Cuando se rompe el vínculo familiar el hombre tiende a desentenderse de toda aportación monetaria a los hijos. Son frecuentes las quejas de mujeres ante la autoridad municipal por

golpes, maltratos y abandono de obligaciones para con los hijos. El siguiente es ejemplo de un caso, entre muchos, que fue tratado por las autoridades comunales

En la Agencia municipal de San Pedro el Alto, perteneciente al municipio y distrito de Zimatlán de Álvarez. Estado de Oaxaca (fecha y lugar) Siendo las antes los CC.(cuatro nombres) con el carácter de Agente Municipal Propietario, Agente Municipal Segundo, Secretario Municipal, Alcalde Suplente Segundo, respectivamente con el objeto de esclarecer el problema suscitado entre el señor Mariano (apellido) y la señora Adriana (apellido) Comparece la Sra. Adriana solicitando el apoyo de esta autoridad para que de la ayuda económica que le toca al Sr. Mariano, que le de un 50% a sus infantes, para apoyo de estudios y alimentación, acto seguido el Sr. Mariano no está de acuerdo de apoyar con el porcentaje que su "ex posa" [sic] pide, por lo que una vez discutido ampliamente se llego al siguiente acuerdo entre ambas. PRIMERO. El Sr. Mariano, si está de acuerdo de apoyar a sus infantes con la cantidad de tres mil pesos, y también se compromete a apoyar la cantidad de 600 pesos de su salario que le corresponde de cada quincena a partir de esta fecha para apoyo a sus infantes. SEGUNO La Sra. Adriana está de acuerdo con la propuesta de su "exposo" el señor Mariano (apellido), y de no cumplir con lo expuesto se procederá enérgicamente, de acuerdo a las actas ya levantadas de otras autoridades. TERCERO. La Autoridad Municipal que actúa exhorta al Sr. Mariano (apellido) que cumpla con lo que prometió en beneficio de sus hijos. No habiendo otro asunto que insertar a la presente, se da por terminado el día de su inicio, Firmado de conformidad los que en ella intervinieron, DAMOS FE (ACSPA)

Las madrinas de la inauguración del Palacio Municipal.

Las madres solteras con hijos pequeños son el sector más pobre de la comunidad. Las condiciones de estas familias son muy precarias pues a estas mujeres les es difícil trabajar a la vez que atender a sus hijos. Ante pregunta expresa a Javier (apellido) -un connotado comunero de temperamento radical- del porque del gran número de madres solteras con muchos hijos, me comentó que era porque no se "cuidaban". Me comentó que en alguna ocasión ya les habló claro a las mujeres -haciéndome pensar que aconsejaba a un grupo de ellas- que ya les había dicho que no fueran tan "pendejas", que podían "coger" con quien quisieran, pero que debían aprender a cuidarse para no tener tantos hijos… Le pregunte si él usaba condón, a lo que me respondió que no, que hay muchas formas de evitar embarazos "… Además –dijo– a muchas de ellas les gusta tener hijos de los hombres, porque sienten que es como un regalo, sienten como que los amarran".

Familia jornalera de jefatura femenina.

A favor de corroborar con Gloria lo dicho por Javier sobre el gusto femenino por el regalo masculino de un embarazo y sobre el uso del condón. A lo que Gloria reaccionó "… ese es el más pinche macho de todos… tiene hijos con varias, y ni sabe lo que dice pues hay muchas enfermedades por la mezcla de semen…"

En San Pedro la familia como unidad doméstica de producción y consumo es débil frente a la inserción de los individuos en las empresas comunales. La política comunitaria no se mueve conforme a estrategias familiares, sino a estrategias de grupos de afinidad. Las lealtades entre hermanos y parientes no parecen ser especialmente intensas frente a las que se generan con los amigos de la comunidad, y con los compañeros de cargo. Las interacciones sociales cotidianas y ceremoniales parecen organizarse a partir de un corte

básico de género. Por ejemplo, en las comidas ceremoniales, todos los hombres se sientan juntos, y todas las mujeres se ubican en la cocina. Incluso los que sirven la comida y la bebida a los comensales hombres siempre son los hombres encargados de la fiesta, nunca las mujeres; o bien al momento del baile las mujeres son sacadas de la cocina, organizadas frente a los invitados que bailaran, y terminada la pieza musical son regresadas a la cocina. La debilidad del vínculo matrimonial, el alto número de madres solteras, la circulación de parejas, tiene que ver con la densidad del comunitarismo de San Pedro.

Pensamos que un efecto no buscado del comunalismo forestal ha sido el debilitamiento del papel de la familia como unidad económica. En el modelo fragmentado que persistía antes de la empresa forestal, era vital la organización laboral de la familia para manejar las actividades de la unidad doméstica; en ese contexto la unión de los esposos y la constitución de la familia extensa eran importantes. Hoy ya no es así, los hombres fácilmente pueden acceder la subsistencia sin necesidad de una familia. En la comunidad se presenta hoy una baja tasa de matrimonios formales (religioso o civil) y se han incrementado las uniones libres. Es común que entre las personas jóvenes y de mediana edad se tengan, a lo largo de la vida, varias parejas sexuales, y que las familias estén compuestas por hijos de varios padres. Hay un alto porcentaje de familias –entre 20 o 30%– de jefatura exclusivamente femenina, que son las familias más pobres del poblado; especialmente las que están en la etapa donde sólo hay hijos pequeños. Es frecuente que esas familias se dediquen al jornalerismo agrícola en el pueblo, con pagos precarios. Donde la madre se lleva a sus hijos pequeños a trabajar en tierras de algún comunero empleado en la empresa. En San Pedro hay una fuerte exclusión de género. Se asume que los hijos no son de la pareja sino de la mujer. Si bien hay disputas ante el alcalde de la comunidad, frecuentemente el hombre se desprende sin problema de responsabilidades paternas, no así la madre. Las mujeres no tienen acceso a la asamblea o puestos de poder; y eventualmente entran como trabajadoras en la empresa en posiciones secundarias. La Asamblea Comunal, interesada en la construcción del nuevo auditorio comunal no ha considerado la iniciativa de algunas mujeres por una guardería infantil que les liberaría tiempo para trabajar en la empresa.

Comunalismo aldeano y ciudadanía comunal

El pequeño y lejano pueblo de San Pedro el Alto, en el estado mexicano de Oaxaca, es un caso extraordinario y extremo de comunalismo social. En esa sociedad campesina de apenas 4,000 personas se vive un disciplinado orden social. Un orden que se funda en varias características destacadas: En la propiedad comunal de un amplio territorio de 30,400 hectáreas que ofrece una amplia reserva de recursos forestales; En el desarrollo de una economía colectivista de alcance aldeano sostenida por una moderna empresa forestal comunal que explota y transforma los bosques comunales en productos destinados al mercado nacional; En la instauración de un fuerte sistema de autogobierno y autoridad que dispone de amplios márgenes de autonomía para "legislar" y gobernar sobre recursos y las personas; Y en la capacidad de esta pequeña sociedad para construir una "comunidad moral" que hace prevalecer los valores colectivistas y comunitarios por sobre los individualistas y familiaristas. En San Pedro el Alto no son los individuos o las familias las que dominan el campo social. Quien domina es la organización comunal.

El núcleo de ese orden social es la centralidad moral de su idea comunal de *comunidad*. Por extraño que nos parezca, su idea vigente de *comunidad* va más allá de una conspicua vecindad. Incluso más allá de la *comunidad de nuestros intereses*. En San Pedro la idea de comunidad tiene el peso de una totalidad. Una trama densa y abarcadora de significaciones que organiza la vida cotidiana y trayectoria vital de individuos y familias. En contraste con una visión liberal, en San Pedro el Alto se comparten demasiados vínculos obligados y el afán por una visión unificada del mundo.

En efecto, en el pueblo de San Pedro parecen empalmarse varios tipos de "comuniones" que convergen y se resuelven en un orden social unitario. Los individuos se vinculan como "comunidad territorial" de tal modo que activa y obligadamente realizan acciones efectivas de defensa territorial incluso exponiendo la vida. Se vinculan como "comunidad económica" laborando y obteniendo sus ingresos como trabajadores del conjunto de empresas y negocios comunales; pero también participando en las decisiones del manejo y el gasto de la empresa mediante la asamblea comunal y sus dispositivos de control institucional. Se vinculan como "comunidad religiosa" no sólo en el sentido de compartir el credo católico en lo general, sino también en la efectiva participación en la organización del culto a las imágenes; pero además en la participación en las "reverencias" a los espíritus ancestrales, y en la efectiva oposición al ingreso de religiosidades alternas.

Se vinculan como "comunidad moral" donde el *servicio a la comunidad* es el valor conforme se distingue lo inferior de lo superior, lo bueno de lo malo, lo que otorga prestigio, rango y poder de lo que lo quita. Se vinculan como "comunidad política" autogobernada cuyo centro es la "asamblea comunal" y cuyo instrumento es un sistema de gobierno y autoridad construido como una balanza compleja de contrapesos; una comunidad política efectiva que mantiene acotados a los poderes externos: ya de partidos políticos y organizaciones regionales, de funcionarios públicos, de activistas privados; incluso de los siempre ubicuos curas de la Iglesia Católica. Pero sobre todo un sistema político que mantiene reguladas las ambiciones de los mismos comuneros y diluidos los intentos de faccionalismo interno que eventualmente podría capturar el espacio político comunitario.

Y finalmente se vinculan como "comunidad de parentesco" en el sentido de una marcada endogamia pueblerina y una idea de que finalmente todos son parientes, con la consecuente dilución de distinciones de raza u origen; Pero en realidad; una comunidad de parentesco que mantiene diminuida la lealtad a la familia nuclear o extensa a favor de un íntimo familiarismo aldeano. Idea y sentimiento expresado ritualmente en un lenguaje de patrimonio comunal que justifica el dominio sobre el territorio y los bienes contenidos en él, como una suerte de *enfiteusis ancestral*, un deposito de territorio otorgado a la comunidad de los vivos cuya legitima propiedad es, y siempre ha sido, de la comunidad de los ancestros muertos.

Todas estas "comuniones" no aparecen como redes distintas. Son las mismas personas participando en todos los asuntos. En realidad la comunidad parece construida como una sola estructura organizacional que vincula a toda la población y abarca todos los temas y espacios relevantes de la vida cotidiana. Una gran organización disciplinada y disciplinaria que todo lo ve y todo lo domina; que compromete a todos sus individuos en el mismo

argumento; les engancha en el mismo razonamiento; les vincula a la misma red; les habilita en el mismo discurso. Ello no significa que no haya divergencias, disputas o conflictos de metas y de interpretación de valores. Tampoco significa que no haya distinciones, exclusiones y opresiones. Lo importante aquí es que esas rupturas se procesan conforme a las pautas y alcances del mismo argumento comunitario. El individuo puede divergir e incluso oponerse si el tema es de orden operativo; por ejemplo, si lo que se debate es la interpretación de un evento o la justeza de la censura al desempeño de un cargo o una comisión. Quizá con más dificultad y menos éxito el individuo podría cuestionar algún aspecto organizacional, y con prudencia podría empujar hacia algún pequeño ajuste institucional. Por ejemplo empujar a la creación de una asamblea de mujeres. Pero lo que parece vedado al individuo es el cuestionamiento de los valores que constituyen el "ethos comunitario" sin sufrir graves consecuencias. Por ejemplo la condición inalienable del territorio comunal, la justeza del sistema de cargos, la pertinencia del *tequio*, la extracción colectiva del bosque, la religiosidad católica del pueblo, etc.

¿Cómo es posible la existencia de esta especie de *comunismo aldeano* en un México hoy comprometido con un modelo liberal de ciudadanía nacional, e inmerso en una economía capitalista globalizada? Paradojas de la actualidad… Para entender esta especie de prodigio social es importante destacar dos llaves maestras: La primera es la capacidad del discurso comunal de construir en los individuos un cierto tipo de persona adherida a una moral de servicio y lograr una suerte de *Ciudadanía Comuna.* A través de la cual los individuos sienten, piensan su vida social. Una idea de ciudadanía donde se privilegia la lealtad por comunidad por sobre otras adscripciones de carácter étnico, religioso, nacional o global. Sin duda una proeza de socialización difícil de lograr si consideramos el inmenso poder de resonancia que tienen la actual modernidad globalizada para definir significados y difundir gustos, distinciones y estilos de vida.

La segunda clave de este prodigio es la feliz adaptación de la empresa forestal moderna al comunalismo histórico de San Pedro. Un comunalismo que surge desde un sentido de territorialidad primigenia en el Prehispánico; que se consolida como republica de indios bajo el dominio colonial; que transita sin afectación la revolución liberal del siglo XIX; que se recupera y fortalece bajo el régimen revolucionario del siglo XX. En esta historia la empresa comunal se inserta como un dispositivo que permitió la viabilidad económica al comunalismo social preexistente. La empresa comunal al ser colectivo en su diseño, al ofrecer el control centralizado del territorio, al absorber la demanda de empleo, al producir ganancias y elevar el nivel de vida, al financiar el gasto simbólico de su pequeña sociedad, ha fortalecido la alternativa comunalista por sobre la alternativa privatista y liberal. El éxito de la empresa mantiene bloqueada la posibilidad de acumulación de patrimonios familiares y con ello la formación económica de clases sociales en la social local. Mientras que por su parte, un *ethos comunitarista* bien financiado por los onerosos gastos rituales y simbólicos, mantiene inhibido el individualismo económico y social.

Desgraciadamente el conocimiento etnográfico no habilita para predecir el futuro. Pero el saber ganado sí permite aventurar las siguientes conjeturas:

La primera conjetura es que el orden comunalista se mantendrá estático, estable y fuerte en tanto el consorcio económico comunal sea económicamente viable. Y si bien la empresa

padece de múltiples ineficiencias el modelo empresarial parece muy resistente: El bosque es bien manejado de modo que no es previsible su agotamiento. Ya disponen de una amplia infraestructura en caminos y maquinaria. La demanda nacional e internacional de madera va en aumento. La administración se maneja en sanos números negros y son conservadores en la adquisición de deudas. El rigor de la vigilancia mutua y los sistemas de auditoria previenen malversaciones de fondos. Cuando cae el precio de la madera amortiguan el golpe con una disminución del gasto simbólico. No hay accionistas que salgan huyendo ante las variaciones del mercado, sino sólo comuneros sin pretensiones de confort personal que se ajustan a la pobreza y esperan tiempos mejores.

La segunda conjetura es que el orden comunalista sufrirá fuertes tensiones a favor de cambios estructurales derivado del único proceso de transformación que la comunidad no tiene previsto y controlado: La elevación del nivel educativo de los jóvenes menores de 18 años. En efecto, la mayoría de los comuneros adultos tienen el nivel primario de educación; Leen, escriben y realizan operaciones aritméticas con dificultad. Sólo hay dos o tres profesionistas y una docena de estudiantes que inician estudios superiores. Una deficiencia que los comuneros han compensado con intuición y aprendizaje práctico logrado en cargos y comisiones. Por otra parte, la migración nacional e internacional es muy baja. No encontramos el fenómeno de comunidades campesinas biregionales o binacionales, ahora típicas del México rural, de tal modo que para la mayoría de los adultos el mundo conocido tiene significación entre la comunidad y la ciudad de Oaxaca.

En contraste la población menor a dieciocho años es altamente escolarizada gracias a las mejores condiciones de vida de los últimos quince años. En el 2003 se instaló un telebachillerato en la comunidad para dar cabida a las oleadas de decenas de estudiantes que terminan cada año la secundaria y piden seguir estudiando carreras tecnológicas y universitarias. Es previsible que en los próximos años el grupo cada vez más numeroso de jóvenes universitarios presione por oportunidades, posiciones y nuevos proyectos; es probable que busquen negociar la exigencia del riguroso sistema de cargos; que quieran innovar la forma de hacer negocios; y que adquieran el gusto por modos de vivir más confortables. Es probable que en el proceso quieran hacer valer políticamente su mayor educación formal; ello abrirá tensiones en el igualitarismo moral y en el sistema de distinción social fundado en el servicio comunal. Entonces, se vislumbra un conflicto generacional y también un conflicto donde futuras mujeres profesionistas cuestionen las actuales relaciones de género. Sin duda un conflicto difícil de resolver; pero si algo ha enseñado la historia de la organización comunal de San Pedro el Alto es su capacidad para encontrar soluciones a sus dilemas.

ANEXO

CONTRATO DE COMPRA-VENTA de madera aserrada de pino, encino y oyamel, que celebran por una parte el C. Alfonso Pandal en representación de la Compañía Forestal de Oaxaca S. de R.L., y por la otra el Comisariado de Bienes Comunales de San Pedro el Alto, Municipio de San Antonio el Alto, del Distrito de Zimatlán, Estado de Oaxaca, representado por el C.C José Zarate Hernández, Andrés C Zarate y Blas de J. Luís. Presidente, Secretario y Tesorero respectivamente, del Comisariado, quienes se sujetarán a las siguientes declaraciones y cláusulas:

DECLARACIONES

La Comunidad declara:

I. Que el poblado de SAN PEDRO EL ALTO, Municipio de SAN ANTONIO EL ALTO, del Distrito de Zimatlán, Estado de Oaxaca, posee sus montes comunales según testimonio de los mismos vecinos desde el año mil setecientos siente, según Títulos que exhiben y según constancias que deben existir en el Archivo General de la Nación, de los cuales el Departamento Agrario ha emitido en forma favorable en su dictamen Paleográfico.

II. Que la superficie que se les entregó aparece en los documentos antes mencionados como de Monte Alto.

III. Que la Asamblea General de comuneros del mismo poblado que tuvo efecto el 10 de Febrero de 1950, autorizó plenamente el COMISARIO DE BIENES COMUNADOS, para celebrar el presente contrato.

IV. Que los ciudadanos JOSÉ ZÁRATE HERNÁNDEZ, ANDRÉS G. ZÁRATE Y BLAS DE J. LUIS, comprueben su personalidad como miembros en funciones del COMISARIADO DE BIENES COMUNADOS, con los cargos que ostentan con el Acta de Asamblea General de Comuneros en que fueron electos, celebrada el 14 de Julio del año de 1948.

El comprador declara:

I. Que tiene su domicilio en la ciudad de México, en el número noventa y dos de las calles de Córdoba.

II. Que se obliga a asegurar la conservación e incrementación de los recursos forestales, conforme al Estudio Dasonómico, que sea aprobado por la SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y GANADERÍA. El técnico responsable de la explotación dirigirá y vigilará la misma de acuerdo con los lineamientos forestales vigentes.

III. Que celebra el presente contrato con la Comunidad de SAN PEDRO EL ALTO, como Gerente y en su representación de la Compañía Forestal de Oaxaca, S. de R.L.

Ambas partes convienen que el texto e las cláusulas que siguen, se denomina por una parte J. COMISARIADO y por la otra EL COMPRADOR.

CLÁUSULAS

PRIMERA. El Comisariado vende y el Comprador compra toda la madera aserrada que se extraiga de los montes comunales de SAN PEDRO EL ALTO, Mpio. de SAN ANTONIO EL ALTO, Dto. De Zimatlán, Edo. De Oaxaca, con sujeción absoluta al Estudio Dasonómico que aprueben las Autoridades Forestales respectivas y al permiso de explotación procedente.

SEGUNDA. El Comprador pagará al Comisariado la cantidad de $40.00 (CUARENTA PESOS, CERO CENTAVOS), M.N., por concepto de Derecho de Monte, por millar de pies de madera aserrada, de las especies pino, encino y oyamel que se extraigan, siempre y cuando la Dirección de Organización lo apruebe.

TERCERA. Por lo que se refiere al 15% de madera labrada que figuran en el Estudio Dasonómico, así como lo que hace al aprovechamiento de la leña, desperdicio propio e la explotación, se realizará un convenio especial de acuerdo con la Agencia Gral. de la Secretaría de Agricultura y Ganadería del Estado.

CUARTA. El Comprador pagará por su cuenta exclusiva los trabajos de apeo, corte, y acarreo e los productos que se elaboren, utilizando para estos trabajos, de toda preferencia a los comuneros del poblado de San Pedro el Alto. A su vez, el Comprador queda facultado para aprovechar el personal especializado indistintamente para la buena racha de la industria, aún cuando no sean de los considerados en la lista que el Comisariado entregará al Comprador para darle a conocer los elementos que pueden ser utilizados, pero de todas maneras los comuneros que demuestren tener capacidad y especialización en la forma dicha, tendrán preferencia sobre los ajenos a la Comunidad. Cuando el Comprador solicite trabajadores en número que no pueda proporcionar la Comunidad, se le faculta para utilizar los servicios de trabajadores ajenos a la misma, siempre y cuando sea de pueblos que mantengan relaciones amistosas con SAN PEDRO EL ALTO.

QUINTA. Los precios a que el Comprador debe pagar la elaboración de los productos forestales que encomiendo a los trabajadores de la Comunidad, serán convencionales y se fijarán de común acuerdo en cada caso, tomando como base los precios similares de la región.

SEXTA. Queda estipulado que a los comuneros se les pagará cuando trabajen por día, la cantidad de $3.20 (TRES PESOS VEINTE CENTAVOS) M.N., por ocho horas de trabajo, quedando establecido que deberá pagárseles así mismo, el séptimo día de descanso conforme a los dispuestos por la ley de la materia.

SÉPTIMA. El Comprador cubrirá a los comuneros que ocupe, los sábados de cada semana y en presencia de los miembros del Comisariado de Bienes Comunales, el importe de las rayas que devenguen, haciéndose los pagos precisamente en forma personal.

OCTAVA. El Comprador se obliga a proporcionar servicio Médico y de medicinas a los trabajadores que utiliza en virtud de este contrato, así como a colaborar con el Departamento de Salubridad y Asistencia Pública, para la prevención de epidemia.

NOVENA. De acuerdo con las leyes de la materia, todos los conflictos que puedan surgir por cuestiones de trabajo con el personal que ocupe el Comprador, se trate o no de comuneros, serán de su exclusiva responsabilidad, quedando entendido que dicha responsabilidad no podrá hacerse extensiva en forma alguna a los Bienes Comunales de SAN PEDRO EL ALTO.

DÉCIMA. Los aprovechamientos o explotación forestal que se realicen en el amparo del Estudio Dasonómico que aprueben las Autoridades Forestales, estarán bajo la Dirección Técnica de un Ingeniero Especialista Titulado, autorizado legalmente para ejercer, quien además se encargará de dirigir los trabajos de conservación e incrementación que señale el mismo Estudio Dasonómico. El sueldo y honorarios de dicho profesionista responsable, lo cubrirá el Comprador por su cuenta.

DECIMA PRIMERA. El Comprador queda obligado a ejecutar por su cuenta todos los trabajos que sean necesarios de protección forestal en los términos de los Artículos 28 y 34 de la Ley Forestal vigente.

DECIMA SEGUNDA. Por su parte la Comunidad se compromete a observar el buen orden silvícola del aprovechamiento a mantener las medidas de conservación y contra incendio que se dicten y a cooperar dentro de sus posibilidades en la vigilancia de los trabajos de repoblación forestal que deban llevarse a cabo en el Monte. Las responsabilidades por incendios de los Bosques serán satisfechas por las personas o parte que resulte culpable.

DECIMA TERCERA. La Comunidad concede al Comprador el Derecho de establecer en los terrenos comunales, el aserradero, patio de concentración, caminos y demás instalaciones que sean necesarias para la elaboración de maderas comerciales almacenamiento y secado de las mismas o para su movilización, así como para todos los trabajos que sean necesarios para el desarrollo de los programas de trabajo, siempre que en cada caso no se perjudiquen los intereses de la Comunidad.

DECIMA CUARTA. Los integrantes de la Comunidad podrán aprovechar los desperdicios de la explotación forestal o del aserradero que no utilice el Comprador.

DECIMA QUINTA. La Comunidad tendrá derecho a disponer de maderas muertas que sean destinadas a usos domésticos. Por cuento al aprovechamiento de maderas vivas para reparaciones, construcciones de casas habitación o para mejoras de orden colectivo social, también podrá utilizar las necesarias en los lugares que el Comprador señale, siempre dentro del Plan de Explotación aprobado por la Autoridad Forestal. Cuando la Comunidad necesite el aserrío de madera para sus obras colectivas o para casas de comuneros, el Comprador se compromete a efectuarlo sin costo alguno para aquello.

DECIMA SEXTA. Los gastos que se originen por honorarios de estudios Dasonómicos, inspecciones, marque del arbolado, impuestos federales, estatales, y Municipales que graven la explotación y la extracción de los productos, importe de remisiones forestales, impuestos del Timbre, y demás gastos que se requieren para la legalización del presente contrato, serán por cuenta exclusiva del comprador. Queda entendido que el Impuesto Predial será cubierto por la comunidad.

DECIMO SEPTIMA. Queda expresamente establecido que el comprador cubrirá por su cuenta las multas que impongan las autoridades del ramo por concepto de infracciones a la Ley, Reglamento y demás disposiciones en materia forestal, que se cometan con motivo de la explotación que de va a realizar para el cumplimiento del presente contrato, salvo que de la investigación que al efecto se practique por el delegado de promoción ejidal de la zona, se demuestre que la infracción fue cometida por elementos de la comunidad, en cuyo caso la sanción será solventada por los causantes.

DECIMA OCTAVA. El importe del derecho de monte conforme a los precios que se precisan en la cláusula segunda, será pagado por el comprador en la agencia general de la Secretaría de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oaxaca, en el momento en que se entregue la guía de transporte correspondiente. La citada agencia extenderá al comprador el recibo respectivo, con la indicación de que el entero se hace por cuenta de la Comunidad para su deposito por concepto de Fondo Común en los términos previstos por el articulo 216 del Código Agrario, no pudiendo disponer el Comisariado de bienes comunales de ninguna cantidad de los depósitos que por este concepto se hagan, sin autorización expresa de la Dirección de Promoción Agrícola Ejidal. El Comprador queda expresamente entendido en la misma forma, que no podrá hacer anticipos al Comisariado por cuenta del Derecho de Monte. Cada dos meses se practicará la liquidación de las operaciones realizadas entre el Comisariado y el Comprador, con la intervención del Delegado de Promoción Ejidal de la Zona o del representante que designe la

Dirección de Promoción Agrícola Ejidal, con objeto de comprobar volúmenes extraídos y pagos efectuados. Estas liquidaciones firmadas por las partes y por el interventor se remitirán a la expresada agencia de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oax, a su revisión.

DECIMA NOVENA. La duración del presente contrato será la misma que se señaló como ciclo de corta del proyecto de Ordenación aprobado por las autoridades forestales y que sirvió de base para autorizar la explotación de estos montes, o en su defecto el que señale la Ley forestal, para esta clase de trabajos dasonómicos, con la condición de que el Derecho de Monte tenga las mismas variaciones qu sufran ls precios de los productos del mismo, con lo cual bastara con que cada año se haga un ajuste según tales variaciones que se hará entre el Comisariado y el Comprador con la intervención de la Dirección de Promoción Agrícola Ejidal. También será indispensable que se haya verificado la liquidación final total de las operaciones realizadas al amparo del presente contrato, a satisfacción de la misma Dirección y después de haber depositado el importe de dicha liquidación en la Agencia General de la ciudad de Oaxaca.

VIGESIMA. El presente contrato no es transferible, por lo que será motivo de cancelación del presente contrato, si el comprador lo traspasa a otra persona o sociedad.

VIGESIMA PRIMERA. Para dar cumplimiento a los artículos 34 y 35 de la Ley forestal vigente seran de la exclusiva cuenta del comprador los gastos que origine el establecimiento de un vivero para plantar diez árboles por a cada metro cúbico de la especie que explota o bien , el pago de la cuota para el Fondo Forestal, en la forma y condiciones que determine el Consejo Nacional Forestal.

VIGESIMA SEGUNDA. El Comprador garantiza el cumplimiento de las obligaciones que le impone el presente Contrato con un deposito en efectivo por la cantidad de mil quinientos .00 (Un mil quinientos pesos) , que constituye para tal efecto y por conducto de la Agencia General de la Secretaria de Agricultura y Ganadería en Oaxaca, Oax; en la Agencia del Banco Nacional de Crédito Ejidal S.A., en la misma ciudad, cuyo deposito en caso de rescindirse el Contrato por causa de incumplimiento de sus obligaciones, caducara en beneficio del Fondo Común de la Comunidad. Si al finalizar el presente Contrato y practicar la liquidación final resultare en saldos a cargo del Comprador dicho depósito se aplicara en la parte que baste al pago de dichos saldos.

VIGESIMA TERCERA. Son causas de rescisión del contrato, sin que ninguna de las partes pueda exigir indemnización alguna, cuándo concurra la siguiente circunstancia: a) Que la Dirección forestal y caza no autorice o suspenda definitivamente la explotación forestal. b) La falta de cumplimiento reiterado de las obligaciones que contiene sus cláusulas, c) Que el comprador sea judicialmente declarado en quiebra, d) Que transcurran quince días sin que el comprador hubiere depositado el Derecho de Monte que Corresponda a las guías de transporte que le deban ser entregadas por la Oficina Forestal respectiva.

VIGESIMA CUARTA. A la terminación de este contrato todas las casas, edificios y construcciones de carácter permanente que hubiere realizado el comprador, pasaran a ser propiedad de la comunidad, no así la maquinaria, semovientes y demás equipos de trabajo que podrá ser retirado por el comprador junto con la madera que tenga labrada dentro de un plazo de seis meses a partir de la fecha de vencimiento o rescisión del Contrato y siempre que no tenga adeudos pendientes con el Comisariado por concepto de Derecho de Monte, o por salarios de los comuneros, en cuyo caso la maquinaria y demás equipos de trabajo, constituye garantía prendaria a favor del Comisariado.

VIGESIMA QUINTA. El Comisariado se compromete a no celebrar Contrato con otras personas reales o morales para la compra-venta de productos forestales de sus montes durante la vigencia del presente Contrato.

VIGESIMA SEXTA. Si durante la vigencia del presente contrato surgieren dificultades con motivo de la ejecución o interpretación de sus cláusulas o si una de las partes contratantes estimare que se ha dejado de cumplir alguna, o algunas de sus correspondientes obligaciones o en general, cuando se presentaren causas que impidieren total o parcialmente la realización del Contrato, lo hará saber por escrito así a dicha parte para que así, dentro del termino de veinte días de recibido el aviso, se corrija el acto reclamado, o para que, dentro del mismo plazo, procure llegar a un entendimiento. En caso de solucionarse el problema en la forma antes indicada, las parte de común acuerdo, y con fundamento previsto por el artículo 609 del Código de Procedimientos Civiles vigente en el Distrito Federal y Territorios, desde hoy convienen en someterse previamente para el arreglo para dichas dificultades de juicio arbitral, nombrando arbitro con todas las atribuciones que le concede la Ley al Ciudadano Secretario de Agricultura y Ganadería; quien dictará su resolución por sí o por conducto de la Secretaria a su cargo que autorice al efecto, dentro de un plazo de 60 días, a partir de la fecha de que el caso sea sometido a su consideración, después de oír las partes en pugna y estudiar sus pruebas. El laudo que dicte el citado funcionario será definitivo. Para los efectos correspondientes, ambas partes convienen en renunciar a los beneficios que les confiere el citado ordenamiento, así como a la jurisdicción de domicilio en los estados.

VIGESIMA SEPTIMA. En cumplimiento de los artículos 213 y 214 del Código Agrario Vigente, los fondos que provengan del presente contrato por concepto de Derecho de Monte se invertirán en obras de mejoramiento territorial, adquisición de maquinaria, animales de trabajo o de cría, aperos de labranza, semillas y demás obras u objetos de beneficio colectivo de acuerdo con la resolución que en cada caso se tome por la Asamblea de Comuneros y la aprobación de la Secretaría de Agricultura y Ganadería, en el orden preferente en la que la segunda determine, sin que por ningún concepto, en todo o en parte, se destine para cubrir gastos de administración del Comisariado, o distribución personal entre los comuneros.

VIGESIMO OCTAVA. Los productos serán entregados al comprador, o a su representante debidamente autorizado con la intervención del Comisariado quien recabará todos los recibos correspondientes a cada entrega, los cuales servirán de base para las liquidaciones. En las guías o remisiones serán manejadas por el Comisariado o por un representante debidamente autorizado

El presente contrato se formulo por quintuplicado, destinándose el original para el comprador, el duplicado para el Comisariado de bienes comunales, y los tres restantes para la Secretaría de Agricultura y Ganadería.

Contrato hecho en San Pedro el Alto, Municipio de San Antonino el Alto, distrito de Zimatlán, Estado de Oaxaca, a los 13 días del mes de febrero de 1950.

COMISARIADO DE BIENES COMUNALES

Presidente	Secretario	Tesorero
José Zarate Hdez.- Firmado	Andrés Zarate.- Firmado	Blas de J. Luís.- Firmado

El Presidente Municipal	Cía. Forestal de Oaxaca, S. de R.L.
Juan López. Firmado	Alfonso Pandal.-Firmado

I N T E R V I E N E
El promotor Tecnico Ejidal de la Zona
Adulfo Tamayo Castillejos. T-a-833.-Firmado

El margen superior izquierdo un sello que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Comisariado de Bienes Comunales.- San Pedro el Alto.- Zim. Oax.- 10 de febrero de 1950.- Otro sello con el escudo nacional que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Agencia Municipal de Policía.- S. Pedro el Alto.- Zimatlán, Oax.- Abajo un sello con el escudo nacional que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Secretaria de Agricultura y Ganadería. Agencia General en Oaxaca.-

V. La comunidad modelo de Nuevo San Juan Parangaricutiro

La Comunidad Modelo[66]

La "Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro" es mundialmente famosa por su empresa forestal. Un publicitado modelo internacional de forestaría comunitaria. Organizaciones ambientalistas, académicos reconocidos y oficiales del Estado han visto en Nuevo San Juan la solución consumada del paradigma del desarrollo sustentable. Los ecólogos y naturalistas han exaltado la capacidad de planeación, administración y operación de la empresa comunal para manejar el aprovechamiento de sus bosques conforme a los cánones de la "ciencia forestal", y han celebrado los proyectos de reciclaje y conservación ambiental muy estimados por el pensamiento ecologista. Por su parte los investigadores en ciencias sociales han destacado el caso de Nuevo San Juan como un modelo de desarrollo local ecológicamente sustentable, económicamente viable y socialmente justo.

La admiración por el modelo de Nuevo San Juan ha alcanzado incluso la más alta relevancia política. En los difíciles años que se sucedieron tras la rebelión zapatista, el entonces presidente Ernesto Zedillo habló a la nación desde los patios de la empresa, haciendo una exaltación de Nuevo San Juan como ejemplo efectivo de cómo, los indígenas organizados para el desarrollo y no para la violencia pueden superar la pobreza y rezagos sociales. Y cómo el gobierno federal estaba decididamente comprometido con los indígenas en este tipo de iniciativas sociales.[67] El modelo de Nuevo San Juan también ha sido reconocido por varios organismos internacionales. Entre ellos destaca el otorgado por el *Forestal StewardShip Council* (FSC) que después de una rigurosa inspección observó en San Juan un excelente manejo silvícola del bosque y le otorgó el uso de su "sello verde" en 1999.[68]

---

[66] El interés por San Juan ha producido una importante y variada literatura que prácticamente ha saturado el caso. Al día de hoy se cuenta con buenos estudios históricos, detallados informes técnicos e interesantes trabajos antropológicos, además de un buen número de artículos. Un corpus de literatura del que nos valemos, junto con el trabajo de campo, para desarrollar a través de este caso nuestro argumento Entre los estudios históricos destaca Moheno 1985; Pla 1985; entre los ambientales (Bocco 1998, 2000, 2003; Baltasar 2000), sociológicas y etnográficas (Topete 2004; Acosta 2001; Bofil 2002) y costumbristas (Anguiano, sin fecha; Equihua, sin fecha; Zavala 1979). De alguna manera todo este cúmulo de informaciones, datos y reflexiones han saturado el tema "San Juan" de tal modo lo que, a los fines de nuestro argumento etnográfico, lo que se debate, más que la abundante información etnográfica, es el sentido general de su interpretación. Mucha de la literatura exalta el modelo ambiental y no pone atención sobre las rupturas y conflictos del modelo de San Juan. Entre el conjunto de literatura dos tesis destacan por su profundidad crítica; la de Acosta 2001 y la de Bofil 2002).

[67] La visita del presidente a San Juan ese 27 de marzo de 1996 se hizo para desde allí anunciar oficialmente el Plan Nacional Forestal y de Suelos. (*Cf. La Jornada* 28/3/1996; *La Voz de Michoacán* 28/3/1996).

[68] El Forestal StewardShip Council (FSC) es el sistema de certificación forestal más importante del mundo. La FSC otorga el "sello verde" a aquellas explotaciones forestales que solicitan una evaluación y cumplen con una serie de criterios legales, ambientales, sociales en sus prácticas de explotación forestal. Con este "sello

El más valioso de entre los varios reconocimientos que Nuevo San Juan ha colectado es sin duda el *Premio Ecuatorial 2004* del *Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD*), entregado en ciudad de Kuala Lampur, Malasia durante la *Séptima Conferencia de Partes en el Convenio de Diversidad Biológica*. En esa ocasión el más prestigioso premio internacional en temas ambientales le fue otorgado a seis comunidades de entre 400 propuestas de todo el mundo, que a decir del jurado, se destacaron por haber disminuido la pobreza mediante la conservación ambiental, el uso sostenible de la biodiversidad y el reparto equitativo de los beneficios entre su población local. Las razones que el jurado del *PNUD* adujo para fincar la justeza del premio fueron resumidas en el siguiente comunicado:

Esta innovadora comunidad indígena mexicana posee colectivamente 11,000 hectáreas de bosque en el ricamente biodiverso estado de Michoacán. Durante más de veinte años la comunidad ha mantenido una amplia gama de eco-empresas exitosas basada en la silvicultura sustentable, la creación de productos de madera eco-amistosos (incluso la producción de mobiliario y resinas), ecoturismo, agrosilvicultura y manejo de fauna silvestre. Estas empresas han proporcionado un impulso a los ingresos locales a la vez que asegurando la base de recursos del que la comunidad depende para el sostenimiento de las generaciones futuras. Los éxitos de la comunidad se han extendido más allá de sus orígenes, de tal modo que esta nueva actitud de conservación y prácticas de negocio han sido adoptadas ampliamente por otras comunidades indígenas en México (PNUD-Iniciativa ecuatorial 2004).

El gerente general de Nuevo San Juan, Ambrosio Rodríguez, declaró a la prensa internacional que *parte del éxito de las empresas comunales de San Juan se deriva de la organización social, que privilegia el fortalecimiento del espíritu comunitario, la cooperación solidaria y el respetó irrestricto a las decisiones de la Asamblea General de Comuneros* (Periódico *El Universal*, 03/03/2004). Una declaración que se puede ver como una pieza discursiva precisa y sembrada en tierra fértil; en los territorios de influyentes organizaciones internacionales y nacionales preocupadas por la conservación ambiental, la discriminación de las sociedades indígenas, la pobreza de las sociedades rurales, y la concentración de la riqueza en manos de consorcios mundiales. Corrientes de pensamiento necesitadas de experiencias ejemplares que muestren a la opinión pública, no sólo el desastre ambiental y social del actual capitalismo global, sino también ejemplos reales de una modernidad alterna que reivindique los valores solidarios de la vida en comunidad, del "desarrollo humano" desde el dominio de una economía moral y de una actitud de protección mundial al medio ambiente

De alguna manera, desde los inicios del proyecto forestal de Nuevo San Juan, los líderes de la organización comunalista fue conciente de la importancia de la propaganda para hacer adelantar sus intereses. En 1985 iniciaron la publicación de un periódico mensual de circulación local llamado "*El Comunero*", que publicó 85 ejemplares hasta su cierre por fatiga en el año 1990; Una interesante publicación que, en los conflictivos años de

verde" los consumidores de madera pueden constatar que la madera de los objetos que compran proviene de "bosques bien manejados". Este instrumento es importante para aquellos productores que ingresan al mercado internacional de madera pues es un requisito para acceder a ciertos países y a ciertos nichos de mercado.

construcción de la empresa forestal comunal, jugó un importante papel en la pesca de voluntades a favor del proyecto comunal.[69]

Hoy la organización comunal se ha modernizado y puesto en Internet una página *Web* que despliega una representación cotidianamente actualizada de sí mismos[70] Las piezas discursivas que allí aparecen no sólo muestran la habilidad para representarse como un eficiente modelo colectivo de organización empresarial económicamente viable, ambientalmente sustentable y socialmente justo; sino también como especie de una utopía comunal que poco a poco se ha ido haciendo una realidad recuperada mediante la recomunalización de la tierra y el trabajo perseverante de los comuneros.

Acorde a los tiempos, el liderazgo de San Juan se vale de modos de expresión y terminologías que le vinculan con influyentes corrientes ideológicas. Términos como "misión", "desarrollo sustentable", "desarrollo humano" son puestos en circulación para comunicarse en la lengua franca con agencias internacionales, asociaciones civiles, universidades y burocracias públicas. En la referida página *web* declaran que su "misión**"** en la organización comunal es el: *Lograr el desarrollo integral de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro Michoacán, así como su integridad territorial mediante el desarrollo humano de sus comuneros, el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, la conservación del equilibrio ecológico y la realización de proyectos acordes con sus propias políticas.* Y establecen que su "filosofía" no es otra que el : *Aplicar la calidad total en nuestro trabajo "cero defectos", "bien a la primera vez" y "justo a tiempo", teniendo como meta prioritaria la integridad territorial de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán* (Ibíd.)

En un breve análisis de este discurso encontramos una serie de conceptos genéricos como "calidad total", "sustentabilidad" "desarrollo humano", cuyo uso establece vínculos con ideologías e ideólogos e instituciones afines: "Calidad local" que connota una gestión técnica empresarial altamente eficiente; idea que encanta a economistas, financieros e inversionistas. "Sustentabilidad" que connota una relación responsable y cuidadosa con el medio ambiente; poderosa idea que encanta a casi todos, pero especialmente a burocracias y organizaciones ambientalistas del mas variado tipo. "Desarrollo humano" que connota la idea de una economía subordinada al bienestar de las personas; idea – y sistema de medición del desarrollo- puesta en circulación por la burocracia de las Naciones Unidas, agencias civiles internacionales y por agencias gubernamentales. La presencia de estos conceptos en el discurso de Nuevo San Juan sin duda habla de la capacidad de la organización comunal para vincularse, desde el lenguaje mismo, a reales y potenciales aliados.

Pero lo que destaca de esta declaración de principios es la presencia de dos conceptos clave que poco o nada tienen que ver con los ya mencionados conceptos-moneda de circulación global: Estos son: "Comunidad indígena" e "Integridad territorial"; ambos escritos no para el consumo externo sino para los adversarios políticos internos radicados en el espacio social del pueblo de San Juan Nuevo. En efecto, el concepto de "Comunidad indígena"

[69] La colección completa de "El Comunero" se encuentra en la biblioteca del edificio comunal.
[70] La dirección de la pagina Web es: www.comunidadindigena.com

connota una idea de adscripción a la comunidad en función de su origen étnico indígena asociado a la idea de propiedad comunal del territorio; organizado en oposición a aquellos grupos que se presentan como propietarios privados que por tal efecto se colocan como no indígenas. El concepto de "Integridad territorial" connota la reivindicación y defensa de un modo comunal de apropiación territorial de las tierras históricas del pueblo de San Juan. Ambos conceptos opuestos a las nociones de la facción adversaria del pueblo que reivindica las ideas de comunidad liberal y propiedad privada.

Llama la atención en la "filosofía comunal" un cierto desfase de sentido entre los medios y los fines: Los postulados "cero defectos", "bien a la primera" o "justo a tiempo" no tienen por finalidad –como pudiera suponerse- una mayor productividad de la empresa comunal; sino la "*meta prioritaria*" de la "*integridad territorial de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro*". Este desfase pudiera parecer un error lógico, pero no lo es. En realidad es un reconocimiento implícito de que del buen funcionamiento y continuidad de la empresa forestal depende que la organización comunal mantenga la integridad territorial que hasta el momento ha ganado. Denota la preocupación de que una eventual quiebra de la empresa suponga la desaparición de la organización comunal y en consecuencia de "la comunidad". En la siguiente pieza discursiva publicada en la página Web, los comuneros de Nuevo San Juan hacen una versión resumida de su historia inmediata y los logros actuales de la organización comunal. El texto dice:

En 1943, posterior a la catástrofe provocada por la erupción del volcán Paricutín, se levantó la Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro. Este pueblo se constituyó por un gran esfuerzo y con un alto sentido de solidaridad comunitaria. Durante el periodo de los sesenta y principios de los setenta, los bosques fueron aprovechados en forma irracional por permisionarios privados, quienes los dejaron altamente degradados. En 1977, los campesinos forestales de la región Purépecha decidieron organizarse en una Unión de Ejidos y Comunidades Forestales. El manejo centralizado de los recursos obligó a buscar mejores alternativas de organización productiva. En 1981, con recursos se constituyó una empresa forestal sólida. En el presente, se ha consolidado una industria forestal diversificada, que con un plan de manejo ordenado de los recursos, orgullosamente genera más de 900 empleos entre los comuneros e impacta en forma positiva a la economía de la región. La empresa, transforma más de 40% de la producción maderable que se obtiene de los montes, con un alto valor agregado. Los productos abastecen el mercado nacional, exportando molduras a E. U. A., muebles a Bélgica e Irlanda Con el plan de manejo ordenado de los recursos forestales, sé está forjando la nueva cultura del manejo sustentable de los bosques, se están impulsando programas hidrológicos, instalación de praderas con ganado mejorado, huertos frutícolas (aguacate y durazno), entre otras actividades agropecuarias, también se han logrado producir y ganar más bosques, es decir, se tiene menos presión sobre ellos, sé está cultivando y reforestando (Ibíd.)

El discurso muestra la versión oficial de cómo, desde el desastre inicial, se levantó una comunidad modelo. Pero además muestra, a la vez que oculta, los puntos álgidos de esa historia. Inicia con la catástrofe provocada el volcán Parícutin y el surgimiento de un profundo sentimiento de solidaridad comunitaria que frente a la adversidad reconstruye el pueblo. El texto así escrito asimila en una sola identidad la idea de "Pueblo de San Juan Nuevo" con la idea de "Comunidad de Nuevo San Juan", de tal modo que el pueblo de San Juan Nuevo aparece sólo como el lugar de asentamiento de la comunidad Nuevo San Juan Parangaricutiro. Pero ambos conceptos no son reductibles. El pueblo –y municipio- de San

Juan Nuevo Parangaricutiro es un espacio social complejo compuesto por varios grupos de interés, donde la "Comunidad" no es sino una facción en disputa de un campo social más amplio y competido. En el discurso la organización comunalista anula sus oposiciones y se presenta, no como un grupo asociado de interés, sino como una comunidad territorial unificada.

En este texto se destaca el carácter "irracional" del aprovechamiento del bosque que hacían los "permisionarios privados" y los esfuerzos de organización campesina por cambiar tal situación mediante la unión campesina, el manejo centralizado del bosque y la organización de la empresa forestal comunitaria. En realidad el párrafo refiere a la durísima disputa entre los vecinos del pueblo de San Juan por la definición del régimen privado o comunal de los bosques; donde lo que efectivamente se ha jugado en ese proceso de "centralización" del bosque es la recomunalización de la propiedad de la tierra. Finalmente el párrafo remata con una exaltación de los logros de la empresa forestal y la iniciativa comunalista. Destaca la gran oferta de empleos, la eficiencia productiva, la condición exportadora, el manejo forestal sustentable y la diversificación de empresas comunales, que abren nuevas alternativas económicas y disminuyen la presión al bosque.

En otra pieza discursiva se hace un resumen de las posturas de la organización comunal sobre diferentes temas. Primero se enuncia que antes de la existencia de la organización comunal y de la empresa forestal se vivían condiciones económicas adversas entre la población, saqueo de particulares, exclusión social y un sistema de dominio político caciquil. Se dice que existía un: *Aprovechamiento irracional del bosque por particulares, sin ninguna inversión al mismo. Escasa o nula participación de los comuneros. La Comunidad Indígena no recibía ingresos por el corte de la madera. Imperaba el caciquismo de los pequeños propietarios.,* (Ibíd.). Luego se menciona el dificultoso ascenso del proyecto comunitario a través de la organización campesina, la capacitación, y el desarrollo de una industria forestal de la siguiente manera: *A finales de los años setenta se participó en la creación de la unión de los ejidos y comunidades de la Meseta Tarasca (...) A través de la unión de la Comunidad Indígena tuvo su primera autorización de aprovechamiento forestal en el año de 1979. A partir de 1981 se inicia la etapa actual de la organización sin capital ni equipo propio. Con personal contratado, pero poco a poco los comuneros se fueron capacitando. Apropiados del proceso productivo del aprovechamiento forestal, se instala el aserradero en 1983 aprovechando 40,000 m^3 V. T. A. y alcanzando 230 empleos* (Ibíd.).

Mas adelante *se* asegura que la comunidad avanza, se diversifica, crece y beneficia a cada vez mas personas: *Dentro de la comunidad existen personas que se preocupan por diversificar las actividades y no aprovechar demasiado a los bosques, es por esto que dentro de la comunidad se han creado otras actividades diferentes(...) en la actualidad existe una Tienda Comunal, Huertas de aguacate y durazno, Una empacadora de aguacate y durazno, una comercializadora de fertilizantes y el programa de ecoturismo, todas las actividades anteriores están encaminadas a generar más empleos y diversificar las actividades tanto de los comuneros como de las personas de la región.* (Ibíd.).

Finalmente se enumeran las características e instrumentos organizacionales que dicen aseguran los consensos sociales de la comunidad: *A partir de 1983 se tiene asambleas*

mensuales ordinarias. Se ha integrado un consejo comunal, compuesto por 80 comuneros que sesiona mensualmente. Cada año se presentan los estados financieros de las empresas. Sólo una vez hubo reparto de utilidades, posteriormente se han invertido. Los proyectos los autoriza la asamblea general de comuneros. Para nuevos proyectos, se considera como prioritario el beneficio que recibirá la organización. La diversificación de actividades es con la finalidad de disminuir la presión sobre el recurso forestal. Se tiene aparcelamiento de los terrenos comunales. Los responsables de la administración se eligen de manera democrática en la asamblea general (Ibíd.).

En conclusión, la versión oficial proporcionada por la Comunidad indígena de Nuevo San Juan sobre sí misma, sobre su "misión", "filosofía", historia y organización nos muestra, hechas realidad, las mejores características imaginadas por las filosofías comunitaristas: Una comunidad democrática; responsable del manejo ambiental; viable y diversificada en su actividad económica; equitativa en el reparto de beneficios; ocupada en el desarrollo humano de sus miembros; involucrada en la afirmación positiva de su identidad indígena; comprometida con el desarrollo social de su comunidad local. En suma una "Comunidad modelo". Mejor imposible.

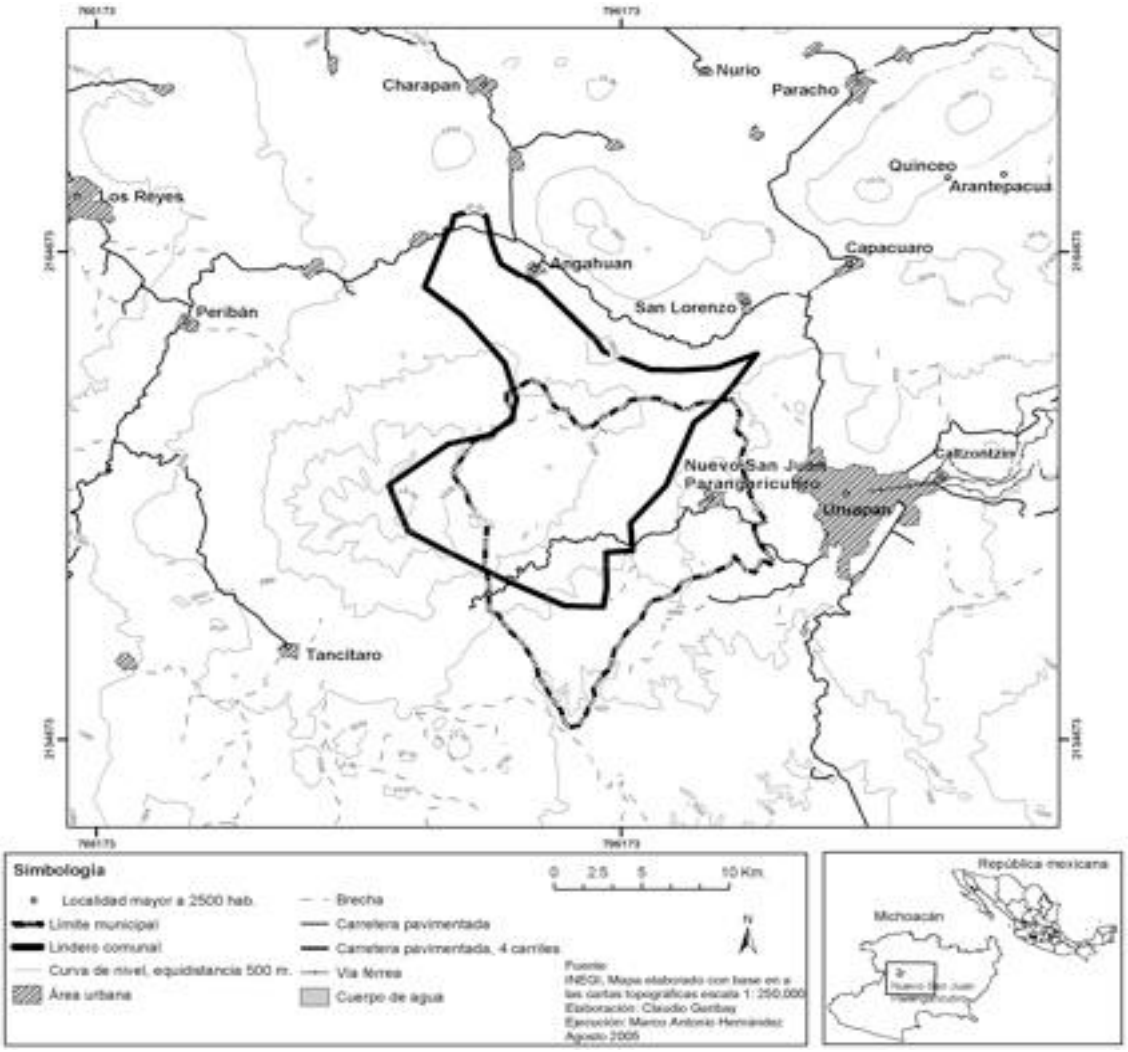
El pueblo de San Juan Nuevo Parangaricutiro

Antes de la erupción del volcán Parícutin en 1943 el pueblo de San Juan Parangaricutiro estaba emplazado a las faldas del cerro de Tancítaro a 20 kilómetros al oeste de la ciudad de la importante ciudad regional de Uruapan. Después de la erupción los vecinos se vieron obligados a fundar un nuevo pueblo en un paraje localizado apenas a cinco kilómetros de Uruapan. Este accidente histórico tuvo grandes repercusiones en la vida social de sus habitantes. El paisaje característico del municipio de Nuevo Parangaricutiro es el de una sierra montañosa que combina, arriba de los 2000 msnm, una vegetación de pino y encino con un clima semifrío y subhúmedo de lluvias en verano; y abajo de esa altitud, un paisaje escarpado con vegetación de transición semitropical propia de un clima semicálido y subhúmedo. En las tierras altas, entre el accidentado terreno boscoso, hay pequeños valles intermontanos y laderas suaves tradicionalmente ocupadas con pastizales y cultivos de maíz; y en las tierras bajas, comúnmente en pendiente, un paisaje homogéneo de huertos de aguacate. Este paisaje aguacatero inicio a partir de los años setenta del siglo XX con la paulatina remoción de la vegetación natural de pino, encino y bosque mesófilo.

El pueblo de Nuevo San Juan Parangaricutiro es la cabecera municipal del municipio de nombre Nuevo Parangaricutiro. El municipio tiene una superficie total de 21,666 hectáreas. De ese total territorial municipal 1,260 hectáreas pertenecen a cuatro ejidos: Jucutacato (fracción); San Francisco Uruapan (fracción); Zacándaro; y "La Quinta", que a partir de las reformas del 27 constitucional en 1992 prácticamente han concluido su transición a propiedad privada. Otras 14,068 hectáreas pertenecen a La comunidad agraria de Nuevo San Juan Parangaricutiro; y el resto, aproximadamente 7,000 hectáreas son de propiedad privada, Mucha de la cual está en disputa con la comunidad.[71] Cabe anotar que parte de la superficie propiedad de la Comunidad se extiende más allá del lindero municipal hacia terrenos en los municipios de Uruapan y Tancítaro.

[71] INEGI. Tabulados básicos por municipio. Procede 1992-1999. Michoacán.

Actualmente la comunidad de Nuevo San Juan tiene abiertos juicios agrarios por más de 4,068 hectáreas contra más de 300 propietarios del municipio y de la vecina comunidad agraria de Angahuan.[72] De tal modo que aún esta pendiente en los juzgados la definición agraria de una importante superficie del municipio. El conflicto agrario esta presente en la vida cotidiana. Los pobladores -comuneros, pequeños propietarios, ejidatarios- que se han visto confrontados por conflictos de tierras, en su mayoría, son residentes en el mismo pueblo. Todos ellos, con sus odios, simpatías e intereses divergentes, participan cotidianamente en el mismo espacio social y político del pueblo.



Mapa de localización de las tierras comunales de San Juan Nuevo y del Municipio de Nuevo San Juan Parangaricutiro. Nótese que el poblado de Nuevo San Juan Parangaricutiro esta fuera del predio comunal; nótese también que parte de las tierras reivindicadas o poseídas por la Comunidad están fuera de los linderos del municipio de Parangaricutiro. Partes en los municipios de Tancítaro y Uruapan.

[72] Resolución Presidencial de Reconocimiento y titilación de bienes comunales. *Diario Oficial de la Federación* 25 de diciembre de 1991.

Si bien se presenta una cierta diferenciación de clase entre pequeños propietarios ricos y comuneros pobres que corresponden a cierta distinción de "estirpe" familiar, los pobladores suelen están vinculados por redes de parentesco. Algunos informantes locales, haciendo el cálculo de su propia familia, afirman que "todos son parientes"; que hay familias como los Anguiano o los Campoverde que rebasan los mil miembros si se toma al bisabuelo como punto de origen del linaje.[73]

Por su parte las diferenciaciones étnicas son poco perceptibles; Se ha desarrollado una "mestización" de los indígenas caracterizada esencialmente por la perdida de la lengua purépecha, y una "indianización" de los mestizos representada por el abrazo de los signos culturales y prácticas religiosas de los cargos de los santos, y por la reivindicación ideológica, más o menos generalizada, de un discurso popular étnico. Salvo excepciones, los pobladores dicen tener sangre indígena y valoran cierta identidad purépecha. Sin embargo, en un plano profundo, y no exento de contradicciones, la diferenciación étnica suele ponerse en el juego discursivo al momento de surgir el conflicto como mecanismo para distinguir a los propios de los adversarios. Como constante discursiva a la condición de güero, pequeño propietario, arrendatario, patrón y rico corresponderá la categoría de "mestizo"; y a la condición de moreno, comunero, campesino, jornalero y pobre corresponderá la categoría de "indígena". Pero en realidad esta distinción discursiva no es del todo eficiente en la práctica política por la presencia de gueros entre los comuneros y de morenos entre los propietarios. De igual modo la lengua purépecha dejo de ser un criterio eficiente de distinción étnica en virtud de que el idioma se perdió como lengua franca después de la fundación del nuevo pueblo en 1944. Hoy el idioma purépecha esta casi perdido.

El Censo General de Población del año 2,000 informa que el municipio de de Nuevo Parangaricutiro tenía una población de 15,280 habitantes de los cuales 12,000 están concentrados en la cabecera y los restantes distribuidos en 30 pequeños caseríos con sólo algunas familias. A partir de la fundación de Nuevo San Juan en 1944 el crecimiento poblacional fue exorbitante. En cincuenta años la población municipal creció ocho veces. De una referencia de 2,280 habitantes en 1950 a un acumulado de 15,280 habitantes en el año 2000.[74] Este crecimiento poblacional marca una gran diferencia de escala entre aquella pequeña aldea tradicional que existía en 1940, de apenas 1,900 personas, con el actual pueblo caracterizado por una economía fuerte y diversificada, una amplia provisión de servicios y una vinculación cotidiana con la ciudad de Uruapan. El nuevo San Juan tiene poco del modo de vida de la pequeña comunidad aislada de antaño y mucho de la modernidad deprimida del México actual.

Con el traslado del viejo pueblo al nuevo lugar, los ingenieros del gobierno, la iglesia y los "cabildos" del pueblo se encargaron de diseñar un novel asentamiento. En la pequeña

[73] Entrevista con el señor José Anguiano Equihua. Comunero, ejidatario y comerciante de San Juan, marzo 2004.

[74] Los datos son los siguientes: En 1940 un total de 1,887 personas; en 1950: 2,228 personas; en 1960: 4,167 personas; en 1970: 6,581 personas; en 1980: 10,188; en 1990: 13,265 personas y en 2000: 15,280 personas.(Fuentes INEGI, Censos Generales de Población).

planicie conocida anteriormente como "Hacienda de los conejos" se estableció un trazo reticulado de las calles. Los "principales" nombraron entre sus conocidos a los jefes de manzana de la población. A cada cabeza de familia se le dio un lote de diez metros de frente por veinticinco metros de fondo si se ubicaba en la zona comercial del pueblo -alrededor de la plaza-; o de veinte metros de frente y cincuenta de fondo fuera del control (*Cfr*. Moheno 1985, 170). Si bien se reprodujo una traza similar al antiguo pueblo, no se respeto del todo la división de barrios, de tal modo que de los seis barrios originales desapareció uno -el de la Natividad- y quedaron cinco de la partición antigua: Los barrios de Santiago, San Mateo, San Miguel, San Francisco y La Asunción. Posteriormente en 1979 se fundó el sexto barrio llamado Barrio de San Juan por la exigencia de los habitantes de una "colonia" del pueblo por ser reconocidos como sanjuanenses y participar en el sistema de cargos religiosos del pueblo, quedando de nuevo seis barrios (*Ibíd.*). En el pasado histórico de San Juan la división en barrios fue importante para organización social y política del pueblo; hoy la importancia del barrio persiste como modo organizador del culto religioso.

Vista Panorámica de San Juan Nuevo. Fuente: Mendoza (1994)

Al centro del nuevo pueblo los diseñadores ubicaron la plaza de armas que cuenta con una pérgola y una fuente. A un costado se construyó una "majestuosa" iglesia-santuario levantada en honor al Señor de los Milagros. Y al frente de ella se levantó el palacio municipal y una escuela primaria En los lados restantes de la plaza central y en las calles

principales muchas casas se han habilitado como restaurantes, fondas, posadas y negocios diversos nacidos para dar servicio a los miles de peregrinos católicos del occidente del país que llegan, durante todo el año, a pedir favores o dar gracias al venerado Señor de los Milagros. Dicho sea de paso, un cristo policromado que a lo largo de su historia tuvo un culto local modesto y que a partir de la segunda mitad del siglo XX adquirió relevancia entre los fieles católicos del país afectos a realizar peregrinaciones a los santuarios nacionales

En virtud del arribo de l miles de visitantes que en el año acuden al santuario y gastan dinero, el espacio público de la plaza de armas se cotizó como un punto de venta codiciado. Es interesante que en la ocupación de la plaza se represente fielmente la disputa entre facciones políticas. Visto desde la presidencia municipal, el lado izquierdo está ocupado por aproximadamente 60 puesteros afiliados al PRD y vinculados con los Pequeños propietarios, y del lado derecho ocupado por otros tantos puesteros afiliados al PRI y vinculados a la Comunidad Indígena y empresa forestal. De igual forma, al lado izquierdo de la plaza, se ubica la unión de taxistas afiliada al PRD y al lado derecho la unión de taxistas del PRI; cada unión tiene de 15 a 20 taxis.

Las casas al centro del pueblo, de una o dos plantas, están construidas en su mayoría de mampostería con eclécticos diseños popular-modernistas. También se encuentran, todavía, algunas casas de madera, adobe y techo de teja siguiendo un modelo de organización del espacio doméstico más tradicional. La abundancia de dinero ha provocado una fiebre constructiva de tal modo que se substituyen las viejas casas tradicionales por nuevas, y se adoptan los criterios de confort de los diseños habitacionales modernos. El crecimiento natural de la población y la inmigración de las rancherías a la cabecera han provocando la escasez de suelo urbano e iniciado el fenómeno, tanto de asentamientos precarios para los más pobres a las orillas del pueblo, como el desarrollo de algunos fraccionamientos de vivienda social estilo Infonavit o de estilo de clase media urbana. De este modo han surgido las colonias Lázaro Cárdenas, Parícutin, Victoriano Anguiano, El Toril; y los fraccionamientos Alta Vista, El Mirador, Paraíso, La Duraznera y El Ángel.

En el diseño urbano destacan algunos espacios importantes propiedad de la Iglesia Católica. A unas cuadras del centro del pueblo está la “Capilla del Hospital” que consiste en una santuario para la devoción de la virgen de la Concepción y una instalación anexa donde está instalado el “Hospital”; un espacio de organización ritual y social que tiene su remoto antecedente en el hospital de indios fundado en San Juan desde el siglo XVI. En otro sector del centro del pueblo se encuentra una amplia construcción hecha por la parroquia llamada “La Casa del Peregrino”. Este edificio está dividido en tres secciones; una parte funciona como escuela primaria y secundaria, otra como posada para peregrinos, y otra más como casa convento donde residen dos ordenes de religiosas: las “Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón” y las “Siervas Guadalupanas de Cristo Sacerdote”. A la entrada del pueblo destaca otra capilla en honor a la virgen de Guadalupe donde se recibe a los peregrinos.

En las afueras del pueblo hay otros espacios públicos: Dos campos de fútbol, y un “rodeo” usado para los jaripeos, deportes y juegos a los que los Sanjuanenses son aficionados. Otro espacio importante es “El Laguito”; una pequeña y bonita represa que da lugar a una

lagunita, poblada de árboles, no mayor que un campo de fútbol, donde se concentran las aguas de dos abundantes manantiales que nacen a pocas centenas de metros; lugar que ha sido acondicionado como parque recreativo y como venero de abasto de agua potable para el pueblo, y que adicionalmente, sirve de espacio ritual donde en la madrugada del día de fiesta de San Juan Bautista, patrono del pueblo, se inicia la celebración del santo con un baño colectivo de la gente. Otro lugar importante es el "Edificio Comunal", una construcción de cuatro plantas donde despacha el Comisariado de Bienes Comunales. Actualmente el pueblo cuenta con todos los servicios de la deficiente modernidad mexicana: pavimento, agua potable, energía eléctrica, drenaje, teléfono en hogares, telecable, transporte suburbano, gasolineras, restaurantes, hoteles, comercios de diferente tipo, internet, escuelas primarias, secundarias, y facilidad de educación superior en Uruapan.

Plaza y Santuario de San Juan Nuevo.

El pueblo de San Juan tiene una economía fuerte centrada en tres actividades: La fruticultura aguacatera, la industria de la madera y el turismo religioso. El cultivo de huertos de aguacate alcanza las 7,000 hectáreas, en gran mayoría bajo el régimen de propiedad privada, y una producción anual total de 62,800 toneladas, que estimamos alcanza ventas anuales por 250 millones de pesos, a un precio modesto de cuatro pesos por kilo.[75] La actividad aguacatera ha generado una importante oferta de empleo jornalero

[75] Datos: Junta Local de Sanidad Vegetal, boletín *El Aguacatero*, julio del 2000.

cubierta por la población joven del pueblo. Todas las madrugadas de la semana laboral los jornaleros son recogidos por los capataces de las huertas y llevados en las redilas de las camionetas a los diferentes ranchos. Comúnmente treinta o cuarenta camionetas cargadas con 10 o 15 jornaleros salen desde diferentes puntos del pueblo. La gran mayoría de esos jóvenes no son comuneros sino hijos de familias recientemente avecindadas en las "colonias" del pueblo, familias no necesariamente vinculadas a los originarios de San Juan y no necesariamente de ascendiente indígena. El éxito de la actividad aguacatera ha provocado el establecimiento, a orillas del pueblo, de un gran número de negocios asociados: viveros de plántula de aguacate, distribuidoras de fertilizantes, tiendas de agroquímicos, negocios de "ferti-irrigación", pequeños aserraderos caseros productores de cajas para el empaque de la fruta, talleres de soldadura y reparación de maquinas, talleres automotrices, servicios de transporte de fruta, entre otros muchos.

La extracción y transformación forestal esta bajo el control de la "comunidad indígena" de San Juan, que tiene instalado un gran centro industrial a orillas del pueblo. La actividad forestal de la comunidad genera ventas que bien pueden rebasar los 100 millones de pesos anuales. Pero como veremos adelante la empresa de la comunidad no sólo es una industria de extracción y aserrío de madera; es en realidad un conglomerado de negocios asociados que incluye la hechura de muebles, la destilación de resina, la venta de fertilizantes, el trasporte de mercancía, venta de gasolina, huertas de aguacate, etcétera. La oferta de empleo que ofrece la comunidad oscila entre los 900 y 1,000 empleos directos comúnmente ocupados por comuneros o hijos de comuneros, con pagos mínimos de 100 pesos diarios en las categorías bajas y 700 pesos a los puestos más altos. Quizá una derrama anual, sólo en salarios, que alcanza los 100 millones de pesos. En adición están instalados en diferentes predios del pueblo aproximadamente 35 pequeños aserraderos "cierra-cinta" particulares, propiedad de comuneros, especializados en la hechura de caja de empaque. Estos pequeños aserraderos son abastecidos de madera de cortas dimensiones –trocito- por la misma empresa forestal a precios preferenciales. Cada uno de estos talleres puede contar de 3 a 6 trabajadores, que comúnmente no son comuneros sino avecindados de las "colonias" del pueblo.

De los dineros generados por el turismo religioso no podemos sino guiarnos por las apariencias. Las limosnas de los peregrinos al Señor de los Milagros, la venta de objetos de culto y los pagos de la población a la iglesia por sus servicios eclesiásticos han permitido la construcción de una importante infraestructura religiosa, que hace suponer que San Juan es una parroquia rica. Por su lado, la derrama en los muchos negocios de alimentación, hospedaje y vendimia del pueblo es importante La construcción de cuatro hoteles, varias decenas de posadas y la instalación de centenas de puestos de comida y venta de artesanía dan idea de la importancia del fuerte ingreso provocado por los peregrinos.

El fenómeno migratorio esta presente en el pueblo. Un importante nmero de sanjuanenses que buscan una vida en el norte se dirigen a un pueblo llamado "Paso Robles" California, a tres horas de la ciudad de los Ángeles. Dicen que existe allí una replica en pequeño del pueblo de San Juan. Que al igual que aquí, se hacen las danzas tradicionales y se ha organizado un sistema de cargos para la veneración de imágenes itinerantes. Dicen que el vinculo de los migrados con el pueblo es fuerte a pesar de los años, al grado de que cuando los jóvenes migrados se quieren casar vienen a San Juan a realizar los rituales del

pedimento y la boda, y por supuesto a visitar al Señor de los Milagros. Algunas familias del pueblo reciben ingresos por remesas frecuentemente invierten en construcción de vivienda, lo que también aporta a la economía del lugar [76]

En resumen, podemos asumir que el pueblo de San Juan Nuevo es un púgnate centro de actividad económica con múltiples oficios y trabajos, que recibe importantes ingresos de la agricultura aguacatera, de la actividad forestal y del turismo religios0.[77] Que en términos de "economía política" se traduce en un bloque de pequeños propietarios fuerte; en una organización comunal fuerte y una iglesia católica fuerte. Además de la presencia de grupos de comerciantes, transportistas y profesionistas que vinculan sus intereses en las disputas políticas locales. El San Juan Nuevo de hoy está muy alejado a de la vida social de aquella pequeña sociedad relativamente aislada anterior a la erupción del volcán Parícutin. Hoy es un pueblo mucho más grande, diversificado e íntimamente vinculado a las lógicas económicas y políticas de orden nacional y global.

Las coordenadas del campo social

El campo social del pueblo de San Juan Nuevo se presenta polarizado por dos facciones en disputa: La Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro y los Pequeños Propietarios. La raíz del conflicto se funda en la disputa por la propiedad de las "tierras históricas" de San Juan asociada a la definición del régimen jurídico que debe prevalecer en ellas; a saber "tierras de comunidad" o "tierras de propiedad privada". Sobre este disenso se organiza la lucha fraccional que se dirime en diversas arenas: el gobierno municipal, la iglesia, las asociaciones civiles, la política partidaria, las agencias del Estado, los rituales locales, etcétera.

La *Comunidad* fue legalmente reconocida como una comunidad agraria desde noviembre de 1991. Tiene en propiedad una superficie de 14,088 hectáreas y una membresía de 1,229 comuneros inscritos en el censo comunal agrario. Conforme al *Código agrario* el sistema de legitimidad de la comunidad esta fundada en la *Asamblea General de Comuneros*. La Asamblea nombra un cuerpo directivo organizado con un Comisariado de Bienes Comunales (presidente, secretario y tesorero) que cumple las funciones ejecutivas, y un Consejo de Vigilancia cuya función formal es auditar el desempeño del Comisariado. En adición a lo definido en el Código agrario los comuneros han creado la figura del *Consejo Comunal*, un grupo electo compuesto por aproximadamente 60 individuos de reconocido prestigio en la organización comunal, (en los que se incluye el grupo directivo de la empresa y el grupo del comisariado comunal) y cuyas funciones son varias: representar políticamente a los diferentes grupos de interés en un pequeño cuerpo de carácter mas ejecutivo; co-gobernar los asuntos políticos y empresariales de la comunidad; contrapesar el poder de la gerencia de la empresa; y legitimar la relación entre la directiva comunal y la asamblea comunal.

[76] Entrevista Pedro Anguiano Equihua. Ex funcionario agrario y comerciante. Junio 2004.

[77] Ello se ilustra en el crecimiento del pueblo y su fervor constructivo. Según Jaime Caballero, dueño de los tres puntos de venta de la franquicia "Construrama" en San Juan Nuevo, y candidato contendiente a la presidencia municipal por parte del PRD para el trienio 2005-2007, nos informa que en el año de 2003 tuvo una venta anual de aproximadamente 35 millones de pesos sólo en cemento (25,000 toneladas) sin contar varilla, cal y materiales de ferretería asociados; lo que habla de un importante volumen de liquidez, en los ingresos familiares, como para permitirse construir casas y negocios. Entrevista Jaime Caballero. Junio 2004.

La posesión sobre amplias extensiones de bosque comerciales les ha permitido el desarrollo de un impresionante complejo industrial forestal que fábrica una variedad de productos maderables y no maderables en venta en el mercado nacional e internacional. En adición, la exitosa empresa forestal ha financiado el establecimiento de una extensa red de empresas y negocios comunales conexos, el impulso de negocios familiares y la oferta de beneficios particulares entre sus miembros. En su discurso los voceros de la Comunidad representan a la organización comunal como una "comunidad indígena territorial"; como un pueblo unificado por una organización tradicional que tiene el atributo de ser indígena y de disponer de un territorio comunal desde tiempos ancestrales. Y la imagen que los comuneros han construido de sus adversarios es la de foráneos que llegaron al pueblo a despojarlos de sus tierras con la ayuda de algunas familias locales que, por enriquecerse, traicionaron a la *Comunidad*. El poder económico de la *Comunidad* ha potenciado su influencia política; a su vez reinvertida en mayor crecimiento económico. Su pragmatismo político le llevó a ligar su destino al Partido Revolucionario Institucional (PRI), facilitándole el apoyo económico y agrario de influyentes funcionarios dentro de las estructuras de gobierno estatal y federal; y el control casi absoluto del municipio durante los últimos 25 años. Esa lealtad priista se ha mantenido firme a pesar del crecimiento del "perredismo" michoacano, que inició en 1988 con las protestas de la Corriente Democrática de Cuahutemoc Cárdenas y consolidó con el triunfo de Lázaro Cárdenas Batel al gobierno estatal. Y también a pesar del arribo del "panismo" a la presidencia de la república en el año 2000 y el control panista de las principales ciudades del Michoacán, en especial de Uruapan.

Los adversarios de la Comunidad son aquellos habitantes del pueblo que han tenido parcelas agrícolas y de bosque en propiedad privada dentro de las tierras históricas de San Juan Parangaricutiro. A ellos se suman algunas familias –Doddoli, Barragán– de prominentes empresarios de la vecina ciudad de Uruapan que allí han realizaron negocios forestales y frutícolas. Y también se suman algunas familias de campesinos indígenas de las comunidades vecinas de Angahuan y Parícutin que en algún momento del pasado tuvieron en posesión predios agrícolas y forestales en tierras que lindan con las de Parangaricutiro. Los comuneros califican despectivamente a sus adversarios con el mote de "presuntos propietarios". Al momento de la resolución de reconocimiento de las tierras comunales en noviembre de 1991 existían en disputa un número 132 predios de bosque y cultivo distribuidos entre 103 propietarios con superficies de entre 5 y 100 hectáreas, contando cinco predios de entre 100 y 300 hectáreas que en total sumaban una superficie en conflicto de 4,070 hectáreas (Expediente agrario RAM-Morelia). De 1991 a la fecha, de ese total en disputa, mediante convenios, adquisiciones y juicios restitutorios entablados en el tribunal agrario la *Comunidad* ha ganado una superficie de 1,004 hectáreas (Expediente agrario RAM-Morelia).

Los Propietarios están organizados en la Asociación Municipal de Productores Rurales de San Juan Nuevo; Y pertenecen a la Federación de la Pequeña Propiedad Agrícola de Michoacán y a la Confederación Nacional de la Pequeña Propiedad (Acosta, 2001). En su discurso reivindican la legitimidad histórica de sus títulos y derechos a la propiedad privada, justificados en la declaratoria de extinción de las corporaciones civiles según determinaron las sucesivas "leyes de reforma" del Siglo XIX. Se quejan de amenazas,

violencia y despojo ejercidos por los comuneros en contra ellos y sus familias. Aunque muchos de ellos reconocen que la Comunidad es una importante fuente de empleo en beneficio del pueblo, critican al grupo dirigente de corrupción en el manejo los dineros comunales; y por la coacción que ejercen sobre los comuneros para que voten colectivamente por el PRI en los procesos electorales. Critican que aquellos que disienten son amenazados con el desempleo, con cerrarle prerrogativas a su familia, con quitarles derechos de posesión sobre las tierras agrícolas y forestales.

Si bien muchos de los *Propietarios* tienen ascendiente indígena no reivindican un discurso de indignidad sino de mexicanidad. Ello no impide que participen en de los valores asociados a las prácticas culturales tradicionales, como los cargos religiosos, las danzas, las celebraciones locales. Al igual que los comuneros, ellos son católicos practicantes y comparten las practicas devocionales del pueblo. Este espacio simbólico compartido ha moderado en alguna medida la violencia del conflicto faccional; y ha colocado a la Iglesia católica local en una importante posición de mediación.

A pesar de la emergencia de un fuerte discurso etnicista impulsado por la *Comunidad*, no es la diferenciación étnica "Indígena vs. Mestizo", sino la condición de pequeño propietario o comunero lo que define el campo político. Descendientes de los linajes propietarios del siglo XIX como los Anguiano, Equihua, Méndez, Cuara, Ortiz pueden estar en los dos bandos dependiendo de la suerte que corrieron como herederos. Sin embargo los comuneros no dudarán en recurrir pragmáticamente al recurso de la distinción étnica cuando ésta puede ser eficiente en disputas políticas circunstanciales. Así, en la disputa de la *Comunidad* contra la influyente y rica familia Doddoli de Uruapan, los comuneros han planteado el pleito de tierras como un tema de despojo étnico. En la disputa al interior de la Comunidad por la elección de un nuevo gerente de la empresa en junio del 2004, la candidatura del comunero Ing. Salvador Méndez fue desestimada en el rumor y chisme electoral diciendo que no era un verdadero indígena dado su fenotipo güero. En la disputa por la presidencia municipal en las elecciones del 2004 el candidato perredista Jaime Caballero –comerciante y propietario confrontado con la Comunidad por un predio de 400 hectáreas- se defendía de la crítica étnica reivindicando su herencia indígena gracia a que sus abuelos "eran indígenas puros". El discurso étnico, como recurso político, ha sido importante en el avance del interés de la *Comunidad* especialmente hacia el exterior; en el trato con dependencias, organizaciones no gubernamentales, organismos internacionales, y ahora también, con el movimiento etnicista regional "Nación Purépecha"

Ajenos tanto a la Comunidad como a los Propietarios está un importante número de familias de avecindados en el pueblo; ya ejidatarios de San Francisco Uruapan, ya originarios del pueblo de Parícutin, ya pequeños rancheros de las jefaturas anexas, ya comerciantes o jornaleros que llegaron de pueblos vecinos en busca de empleo. En general una población políticamente desorganizada; y en el caso de los ejidatarios de San Francisco Uruapan, gente molesta por agravios reales o imaginarios provocados por la expropiación en los años 40, de tierras ejidales y comunales de San Francisco para dar cabida a la fundación del nuevo pueblo de San Juan

En San Juan están dispuestos dos espacios institucionales claves que son fuertemente disputados por las facciones en pugna. Del control de esos espacios ha dependido, en gran

medida, la capacidad de los contendientes de hacer adelantar sus intereses. Uno de ellos es el municipio y el otro es el "Sistema de Cargos religioso". Más abajo, en otro apartado, trataremos los pormenores de la disputa por esos espacios. Por lo pronto, basta con una descripción general de ambas instituciones sociales y destacar su importancia en el contexto del conflicto faccional.

El gobierno municipal

En términos formales San Juan Nuevo Parangaricutiro es una jurisdicción municipal gobernada por un ayuntamiento electo libremente por los habitantes de la cabecera y de las rancherías. El acceso de los individuos al poder municipal se realiza por sufragio popular formalmente secreto y mediante la elección de candidatos postulados por partidos nacionales. Es decir, la elección de las autoridades no se basa en un sistema asamblea deliberativa sino de "democracia indirecta" mediada por partidos politicos. En San Juan Nuevo la organización y facultades del municipio son las mismas que las de todo municipio constitucional Michoacano; es decir, un ayuntamiento compuesto por un presidente, un síndico y una asamblea de cabildos; de la que, a su vez, se deriva una administración municipal. Las facultades del municipio tienen que ver típicamente con el mantenimiento del orden público, la provisión de servicios, la regulación de usos del suelo urbano, funciones de fedatario público y la representación política del municipio ante los otros órdenes del Estado. En el edificio de la presidencia municipal hay también un juez de primera instancia, el registro civil, la receptoría de rentas y policías de seguridad pública dependientes del Gobierno del Estado. En términos informales el presidente municipal, y en especial el síndico funcionan como componedores de pleitos entre vecinos; pero cuando el conflicto se traduce en delito el asunto es tratado por el ministerio público ubicado en la ciudad de Uruapan. Es decir, en San Juan Nuevo ya no encontramos un sistema jurídico local basado en usos y costumbres como los que se observan en algunas otras regiones indígenas de México.

En la disputa faccional el control del gobierno municipal es una prioridad política. Con el triunfo electoral la facción que gana logra el control de un presupuesto de casi 15 millones de pesos anuales que bien pueden utilizar a favor de su clientela política[78] Además dispone de una posición privilegiada para empujar los intereses en el gobierno estatal y federal. Cuando el municipio ha estado en manos de la *Comunidad* el gasto público se ha orientado a mejoras en la productividad de la empresa –arreglo de caminos forestales- y en mejoras de agua potable, pavimentación, vivienda, para los cumuneros. Cuando el municipio ha estado en manos afines a los *Propietarios* se repite la orientación faccional del gasto publico, y les permite pasar a la ofensiva en los recurrentes conflictos de tierras y acotar el poder político de la *Comunidad*.

Al menos desde mediados del siglo XIX, en los tiempos de San Juan Viejo, el municipio estuvo controlado por las familias propietarias. Este dominio se mantuvo constante incluso durante revolución y la cristiana y se prologó hasta el momento de la erupción del volcán

[78] El ejercicio presupuestal del municipio de Nuevo Parangaricutiro fue para el año 2004 de 14,845,976 pesos por aportaciones y participaciones federales. "Municipios Michoacanos*" Revista Mensual Municipalista*, año 2, núm. 19, abril 2004.

Parícutin y el decreto la disolución municipal. Durante este periodo las familias ricas del pueblo se valieron del control del ayuntamiento para denunciar y escriturar con éxito, mediante informaciones testimoniales *ad perpetuam* tierras en ambigüedad jurídica ante el juez local. En el tiempo de San Juan Nuevo y una vez reinstaurado el municipio en 1950, los propietarios se sintieron hasta el año 1983 bien representados por el PRI. Sin embargo en ese periodo, el dominio de los pequeños propietarios fue eventualmente cuestionado por gente a favor de la restauración del comunalismo previo a las reformas liberales del XIX. En el trienio de 1975 a 1977 con la presidencia municipal de Lucas Murillo Gutiérrez, después de detenciones de comunalistas acusados de abigeato un nutrido grupo tomó el palacio municipal, exigió la liberación de los presos y la renuncia del presidente municipal. El asunto se aplacó con la intervención de la Secretaria de Gobierno del Gobierno del Estado (AGE 1975).

Hacia 1983 los Propietarios perdieron su influencia sobre el PRI en virtud del ascenso de un grupo de jóvenes profesionistas a la dirigencia de la facción comunalista, y su capacidad para establecer fuertes vínculos con las organizaciones campesinas del PRI. El bloque de Propietarios no tuvo otra opción que cambiar de franquicia política y apostar sus cartas al Partido Demócrata Mexicano –partido de ascendiente sinarquista hoy extinto- A pesar de ese cambio de signo los *Propietarios* lograron llevar Rafael Ortiz Úrsulo a la presidencia Municipal para el trienio 1984-1986. En la siguiente elección la facción comunalista ganaría por primera vez el poder municipal con el triunfo electoral del ingeniero Salvador Méndez Uribe 1987-1989, carismático líder fundador de la empresa forestal comunal.

Sin embargo, efecto de los eventos políticos generales la facción de los *Propietarios* recupera la presidencia municipal con el triunfo de Carlos Caballero Mora para el trienio 1990-1992, pero ahora bajo las siglas del PRD. La familia Caballero es una de las más ricas en tierras en San Juan y franca adversaria de la organización comunal; pero sin duda el triunfo de Carlos Caballero es atribuible, más que a un fortalecimiento de la facción de los propietarios frente a los comuneros al clima político del momento en apoyo al cardenismo perredista en Michoacán. En los cuatro periodos municipales subsecuentes (1993-2004) el control lo ha mantenido la Comunidad a través del PRI. Sin embargo los Propietarios recuperaron en el 2005 el control municipal con el triunfo de Jaime Caballero, hermano de aquel Carlos Caballero Mora, también bajo las siglas del PRD. En suma el lector notara que hay una histórica disputa faccional por el control municipal y también una paradoja en las coordenadas políticas: Los intereses que representa el PRI en San Juan Nuevo Parangaricutiro son los de la Comunidad; los intereses que representa el PRD son los intereses de los Propietarios; es decir de los "ricos" que anteriormente estaban afiliados al sinarquismo. En este espacio local los partidos políticos, más que corrientes ideológicas son instrumentos de la lucha faccional.

El sistema de cargos, el cabildo y el poder de la iglesia

La otra institución clave del espacio social de San Juan Nuevo es el sistema de organización del culto popular. En San Juan el culto católico no está competido por alguna otra iglesia. La religiosidad es especialmente activa y generalizada entre toda la población y se hace explícita por el redundante culto a las imágenes del pueblo durante el año. Para los creyentes de San Juan las imágenes de santos y vírgenes tienen atributos metafísicos. Son

poderosas y milagrosas. El creyente establece una relación personal con ellas especialmente cuando están de visita en la casa familiar. La imagen puede interceder por el creyente en momentos de peligro y ayudarle a aliviar sus males. Un desacato puede acarrear desgracia, enfermedad o muerte. Los favores pedidos y recibidos deben resarcirse con un atento cuidado y respetuoso culto; como figuras poderosas las imágenes deben ser atendidas cotidianamente y festejadas en su aniversario con fiestas, bailes, alegría y música. Todo con abundancia. Si bien el creyente establece una relación personal con la imagen, en realidad ella pertenece al pueblo; o dicho en el rigor del creyente, la imagen decide permanecer en su pueblo y cuidar a su gente. [79]

En esta lógica, el "cargo" es el compromiso que una persona hace ante el pueblo para proveer lo necesario al culto de la imagen; lo que significa mantenerla limpia y adornada, financiar la celebración de misas y fiestas conforme al calendario, y mantener su culto vigente con rezos y ofrendas cotidianas. Todos los días las puertas de la casa familiar deben estar abiertas para que quien lo requiera pueda entrar a visitar a la imagen. El cumplimiento correcto de este servicio trae a la persona y la familia un reconocimiento proporcional a su sacrificio. Le trae la consideración y honor de sus vecinos. Las imágenes tienen su jerarquía; algunas son mayores y otras de menor rango. Hacerse cargo de imágenes importantes requiere un mayor gasto pero retribuye en mayor consideración pues más personas visitan la casa del carguero. Típicamente los individuos aspiran al cargo de imágenes importantes. Piden el honor de un cargo mayor con el argumento de que en el pasado ya han cumplido correctamente con cargos menores.

En los tiempos coloniales el pueblo tenía por patrono a San Juan Bautista; y en virtud de la temprana presencia franciscana, tenia por culto en la institución del "Hospital" a la "Virgen de la Concepción". Sin embargo en el presente esas imágenes fueron desplazadas de la primacía por el Señor de los Milagros. Este desplazamiento a favor del cristo parece iniciarse en la segunda mitad del siglo XIX cuando el pueblo de San Juan adquirió cierta importancia regional como centro comercial. Posteriormente el cristo aumentó su fama milagrosa en el imaginario popular al fragor de la rebelión cristera. La tradición oral cuenta que dos campesino escondieron la imagen de los soldados gobiernistas para evitar que la imagen fuera quemada; sin embargo el capitán a cargo del destacamento apostado en San Juan viejo se entero del caso y prendió a los campesinos; en la iglesia fueron golpeados y torturados cruelmente pero se mantuvieron firmes en su secreto. Uno de ellos murió y al otro creyéndolo muerto lo dejaron tirado. Cuando se estableció la tregua con el gobierno y el culto reinició, el campesino sobreviviente recuperó al cristo y lo llevo a la iglesia. A partir de la erupción del volcán Paricutín y la fundación del nuevo pueblo de San Juan la Iglesia Católica hizo una constante y firme labor de exaltación del Señor de los Milagros; y lo convirtió durante la segunda mitad del siglo XX en un atractivo destino religioso en el circuito de peregrinaciones católicas del occidente de México.

[79] Recomendamos la lectura de la tesis doctoral de Hilario Topete (2004) quien hace un detallado trabajo del sistema de cargos del pueblo de San Juan Nuevo. En ese trabajo se muestran descripciones iluminadoras tanto del sistema mismo como del conjunto de rituales y celebraciones asociados. Sin embargo extrañamos que no considere dicho sistema también como una arena política en disputa, de tal modo que las relaciones conflictivas entre Iglesia, cabildo y otros grupos sociales del pueblo no aparecen en su texto.

Terminado el mes que les corresponde Cargueros de la imagen de San Juan Bautista la llevan de su casa a la iglesia donde será recogida por otra familia que la llevara a su casa donde la cuidara durante un mes....

Este desplazamiento de las imágenes antiguas por el Señor de los Milagros tiene su correlato en el desplazamiento de la organización tradicional del culto. Mientras que en San Juan Viejo el culto era organizado por "El Cabildo" tradicional y respondía aún al sistema de jerarquías sociales construidas en la comunidad colonial, en los años de San Juan Nuevo el clero diocesano capturó la organización popular del culto y le dio otro sentido e impulso. En el proceso el cabildo tradicional fue absorbido, no sin cierta resistencia, por la organización eclesial de la parroquia. No es lugar para discutir el complejo discurso católico aplicado en San Juan Nuevo. Baste decir que en la organización del culto se presenta una tensión entre el sentido que impulsa el clero diocesano para mantener la religiosidad popular dentro del canon de la Iglesia, y el significado que la población local atribuye a la organización del culto de las imágenes como forma de establecer distinciones y jerarquías morales en la organización de la vida social. Tal tensión entre Iglesia Católica y Cabildo es evidente en la forma de organización del culto de las imágenes que están controladas por el cabildo tradicional con cierta autonomía de la Iglesia, y las imágenes gobernadas directamente por el cura de la parroquia.

El cabildo tradicional es un cuerpo de 26 personalidades –en su mayoría viejos mayores de 60 años - que en términos de cierto imaginario tradicional son la máxima autoridad de la comunidad. En los tiempos coloniales era la autoridad que gobernaba, hoy su papel se ha

reducido al ámbito religioso-ceremonial y sus funciones formales se han circunscrito a la recepción de las solicitudes de los aspirantes al cargo, la valoración y nombramiento de cargueros, y a la vigilancia sobre el cumplimiento del cargo conforme a los cánones de la tradición. "Los Cabildos" alcanzan esa condición solamente si a lo largo de su vida han cumplido con todos los cargos de la jerarquía tradicional; y culminaron con éxito el ultimo y mas relevante cargo; el cargo de "mandón".

Parte de los Cabildos en 1983. Fuente: (Mendoza: 1999)

Cada año, el cuerpo de cabildos elige al *mandón* que les representa, y procura por la organización práctica de las celebraciones religiosas. Nombra también al *regidor* con funciones subordinadas al *mandón*; a los *cambies* que son seis cargueros responsables de las fiestas de los santos patronos de cada uno de los seis barrio del pueblo; y a los *catapis* que se encargan de la limpieza y adorno de la iglesia parroquial. El cabildo también elige a los "Servidores de la Capilla del Hospital" compuesto por ocho familias que realizan diferentes funciones (*mayordomo, prioste, fiscal, vaquero, carari, tembin, arriero, padres*); además de ocho muchachas vírgenes llamadas *palmeras* y otras cuatro llamadas *copaleras*, ocupadas en los adornos de la "Virgen del hospital" y limpieza su capilla. Así mismo el cabildo busca y elige a los ocho cargueros responsables del cuidado de las dos imágenes itinerante de San Juan Bautista, patrono del pueblo.

Los "cabildos" de hoy aún recuerdan que en tiempos pasados el cabildo era la autoridad máxima del pueblo. En sentido estricto nunca lo fue a plenitud. Durante el novohispano estuvo bajo tutela atenta y desconfiada del párroco en turno, y durante el México independiente fue formalmente despojado de toda facultad civil y judicial en favor de la figura del municipio constitucional nacido con la Independencia. Desde principios del XIX el cabildo antiguo se quedó solamente con el "gobierno" sobre los asuntos referidos a la organización de las prácticas religiosas del pueblo. Sin embargo, a pesar de esa disminución de facultades y la captura del poder municipal por parte de las familias

mestizas e indígenas ricas durante el siglo XIX, el cabildo tradicional persistió como institución organizada y pareció ejercer una fuerte influencia moral sobre la población indígena del pueblo de San Juan hasta la primera mitad del siglo XX.

En los años de San Juan Nuevo la influencia del clero en la organización del culto popular se hizo dominante. Ello se debió al papel central que tuvo Alberto Mora Esqueda. Un activo e inteligente párroco que dirigió moralmente la reconstrucción del pueblo de San Juan tras la tragedia del volcán, en el impulso el culto del Señor de los Milagros a una escala nacional. En los años cincuenta este párroco supo colocarse como mediador de conflictos entre las facciones políticas en disputa y hacerse una figura respetada y querida en el pueblo. Los miembros del actual cabildo tradicional le recuerdan como un gran hombre que además de darles su lugar como representantes de la comunidad, les pedía le acompañaran a todas las gestiones con el gobierno. Y comúnmente -dicen- se hacía acompañar al menos por el "mandón". Este respeto y admiración es compartido por las familias acomodadas de pequeños propietarios, y por los miembros de la comunidad indígena.

A la vuelta de los años el padre Mora construyó una parroquia poderosa. Incrementó la presencia del clero con la fundación de un colegio católico, de dos conventos de monjas, y el impulso de una variedad de grupos asociados a la iglesia. Y en el plano de la religiosidad popular instauró nuevos cultos a nuevas imágenes aprovechando el modelo tradicional de los "cargos". Pero un modelo modificado donde el ritual quedaba bajo el gobierno, no del cabildo tradicional, sino de la Iglesia. De esta forma se introdujeron los cultos itinerantes del Señor de los Milagros, la virgen de Guadalupe, virgen de Fátima, del Niño de los Viejitos y del Niño de los Pastores. Para el culto de cualquiera de esas nuevas imágenes se elaboraron esculturas pequeñas y transportables. También se establecieron nuevas reglas que los cargueros deben observar:

Las imágenes ya no se asignan a los individuos sino a los matrimonios de tal modo que las mujeres tienen una posición relevante. Los doce matrimonios de cargueros por cada imagen son elegidos por el párroco. Entre el grupo de los doce matrimonios se elige un matrimonio coordinador que vigila que en el año el culto se cumpla según lo acostumbrado. Cada una de las familias escogidas se lleva la imagen peregrina a su casa durante un mes, y se responsabiliza de darle culto y fomentar su devoción, haciendo de su casa un pequeño templo decorado y expuesto a la vista del exterior. A lo largo del día siempre hay un miembro del matrimonio carguero atendiendo el santuario y todas las tardes se reza un rosario. Cuando termina el mes correspondiente la familia lleva la imagen a la iglesia sin mayor pompa y es recibida por el sacristán. Al día siguiente a la familia que le toca su mes de culto va a la iglesia, oye la misa correspondiente y se lleva la imagen a su casa, acompañándose de una banda de música contratada para el recorrido y la pequeña fiesta correspondiente. Al llegar la nueva casa se ofrece una comida a los acompañantes de la imagen y a quien quiera participar. Y así sucesivamente. El financiamiento del culto mensual es pagado por la familia y por ayuda en especie de parientes cercanos. El pago de la música, cohetes y misa se hace mediante tandas donde cada una de las 12 familias aporta mensualmente la cantidad necesaria a esos menesteres. Actualmente la cifra típica es de 1000 pesos mensuales por cada familia.

El pueblo de San Juan, además del crecimiento demográfico tiene complejidades étnicas y grupos sociales de diferente origen. Para responder a la demanda de cargos religiosos y atenuar los enconos entre grupos sociales que componen el pueblo la iglesia multiplicó las imágenes. Es por ello que existen dos imágenes itinerantes del Señor de los Milagros: una llamada "peregrina" que circula entre las familias indígenas de ascendiente en el antiguo San Juan; y otra que se llamada "Rancherito" que circula entre las familias mestizas de los ranchos y del pueblo. De la virgen de Fátima hay dos versiones; una la virgen de Fátima de los barrios que circula entre las familias indígenas con ascendiente en el desaparecido San Juan viejo; otra que circula entre los avecindados de las colonias del pueblo compuestas por campesinos inmigrados, jornaleros agrícolas y ejidatarios de San Francisco Uruapan (Topete 2004). Además circula una segunda imagen de San Isidro Labrador entre las familias de campesinos que no son oriundos de San Juan Viejo.

Iglesia	***Matrimonios***	***Cabildo***	***Matrimonios***
Señor de los Milagros (peregrino)	12	San Juan Bautista	8
Señor de los Milagros (Rancherito)	12	Santos de Barrio (cambies)	6
Virgen de Fátima	12	San Isidro Labrador (San Juan)	2
Virgen de Fátima	12	Virgen del Hospital	8
Virgen de Guadalupe	12	Cuidadores de iglesia (catapis)	8
Niño de los Pastores	12	(mandón y regidor)	2
Niño de los Viejitos	12		
San Isidro Labrador (ranchos)	12	(palmeras y copaleras)	13
Total de familias cargueras organizadas por la parroquia	**96**	**Total de familias cargueras organizadas por el Cabildo** **Total de mujeres jóvenes**	**34** **13**

La efectividad de la Iglesia católica de San Juan para impulsar y gobernar la religiosidad popular es sobresaliente. Mantiene a 96 familias involucradas en el culto cotidiano de las imágenes promovidas directamente por la parroquia. Y controla indirectamente -a regañadientes del cabildo- a otras 32 familias de los cargos tradicionales, en virtud de que en San Juan los rituales siempre requieren la presencia del cura. A ello deben sumarse 15 "grupos apostólicos" (cursillistas, catequesis, adoración nocturna, evangelización, escuela bíblica, Hijas de María, Apostolado de la Oración, Pastoral Vocacional, Orden Tercera, Vela Perpetua, Marías de los Sagrarios, Pastoral Litúrgica, Adolescentes, Acólitos, Mutual de Difuntos, Jóvenes, Pascua Juvenil, Maranatha, Encuentros, Ministerio de Cantos) en la que participan jóvenes, adolescentes, viejos, beatas, solteronas, mujeres casaderas, y algunos hombres en edad de trabajar.

La Parroquia, bajo la tutela del padre Alberto Mora, tuvo la habilidad de vaciar de poder social al *Cabildo* y absorberlo dentro de su estructura. Hoy los cargos importantes no son los de *San Juan Bautista* y la *Virgen del Hospital*, sino el del *Señor de los Milagros.* EL *Cabildo tradicional* fue debilitado cuando el Padre Alberto Mora, logró que los *Cambites* -representantes de los barrios en temas de culto- orientaran su mayor esfuerzo, no en la fiesta barrial, sino al objetivo de la construcción el *Jueves de Corpus* de una capilla

temporal en el atrio de la Iglesia parroquial, para "honrar, venerar y manifestar el amor al Señor (de los Milagros) presente en la Hostia Consagrada" (Plan Pastoral 2004). Con ello logró desplazar al Cabildo del control directo de los *Cambites*. Incluso la iglesia tuvo la habilidad de integrar al mismo *Cabildo* al llamado "Consejo Parroquial" de tal modo que aquella figura que antes era cabeza del culto popular, ahora quedaba como un grupo organizado más.

Actualmente el *Consejo Parroquial* es el núcleo organizador de la religiosidad en San Juan Nuevo. Su función explícita es "aconsejar, informar, sugerir al párroco, algún criterio de acción pastoral a seguir" (Plan Pastoral 2004). Se reúne el segundo jueves de cada dos meses. El *Consejo Parroquial* lo preside el párroco y sus padres vicarios. Lo componen los representantes de los Grupos Apostólicos, el mandón en representación del cabildo; el regidor en representación de los cámbites de los distintos barrios; el mayordomo, representando a los "servidores" de la capilla de la virgen del Hospital, y los coordinadores de los cargueros del Señor de los Milagros, virgen de Guadalupe, virgen de Fátima, Niño de los Viejitos y Niño de los Pastores. En adición participa un miembro calificado del ayuntamiento, uno de la Empresa Comunal, uno de los profesionistas y uno de los comerciantes, además de las hermanas superioras de las dos órdenes religiosas de monjas que hay en el pueblo.

Sin embargo los viejos del cabildo no son del todo dóciles. En julio del 2004 protestaron ante el obispo por el trato subordinado que les daba el párroco David Zavala -con seis años de antigüedad- y las pocas obras constructivas que en su gestión se realizaron en la parroquia. Alegaban que en la gestión del padre Alberto Mora se construían continuamente edificios y obras que ocupaban siempre 100 o 150 trabajadores; y que el párroco Zavala realizó sólo obras pequeñas que llevaban sólo unos cuantos peones. De tal modo que los cabildos pidieron al obispado de Zamora su remoción inmediata. Ante la reticencia del obispo decidieron realizar un acto de fuerza que les llevó a cerrar el templo-santuario del Señor de los Milagros durante una semana tercera semana de julio del 2005. Ello alarmó al obispo de tal modo que tuvo que tomar medidas ejecutivas. Después de una severa amonestación al Cabildo por su actitud poco cristiana removió al padre Zavala y nombró un nuevo sacerdote para el gobierno de la parroquia. Actualmente el cabildo y parroquia están midiendo fuerzas y renegociando su relación. Sin embargo no está claro que este triunfo del Cabildo logre redirigir a su favor el gobierno del culto desplegado en esta privilegiada parroquia que guarda una apreciable salud financiera.

En conclusión en San Juan Nuevo el culto a las imágenes es una actividad intensa en la vida social del pueblo, que genera reconocimiento a aquel que asume el cargo. Sin embargo, en términos de organización social el sistema de cargos parece haber perdido su carácter de medio para construir una autoridad tradicional. En el siglo XIX y mitad del siglo XX el cabildo tradicional perdió lentamente su poder político. En la actualidad casi ha perdido su poder sobre la organización de la actividad religiosa. Hoy no es a través del asenso en la jerarquía tradicional como se alcanza poder político e influencia. El Cabildo tradicional no es capaz de incidir de manera efectiva en la política del pueblo y parece mantiene vigente, más por la inercia de la tradición, que por una exigencia social. Ello es así en parte porque la parroquia pudo incrustar en su organización el sistema de cargos estableciendo una relación cotidiana con los creyentes sin la mediación del Cabildo, y por

la habilidad de la Parroquia para constituirse en autoridad moral dentro del agudo conflicto faccional que vive el pueblo de San Juan Nuevo. La riqueza económica y el poder social y político de la parroquia de San Juan le han llevado más allá de un puro papel de mediador del conflicto local. Es un poder efectivo por derecho propio, con un proyecto social corporativo propio, centrado en la construcción de una comunidad de fieles gobernados desde la Iglesia. Su éxito sin duda ha sido un formidable freno tanto para los intereses hegemónicos de la facción comunalista como para los de la facción de los pequeños propietarios.

El nacimiento del comunalismo corporado en San Juan

Una vez expuesta una imagen general del espacio social de San Juan Parangaricutiro y las fuerzas que allí actúan, nos daremos a la tarea de hacer un recorrido histórico de la formación social de Parangaricutiro desde su fundación como pequeño "pueblo-hospital" hasta el día de hoy. El objetivo es mostrar el desenvolvimiento histórico del actual conflicto entre los que pugnan por un orden comunitarista corporado y los que impulsan un orden social liberal.

El destacado antropólogo Pedro Carrasco señala que los rasgos clave que permitieron el desarrollo de las llamadas "Repúblicas de indios" como unidad social y cultural básica dentro del sistema colonial eran dos: La asignación de la tierra como una propiedad colectiva para uso exclusivo de la comunidad; y la comunidad como una organización colectivamente responsable del pago de los tributos y del abastecimiento de mano de obra (Carrasco 1979, 336). En ese razonamiento, las cargas impuestas por el Estado sobre la población campesina serán las responsables de la creación del tipo de organización campesina comunista (*Ibíd.*) Así, las cargas tributarias impuestas al colectivo explicarán el desarrollo de una jerarquía de dominación que organiza la administración de las exigencias tributarias, y también la organización de los gastos ceremoniales importantes para legitimar el orden social jerárquico impuesto sobre la población campesina. En adición, Carrasco menciona que, para la comunidad campesina tributaria, el "sistema de escala" –jerarquía cívico religiosa- tiene un valor de supervivencia en el sentido de que mantiene a la comunidad unida para controlar la diferenciación interior, económica y social, que tiende a destruir la comunidad, mientras que las condiciones económicas y sociales exteriores no permiten su total asimilación en una sociedad mayor (*Ibíd.*). En este razonamiento, el desarrollo de las llamadas "Repúblicas de indios" dentro del un sistema colonial que localizaba, tutelaba y segregaba a la población indígena, significó la creación de un gran número de comunidades territoriales similares, gobernadas mediante una jerarquía local que organizaba el orden social y le vinculaba con las exigencias de Estado colonial. El pueblo de San Juan Parangaricutiro fundado en la tercera década del siglo XVI, al igual que muchas de las congregaciones de indios del periodo colonial, parece responder plenamente al modo básico de organización "comunista" sugerido por Carrasco.

Hacia 1532, recién concluida la conquista de la provincia de Michoacán, entre la incertidumbre vital de los indígenas por la mortandad masiva y derrumbe de su mundo social, un grupo de misioneros franciscanos dirigidos por el fraile Juan de San Miguel llega a la sierra purépecha en misión evangelizadora. Se dan a la tarea de "reducir" en nuevos asentamientos concentrados a la dispersa población, y organizar su misión evangelizadora

fundando "hospitales" por todo el antiguo reino tarasco. Juan de San Miguel fundó la doctrina de San Francisco Uruapan e inició la congregación de varios pueblos de la región, entre ellos Angahuan, Cumbutzio, Zirosto, y también San Juan Parangaricutiro. A decir de informes varios, Juan de San Miguel era un incansable y fervoroso religioso entregado a la evangelización de los gentiles; y también un hábil y convincente religioso que supo colocarse como defensor de los indios frente a las exigencias de Francisco Villegas, el rudo encomendero a quien le fueron encomendados los indios de Parangaricutiro. Un conquistador influyente que además tenía en encomienda todos los pueblos de indios en la alcaldía mayor de Uruapan (Gerhard 2000; Muriel 1990).

La acción de los franciscanos estaba motivada por el fervoroso afán de universalizar el evangelio en las tierras nuevas. Pero también se desarrollaba en fiel cumplimiento a la política de creación de *congregaciones* del reino español. La Corona, preocupada por la despoblación sufrida en las Antillas tras la llegada de los españoles a las tierras nuevas, ordenó con las *Leyes de Burgos* (1512) la formación de *congregaciones* las cuales tenían como finalidad reagrupar a los indígenas de las aldeas despobladas y alejadas en otras localidades más cercanas a los corregimientos ya instalados. La razón aducida para emitir ese mandato fue el gran obstáculo que representaba la dispersión de gentiles para su evangelización metódica; así como los peligros y fatigas que sufrían los misioneros (Gerhard 2000; Ricart 1995; Zambrano 1999).

Se dice que en el caso de San Juan Parangaricutiro los franciscanos congregaron a seis linajes dispersos, "reduciéndolos" en un paraje íntermontano llamado Pantzingo. A cada uno de estos linajes se les localizó en un barrio al que le asignó un santo tutelar. De este modo se formaron seis barrios: Santiago, San Mateo, San Miguel, San Francisco, La Asunción y Natividad (Moheno 1985). Era común que los religiosos –y posteriormente los jueces de congregación– tuvieran el cuidado de no mezclar a la población de diferentes linajes u orígenes al momento de juntarlos en un nuevo pueblo. Los linajes eran familias amplias y poligámicas que reconocían un origen común y vivían una identidad grupal fuerte. Frecuentemente en una misma microregión del reino purépecha los linajes hablaban lenguas diferentes. Los franciscanos aceptaron agregar los linajes manteniendo sus diferencias, respetándoles la identidad de origen, e incluso fomentándoles cierta diferencia pero transmutándola hacia una identidad de barrio. Sobre esa organización segmentada en barrios y cultos de barrio, los frailes elevaron dos referencias de unidad de los barrios en el pueblo. Erigieron a San Juan Bautista como el santo patrono del pueblo y en paralelo establecieron el "Hospital" de la virgen de la Inmaculada Concepción. El Hospital se convertiría en el núcleo de la nueva organización social impuesta por la cultura conquistadora.

La elección de Pantzingo para establecer la congregación de San Juan no fue al azar. La escasez de frailes, lo extenso de las nuevas tierras y lo disperso de la población obligó a los franciscanos a pensar de manera estratégica. Se dieron a la tarea de fundar sus "doctrinas" a manera de jurisdicciones religiosas; buscaban sitios de ubicación de la nueva doctrina allí donde previamente estuvieron los centros del poder político y religioso de la sociedad prehispánica. A esos lugares se les asignaba el papel de "cabecera de doctrina" y desde allí se desplazaban a congregaciones de menor población a las que denominaban "visitas". Al parecer en el pequeño valle de Pantzingo, incrustado entre la serranía boscosa, era lugar de

residencia de una jefatura emparentada y subordinada al Caltzontzin. En el lugar existió una yácata -pirámide purépecha- lo que supone la presencia en el lugar de un centro de gobierno y lugar ceremonial vinculado al reino tarasco (Lumholtz 1945).[80]

La formación del pueblo de San Juan Parangaricutiro fue muy temprana en la historia colonial. Se realizó por los franciscanos pocos años antes de que la Real Audiencia estableciera criterios para la congregación de pueblos y les nombrara oficiales de república. De este modo Parangaricutiro se fundaría como un "pueblo-hospital", organizado no por jueces de congregación de la corona y a la manera del cabildo municipal español, sino como doctrina franciscana. Esto hace una diferencia en la forma de gobierno del poblado, donde la organización religiosa-hospitalaria prácticamente sería fusionada con la organización civil. Aparentemente no hubo un "gobernador" de indios intermediando la relación tributaria entre la congregación y la corona, sino una rectoría de frailes franciscanos que se encargaron de esta vinculación.

La "cofradía del hospital" era el núcleo de organización de las congregaciones franciscanas. La finalidad del pueblo-hospital iba más allá de la prestación tributaria de la población india. Se trataba de instaurar una comunidad cristiana ideal. Dentro de los preceptos del evangelio, según la visión franciscana, una comunidad imaginada como lugar moral de una vida social basada en los valores de la "humildad" y el "servicio" El pueblo hospital era presidido por un fraile franciscano quien era la autoridad última en la comunidad de fieles, y cuya misión era la de paternalmente conducir a los naturales al conocimiento de la nueva religión y reprenderlos cuando se desviaran de los preceptos morales y del culto. Lo primero que hicieron los frailes fue destruir los ídolos, prohibir la poligamia, obligar el uso de vestidos que cubrieran las partes vergonzantes del cuerpo, y adaptar las técnicas, cultivos, ganaderías y oficios europeos a la vida local; así mismo erigir los nuevos espacios del culto y aprovechar las habilidades y saberes locales a favor de su utopía.

En aquellos primeros años, en Parangaricutiro el gobierno del hospital se organizaba de la siguiente forma. El alcalde era la autoridad indígena máxima y tenía al "regidor" como su ayudante cercano y con capacidad de substituirlo si no estaba disponible. El alcalde era el responsable de los fondos del hospital y depositario los valores en la caja de la cofradía del hospital comunidad. El fiscal era un oficial del hospital encargado de organizar la producción y almacenar los bienes para el sostenimiento del hospital. De alguna manera estos tres funcionarios (alcalde, regidor, fiscal) se dedicaban a las funciones "civiles" que incluían también funciones de representación ante los funcionarios reales y funciones de juez de primera instancia. En paralelo se presentaba una organización de cargos dedicada específicamente al culto: El "mayordomo" y su familia eran los responsables del cuidado del orden dentro del la capilla del hospital y del culto de la Inmaculada Concepción. Para el culto, el mayordomo nombraba al "prioste", al "carare" y a las "guananchas". La función del primero era el cuidado de los instrumentos de labranza y de la ropa de las imágenes de la capilla y el hospital; el segundo servia como secretario de cuentas del culto,

[80] En la actualidad, en pláticas discretas, algunos vecinos del San Juan Nuevo de hoy reivindican el linaje noble de su apellido. El linaje de los "Equihua" o de los "Cuara" dicen, estaban emparentados directamente con el Caltzontzin.

y las terceras se encargaban de la limpieza y adorno de la iglesia y el hospital (Moheno 1985, Topete 2003).

Para el mantenimiento del *hospital* todas las familias estaban obligadas a prestar un servicio gratuito de una semana al mes. Al préstamo de este servicio se le llamaba "semanero" y se hacia de varias formas: cultivando en las tierras del hospital, elaborando tejidos y cueros en los talleres, construyendo los edificios del culto y atendiendo las necesidades que le fueran asignadas. Existió también el cargo especializado de "vaquero" dedicado al cuidado del ganado de la cofradía del hospital, y el cargo de "arriero" cuyo trabajo era cuidar las bestias de carga, llevar la mercancía producida por el hospital a los mercados emergentes de la región y traer aquello necesario para la producción en los talleres del hospital (algodón, piloncillo, colorantes, etcétera).

En el espacio del "hospital" se disponía de un lugar para enfermos y peregrinos; un espacio para el gobierno indio; la escuela evangelizadora; los almacenes del hospital donde se guardaban semillas, algodón, tejidos, manufacturas y demás bienes; la casa de descanso de los párrocos; así como los talleres donde asistían a laborar todos los pobladores adultos, obligadamente una semana al mes. "semaneros"; y por supuesto la "caja de comunidad" y la administración donde se guardaban los dineros y registros de valores de la congregación (Muriel 1990; Warren 1997). El hospital tenía tierras de pastoreo, ganado mayor y menor, tierras agrícolas y demás recursos. Todo ello destinado a financiar el culto, el tributo a la corona o las pérdidas agrícolas, y organizado bajo una rigurosa disciplina que mantenía al pueblo en cotidiana actividad y devoción. En algún momento de las décadas subsecuentes a su fundación parece que el hospital de San Juan logró hacerse de tres estancias de ganado mayor (aprox. 6,000 ha) y tres caballerías (aprox. 150 ha) de tierras de cultivo que reclamarían como propios a finales del siglo XVII e inicios del XVIII mediante juicios de "composición de tierras" solicitadas al rey (Zavala 1972; Becerril 2004; *El Comunero*, 1985).

En 1567 los agustinos relevaron a los franciscanos en la evangelización de la región (*Cf.* Moheno 1985, 55). Se elevó el pueblo de Santa Ana Zirosto a cabecera parroquial y se erigió un convento desde el cual administrar la misión evangelizadora. En esa reestructuración del programa misional los agustinos cambiaron al pueblo de San Juan, del pequeño valle de Pantzingo a su segundo emplazamiento, que hoy se conoce como San Juan Viejo. Precisamente el lugar que fue destruido por la erupción volcánica 1943. No sabemos las razones exactas del cambio; probablemente la intención fue acercar a la congregación de San Juan al convento de Zirosto a fin de tener población disponible al lujoso fervor constructivo que caracterizó a lo orden Agustina. En efecto, sin mayor error, podemos imaginar, acorde con la doctrina franciscana de humildad y servicio, que el pueblo de San Juan en Pantzingo era humilde; con una iglesia y un hospital sencillo, construido de adobe, madera y tejas. No así en el pueblo de Parangaricutiro (San Juan Viejo) controlado por los agustinos donde la construcción de templos-convento era de cantera tallada, y los retablos de finos estofados de oro y plata.[81]

[81] A la luz de un cuento colectado por Rosa Plá (1985) se muestra el conflicto que hubo en esas mudanzas de Pantzingo a Parangaricutiro y de franciscanos a agustinos. El cuento dice así: Una *vez establecidos en San Juan Parangaricutiro, Pantzingo quedó abandonado con sus casas de adobe y una pequeña capilla. Estando*

Según algunos autores, la entrada de los agustinos cambió el sentido de las congregaciones de indios. Dice Ángeles Zambrano que mientras los franciscanos, en su origen, se agruparon con los valores de la humildad y servicio, los agustinos lo hicieron con fines contemplativos y de estudio. La actitud de los agustinos se tradujo en un modo de vida ostentoso y lleno de riqueza, y en la idea de favorecer la solemnidad ceremonial. La actitud hacia los indios nativos fue distinta a la franciscana, a tal modo grave que se les acusaba de maltratar sin miramiento a los indios. Los franciscanos mucho criticaron la forma de vivir de los agustinos en la colonia, logrando en 1603 que se emitiera una Real Cédula que ordenaba que los monasterios fueran moderados y sin excesos (Zambrano 1999, 58). En la práctica los agustinos privilegiaron más la disciplina que el convencimiento sobre los indígenas y dirigieron el esfuerzo económico de la organización hospitalaria hacia la construcción, adorno y mantenimiento de los conventos y el bienestar de los sacerdotes. A diferencia de la actitud humilde de los franciscanos, para los agustinos neoescolásticos la iglesia y el convento debía contar con retablos dorados, esculturas estofadas, representaciones pictóricas en tela, velas, canteras talladas, telas finas, cálices de oro, órganos importados, pues los templos con su lujo debían representar la riqueza y poder de dios.

Sea como fuere, una vez realizado el cambio de pueblo, la disciplina agustina se hizo sentir en la construcción de las iglesias-conventos no sólo de Parangaricutiro, sino también mediante el repartimiento de trabajadores para el convento de Zirosto y para la catedral de Valladolid, y para las minas reales (Moheno 1985). Al parecer, la presión de los agustinos por erigir templos y conventos lujosos les llevó a interceder para desplazar al encomendero de su demarcación. Hacia 1606, a los descendientes del encomendero Francisco Villegas les fue negado el usufructo del tributo indio por una tercera generación (Moheno 1985) de tal modo que la encomienda fue cancelada, y la orden se quedó con el control efectivo del trabajo social de los pueblos. Con los agustinos el pueblo de Parangaricutiro quedaría disminuida a la categoría de "visita" de la parroquia de Zirosto; y a su vez, en su calidad de visita, tendría como pueblos sujetos a su administración a las dos pequeñas congregaciones

---

en el nuevo pueblo ocurrió el primer milagro que se regara en ese lugar. Un hombre decidió ir a cortar leña al bosque y a mediada que se iba adentrando en este comenzó a oír el repique de unas campanas. Tratando de encontrar el origen del sonido comenzó a caminar hacia el lugar de donde provenía. Cuando vino a darse cuenta había llegado a Pantzingo, era allí donde repicaban las campanas. Junto al ojo de agua estaba una hermosa mujer; en ella reconoció a la virgen de la Inmaculada Concepción. El leñador llevó la imagen a San Juan y fue recibida con grandes fiestas. Le construyeron una capilla en la que fue colocada. Sin embargo, al otro día, al abrir la capilla, la imagen había desaparecido. Después de mucho buscar la volvieron a encontrar junto al ojo de agua de Pantzingo. Varias veces llevaron la virgen a su capilla y ella volvió a regresar a ese lugar donde había aparecido la primera vez. La gente, muy triste, le pedía que volviera con ellos a San Juan, fue entonces cuando la virgen dijo que sólo regresaría si siempre le llevaban agua de aquel lugar. Inmediatamente le prometieron que siempre buscarían el agua bendita de Pantzingo y se las llevarían a San Juan para que ya nunca les abandonara. He aquí el origen de la Cofradía de la Inmaculada Concepción. Según ellos fue necesario crear las mayordomías que cuidaran y administraran la cofradía a fin de servir y cumplir los deseos de la virgen (Plá 1985, 126). El relato de este mito bien puede ser una resistencia de la naciente organización comunal frente al régimen agustino, y muestra de una profunda vinculación territorial de los indios de Parangaricutiro con el lugar originario. Es asombroso como la práctica de ir a los manantiales de Pantzingo por agua bendita para la virgen del hospital. Cada año el mayordomo de la capilla del hospital organiza una peregrinación a la que asisten cientos de vecinos del pueblo para recoger el agua de los manantiales del lugar.

de Santiago Angahuan y San Salvador Cumbutzio (Carrillo 1999). En 1605 se fundó el convento de Parangaricutiro presidido por un "prior" agustino (Zambrano 1999).

En un "auto de visitas" escrito en 1654 por el fraile Marcos Ramírez del Prado, obispo de Michoacán, informa al Consejo de su Majestad sobre los bienes del hospital de Parangaricutiro. En él se muestra a una organización hospitalaria modesta en recursos, pero sí suficiente para sostener al convento –con dos o tres religiosos– a las necesidades del culto (cera y vino), al dorado del retablo principal, la compra del órgano, al mantenimiento de los enfermos y la celebración de las fiestas patronales. Se menciona que el libro de cuentas del hospital administrado por el prioste que ingresaron ese año 2,940 pesos por diversos medios: misas a difuntos, donaciones al hospital, limosnas, ingresos de "granjerías", hilados de seda y algodón, curtido de cueros, y costales de mazorcas de maíz. Y se menciona que después de los gastos en el culto quedan en la caja del hospital 840 pesos (Zavala 1971).[82].

Otro informe de 1681 sobre Parangaricutiro y sus dos anexos, elaborado por el fraile agustino Gabriel de la Torre para el Obispo de Michoacán nos informa que hay en los tres pueblos una población de 903 personas; "que no hay en dichos Pueblos españoles, mestizos, ni mulatos. Todos son indios que hablan el idioma tarasco". Que las familias son pobres y que se dan poco al trabajo. Dice que "tienen en cada pueblo su hospital con imagen de Nuestra Señora de la Concepción a quien veneran con mucha devoción, y entran por semanas a su voluntad de servir a la Virgen barriendo y regando su casa, como también cuidando de los enfermos dándoles algún alimento según su posible, y tiene también establecido entre ellos, haciendo los unos por los otros de los que ellos dedican y trabajan" (Carrillo 1999).

Durante los dos primeros siglos coloniales Parangaricutiro permaneció sin títulos oficiales de tierras. No existe para esa época evidencia de una delimitación del territorio de Parangaricutiro frente a los pueblos de Angahuan, Cumbutzio-Parícutin y San Felipe de los Herreros. Aparentemente los conflictos por tierras no fueron agudos en los siglos XVI y XVII quizá debido a la despoblación india efecto de las grandes mortandades provocadas tanto por pestes como por las obligaciones tributarias en mano de obra a las minas. A lo largo del siglo XVIII surge la preocupación del Cabildos de los pueblos por obtener títulos de propiedad que delimitaran sus tierras de las de los vecinos. Quizá debido a dos factores: primero, un aumento de la presión sobre terrenos agrícolas entre comunidades vecinas debido a la recuperación de la población indígena durante el siglo XVIII; y por otro, la

[82] Al momento de su despedida el obispo dejó escrito ante el notario constancia de la cantidad existente en la caja de comunidad y *mando: a el alcalde e mandones y demás naturales que en ninguna manera gastasen en comidas ni fiestas cosa alguna de ellos hasta haber acabado el retablo de aquí a San Juan que era su fiesta titular pues era su parroquia y a donde se enterraban todo (…), lo cual se les dio a entender por el licenciado don Joan de Hontiveros presbítero interprete de esta visita y dio las gracias a dicho padre Fray Diego de León y le encargo se continuase el cuidado que avía con la buena cuenta y razón del dicho hospital y que procurase que en él o en la iglesia se rezase por los naturales el rosario de nuestra Señora a coros por ser devoción tan milagrosa y que está introducida en toda la cristiandad y que fuese en el día más desembarazado que tuviese de cada semana; cometió al licenciado Don Miguel de Ybarra comisario del Santo Oficio el que visitase los bienes de dicho hospital en cuya conformidad los visito y registro por el inventario que está hecho dellos y pareció cabales y para que conste su señoría lo mando poner por este auto de visita que proveyó y firmó. Fray Marcos Obispo de Mechoacán* (Zavala 1971).

preocupación de la Corona por ordenar los derechos de propiedad de pueblos, haciendas y estancias en la Nueva España, en el afán de allegarse ingresos adicionales por el proceso de legalización. En efecto, mediante un pago al rey –frecuentemente en metal precioso- este ofrecía, mediante un juicio de "composición" de los derechos de tierras y aguas, otorgar títulos de propiedad a la hacienda o pueblo que lo requiriere.

En el caso de Parangaricutiro los oficiales de la república impulsaron una secuencia de juicios de "composición de tierras" realizados en los años 1696, 1715 y 1760. En el año de 1695 el pueblo solicita le fueran reconocidos con título real tres sitios de ganado mayor y tres caballerías que dicen han venido poseyendo "desde los tiempos de nuestra infidelidad" [83] En términos estrictos solicitaban tierras agrícolas y pastos con una superficie de 5,265 hectáreas, si aceptamos que formalmente una estancia de ganado mayor medía 1,755 hectáreas. Así mismo, solicitaban les fuera titulada una superficie de tres caballerías, es decir 147 hectáreas de tierras agrícolas de humedad si aceptamos que en el periodo colonial una caballería media 49 hectáreas. En los sucesivos procesos la Corona acepta la composición, sin embargo este procedimiento se repite en 1760 cuando los oficiales de la República solicitan a la corona les confirme las mercedes de 1715, (Becerril 2004) probablemente por los conflictos de linderos que surgen con la comunidad vecina de Cumbutzio.

Hacia 1786, resurge el conflicto por linderos contra San Salvador Cumbutzio por invasión de tierras. El juicio subsiguiente provocó que un "juez comisionado" realizara un deslinde preciso de las tierras de Parangaricutiro, y de las de Cumbutzio. Ya en los años del México independiente, el polígono resultante sería protocolizado como título comunal ante Demetrio Iturbide, escribano nacional y público el 27 de agosto de 1836 (Becerril 2004). El cálculo del polígono delimitado en 1786 y protocolizado en 1836 terminó arrojando una superficie de 21,106 hectáreas, según estudios técnicos de las actuales autoridades agrarias; cifra que coincide con informes de oficiales de la intendencia de Valladolid que le reconoce a San Juan Parangaricutiro una superficie de casi 20,000 hectáreas de bosque (*Cf.* Moheno 1985, 87).

[83] Un fragmento de la petición de 1715 dice: *En el Pueblo de San Juan Parangaricutiro a 17 días del mes de agosto de 1715, ante mi D. Marco Antonio Pérez Juez comisario para Ventas y comisiones de tierras y aguas de esta Jurisdicción de la Ciudad de Pátzcuaro por el Lic. Francisco Valenzuela Caballero de la Orden de de Santiago del Consejo de su Majestad, su oidor más antiguo de la real audiencia de esta Nueva España y Juez Primitivo en ella de este Negociado V. a presento esta petición los contenidos en ellas.– "Pedro Morales Alcalde; Pedro Villalobos Regidor; Juan Jacobo Prioste; Nicolás Baltasar Mayordomo; oficiales de republica del pueblo de San Juan Parangaricutiro por nosotros y en nombre de los demás principales y vecinos de dicho pueblo en obediencia del vando de su Majestad comparecemos ante Vuestra Majestad y decimos que nosotros en quieta y pacifica posesión del dicho nuestro pueblo y tierra que poseemos y poseyeron nuestros causantes desde el tiempo de nuestra infidelidad que todo ello linda por el Norte con tierras de l pueblo de San Francisco Corupo [...] por el Sur [...] tierra del Pueblo de San Salvador Cumbutzio; por el Oriente tierra del pueblo de San Lorenzo [...] y por el Poniente tierras del Pueblo de Santa Ana Zirosto que todo ello es serranía y monte áspero en que tenemos muy pocas tierras de pan llevar [...], y respecto de hallarnos sin títulos algunos, y si un solo mandamiento de amparo que es el que presentamos con la solemnidad necesaria respecto de que los teníamos de nuestros antepasados y porque se nos supla este vicio y defecto, y se nos despache de nuestro título así de dicho nuestro pueblo como de las tierras que poseemos [...] ofrecemos servir a su Majestad con la cantidad de 50 pesos que entregaremos en el depositario de estos efectos […]* (Zavala 1979).

Esta inconsistencia en las medidas entre las aproximadas 5,500 hectáreas que típicamente suman tres estancias de ganado mayor y tres caballerías solicitadas a titulación del rey en 1715, frente a las 21,100 hectáreas resultantes del deslinde hecho en 1786 es sólo aparente. Lo que parece haber sucedido es que los oficiales de la de Parangaricutiro estaban preocupados, en especial, por la propiedad sobre las tierras agrícolas para sus sementeras y sobre los pastizales y tierras de ladera para el sustento del ganado del hospital. Los bosques no eran considerados un valor económico excepcional. Su abundancia en lo abrupto del terreno les aseguraba un abasto de madera, a sus ojos inacabable, para sus usos tradicionales. En el afán de asegurar derechos y solucionar el conflicto entre los pueblos, los oficiales de la corona procedieron, no delimitando el área agrícola y ganadera reclamada en específico, sino delimitando las tierras entre los pueblos usando marcadores relevantes del paisaje. Usando como mojoneras, especialmente, cimas de cerros y cursos de arroyos. En ese acto quedan delimitadas las amplias superficies de bosques de tal modo que se multiplica la superficie de la Parangaricutiro hasta las 21,100 hectáreas mencionadas. Curiosamente ese simple acto técnico constituye legalmente, ya no las tierras de la organización hospitalaria, sino el territorio comunal del pueblo. Lo que queda dentro del polígono es lo que se defenderá como propiedad del pueblo. En este acto jurídico nace la comunidad territorial.

En el contexto de las reformas borbónicas hacia el último tercio del siglo XVIII se dieron una serie de eventos que afectaron a la organización social de Parangaricutiro centrada en la institución del hospital. Un primer evento refiere a la castellanización de la población indígena a partir del año 1775 cuando los agustinos fueron desplazados por el clero diocesano; anteriormente tanto franciscanos como los agustinos impartían la doctrina en lengua purépecha; con el clero diocesano la doctrina se impartió en castellano induciendo a su aprendizaje (Zambrano, 1999). Ello llevó, si bien no a convertir al castellano en una lengua franca dentro del pueblo, sí a facilitar la comunicación de naturales con gente foránea en lengua castellana, algo importante para el desarrollo de la actividad comercial de Parangaricutiro que evolucionaría con el tiempo en el establecimiento de posadas, tiendas y tianguis semanales que adquirieron cierta relevancia regional al terminar el siglo XVIII.

La presencia del clero diocesano se tradujo también en un cambio en la forma de control del Estado novohispano sobre la las comunidades purépechas. Los Agustinos, fueron una poderosísima fuerza económica y política basada, tanto en el control sobre la fuerza de trabajo de muchos pueblos indios, como en la propiedad de una red de haciendas agrícolas y ganaderas. Los administradores de la orden eran especialmente hábiles para regatear y evadir el pago del diezmo correspondiente al Cabildo Catedral, a su vez responsable tributario ante la Corona. Con las reformas de Carlos III se quito la intermediación de agustinos y se instauró un nuevo modelo administrativo colonial. Los efectos de esta reforma en Parangaricutiro fueron la separación de la administración de los fondos del culto, de los fondos del conjunto de la comunidad como causante de la Corona. A partir de esas nuevas disposiciones la comunidad tuvo que depositar sus fondos en la caja de comunidad -y posiblemente depositarlos en el recién creado banco de San Carlos- y pagar su diezmo directamente a su diócesis. En términos efectivos se tradujo en un debilitamiento de la organización hospitalaria.

Un efecto asociado a estas profundas reformas fue la actitud más liberal y relajada adoptada en la Corona respecto a las repúblicas de indios. De alguna manera, en Michoacán, la conversión al catolicismo estaba ganada, la sociedad novohispana había recuperado población y el mestizaje se había desarrollado en las ciudades centrales del reino. La económica de las ciudades criollas ya no dependía sobremanera del trabajo de los repartimientos indios. Ahora había permisividad para que mercaderes mestizos y criollos pudieran establecerse en los pueblos de indios. El monopolio de las órdenes religiosas sobre la mano de obra india había terminado. Ya sin la tutela de los frailes, se abrió la posibilidad para los negocios familiares, para la acumulación de comerciantes foráneos y locales; para los préstamos a rédito, para el empeño de tierras, para la intermediación monetaria de las relaciones sociales. Al efecto, aun había que doblegar la resistencia de instituciones corporadas como las del Hospital.

Hacia el año 1790 el virrey, segundo conde de Revillagigedo, en el espíritu liberal de las reformas borbónicas, ataca la institución de las repúblicas hospitalarias denunciándolas como una forma de esclavitud. Al efecto ordena una investigación en toda la Nueva España para saber la condición de los hospitales indios que el clero regular había entregado al clero diocesano veinte años antes. Muriel comenta ese informe y dice que: *Los párrocos habían convertido los hospitales en instituciones de servidumbre. Los indios, sus mujeres y sus hijos estaban como esclavizados a ellos. La industria, las tierras de labor, todo lo que los fundadores habían legado para que trabajando en común por el pueblo fuera para el beneficio y socorro de los indios, se tornaba en su perjuicio. Los naturales tenían que ocuparse alternativamente en hilar, tejer mantas, paños, servilletas y hacer lo que los pindepecuarios les asignaban para los curas, lo cual era en cantidad tal, que en muchos casos no les quedaba tiempo para trabajar en beneficio propio* (Muriel 1990, 114). Así, con las reformas borbónicas y el retiro de las órdenes religiosas de la tutela sobre las repúblicas de indios se abrirá para el siglo XIX un nuevo periodo en la vida social de San Juan Parangaricutiro, el de la formación de la "comunidad liberal".

La comunidad liberal

El derrumbe de la corona española en América por la invasión napoleónica al reino de España provocó la rebelión y posterior desaparición del poder del colonial. Tras la revolución de independencia y fundación del estado nacional mexicano se vino un periodo ininterrumpido de inestabilidad política que se prolongaría hasta 1876 con el inicio de la paz porfiriana. Dos proyectos de nación se disputaron la hegemonía del país: Por un lado el proyecto de un Estado nacional liberal afanado por la modernización capitalista y por otro el proyecto de Estado vinculado a los valores del orden estamental y corporativo del novohispano y la preeminencia de la Iglesia católica en el orden social. La confrontación de estos proyectos antípodas derivó en sucesivos golpes de estado, guerras civiles, intervenciones extranjeras, pedidas territoriales, bandolerismo rural e inseguridad generalizada. El emergente estado nacional se fragmentó en inestables dominios regionales y locales. En algunas provincias las antiguas elites coloniales mantuvieron el control, en otras los levantamientos armados favorecieron la emergencia de caudillos regionales y caciques locales. Con la derrota del proyecto monárquico lograda por el presidente Juárez en 1867 y la subsiguiente restauración de la constitución de 1852 y las "Leyes de reforma" se impuso el liberalismo económico como modelo jurídico de organización social. Después,

con la rebelión y toma del poder nacional por el general Porfirio Díaz en 1876 el modelo económico liberal fue desarrollado, no bajo el control político de una democracia liberal, sino por un gobierno unipersonal y dictatorial.

La divisa porfiriana de orden y progreso se tradujo en una rápida modernización económica; la expansión ferroviaria abrió el archipiélago de regiones a la intercomunicación rápida; se desarrollaron enclaves industriales modernos en varias ciudades del país; la hacienda privada mercantil expandió sus capacidades productivas, compañías de accionistas nacionales y extranjeras fundaron rentables empresas industriales, comerciales y de servicios; se integro un mercado nacional de productos agrícolas e industriales distribuidos de manera barata y eficiente por el territorio nacional; y en suma se modernizo el país. También a lo largo del convulsionado siglo XIX se dio una modernización en el derecho y en las mentalidades. Se separó a la Iglesia del Estado. Se desarrolló el derecho mercantil, el mercado privado de tierras y el registro de la propiedad. Y especialmente, al final del siglo XIX y principios del XX, la fuerte modernización económica, fue acompañada de la ampliación de la educación pública nacional frente a la eclesiástica. En el ámbito de las mentalidades, entre algunas familias y vecinos en comunidades pequeñas, periféricas, indígenas como Parangaricutiro, se empezó a cultivar la idea de pertenencia a un Estado Nación. Se impulsó el nacionalismo mexicano como valor supremo de identidad.

Esos grandes cambios afectaron la vida social de las corporaciones comunitarias indígenas quebrando su unicidad económica, moral y política que vivió durante el novohispano. En lo económico la propiedad comunal se fragmentó en predios particulares y se dio lugar a la aparición de la clase social de propietarios-arrendatarios como detentador de los derechos de acceso a la tierra y como organizador de la producción agrícola. Las relaciones económicas dominantes se modificaron desde una figura de cooperación corporativa hacia otra de mediación mercantil. En esta transformación económica no apareció el "ciudadano" en el sentido de un individuo revestido de derechos sociales y políticos imaginado por las constituciones liberales del periodo, pero sí apareció el mercader y el propietario con sus intereses particulares y divergentes de los fines morales de la comunidad.

En lo moral surgió el individuo que hacia negocios y buscaba hacerse rico, y en correlato, se debilito la ética que censuraba enriquecimiento personal. La comunidad ya no estuvo organizada por el valor moral de la humildad y el servicio a la comunidad cristiana pregonado por los franciscanos, ni en el gasto para exaltar el culto y la iglesia aplicado por los agustinos. En contraste gano terreno la idea de que se podían y debía buscar el interés personal sin estar obligados con la comunidad. Ello fue posible por la ruptura de la unicidad política de la corporación comunal. Y en lo político se modificó el régimen de gobierno y jurisdicción de las villas y los pueblos prevaleciente durante el Novohispano. El gobierno de las corporaciones comunitarias se traslado del grupo de "oficiales de la república de indios" a la nueva figura del Municipio Constitucional, jurisdiccionalmente integrado al Estado nacional. Así pues, en Parangaricutiro surgió la "comunidad liberal" de la debilidad de la "comunidad corporada"; los tiempos estuvieron de su lado. Entre tanto "la comunidad corporada" persistió, débil y refugiada, en la organización del culto religioso y en la tenaz resistencia jurídica a la fragmentación y privatización de tierras comunales.

En San Juan Parangaricutiro esta gran transformación inicia con la instauración del municipio constitucional apenas iniciado el México independiente. En un decreto emitido en enero de 1825 el Congreso Constituyente del Estado de Michoacán obliga la creación de ayuntamientos que se constituirán en municipalidades con las siguientes características según la ley:

Habrá ayuntamientos compuestos de alcaldes regidores y síndicos, a cuyo cargo estará el gobernó y régimen interior de los pueblos. Se establecerán en los pueblos que por sí o con su comarca consten lo menos de cuatro mil almas. Los pueblos que no tuvieron el número prefijado. Los pueblos que no tuvieron el número prefijado se unirán entre sí hasta completarlo para formar el ayuntamiento. El ayuntamiento que se formare por la reunión de los pueblos se situara en el lugar que calificare más conveniente a juicio del perfecto. Los pueblos que no tengan el número señalado por esta Ley, y por su localidad no puedan reunirse a otros para completarlo, se agregaran al ayuntamiento más inmediato del mismo partido. En los pueblos que no haya, se nombrara por la junta electoral del ayuntamiento a que pertenezcan, un teniente con facultades de alcalde constitucional, que al mismo tiempo será encargado de ejecutar las ordenes del subprefecto y otro que haga sus veces en toda falta de aquel (Decreto núm. 33, enero de 1825, Congreso de Michoacán).

En la ley de división territorial del 10 de diciembre de 1831 Parangaricutiro quedó con la categoría de *municipio* y le correspondieron las tenencias de San Felipe, Angahuan y Parícutin (Chávez 2000). Posteriormente en 1861 Parangaricutiro es bajado a la calidad de *tenencia* dependiente de Uruapan. Luego en 1881 nuevamente es elevado a la categoría de municipio correspondiéndole las tenencias de Angahuan, Corupo, Zirosto, Parícutin, Sicuicho, Zacán. Años después las tenencias de Sicuicho y Zacán son quitadas del municipio (Chávez 2000)[84].

La nueva división territorial dejo al pueblo de Parangaricutiro como cabecera municipal del novel ayuntamiento compuesto por un alcalde, dos regidores y dos procuradores, y varias comunidades vecinas quedaron como pueblos sujetos al municipio. A cada pueblo anexo se le dejó una autoridad oficial menor, "teniente" (jefe de tenencia) subordinado al alcalde del Parangaricutiro En este movimiento político-administrativo la autoridad de los anteriores oficiales de la república de indios fue desconocida y formalmente desplazada. El nuevo ayuntamiento, legitimado por el Estado nacional, absorbió la autoridad política y judicial sobre la población de San Juan y sus pueblos sujetos. El papel que antes cumplía el cura de la parroquia como vinculante administrativo de varios pueblos-visitas; y el papel del corregidor como representante del virrey en la jurisdicción de varios pueblos, fue sustituido por un ayuntamiento constitucional formalmente no vinculado al pueblo hospital y su sistema de autogobierno, sino al poder del gobierno del estado de Michoacán y del Estado nacional.

En Parangaricutiro el control del ayuntamiento municipal pronto sería capturado por la emergente elite local de comerciantes y propietarios. Para aquellos que querían influencia

[84] En 1944, por efecto del volcán Parícutin, el municipio de Parangaricutiro es desaparecido, y todos sus pueblos (Parangaricutiro, Angahuan, Corupo, Zirosto y Parícutin son agregados como tenencias al municipio de Uruapan).

política ya no les era necesario acceder al poder local siguiendo las normas tradicionales centradas en el servicio a la comunidad y cargos religiosos. Ahora les era factible darse a conocer entre los funcionarios de los gobiernos estatales para ser designado como autoridad municipal. Las atribuciones dadas al poder del ayuntamiento municipal no eran nada despreciables. En el ámbito del ayuntamiento se obligaban contribuciones, se juzgaban litigios, se firmaban convenios, se daba fe pública de transacciones. En el municipio se desarrolló un registro escrito de derechos de uso y propiedad, y se hace uso de la fuerza del Estado cuando es necesario; es desde el municipio que avanzará el proceso de privatización de tierras.

A ciencia cierta no sabemos como, pero en un movimiento reactivo a esa expropiación de poder político, en el pueblo-cabecera y en las tenencias, aparecieron los "cabildos". Una figura institucional compuesta por indígenas ancianos notables que se reivindicaron como autoridades de la corporación comunal. El *cabildo* se atribuyó la defensa de las tierras comunales y la facultad de distribuir derechos de usufructo; a la vez que gobernar la organización de las prácticas religiosas mediante la asignación de los cargos. Los puestos de los antiguos oficiales de la República de indios de Parangaricutiro (alcalde, regidor, prioste, mayordomo, etcétera) quedaron como tales, salvo el título de alcalde que fue cambiado por el de "mandón". De esta manera nació en Parangaricutiro, por decirlo así, un poder político dual. El poder político institucional representado en la figura del ayuntamiento municipal y legitimado por Estado nacional, y el poder tradicional representado en el cabildo y la estructura del sistema de cargos, y legitimado sólo por su capacidad de mantener vigentes las prácticas de un ethos comunalista forjado en el periodo colonial.

La elite local nace del comercio. Desde principios del siglo XIX, San Juan se transformó en un pequeño centro regional de comercio. Los caminos de arrieros que comunicaban el Bajío con Tierra Caliente convergían en San Juan de tal modo que en el lugar se establecieron mesones de arrieros, tiendas y un importante mercado dominical donde campesinos de Angahuan, Zirosto, Zacán, Parícutin, Pamatácuaro, Peribán ofrecían y compraban productos diversos que de allí salían y llegaban de lugares lejanos. Tejamanil, carbón, bateas, platos e implementos de madera, cueros, colchas de lana y algodón, loza de barro, dulces, jabón, tablillas de cacao, sal, escobas, cigarros, café, arroz, aguardiente, tabaco, cuerdas, machetes, hachas, arados, etcétera (Cf. Moheno 1985). Este comercio favoreció el surgimiento de la industria del hilado de algodón y lana, y el tejido de colchas y gabanes y prendas diversas, que le valió al pueblo la fama y el sobrenombre de "San Juan de las Colchas". Desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX las tierras de la sierra purépecha se ocuparon por miles de borregos criados para el abasto de lana. No era raro que ganaderos de borregos arrendaran las tierras sobrantes de los pueblos de la sierra para el sostenimiento de los hatos (Moheno 1985; Chávez 2000).

Esta condición de pequeño centro comercial favoreció el surgimiento de familias con poder económico. Algunas de ellas provenientes de los antiguos "principales" que reivindicaban una nobleza indiana de origen como los Anguiano, los Equihua, los Cuara. Y aquellas otras

mestizas inmigradas al pueblo por el atractivo económico como los Ortiz y los Méndez.[85] Entre ellas destacó desde 1830 el linaje de Rafael Ortiz; un personaje nacido en el Estado de México que casó con Cayetana Vázquez, hija de un prominente comerciante establecido Zacán dueño de una trapiche, una fábrica de dulces, y de un comercio de larga distancia de todo tipo productos que traía y llevaba de Tierra Caliente a la Sierra y el Bajío michoacano (algodón, aguardiente, piloncillo, mantas, etcétera). Con la ayuda del suegro estableció una tienda en Parangaricutiro y se integró a su prospero negocio. Rafael Ortiz pronto vería las ventajas asociadas a financiar la elaboración de las famosas colchas y gabanes que elaboraban las mujeres de Parangaricutiro, o las actividades de agricultores, ganaderos o arrieros. Y por supuesto créditos personales que los indígenas le pedían para financiar los siempre onerosos compromisos rituales. Ya sea los matrimonios de los hijos, ya sea los cargos asociados a las fiestas de los santos. Pronto la diligencia y habilidad de Rafael Ortiz lo hizo el hombre más rico del pueblo (Cf. Moheno 1985).

Algo similar sucedería con las demás familias nombradas. Aunque especializadas en actividades diversas como la ganadería o la arriería, el denominador común de todas ellas era que disponían de una tienda instalada en el centro del pueblo desde donde operaban los varios negocios y negocillos cotidianos. Con el tiempo las familias se pulieron en su educación formal, desarrollaron amistades con comerciantes de otros lugares, mandaron a los hijos a realizar estudios de bachillerato, establecieron amistades con políticos y hombres fuertes de la región, y finalmente se sofisticaron, en alguna medida, a los modos de las elites urbanas de la alta sociedad. En el futuro de los Equihua, los Anguiano, Los Cuara surgían hacia finales del siglo XIX bachilleres, abogados, sacerdotes que se vincularían a los diferentes niveles de administración del Estado o la Iglesia.

En el año 1793 en el municipio de Parangaricutiro tenía sólo 427 habitantes. La población creció a 1,659 habitantes en 1822; a 1,908 habitantes en 1841; a 4,000 habitantes en 1862 y a 7,742 habitantes en 1890. Del mismo modo en el pueblo de Parangaricutiro la población pasa de apenas 253 habitantes en el año 1793; a 1,193 habitantes en 1841; y a 3,737 habitantes en 1890 (Acosta 2001). Con cierta certidumbre podemos suponer que este crecimiento demográfico presionó el acceso a las escasas tierras de cultivo de las comunidades del municipio, y en especial de la cabecera de Parangaricutiro.

Esa presión sobre recursos escasos impulsó dos fenómenos paralelos y un tanto contradictorios: Por un lado, un proceso de parcelación y fijación de derechos de usufructo sobre las tierras agrícolas y de pastoreo del pueblo de San Juan; Aunque aún no sobre las tierras de bosque que permanecerían indivisas y comunales hasta la segunda década del siglo XX. Y por otro, en el contexto de fuertes disputas legales por tierras contra el pueblo vecino de Parícutin, el desarrollo de una política de bloque de los pobladores de Parangaricutiro en defensa de las tierras comunales, a pesar de la creciente diferenciación de clase en el pueblo.

[85] *La composición étnica del pueblo de Parangaricutiro se hizo más variada. Se menciona que ya en 1765 la población de Parangaricutiro era de 50 personas de razón y 600 naturales (Chávez 2000). Suponemos que se presentó en el siglo XIX un aumento proporcional de los mestizos en el pueblo.*

El crecimiento demográfico y la escasez de tierra laborable llevaron a la fijación de derechos de uso familiar sobre porciones de tierras agrícola y ganadera dentro de la comunidad. Ello se tradujo en la generación de derechos parcelarios informales de posesión de individuos y familias sobre tierras comunales, y posteriormente evolucionó hacia el primer tercio del siglo XX en la escrituración de predios y la búsqueda de su reconocimiento legal. En efecto, a pesar de que a lo largo del siglo XIX Parangaricutiro disponía de una propiedad comunal de 21 000 hectáreas, la gran mayoría de esas tierras eran bosques escarpados, en tanto que las tierras de cultivo y ganadería eran escasas. Si bien es imposible ser exacto, calculamos que, con datos de hoy generados por Gerardo Bocco (Bocco: 2004) las extensiones agrícolas y pastales eran del orden de las 5,000 hectáreas, De ellas no más de 2,500 eran susceptibles de cultivo agrícola maicero; y de entre ellas la mayoría en ciclos de cultivo de un año de cultivo seguido de uno o dos años de descanso y recuperación de fertilidad. Un razonamiento simple permite ver el problema. Si estimamos que en aquellos años la familia típica estaba compuesta por siete miembros, y confiamos en los censos de población del pueblo de San Juan a lo largo del siglo XIX tendremos las siguientes cifras reveladoras. Mientras que para el año 1793 las tierras disponibles de cultivo eran de 70 hectáreas por familia, para 1841 la cifra se redujo a 15 hectáreas; y para 1890 a sólo 4.5 hectáreas por familia. [86] Si adicionalmente consideramos que la tierra realmente disponible para el cultivo en un año agrícola es sólo la mitad, (pues la otra debe permanecer en descanso) veremos en realidad una dramática disminución de recursos disponibles. Aún más; si consideramos que cada familia debía disponer de 1.5 toneladas de maíz al año para alimentar a su familia y animales, y que la productividad de la época podría oscilar en torno a los 500 kg por hectárea, las familias requerirían cultivar cada año al menos tres hectáreas y tener en descanso otras tres. Así, mientras que en 1793 la disposición de tierras era mucha y siempre disponible, hacia 1890 la tierra agrícola era escasa y disputada.

En ese escenario es probable que las prácticas de los oficiales de la antigua república de indios -y luego el cabildo- de asignar tierras "de la Virgen del Hospital" a quien se lo solicitara, ya para su usufructo personal o para financiar el ritual de una imagen, haya desaparecido, o reducido al mínimo conforme avanzó el siglo XIX. Parece evidente que las familias se preocuparon por asegurar el usufructo continuo a una misma porción de terreno; y lograron que el terreno adquiriera el carácter de posesión fija y heredable a la generación siguiente por el estatuto de la costumbre. Con el tiempo las familias desarrollaron un cierto sentido de apropiación particular, y la legitimidad de ceder en hipoteca, arrendamiento o venta porciones de terreno a otras personas y familias vecinas del pueblo. Es verosímil que

[86] Se dice en los títulos primordiales que solicitan se les reconocen tres caballerías y tres estancias de ganado mayor que en nuestros cálculos sumaban 5500 hectáreas compuestas de pastos y áreas de cultivo. El día de hoy, la actual comunidad agraria (bajo un cálculo de 18,185 has) apenas dispone de 2449 hectáreas susceptibles al cultivo maicero, y otras 2,000 más compuestas por la mitad de pastos y arbustos (Sánchez 2003). Aceptemos entonces que el pueblo de Parangaricutiro pudo tener razonablemente 2,500 hectáreas para el cultivo maicero. Aceptemos que las familias del pueblo pudieran tener un promedio razonable de siete miembros (dos padres, cinco hijos). Bajo esos supuestos -y con los datos poblacionales arriba mencionados- en el año de 1793 habría 70 hectáreas disponibles para cada familia; en el año 1841 la cantidad se habría reducido a 15 hectáreas; y para 1890 la superficie seria de solo 4.6 hectáreas por familia. Si suponemos además que la tierra requiere típicamente al menos un año de descanso y tiene una productividad en aquellos años de 700 Kg. por hectárea.

la influencia liberal traducida en las sucesivas ordenanzas de privatización de las tierras comunes y la presencia de un comercio activo en el pueblo haya incidido en esa transformación. Es muy probable que en las mentalidades de los campesinos haya avanzado la idea de la posesión de la tierra agrícola a la manera de propiedad privada.[87]

El crecimiento demográfico, pensamos, también se tradujo en una política de bloque frente a las exigencias de tierra de pueblos vecinos. Como arriba mencionamos, efecto de un largo pleito entre Parícutin y Cumbutzio, en el año de 1786 los jueces de tierras y composiciones del virreinato realizaron el primer deslinde entre ambas comunidades, y señalaron un polígono que resultó en una superficie de 21,106 hectáreas donde se incluían las tierras de bosques, además de las agrícolas y pastales. En 1836 los miembros del Cabildo tradicional protocolizaron esa superficie ante notario. Luego, en 1859, el pueblo de Parícutin se inconformó con las colindancias establecidas en el protocolo de 1836 y se quejó de invasiones de tierras de los de Parangaricutiro sobre su pueblo (Chávez 2000, 183). A pesar de sus esfuerzos, los de Parícutin –al momento 400 habitantes frente a 1,500 de su adversario- no parecen haber obtenido el amparo a su queja de parte de los oficiales del gobierno. Sin embargo, lo interesante para nosotros es que en ese momento quien se representó como dueño de las tierras del pueblo fue aún el cabildo tradicional (Purnell 199l; Acosta 2001; Becerril; 2004).

Los gobiernos liberales del estado de Michoacán impulsaron una serie de leyes con el objetivo de lograr el reparto de las tierras comunales y romper el poder de las corporaciones civiles. Con la ley estatal de 1851 buscaron resolver la ambigüedad jurídica en que había caído la propiedad de las tierras comunales con respecto a la titularidad del derecho sobre ellas. Para los gobiernos liberales era el nuevo ayuntamiento constitucional quien legítimamente debía heredar, de las antiguas repúblicas de indios, el control y manejo de las tierras comunales y no las cofradías o los cabildos tradicionales. De ese modo la Ley sobre fraccionamiento de tierras de comunidades indígenas de 1851 previno que al hacerse el reparto de los bienes, los pueblos conservarían sus fundos legales y ejidos con la condición de que quedaran en depósito de los ayuntamientos para su administración (Acosta: 2001). La finalidad era romper el control de los cabildos tradicionales que al parecer -desde la tradición hospitalaria y su sistema de cargos- lograron mantener durante la primera mitad del siglo XVIII el control sobre las tierras comunales entre las comunidades indígenas de Michoacán.

El punto de inflexión que rompió de tajo el orden legal preexistente a favor del liberalismo social fue sin duda la expedición de la famosa Ley Lerdo del 26 de junio de 1856 que decretó la inexistencias de las corporaciones civiles, y el reparto de sus tierras entre los vecinos. El efecto de esta ley es un duro golpe al poder del cabildo tradicional quien de allí en adelante pierde toda personalidad jurídica frente a diligencias respecto a tierras comunales. En 1877 una circular expedida por el Ejecutivo Estatal hacía muy explícita esa

[87] Algunas referencias de ese sentido se notan a mediados y finales del siglo XIX cuando, en el contexto de los conflictos del reparto, muchos se declaran opuestos al reparto, pero no por razones de defensa de la propiedad comunal, sino porque perciben que dicho reparto no le beneficiara igual que a los ricos del pueblo. Este punto se explica más adelante en el conflicto entre Gonzalo Chávez y Luis Cuara por la representación de la comunidad para repartir las tierras comunes a principios del siglo XX.

política ante las corporaciones indígenas: *Las comunidades indígenas organizadas conforme a las antiguas leyes españolas, no existen hoy con ese carácter y sólo deben ser considerados como reuniones de individuos que poseen interés en común; pues que según la legislación vigente, ninguna sociedad o corporación tiene entidad jurídica, si no está legalmente autorizadas […]* (Circular 113 del 27 de febrero de 1877 citada en Becerril 2004, 539). Años después la ley porfiriana de terrenos baldíos y tierras ociosas abría aún más en el horizonte la posibilidad legal de perder las tierras comunales a manos de las compañías deslindadores quienes podían denunciarlas como baldías.

Para efectos legales los oficiales de los poderes del Estado aceptarán en lo futuro la figura de "representante de la comunidad" o "abogado del pueblo" quien a los ojos del gobierno será el apoderado de los bienes comunales y representará a los vecinos propietarios en el proceso de división y reparto de las tierras. Quizá, en un primer momento esta representación se mantuvo dentro en manos del cabildo tradicional, sin embargo pronto el mismo cabildo sería cuestionado y la búsqueda por la representación se convertiría en una arena política abierta y poco institucionalizada. En 1869 se tiene información de una fuerte ruptura entre un grupo de familias y el cabildo tradicional. El evento trata de un grupo de vecinos que pidieron el reparto de bienes de San Juan al perfecto de Uruapan Jesús Rodríguez:

[…] quienes en su nombre y demás miembros de su familia lo requerían por el desorden e irregularidad con que los viejos del común administraban los bienes que a todos les pertenecían, nos han obligado, contrario a la opinión de los viejos, solicitar a esta Autoridad poner en efecto las leyes y disposiciones con respecto a la división de la propiedad comunal […] Todos los esfuerzos del actual gobierno y de anteriores han chocado con la Oligarquía de los viejos llamado El Cabildo que han ejercido sobre los jóvenes (Purnell 1999, 144; Becerril 2004, 539).

Hacia la segunda mitad del siglo XIX las condiciones parecen dadas para que la elite de familias ricas del pueblo avance hacia la condición de propietarios y hacia una nueva formación social: La ley Lerdo extinguió legalmente la corporación civil indígena. Las familias campesinas han desarrollado un cierto sentido de apropiación parcelaría. En las relaciones sociales avanza la legitimidad de los acuerdos mercantiles sobre tierras tales como el empeño, venta y renta de pacerlas. Y quebró el antiguo sistema de protección colectiva basado en el ahorro del hospital. Para el campesino indígena sobrevivir y cumplir con sus obligaciones resultó difícil sin la anterior seguridad del hospital. Malas cosechas, enfermedades, el pago del matrimonio de los hijos, obligaciones rituales de la familia para con los santos del pueblo frecuentemente los llevaban a hipotecar o vender fracciones de tierras a las familias prominentes. Y estas familias ricas, a su vez, encontraron el modo de acumular parcelas agrícolas, pastizales. Al parecer, de manera informal, lentamente, surgió un nuevo sistema económico basado en el arrendamiento de tierras. Las familias prominentes daban "a medias" o "a tercia" las tierras agrícolas que poseían. Presumiblemente lo mismo pudo haber ocurrido con tierras pastales que permitieron a las familias ricas poner ahorros en la acumulación de ganado y hacerse del usufructo de los pastos de las tierras comunes del pueblo y de la tradicional costumbre de pastos abiertos.[88]

[88] El cultivo "a medias" es un acuerdo tradicional donde el dueño del terreno pone para el cultivo la semilla, los aperos de cultivo y el abono, y el arrendador pone el trabajo de cultivo y cosecha. Arrendador y arrendatario dividen por mitad el producto cosechado. En el cultivo "a tercia" el dueño de la tierra sólo pone

Las familias ricas del pueblo, los Ortiz, los Anguiano, Los Equihua, los Méndez pronto se hicieron del control de las tierras agrícolas. Un caso especialmente interesante es el de Miguel Equihua, abogado y cabeza de una familia de comerciantes que se hizo de tierras con especial habilidad y rapidez mediante compras y empeños. Felipe Chávez en un estudio que realizó sobre los archivos de su comunidad de Parícutin nos informa de la actividad en el mercado de tierras de este personaje y su sucesión entre 1880-1894

[…] *el Sr. Francisco Cervantes con fecha 21 de octubre de 1880, paso en empeño al Sr. Miguel Equihua, vecino de Parangaricutiro el terreno denominado "Joya del Mancebo" y en la cantidad de dos pesos, y que linda por el Oriente y Poniente con terrenos de Miguel Equihua y Norte con monte de por medio […] El 26 de junio de 1881 el Sr. Manuel Cervantes, indígena de Parícutin, le empeño a Miguel Equihua, vecino de Parangaricutiro, el terreno situado en Ahuanito y que linda al norte con terrenos de Candelario Meridiano y de Marcial Cervantes; Norte, con Miguel Equihua; […] El 3 de Junio de 1881, los señores Eugenio Tadeo y su esposa Trinidad Cervantes, vecino de Parícutin, recibieron de Miguel Equihua la suma de diez pesos a cuenta de un terreno llamado: "El Descanso" (Durazno), con pacto de retroventa y que linda por el Oriente y Norte con terrenos de Miguel Equihua; Ponte, barranco de por medio y con el finado Pablo Tadeo y Sur, con Pedro Rojas […] El 27 de Octubre de 1884 Pedro y Nicolás vecinos de Parícutin le vendieron a Miguel Equihua un terreno pastal con monte , situado en la Cuesta de Aguanito y que linda al Oriente y Norte con terrenos del comprador. El terreno deslindado pertenecía a los vendedores como indígenas de Parícutin [...] El 18 de Marzo de 1885, el Sr. Salvador Chávez y esposa Cristina Duran, vecinos de Parícutin, le vendieron a Miguel Equihua, vecino de Parangaricutiro ubicado en el banco de Auanito en el paraje denominado "El Rincón de las Yakatas" que se calcula con tierras de pan llevar y monte de media fanega de sembradura de maíz y linda en Oriente y Norte, con terrenos del comprador y por el Poniente con terrenos del Comprador y de Gertrudis Roja, barranca de la Culebra en medio y por el Sur con terrenos de Alejandro Flores, terrenos que le corresponden al vendedor como heredero de sus padres. El precio fue la suma de diez pesos…El 24 de febrero de 1888 Ma. Cruz Chávez viuda de Felipe Rangel vende a Miguel Equihua un terreno ubicado en Auanito y en el punto denominado "Joya de las Yacatas" y como de fanega y media de sembradura de maíz, y en el precio de cincuenta pesos y que linda por los cuatro vientos con terrenos del comprado. El 26 de marzo de 1894, la señora Juana Chávez, viuda de Salvador Teodosio, don Pablo y doña Maria Cruz Teodosio, vecinos de Parícutin vendieron a la sucesión de Miguel Equihua representada por la cónyuge sobreviviente, un terreno cultivable y de pasto de calidad como de una fanega de sembradura de maíz […]* (Cf. Chávez 2000, 150).

Estos acuerdos eran protocolizados ante la autoridad del ayuntamiento que le daba formalidad al emergente mercado de tierras. En un escenario general hacia el último tercio del siglo XIX el desarrollo de esa dinámica derivo en la fragmentación social en dos clases económicas: Una elite pueblerina que controla el poder municipal y que logra apropiar tierras, ganados y comercio; y otra clase compuesta de campesinos arrendatarios de tierras. Pero también, en términos culturales, como veremos más adelante, un modo de distinción social en tres grupos: Un pequeño grupo de familias mestizas que llega de fuera y desde el comercio captura las tierras y finanzas de la comunidad, y se representan como la gente de

---

la tierra y el arrendador se encarga de todo lo demás. Al final el arrendador recibe una tercera parte de la cosecha. La práctica de "pastos abiertos" que en algunas comunidades de la región purépecha persiste hasta la actualidad consiste en el derrumbe de cercas de los cultivos agrícolas en una fecha acordada una vez terminada la cosecha, de tal modo que el ganado de cualquier miembro de la comunidad pueda pastar en cualquier terreno de la comunidad.

razón y buenas costumbres. Otro grupo de familias que se asumen descendientes de un linaje indígena noble; que se vinculan a poderes externos (iglesia, ejercito, gobierno); que se enriquecen en tierra y comercio con la disolución de las tierras comunales; y que se ven como paternales tutores y defensores de los indios comunes frente a los mestizos. Y finalmente un tercer grupo mayoritario de familias de indios comunes que, desde la tradición heredada de la comunidad-hospital, mantienen una economía vinculada, no a la acumulación de capital, sino al gasto ritual que eventualmente les lleva a empeñar y vender tierras y bienes para cubrir los onerosos compromisos del culto. En este periodo San Juan Parangaricutiro se transforma hacia un régimen agrario liberal centrado en la propiedad privada de la tierra laborable y un régimen de relaciones de clase basado en el arrendamiento de tierras compuesto por una clase dominante de terratenientes mestizos e indígenas notables que establecieron relaciones de patronazgo sobre una clase subalterna compuesta por familias arrendatarias indígenas.

La primera disputa por la apropiación de bosques comunales

Antes de 1895 las tierras codiciadas eran las de uso agrícola y pastizal. Las tierras de bosques no eran mercantilmente valiosas. En términos de la economía local su uso se daba para el abasto doméstico de leña, madera para construcción, recolección de hongos y plantas, o cacería de animales silvestres para el consumo familiar. Los usos comerciales, tales como la producción de carbón y la elaboración de tejamanil eran importantes para complementar los ingresos familiares pero de bajo impacto en términos de volumen. Al parecer el conjunto de los aprovechamientos del pueblo no hacia mella en los abundantes bosques comunales de tal modo que se vivía una situación de acceso abierto donde cualquier vecino del pueblo podía cortar la madera que necesitase. No se tiene noticia de regulaciones que ordenaran su aprovechamiento local. Esta situación cambiaría por dos situaciones nuevas: La primera ocurrida en la primera década del siglo XX con el interés de la *Compañía Bosques Mexicanos* por la madera de la Meseta Purépecha; y la segunda con el desarrollo de la actividad resinera desde los años veinte hasta el momento de la erupción del volcán Parícutin en 1943.

A finales del siglo XIX llega la comunicación ferroviaria hasta Uruapan, y en 1902 a la villa de Los Reyes. Junto con el ferrocarril se presentan varias asociaciones empresariales dedicadas a la explotación de los bosques con el objeto de fabricar "durmientes", madera para construcción y extraer leña para mover los ferrocarriles de vapor. Los inversionistas vieron promisorias ganancias potenciales en la riqueza forestal de la región, y los bosques se convirtieron, de un momento a otro, en un recurso valioso y codiciado. El interés de las compañías por los bosques de la región provocó en Parangaricutiro la movilización de los intereses tanto de las familias ricas como de la organización comunal tradicional. El problema era el definir quien tenia la personalidad jurídica para negociar frente a las compañías forestales el arrendamiento de bosques.

Jenny Purnell relata un caso de confrontación por el control de los bosques desatado en 1895 cuando el señor Gonzalo Chávez, vecino de Parangaricutiro –probablemente indígena denunció ante la prefectura de distrito de Uruapan conforme lo dispuesto en la Ley Lerdo de 1857 le asignaran la propiedad de los bosques comunales de Parangaricutiro. En su demanda Chávez manifestó tener el apoyo de muchos vecinos del pueblo que creyeron que

el señor Chávez podría proveer, salvar y legalizar los títulos de las tierras protegiéndolas de los mestizos residentes de San Juan, y defender sus linderos ante las comunidades vecinas ((Purnell:1999; Acosta:2001). Con esa demanda el señor Chávez se presentaba ante las autoridades como representante del pueblo. En respuesta a esa petición la familia Cuara -familia de notables indígenas del pueblo- reaccionó contra esa petición. Al efecto Luís Cuara interpuso un escrito antes la prefectura pidiendo se negara la adjudicación en virtud de que el señor Chávez no representaba a la comunidad y que se iniciara el procedimiento de reparto de las tierras comunales. En una asamblea a la que concurrieron casi 207 familias del pueblo realizada por la prefectura de Uruapan para dirimir si se adjudicaba o no la tierra al señor Chávez resultó que la mayoría estaba en contra. Finalmente en 1900 al señor Chávez se le negó oficialmente toda adjudicación.

A partir de 1902 se nombró la comisión repartidora de tierras de San Juan resultando electo como representante el señor Luis Cuara. En los años subsiguientes el nuevo representante de la comunidad orientara sus esfuerzos a realizar un contrato de compraventa de madera con la "Michoacana Transportation Company" representada por el señor Slade. Al efecto, promovió la elaboración de un plano de las tierras de comunidad -elaborado por un ingeniero Luis Ballesteros- conforme al Apeo y Deslinde hecho en 1859 resultando las ya mencionadas 21,106 hectáreas. Este plano en el contexto de la contratación de bosques provocó el desacuerdo de la comunidad de Parícutin. Finalmente el señor Luís Cuara firmó un contrato con el señor Slade por la venta por la extracción de los bosques de San Juan por una cantidad de 215,000 pesos durante 30 años. De los cuales 8,000 pesos fueron entregados a Luís Cuara. Al parecer al momento del reparto del adelanto por el contrato del bosque se generó una fuerte oposición de tal modo que muchos vecinos se negaron a aceptar el dinero que se les daba y la validez del contrato. Finalmente, el estallido de la Revolución mexicana impidió que la explotación del bosque se llevara a cabo.

No está muy claro, como argumenta Purnell, que el señor Chávez fuera representante del cabildo tradicional, aunque sí el hecho de que viniera de las familias indígenas del común resentidas contra los ricos mestizos de San Juan. Tampoco está del todo clara la alianza incondicional de la familia Cuara con los ricos del pueblo. Es probable que más bien en este conflicto asistamos a una disputa faccional entre las familias indígenas del pueblo, donde la familia Cuara encuentra un modo de ascender socialmente mediante el control de los bosques comunales y el contrato con el señor Slade. Lo que si parece evidente es la debilidad del cabildo tradicional para controlar la representación de los bosques comunes. En todas estas diligencias nadie recurre al cabildo tradicional para lograr legitimidad en la disputa. La simple existencia de disputas personalizadas sugiere una ausencia de la representación tradicional y el surgimiento de liderazgos personales. Sea como fuere el resultado final de esta disputa sería un empate al interior del pueblo. Los bosques comunales no se fragmentaron pero tampoco se debilito la posición de las familias ricas de la comunidad.

La fragmentación del bosque en el San Juan cristero

En San Juan Parangaricutiro la Revolución mexicana y la rebelión cristera son eventos que componen una misma secuencia histórica. El pueblo vivió los años de la Revolución mexicana con cierta desazón en virtud de las pestes que se sucedieron, las recurrentes

incursiones de bandoleros como el cruelmente celebre Inés García Chávez y la inseguridad de los caminos que dificultaba la actividad comercial. Pero sin duda, la preocupación más importante para las familias de San Juan venía de sus eternos enemigos, del pueblo vecino de San Salvador Parícutin

Desde los años del virreinato y durante el México independiente del siglo XIX los vecinos de Parícutin reclamaron infructuosamente tierras que alegaban les habían sido despojadas por vecinos de San Juan. En el nuevo escenario abierto por la Revolución –la ley restitutoria carrancista de enero de 1915– el pueblo de Parícutin se comprometió decididamente con la revolución agrarista, y en 1916 solicitó se restituyeran las tierras del pueblo señalando a las poseídas en ese momento por los propietarios de San Juan.

Jannie Purnell (1999) afirma que los agraristas en Parícutin lograron romper el dominio de su cabildo tradicional, desvincular al pueblo de la Iglesia y comprometerse con los gobiernos de la posrevolución. A su vez los nuevos caudillos nacionales ocupados por la pacificación del territorio y el avance de la Revolución recurrieron a las organizaciones agraristas para romper el poder del antiguo régimen. Complejas influencias y razones históricas hicieron de los caudillos revolucionarios personajes públicamente ateos y anticlericales. Hacia julio 1926 el gobierno de Calles exige de la Iglesia la entrega de la administración de los edificios y del inventario de sus bienes. El episcopado en protesta ordenó el cierre de las iglesias y la suspensión de los servicios religiosos. Con ello se inicio la rebelión cristera.

El pueblo de parangaricutiro se convirtió en campo de batalla entre cristeros y agraristas. Juan Mincitar miembro del cabildo tradicional "reunió a todo el pueblo en el atrio del templo y arengó a sus vecinos diciendo que se traicionaban a ellos mismos a su fe y al Cristo Milagroso, si no toman las armas como muchos otros lo han hecho" (Moheno 1986, 142). El discurso fue apoyado desde la religiosidad de las familias del pueblo y se organizaron para la rebelión colectando armas y eligiendo a Juan Mincitar como líder. En respuesta Hermenegildo Anguiano y su cuñado Espiridión Equihua, cabezas de dos familias indígenas de San Juan, al frente de la "Defensa Rural" compuesta por gente de Parícutin entran al pueblo de San Juan, quemas casas, se llevan alimentos y cometen atrocidades. Los cristeros armados se van al monte e inician una guerra de guerrillas.

En 1927 los cristeros ganan una serie de escaramuzas y logran el control de las zona y en 1928 logran dar muerte a Hermenegildo Anguiano, hombre fuerte del gobierno en la región. Entre tanto, el pueblo se queda casi vacío. Las familias ricas y pobres abandonan el lugar y se trasladan a Uruapan. Si bien había grupos cristeros en varios pueblos de la meseta purépecha lo cierto es que sólo Parangaricutiro tuvo una actitud de rebelión activa contra el gobierno. Al efecto, para acabar con la rebelión el gobierno mando al ejército federal quien tomó el control del pueblo hacia mediados de 1928, y estableció un cuartel de operaciones, no sin darse una serie de ataques, emboscadas, fusilamientos y demás atrocidades. Hacia Junio de 1929 el episcopado y el gobierno revolucionario llegan a un acuerdo y se reestablece el culto, y los vecinos de San Juan regresan al pueblo. El 14 de septiembre de ese año de 1929 celebran la fiesta del Señor de los Milagros como un triunfo de la resistencia cristera (Moheno 1986; Purnell 1999).

Una vez terminada la rebelión cristera se reinició la rutina de la vida cotidiana. Los dueños de las tierras dieron "a medias" o "a tercias" su tierra a los campesinos arrendatarios; y éstos reiniciaron su relación subalterna con los propietarios. Ya desde finales del Porfiriato las familias propietarias adquirieron la práctica de escriturar las parcelas que adquirían mediante convenios sólo registrados en el municipio. Informaciones *ad perpetuam* ante jueces y notarios en Uruapan se volvieron comunes. Las herencias frecuentemente fragmentaban las propiedades mayores en propiedades menores y distribuidas entre los hijos. Los hijos a su vez vendían o compraban a los vecinos. Las viudas a veces vendían fracciones a sus medieros. Todas esas transacciones ahora se registraban, y con el tiempo cada predio adquiría una historia registrada, no en el ámbito íntimo del pueblo, sino en las instituciones del Estado. Las propiedades escrituradas de San Juan, en su mayoría inician en las tres primeras décadas del siglo XX (Moheno 1986; Acosta 2000). Hacia 1930 la propiedad privada en las tierras laborables de San Juan estaba legalmente consolidada en registros oficiales.

Entre tanto las tierras de bosque permanecían indivisas y en propiedad común. Esta situación cambiaria con la modernización de la fábrica resinera de la familia Ortiz hecha en 1931 con el objetivo de procesar grandes cantidades de trementina para la producción de brea y aguarrás. Unos años antes de la rebelión cristera la actividad resinera inició de forma artesanal por los Ortiz, los Méndez y los Vargas. Primero con alambiques de barro se procesaban apenas unas decenas de litros. Luego en 1926 se introdujo la destilación con cazos y alambiques de cobre con lo que la productividad diaria ascendió a 150 litros diarios. Luego, con la nueva fábrica de los Ortiz con calderas, tanques de cocción, módulos de vaporización la productividad ascendió a casi 400 litros diarios. La fábrica generó una gran demanda de trementina de 300,000 kilos al año.[89] Las necesidades de resina de la fábrica Ortiz eran inmensas, sólo ella requería poner bajo resinación al menos 1,100 hectáreas de la comunidad, sin tomar en cuenta las necesidades de las Resinera Ejidal de Uruapan abierta unos años después. Pronto la demanda de la fábrica de los Ortiz fue cubierta por resina que llegaba de Angahuan, Parícutin, Zirosto, Corupo, Charapan, San Felipe, Pamatácuaro y Sicuicho (Moheno 1986). Además la fábrica incrementó el consumo de leña, lo que se tradujo también en un mercado promisorio.

El impacto de la nueva resinera fue mayúsculo en la vida local. En una situación difícil, con las familias empobrecidas por los efectos de la guerra cristera, se le abrió al campesino pobre la posibilidad de tener mucho dinero en efectivo y en lo inmediato. Ahora, con precios de $1.25 pesos por kilo de trementina, un campesino, con una hectárea, podía sacar casi 300 pesos al año. Una cantidad similar a la que requería para comprar una hectárea de tierra agrícola; y varias veces mayor a la que podía sacar vendiendo maíz. Para los bosques comunales esta nueva actividad económica se tradujo en su fragmentación. Las familias campesinas se encontraron a inicios de los años 30 delimitando sus "cuarteles", marcando derechos y afirmando su exclusividad sobre el usufructo de la resina de sus árboles. Según Moheno, en aquellos años se asignaron entre las familias un promedio 1,000 caras a cada comunero; asimismo, afirma que se acostumbraba aplicar dos caras por cada árbol, por lo que siguiendo sus cálculos cada cuartel debió medir aproximadamente 16 hectáreas. Sin embargo es muy posible que este criterio fuera sólo una referencia de un reparto un tanto

[89] Según estimaciones locales una hectárea de bosque produce 275 kg de resina al año.

más desigual. A la luz de los resultados al día de hoy es posible que una vez repartido el bosque se haya desarrollado un nutrido proceso de intercambios, ventas, divisiones, pues a la luz de los resultados, los casi 300 cuarteles actuales en que se divide la comunidad son de muy diversa extensión variando desde cinco hasta cincuenta hectáreas, sin contar aquellos casos de predios de bosque en disputa que alcanzan la 250 o 300 hectáreas (FSC 2000).

Al igual que lo sucedido con las tierras agrícolas durante el siglo anterior, las tierras de bosque se parcelaron y las familias campesinas generaron derechos de posesión que luego reivindicaron como terrenos en propiedad. Si bien, antes los propietarios importantes de tierras eran una relativa minoría, con el acuertelamiento del bosque muchas familias indígenas adquirieron la condición de los propietarios. Así, en los años inmediatamente anteriores a la erupción del volcán Parícutin en 1943, las tierras de Parangaricutiro eran un mosaico de propiedades de diversos tamaños, ya escrituradas o bien en proceso de escrituración. El bosque que se había mantenido comunal quedó fragmentado, y los antiguos propietarios vieron incrementado el número de adherentes a la idea liberal de comunidad.

Representaciones de clase y etnia en San Juan Viejo

Luís Anguiano Equihua (1912-1953) escribió hacia mediados de los años cuarenta un texto que llamó "Parangaricutiro, Evocación". En un librito de manufactura casera donde se rememoran los eventos de principios del siglo XX. En él se hace un ameno retrato de las familias y personajes del pueblo. Para nosotros un documento etnográfico útil desde que da una imagen aproximada de la vida local en la primera mitad del siglo XX. Si bien es una narrativa animada por cierta exaltación romántica de la pequeña "matria" y hecha desde cierta posición de clase, también tiene la intención de ser un relato veraz de la vida del pueblo. De alguna manera la particular verdad de Luis Anguiano nos permite ver entre los intersticios, más allá de lo visto por él mismo. Su desinhibida simpleza, la naturalidad con que juzga sucesos y personas, y la ausencia de simulación lo convierten en un medio privilegiado para entender la forma como estaban organizadas las representaciones de clase y etnia en San Juan Viejo en la primera mitad del siglo XX.

Luis Anguiano es hijo de una unión entre dos familias de indígenas principales del pueblo de Parangaricutiro. Su abuelo materno Miguel Equihua será un activo terrateniente-campesino, que como vimos arriba logro acumular muchas tierras que daba en arrendamiento tanto en San Juan como en el pueblo de Parícutin. Su abuelo paterno, Victoriano Anguiano era hermano de Hermenegildo Anguiano. La posición privilegiada de su familia como propietaria de tierras, ganado y negocios permitió que Luis una carrera profesional y se aficionara a la lectura; y también que su hermano Victoriano estudiara derecho y llegara a la influyente posición de magistrado del Tribunal Superior de Justicia de la Nación en los años cincuenta. Una posición que sería relevante para lograr el cambio de San Juan a su nuevo asentamiento por el evento del volcán Parícutin. Luis habla de su familia y dice:

Mi abuelo Victoriano era un indio alto y fuerte, a pesar de sus años, enérgico y trabajador; amantísimo de la educación de la niñez, quizás porque él no sabía leer. Con su autoridad era

superior a la de los alcaldes y jueces, pues en el pueblo sus consejos eran órdenes, acostumbraba recorrer todas las mañanas y las tardes las callecitas de mi tierra, con una vara en la mano. A cuanto niño encontraba en ellas jugando, le preguntaba: "¿Estas en la escuela, tecuache?". Cuando la contestación era negativa, los mandaba llamar al padre o a la madre a los cuales reprendía con dureza: "Tontos, como ustedes son unos burros no comprenden el mal que hacen a sus hijos privándolos de la escuela. ¿Qué no les da vergüenza que los tzimiechas (gente de razón) nos llamen indios pendejos y que nos traten peor que a sus animales de carga? A ver, pónganles a sus muchachos calzón y camisa limpia que los voy a llevar a la escuela". Los padres escuchaban la reprimenda con respeto y obedecían sumisos. Algunas veces osaban protestar: "Tatá José, decían a mi abuelo, no puedo mandar al muchacho a la escuela porque me hace falta para el trabajo" o bien, "no tengo dinero para comprarle libros ni cuadernos y lápices. ¿Cómo quiere que lo mande?". Esto sacaba de sus casillas a mi abuelo quien los increpaba con dureza, llegando muchas veces a la injuria: "Flojos, pendejos, eso es lo que somos todos los indios", –les gritaba– "como para emborracharse si tienen, no creo pues, que les falte para los cuadernos o libros. Si el profesor les pega a sus hijos es porque deben ser malcriados y pendejos como ustedes [...] Le gustaba que sus ordenes fueran obedecidas con rapidez y precisión [...] Mi abuelita Teresa era la bondad personificada. Su casa era la casa del pueblo. Nadie que fuera a solicitarle algún favor salía de allí desconsolado [...] Era nativa de Angahuan e hija de los caciques de ese pueblo, nunca estuvo en la escuela y sin embargo su educación y urbanidad eran esmeradísimas. Todas las gentes cultas que la conocieron se hacían lenguas de lo distinguido de su trato. Jamás hablo español, pero su conversación era tan expresiva y amable y el idioma purépecha tan gráfico y dulce que se hacía entender a sus interlocutores. En mi pueblo se le recuerda como a una hada bienhechora.

Mi abuelo materno [...] fue el indio más rico de la sierra de Uruapan y miembro de una ilustre familia aborigen que contó entre sus miembros a muchos profesionistas distinguidos. Abogados, médicos, sacerdotes. Originario del pueblo de Aranzan se avecindó en Parangaricutiro a mediados del 1800, y a causa de haber sido designado cura párroco del lugar mi tío Rafael, hermano suyo. La tradición familiar asegura que nuestro primer antepasando cristiano fue un primo hermano del Caltxontzin, ultimo rey michoacano, de apellido Iquínguari, el que por degeneración y comodidad dio origen al Equihua, apellido de mi madre. Cuando Nuño de Guzmán asesinó al

Caltzontzin, mi antepasado se escapo del campamento español, yéndose a refugiar a la sierra, entre tribus vasallas suya. Al hacer Don Vasco de Quiroga su visita a Michoacán todavía como oidor, el Iquinhuari se presento a reclamar sus derechos sobre la enorme extensión de tierras que le pertenecían y que estaban situadas a las márgenes orientales del Lago de Pátzcuaro, No logró que se le devolvieran sus antiguos dominios, pero si que se le autorizara para usufructuar sus posesiones serranas. Siempre mantuvieron el y sus descendientes el orgullo de casta y cierta intransigencia ante el dominio español.

No se por qué circunstancias perdió la familia posteriormente sus cuantiosos bienes, que sólo logró recuperar, ya muy mermados, a fines del primer tercio del siglo XIX, con mi bisabuelo don Juan Diego Equihua vecino el más distinguido del pueblo de Aranzán. Gracias a esto pudieron costearse los estudios de mis tíos don Pedro y don Rafael, el primero de los cuales se graduó de abogado, ordenándose el segundo de sacerdote. Don Pedro fue diputado federal desde tiempos del señor Juárez hasta los primeros años de la presente centuria, en que murió envenenado cuando lo acababan de nombrar gobernador del Estado de Michoacán; don Rafael ocupo curatos muy pingues, mientras que don Miguel mi abuelo, y don Gregorio, otro hermano, se dedicaron al cultivo de la tierra [...] Cuando mi abuelo Miguel se avecindo en Parangaricutiro los indígenas de la comunidad de ese lugar estaban sosteniendo un ruidoso litigio sobre tierras, contra las vecinas comunidades de Parícutin y Angahuan [...] Don Miguel Equihua, apoyado en la influencia de su hermano don Pedro Equihua era diputado, no solamente obtuvo un fallo favorable a Parangaricutiro sino que además logró se ampliara la dotación de tierras a dicho pueblo hacia los rumbos del Tancítaro, Uruapan y Jucutacato, El común de indígenas de Parangaricutiro en agradecimiento y siguiendo la costumbre inmemorial cedieron a mi abuelo en usufructo,

transmisible por herencia, gran parte de las tierras reconquistadas, con la obligación de defenderlas así como al resto del patrimonio comunal, de futuras y posible invasiones. Cuento esto no por la participación que en ello tuvo mi familia, sino porque posteriormente volvieron a revivirse dificultades entre Parícutin y mi pueblo, con resultados desastrosos para ambos [...] gracias a la intervención de seudo revolucionarios canallas y malintencionados, cuya acción ha sido no sólo ruinosa, sino trágica para mi raza, y que con el pretexto de resolver lo que ellos llaman la cuestión indígena nos han creado problemas cuyos resultados no sólo aumentaron nuestra miseria, sino que de gentes buenas que vivían con más o menos armonía han hecho fraticidas y ladrones de los de nuestra misma clase. ¡Malditos, mil veces malditos, los que no contentos con sabernos pobres nos han convertido en asesinos, en parias asesinos de parias! (Anguiano 1989).

En estos párrafos Luís Anguiano ilustra reveladores aspectos de la historia y orden social de San Juan. Luís Piensa a su familia heredera de un linaje indígena noble directamente emparentado con el rey Caltzontzin. Una familia antaño poderosa que, según dice, perdió sus dominios aunque no sus posesiones serranas en los años posteriores a la conquista, y que los recupera parcialmente en el primer tercio del siglo XIX. Con la inversión en estudios profesionales la familia logra colocar a dos de sus hijos en posiciones de poder regional a mediados del siglo XIX, a uno (Rafaél Equihua) como cura "en pingues parroquias" y a otro (Pedro Equihua) como diputado federal que inicia en el periodo juarista como diputado y se mantiene en esa posición de poder durante la dictadura porfiriana e incluso es nombrado gobernador del estado al final del régimen. Mientras otros dos hermanos (Miguel y Gregorio) se dedican a la expansión de los bienes de la familia en la sierra. Más arriba se mencionó la gran habilidad de Miguel Equihua como prestamista, y como comprador de tierras en Parangaricutiro, Angahuan, Parícutin, que luego daba en arriendo. El argumento que legitima la privatización y acumulación de tierras comunales es interesante. La influencia política de Miguel (a través del diputado Pedro) logra bloquear las pretensiones de tierras de Parícutin y Angahuan; en agradecimiento los indígenas le entregan a Luís, en nombre de una tradición inmemorial, gran parte de la tierra comunal en usufructo y "transferible por herencia" para que las defendiera de futuras invasiones.

En el relato que Luís Anguiano hace de su abuelo paterno se ilustra una sociedad local jerarquizada por relaciones de patronazgo. El abuelo Victoriano, "un indio alto y fuerte", era al parecer un exitoso comerciante de San Juan, que disponía de tierras, arrendatarios, ganado, sirvientes, y al parecer huertos y una casa grande en la ciudad de Uruapan. Probablemente su posición económica, su clientela de arrendatarios, y el estar casado con una Equihua, le permitió tener mayor poder que el alcalde y los jueces del pueblo. Se permitía entonces regañar, cual padre severo, a las familias de indios comunes, exigiéndoles educaran a sus hijos para que los mestizos no los discriminaran. Se nota en el texto la preocupación de esas ricas familias indígenas –Anguiano y Equihua– por mantener una posición de señorío frente a los indígenas comunes, y a la vez de insertarse en los modos de las "cultas" familias mestizas, a las que con sentimientos encontrados, admiraban y despreciaban.

Como casi todos los pueblos del interior de la Patria, Parangaricutiro estaba dividido en gente de razón e indios. Las familias de razón estaban constituidas por el clan de los Méndez, por los Ortiz, los hijos de don Abundio López, Justino y don Chema, por los Escalera, Los Melgosa y los Herrera; el resto éramos indios. El clan de los Méndez era muy numeroso y prolífico. Don José, el

viejo y primero de su apellido que se avecinó en mi pueblo tuvo 16 hijos [...] Estos Méndez son de una proliferidad verdaderamente asombrosa, de ojos azules, blancos, grandotes y fuertes; enemigos acérrimos de la cultura, pero muy buenos para los negocios. Excepción hecha de Ezequiel, quien caso con Abigail Soto, prima mía, ninguno de ellos se ha mezclado con indígenas. Los Ortiz son menos numerosos y estos sí se han mezclado con naturales. Las principales familias indígenas eran los Soto, los Aguilar, los Velázquez, los Mincitar, los Campoverde, los Guerrero, los Ventura, los Úrsulo, los Contreras, los Equihua y los Anguiano, quienes gozaban de gran consideración entre el común de indígenas. Todas estas familias, a pesar de su rusticidad y natural humildad mantenían cierta altivez en su trato y procuraban aparentar entre sí. Casi todos los "hurendis" o principales pertenecían a ellas y los cargos directivos de la Comunidad siempre recaían en algunos miembros de esas casas. Los Equihua y los Anguiano cultivaban cierto orgullo de casta, sobre todo en sus relaciones con la gente de razón, por la que sentían algún desden. Así como los Méndez evitaban las uniones de sus hijos con gente natural, las dos familias indígenas tenían animadversión por los enlaces de algunos de sus hijos con gente de razón. [...] Mi abuelo Victoriano decía, refiriéndose a la gente de razón. "Son blancos y bonitos pero de sangre baja y además pendejos, ¿de que presumen pues esos pelados?"[...] Siendo mi madre señorita tuvo de pretendiente a don Rafael Ortiz (miembro de la familia mestiza más rica del pueblo), joven muy decente y trabajador, pero cuentan que mi abuela Martina le prohibió terminantemente aquellas relaciones, diciendo que no quería piojos resucitados en su familia. Dicen que mi tío Cayetano Equihua cuando supo que el joven Ortiz pretendía a su prima, rió y dijo. "Que no se habrán dado cuenta esos que los Equihua somos tirípiti y teyacata (oro y plata) y que ellos son cobre, caso ucua (con lo que se hacen los cazos)" [...] No existían pues más relaciones entre la gente de razón y los indígenas que las puramente comerciales. Sin embargo de esto, los Anguiano y los Equihua cultivaban una amistad cordial con los Méndez y los Ortiz. A todas las fiestas y reuniones que tenían lugar en las casas de los Anguiano o Equihua siempre se les invitaba. Don Marcos Méndez a pesar de ser muy quisquilloso y delicado, siempre concurría con las señoritas sus hijas y creo que eran las únicas ocasiones en las que les permitía bailar (Anguiano 1989).

Los intersticios del relato de Luis Anguiano muestran la profundidad de las diferenciaciones de clase y etnia que existían en San Juan Viejo. Entre las familias de propietarios hay un discurso de diferenciación étnica. Las familias de los principales indígenas cultivan un orgullo de linaje que reta a los criollos del pueblo, y algunas familias criollas como "Los Méndez" prefieren no emparentar con indígenas. Sin embargo las fronteras étnicas no serán infranqueables. Los Ortiz emparentarían con familias indígenas. Por otra parte el relato muestra la distancia entre los "principales" y el "común de los indígenas" generalmente campesinos arrendatarios del pueblo o jornaleros. Al parecer, la distancia social alcanzada en la primera mitad del siglo XX, entre las familias de linaje indígena y las familias indígenas del común era grande, a juzgar por la forma como Luis Anguiano observa y entiende la organización del sistema de cargos, como una organización degradada y en la que su familia ya no participa. Cuando habla del sistema de cargos nos dice:

Esas instituciones [se refiere las del pueblo-hospital y sistema de cargos] *que fueron creadas con el fin nobilísimo de curar a los enfermos, hospedar a los peregrinos y enseñar la doctrina cristiana, han venido degenerando hasta convertirse únicamente en residencia de los cargueros o funcionarios de dichos hospitales y lugar en el cual se celebran las fiestas y danzas de rigor. Los cargueros, son por orden decreciente de importancia, los siguientes: el "quehgni" o mayordomo, el hayindi, cuyo equivalente en castellano ignoro, el regidor y el fiscal,– además de los semaneros, cargo que desempeñan todas las familias indígenas del pueblo y en el cual duran, como su nombre lo indica, una semana (al mes)– Existen además otros muchos cargos, como el de "carari" o*

secretario del Hospital; los vaqueros y arrieros, etcétera. También hay un mandón considerado como la autoridad máxima de la Comunidad, pero que nada tiene que ver con las autoridades políticas y civiles; los "catape", especie de mandaderos o servidores del mandón y los "curitziexhas", "hurendis" o principales; los petahpes, el tumben tzimán mihuri, los cambetes y otros muchos que escapan a mi memoria. mandón sólo puede serlo un hurendi, y para alcanzar la categoría de tal habrá antiguamente, que haber prestado, al pretendiente, señalados servicios a la Comunidad, además de haber desempeñado todos los cargos, empezando por los más bajos, como el de catape y pasando por los de regidor y fiscal que ya eran de mucha consideración. Con la degeneración de tales instituciones naturalmente fueron perdiéndose el sentido de dignidad correspondiente a cada uno de los cargos citados…(Anguiano 1985, 11).

Más allá de los juicios de Luís Anguiano sobre la "degeneración" de esa organización comunal, parece evidente que aún conservaba la institución de los cargos, y una posición central en la vida religiosa entre las familias indígenas del pueblo de San Juan Viejo; ello a pesar de no tener poder político formal. Extraña que Anguiano no hable del "cabildo tradicional" como tal, aunque si refiere a los hurendi como aquellos que llegan a la categoría de principales después de pasar por todos los cargos. Aunque en otro momento refiere que los hurendi son cargos derivaros cierta herencia noble. Lo que parece claro es que la separación entre indios comunes y familias indias y mestizas propietarias era tal que, o bien la organización comunal del culto saco a las familias propietarias del sistema, o bien las familias propietarias salieron voluntariamente de él.
Recordemos que para el primer tercio del siglo XX la apropiación privada de las tierras de la comunidad ya estaba concluida a favor de las familias propietarias, pero no el recuerdo de la propiedad comunal que en su momento existió como forma de propiedad dominante y que gobernó el cabildo tradicional. De allí el énfasis del juicio de Luís Anguiano cuando dice: *"También hay un Mandón considerado como la autoridad máxima de la Comunidad, pero que nada tiene que ver con las autoridades políticas y civiles"*

La situación agraria al momento de la fundación de San Juan Nuevo.

El conflicto de tierras entre comunalistas y privatistas que hoy divide al pueblo de San Juan Nuevo inicia a mediados del siglo XIX, con la extinción legal de las corporaciones civiles indígenas y la conversión de las tierras comunales en un mosaico de propiedades privadas. Aparentemente la disputa ya estaba resuelta en favor de la idea liberal de comunidad después de más de cien años de tierras en propiedad privada, y también del avance de la imagen del propietario privado como figura de respeto y prestigio en la cultura local. Hasta antes de la erupción del volcán Parícutin en 1943 la elite pueblerina fue eficaz para mantener al pueblo raso de su lado contra los grupos agraristas de Parícutin y contra el gobierno anticlerical.

Como arriba se mencionó, la alineación antiagrarista y anticlerical del pueblo de San Juan se debió a los vínculos de patronazgo establecidos entre propietarios y arrendatarios, y la expectativa efectiva de los campesinos de adquirir en propiedad las parcelas que trabajaban. A juzgar por la información de los expedientes agrarios de San Juan, existieron poco más de 300 propietarios. Luis Equihua llegó a sumar 2,500 hectáreas, y seis o siete familias ricas lograron acumular superficies de entre 250 a 350 hectáreas. El resto de esos 300 propietarios tenían superficies de entre 30 y 50 hectáreas. *(RAN-Morelia. Expediente*

agrario de San Juan Nuevo). Al parecer el peligro agrarista apresuró a muchos propietarios a dividir las tierras entre sus hijos (comúnmente familias muy grandes) y en facilitar a los arrendatarios la compra de fracciones de su terreno. Recordemos que el predominio económico de las familias ricas de San Juan se basó sobre todo en su posición de comerciante, prestamista, fabricante de aguarrás y ganadero; y no específicamente en el cultivo de la tierra de manera directa. Así pues, tierras y bosques estaban parcelados, y muchas de esas parcelas o fracciones de parcelas, eran aprovechadas y eventualmente compradas por los arrendatarios a cambio de otros servicios; por ejemplo hacerse cargo de algunos cuarteles de extracción de resina propiedad del arrendador. (Cf. Moheno 1985)
Sin embargo el régimen liberal de propiedad sería cuestionado y resurgía en San Juan un movimiento de recomunalización que se reclamó heredero de la comunidad colonial y de las tierras y recursos contenidos en ellas. El resurgimiento del comunalismo en San Juan abrió una grieta en la vida social local, y cuestionó la hegemonía que hasta el momento habían mantenido la elite de propietarios del pueblo. El evento que desencadenó el conflicto fue la erupción del volcán Parícutin en 1943 y sus secuelas de destrucción. La lava del volcán sepultó al pueblo, y la masiva lluvia de ceniza mató el bosque e inutilizó las tierras agrícolas por los siguientes diez años. En ese año los habitantes de San Juan se quedaron en la indefensión; sin pueblo; sin tierras útiles, sin bosque, sin ganado. Las familias ricas se vieron en apuros económicos y las familias pobres quedaron damnificadas. Las tradicionales relaciones arrendador-arrendatario se suspendieron, y de alguna manera la tragedia igualó a todos en apariencia, aunque por supuesto no en derechos a la tierra.

San Juan Viejo antes de ser destruido por el volcán. Fuente, Mendoza 1999

Durante la tragedia el clero y el gobierno federal y estatal organizaron el apoyo a la población. Los comisionados del pueblo -usando la intermediación del licenciado Víctor

Anguiano Equihua, al momento magistrado del Tribunal Superior de Justicia- solicitaron audiencia con el Presidente de la República Ávila Camacho, para conseguir un lugar donde reubicar el pueblo. El presidente de la república recurrió a la influencia del general Cárdenas y al gobernador del estado Félix Ireta para hacerse cargo de la emergencia y atender las expropiaciones necesarias para relocalizar al poblado. En un primer momento el gobierno ofreció ubicar a las familias damnificadas en un nuevo centro de población en la región de Tacámbaro de nombre Dr. Miguel Silva –en honor a un gobernador revolucionario- que agregaría todas las familias de los pueblos afectados por el volcán (San Juan, Parícutin, Zirosto); donde les ofreció tierras agrícolas para el beneficio de los nuevos pobladores. Los representantes de San Juan, con el argumento de que querían estar cerca de sus tierras pidieron se les concediera el terreno de un pequeño valle intermontano llamado "Hacienda de los Conejos", ubicado al sur de las tierras históricas de San Juan, y en ese momento propiedad ejidal de San Francisco Uruapan. El gobierno accedió a la petición, expropio 170 hectáreas, y dispuso de apoyos para movilizar a la población a su nuevo asentamiento. [90] No sin el enojo de los ejidatarios de San Francisco.

Los primeros años del nuevo pueblo fueron difíciles. En 1944 el congreso de Michoacán decretó la desaparición del municipio de San Juan Parangaricutiro y el poblado fue agregado como una "tenencia" de la municipalidad de Uruapan. En un principio la población vivía en casas de campaña proporcionadas por el ejército y luego en frágiles chozas de madera. Como medida emergente el gobierno ofreció a los hombres de la población engancharse en el "Programa Bracero" y facilitó su envió como jornaleros agrícolas a los campos del sur de California La mayoría de los migrados aprovecharon su estancia allá para ahorrar dinero y levantar sus casas en Nuevo San Juan; otros se quedaron en Estados Unidos y asentaron su modo de vida en el pueblo de Fresno, California; que con el tiempo se convertiría en una especie de "comunidad paralela" a San Juan, tejiéndose entre ambos emplazamientos fuertes redes familiares, y un constante ir y venir de gente y dineros.

En ese año de 1944, la Iglesia nombró párroco de San Juan a un joven, inteligente y activo personaje; el padre Alberto Mora Esqueda, que tendrá una fortísima influencia en la construcción del nuevo pueblo, y en la vida social y política de San Juan en los siguientes cincuenta años. Su mayor logro fue el impulso del culto del Señor de los Milagros a nivel nacional. A decir de las historias locales, en el año de 1945 el padre Mora fue visitado por un peregrino "de abolengo" de nombre Jesús Villaverde Barrera, quien tenía entre sus cartas de presentación el ser el presidente e iniciador de las peregrinaciones de creyentes del Distrito Federal al santuario de la virgen de San Juan de los Lagos, y estar relacionado con el arzobispo de Guadalajara. En esa ocasión el señor Villaverde prometió al padre Mora organizar una peregrinación anual en los años siguientes en cumplimiento de una "manda". Y así lo hizo hasta el día de su muerte en el año 1957. Después, la viuda del señor Villaverde y varios allegados se hicieron cargo de la empresa; formaron una "mesa directiva" que continuó llevando miles de peregrinos tanto a San Juan Nuevo como a San Juan de los Lagos (Perez 1957).

[90] El ejido de San Francisco Uruapan se amparó ante la expropiación. En 1954 las autoridades agrarias fallaron contra San Francisco y a favor de San Juan (Acosta 2001).

El señor de los milagros

Con los peregrinos fluyó el dinero a la parroquia y al pueblo. Y el padre Mora decidió pensar en grande. En septiembre de 1956, apenas ocho años de iniciadas las peregrinaciones, el padre Mora terminó la construcción de una gran iglesia de tres naves que se convertirá -en proporción con su humilde pasado- en un majestuoso santuario para El Señor de los Milagros. El fervor constructivo iniciado con la parroquia de Alberto Mora siguió con la construcción de la capilla de la virgen del Hospital e instalaciones anexas, la Casa del Peregrino usada como posada de alquiler para recibir a las centenas de visitantes; el colegio particular Ignacio Allende, dirigido por monjas y destinado a una educación primaria y secundaria con valores católicos para los niños del pueblo, e instalaciones para la residencia de un grupo de monjas y religiosos que apoyan en las tareas del proyecto parroquial. Tal fue el éxito del culto al Señor de los Milagros impulsado por el párroco Mora que en torno a él se ha generado una importante economía religiosa para atender a los miles de peregrinos que llegan todos los años. El éxito del padre Mora colocó a la iglesia católica en el centro de la vida social del pueblo, ya como mediador de los conflictos políticos entre privatistas y comunalistas, ya como organizador de la religiosidad local. En esos primeros años de construcción los beneficios de la migración eran aún escasos y el turismo religioso apenas iniciaba. Las familias vivían fuertes carencias. Algunos vecinos optaron por vender sus tierras calcinadas a personas de otras comunidades; tal es el caso de la venta de 40 predios a vecinos de Angahuan, acto con el que se abriría un crónico y violento conflicto entre los comunalistas de Nuevo San Juan y el pueblo de Angahuan, que continua hasta hoy y que ilustraremos adelante. Durante diez años los pobladores de San

Juan se ocupan de sobrevivir como braceros, y reconstruir sus casas, no ocuparon sus tierras históricas sino hasta que lentamente las lluvias fueron lavando el suelo agrícola y permitiendo el renuevo de los bosques.

La construcción del nuevo pueblo de San Juan Parangaricutiro en los años 40 Fuente, Mendoza 1999.

En esos primeros años de construcción los beneficios de la migración eran aún escasos y el turismo religioso apenas iniciaba. Las familias vivían fuertes carencias. Algunos vecinos optaron por vender sus tierras calcinadas a personas de otras comunidades; tal es el caso de la venta de 40 predios a vecinos de Angahuan, acto con el que se abriría un crónico y violento conflicto entre los comunalistas de Nuevo San Juan y el pueblo de Angahuan, que continua hasta hoy y que ilustraremos adelante. Durante diez años los pobladores de San Juan se ocupan de sobrevivir como braceros, y reconstruir sus casas, no ocuparon sus tierras históricas sino hasta que lentamente las lluvias fueron lavando el suelo agrícola y permitiendo el renuevo de los bosques.

El resurgimiento del comunalismo

Conforme mitigaron las desastrosas condiciones ambientales de suelos y bosques, los vecinos de Nuevo San Juan reiniciaron sus actividades productivas y restablecieron el régimen de relaciones sociales previo a la erupción del volcán. Las familias ricas de comerciantes y propietarios reanudaron el arriendo de tierras y los labriegos retomaron el arriendo mediante el tradicional acuerdo de cultivo "a medias" o "a tercia". Sin embargo los traumáticos eventos sucedidos con la erupción cambiaron el ambiente social. Quienes padecieron el rigor de la reconstrucción fueron los campesinos pobres mientras que las familias de elite ubicaron a su descendencia en casas que ya tenían en la ciudad de Uruapan o de Morelia. Estrategia que la población pobre sintió como una deslealtad. Señalamiento

similar al que se hizo sobre aquellos que aceptaron la oferta gubernamental de irse a colonizar Tierra Caliente y luego quisieron regresar. Hoy en el discurso popular se dice que los verdaderos nativos de San Juan son los que se quedaron con el Señor de los Milagros a reconstruir el pueblo; y no los que huyeron.

En esos años el pueblo cambio de signo político. Del sinarquismo pasó al priismo. La población dependió del apoyo del gobierno para construirse y emplearse en las fincas de Estados Unidos mediante el programa bracero y la animadversión cristera contra el gobierno disminuyó. La población se desvinculó de la Unión Nacional Sinarquista a la que, en el discurso popular, se le reprochó no haber ayudado en los momentos difíciles de la erupción. Por su parte la Iglesia católica hizo las paces con el gobierno mexicano y la parroquia de San Juan estrenó un joven párroco, en principio, no comprometido con las familias ricas del periodo anterior. Para el común de los campesinos medieros las relaciones de lealtad con su arrendatario estaban mermadas por los eventos, y sin duda la unicidad ideológica cristera que vinculaba "propiedad-iglesia-cristo-antiagrarismo" se rompió de tal modo que los campesinos del común pudieron pensar en una reorganización agraria; en la conveniencia de solicitar dotaciones de ejido y restituciones de bienes comunales.

En ese contexto, en octubre de 1949, un grupo de vecinos liderados por Miguel Antolino, Juan Mincitar y José Soto Guerrero solicitaron a las autoridades agrarias el reconocimiento y titulación de bienes comunales. Al parecer, la razón que les llevó a esta acción agraria fue en respuesta a una solicitud similar hecha por los vecinos de Salvador Parícutin Cumbutzio, y a las agresiones y asesinatos que dicen sufrieron agricultores y arrendatarios que reiniciaban sus actividades agrícolas. El grupo de representantes presentó como prueba de su derecho los títulos de la comunidad de 1837 y el plano levantado en 1907 (Acosta: 2000).[91]

La iniciativa de restitución de bienes comunales generó ambivalencia entre los posesionarios y propietarios de San Juan. Según calculamos en esos años existía un mosaico compuesto por casi 500 predios-propiedades en las tierras históricas de San Juan. De ese total no más de 150 predios estaban escriturados formalmente, el resto guardaba una condición legal ambigua. Si bien antes del volcán el propietario sin títulos era claramente reconocido como tal por el régimen de costumbres local, después de la erupción ya no fue así. El arrendatario se afirmó como posesionario y reclamó la tierra como suya apostando a la legitimidad histórica de la restitución comunal, pero bajo la certeza de que una vez restituida la comunidad respetaría su posesión tal como si fuera su propiedad. Por su parte, los propietarios ricos locales y foráneos que contaban con títulos de propiedad establecidos en las tres primeras décadas del siglo XX vieron en la solicitud de restitución de bienes comunales una clara afectación a sus intereses de tal modo que procuraron bloquear la iniciativa comunalista en los ámbitos gubernamentales. Lo interesante de la situación es que muchos de los posesionarios vivían en la incertidumbre sobre cual camino tomar, de tal modo que optaron por las dos opciones. Apoyaron la solicitud de restitución y titulación de bienes comunales y promovieron informaciones testimoniales *ad-perpetuam* para escriturar

[91] En reiteradas ocasiones Miguel Equihua López, representante de Bienes Comunales en 1954, pide a su primo, el magistrado Victoriano Equihua López interceda ante las autoridades del gobierno en favor del pueblo de San Juan y contra las agresiones de Parícutin (Equihua, sin fecha).

a su favor las tierras que tenían en posesión. Ello explica porque aquellos promotores de la restitución de tierras comunales como José Soto o Miguel Equihua López, cuando fueron representantes comunales, también escrituraron predios y promovieron lo mismo entre sus allegados. No vieron necesariamente una contradicción entre una declaratoria de tierra comunal del pueblo, y la apropiación privada y escriturada de tierras de cultivo y bosques. Al parecer, ellos pensaban a la comunidad como una coalición de propietarios de tierras, nativos de San Juan, que defendían en bloque las tierras de todos frente al peligro de declaratorias de propiedad de comunidades vecinas y frente a aquellas familias de propietarios ricos que disputaban con sus arrendatarios el título de propiedad de la tierra.

De alguna manera esta doble condición de propietario y comunero les trajo ventajas. En la condición de comunidad pudieron bloquear la iniciativa de Parícutin sobre las consideradas tierras históricas del pueblo y tomar posesión de tierras que los campesinos de San Juan vendieron a vecinos de Angahuan al momento de la erupción del volcán (cerca de 3 mil hectáreas según un informe de la procuraduría agraria). Y en su condición de propietarios pudieron tener la personalidad jurídica para solicitar permisos forestales y para usar sus tierras en prestamos hipotecarios. Gabriela Acosta comenta que para obtener un permiso de corte de madera bastaba con reunir 15, 20 o 30 escrituras privadas para establecer un conjunto predial, y solicitaban en la Subdelegación Forestal de México la autorización de dicho corte. La dependencia forestal solicitaba escrituras de los montes para poder autorizar el aprovechamiento del mismo (Acosta 2000, 109). Para efectos mercantiles y administrativos la representación comunal no tenía personalidad jurídica de tal modo que para los "comuneros-propietarios" era importante mantener esa doble identidad.

El 17 de agosto de 1950 el congreso del estado decretó la creación del municipio de Nuevo Parangaricutiro. En la nueva jurisdicción quedaron excluidas las tenencias de Angahuan y Parícutin que eran, antes del volcán, tenencias de Parangaricutiro. El municipio lo conformaron las tierras históricas de San Juan y algunas rancherías al sur de ellas que, desde el siglo XIX, fueron propiedad privada de rancheros mestizos. Durante la década de los años cincuenta no tenemos información de avance alguno en los procedimientos agrarios; pero sí de confrontaciones violentas con los vecinos de Parícutin. Dice Miguel Equihua que los de Parícutin "…en el paraje denominado el Tepetate mataron a los señores Juan Velázquez Úrsulo y Luís Aguilar Soto el 19 de febrero de 1953, y en un punto llamado "Vicentino" acribillaron a balazos a los señores Esteban Rodríguez, Feliciano Velásquez y Reyes Anguiano quienes andaban en el trabajo de escarda". Hacia el año 1955 el representante comunal de aquel momento Salvador Anguiano, "dio una gran extensión de terreno comunal a los pobladores de Caltzontzin antes Parícutin, tal ves nada más de palabra ya que no existe en el archivo comunal ningún escrito que de fe de ese convenio" (Equihua, sin fecha, 121).

Entre tanto, la demanda agraria de las familias sin tierra se orientó a las tierras cercanas al nuevo pueblo. En diciembre de 1959, vecinos de San Juan presentan ante las autoridades agrarias una solicitud de creación de un ejido señalando, no las tierras históricas de San Juan Viejo de clima templado y frío, sino los parajes de "Arandín", "Sindio" y "Los Conejos", ricas tierras semicálidas en torno al nuevo asentamiento; y en ese momento tierras de propiedad privada y del ejido San Francisco Uruapan. El 16 de febrero de 1960 el departamento agrario realizó un censo ejidal que declara inscritos 70 capacitados. Ocho

días después el gobernador de Michoacán les dotó de 607 hectáreas.[92] Sin embargo esta pequeña dotación no satisfizo la demanda agraria; y aun quedaba en ambigüedad el destino legal de las tierras históricas de San Juan.

En la década de los años sesenta ocurrieron fuertes confrontaciones entre comunalistas y privatistas. En 1964 se realizó el primer *informe técnico* del *Departamento Agrar*io para sustanciar el proceso de *Confirmación de Bienes Comunales*. En ese informe el ingeniero Benjamín Ramos definió como superficie a restituir un polígono de 19,459; y detectó 1,646 hectáreas de predios privados con escrituras a su interior. El informe técnico abrió las hostilidades. En un telegrama urgente dirigido al Gobernador Agustín Arraiga el 26 de octubre de ese año pequeños propietarios denunciaron la invasión de tierras. Dijeron: *Denunciamos invasión rancho "agua blanca" propietario José Dolores Zarate por grupo armado San Juan Nuevo Parangaricutiro, talando bosque, mandados por representantes comunales, Aniceto Contreras, Antonio Echeverría, Manual Anguiano, no respetando ordenes departamento agrario México, Delegación Agraria Morelia, Procuraduría Asuntos Indígenas Uruapan que ordenan respetar pequeña propiedad. Pedimos garantías y justicia representante de grupo familiar Federico Zarate Aguilar*... (AHEE San Juan Nuevo)

En respuesta a la violencia el *Departamento Agrario* mandó de nuevo al ingeniero Benjamín Ramos a investigar las denunciadas invasiones. En la visita el ingeniero Ramos logró el acuerdo entre comuneros y propietarios de respetar a aquellos que han presentado escrituras. Sin embargo el acuerdo sólo duró unos meses y hacia mayo de 1965 las incursiones de los comuneros en terrenos privados se generalizaron. Veinticinco pequeños propietarios denuncian ante el gobernador invasiones en sus predios. En su carta dicen:

…venimos en esta ocasión a solicitar a su persona se nos de protección por parte de las autoridades que usted dignamente preside, con el fin de que se nos otorguen todas las garantías necesarias con el fin de que seamos despojados de nuestras propiedades por elementos que se hacen llamar campesinos pobres y que pertenecen a la Comunidad Indígena de San Juan Nuevo del municipio de San Juan Parangaricutiro. Dichas personas han venido realizando movimientos tendientes a despojarnos de los terrenos de nuestra propiedad que venimos poseyendo desde hace más de 25 años, y los cuales hemos trabajado con nuestro sudor, para dar de comer a nuestras familias. Dichos individuos encabezados por un tal Aniceto Contreras representante de la Comunidad Indígena de San Juan Nuevo han tratado de sorprender a las autoridades demandando invasiones de estas tierras que no necesitan, ya que todos ellos son pequeños propietarios, pero que bajo el amparo de que han instaurado solicitudes de dotación de tierras, se han dedicado a cometer una serie de abusos y hurtos, al grado tal de que sin que ninguna autoridad les haya dado autorización correspondiente para que tomen posesión de las tierras, que ellos pretenden, nos han tumbado las cercas, y las puertas, y nos han cometido una serie de hurtos, tanto en nuestras cosechas como de otros bienes que hemos tenido dentro de nuestra propiedades. Dichas personas, creyéndose autoridades, nos han amenazado con armas de fuego, amagado a nuestras familias, y diciéndonos que si no les entregamos las tierras nos mataran a todos. [...] Son más de ochenta de

[92] El acto del gobernador provocó una demanda de amparo contra el gobernador de parte de los propietarios Felipe Murillo Chávez y Felipe Murillo Sucedo (Acosta 2000). Finalmente hacia junio de 1968 se otorgará la resolución presidencial a favor del ejido de San Juan. Sin embargo a pesar de que la resolución define a 70 capacitados se acuerda en una asamblea que las tierras se repartirán entre 163 capacitados, lo que generó un conflicto interno que llevó a algunos ejidatarios a quejarse ante las autoridades agrarias. En 1975 el Consejo Consultivo Agrario revisó el caso y acordó que el ejido beneficiaba sólo a los 70 capacitados del censo original, y niega todo derecho a los 93 agregados (Acosta 2000).

ellos que andan armados con rifles y pistolas que utilizan para amenazarnos, cuando ven que nos oponemos a entregarles lo que ha sido para nosotros, y fue para nuestros padres el sacrificio de tantos años […] Firmas (AHPEM Municipio San Juan Nuevo).

También en 1965 se reavivó el conflicto de tierras entre San Juan y Parícutin. En esa ocasión el pleito fue por una serie de parajes agrícolas de temporal (Tzacapuro, La Lagunita, Urío, Yostiro, Nurándiro, Teluro, La Tinaja, Tamácuro) que los de Parícutin alegaban que tenían en posesión desde 1959, y sobre los cuales pidieron se aprobara la fundación del pueblo "Nuevo Parícutin". En una carta al presidente de la república, para fundar su derecho de posesión, dijeron que:

…dichas propiedades fueron del señor Hermenegildo Anguiano; pero que se trabajaron siempre por hombres de Parícutin, como son los señores Pedro Ramírez, Dionisio Pulido, Jesús Pulido y otros, y en su calidad de medieros de Don Hermenegildo; cuando este falleció en 1926 a manos de los cristeros y por órdenes de un cura que estaba en aquel tiempo en San Juan de las Colchas, esas propiedades pasaron a poder de la señora Margarita Equihua, esposa de Hermenegildo y dicha señora también falleció; pero resultando en que en 1943, cuando nació el volcán de Parícutin, esas tierras fueron abandonadas completamente y el Sr. Licenciado Víctor Anguiano gestiono ante las autoridades agrarias para que el gobierno federal le compensara de la perdida de aquellas tierras ya que fueron sepultadas por las arenas del volcán y otras por las lavas. Tenemos entendido que al citado licenciado se le dieron tierras por la Baja California, pues el señor Alfonso Anguiano hermano de Victoriano Anguiano vive por allá y sabemos que cultiva algodón. En tales condiciones, como en 1958 nosotros recogimos dichas tierras y entramos en posesión real y material y a la fecha la poseemos y estamos dispuestos a vivir para siempre en Teruro. Hoy Nuevo Parícutin. Nombramos a nuestro comité a los señores Jacinto Quezada Cervantes para Presidente; José Ma. Sánchez para tesorero y Donaciano García Cervantes para secretario. Pedimos la creación del nuevo centro de población agrícola Nuevo Parícutin. Abril 22 de 1965 (AHPEM Municipio San Juan Nuevo)

Al mismo tiempo 29 cabezas de familia de Parícutin instalaron sus casas en el lugar, lo que generó una denuncia ante el ministerio publico promovida por Aniceto Contreras, representante comunal de San Juan Nuevo. En la denuncia hizo una relación de agresiones perpetradas por los de Parícutin y pidió el desalojo inmediato de los parajes. Advirtió que: *…de no proceder el gobierno, ni usted* (Ministerio Público), *ni las autoridades civiles.* (El que suscribe en su calidad de comisariado) *no podrá contener el ímpetu de nuestras gentes para defender los suyo, y en todo caso el arreglo será a costa de sangre y usted está en la obligación de evitarlo por lo que nuevamente y con carácter de exigente auque no sea correcto el termino le insto en tomar las medidas que se requieren* (AHPEM, Municipio San Juan Nuevo).

Para evitar el zafarrancho el gobierno llevó a los representantes de ambos pueblos a la comandancia de la veintiuna zona militar en Morelia, y presionó la firma de un acuerdo de no agresión y de trámite jurídico de la controversia, teniendo como testigos al secretario de gobierno de Michoacán, al delegado del Departamento Agrario, al jefe del Estado Mayor de la Zona Militar y al procurador de Justicia del Estado. También se acordó instalar en el poblado una "Partida militar" que vigilara la zona y desarmara a los comuneros de ambos pueblos. Sin embargo la confrontación no evito. El 31 de mayo de 1966, en el paraje denominado Kutsu Murhistiro, gente de Parícutin mató a los señores Jesús Aguilar Murillo,

Martín Aguilar (Equihua: sin fecha). En respuesta los hermanos Uribe asaltaron el caserío "Nuevo Parícutin" y mataron a Tirso Calderón y su familia, así como a un vecino de Angahuan. En venganza los de Parícutin mataron a Ezequiel Uribe el 20 de junio de 1966. Y en nueva respuesta gente de Parangaricutiro incursionó hacia los parajes ocupados, quemó todas las casas, quito el ganado y expulsó a la gente del naciente "Nuevo Parícutin" (Informe Militar AHEE San Juan Nuevo). El encono entre Parícutin y San Juan se mantendría vivo en los años posteriores.

En el año 1969 el ingeniero Enrique Balleres Cortés del Departamento Agrario realizó un segundo informe para sustanciar el expediente de titulación de bienes comunales. El ingeniero Balleres levantó un censo de comuneros que arrojó 1,086 jefes de familias capacitados; y también definió dentro del polígono la presencia de un total de 48 pequeñas propiedades con títulos. En su momento los comuneros de San Juan se quejaron ante el Departamento Agrario porque en este segundo estudio se redujo la superficie de 21,106 a 19,459 hectáreas dejando a favor de la comunidad de Parícutin el remanente (*Cf.* Acosta 2000, 56).

Las actividades del censo y las visitas de los técnicos agrarios alarmaron a los propietarios quieres rápidamente organizaron la "Asociación de Pequeños Propietarios de Nuevo San Juan" liderada por Luis Equihua León. La Asociación logró que el gobierno obligara a los comuneros a firmar un acuerdo en el que se comprometieron a respetar las 48 propiedades con títulos; pero allí mismo se escribió que los comuneros no respetarían aquellas que estuvieran fuera de ese acuerdo. La Asociación decidió afiliarse a la *Confederación Nacional de la Pequeña Propiedad* a fin de detener la ofensiva agraria de los comunalistas. Preocupados por su futuro otros propietarios entraron a la asociación hasta alcanzar los 62 miembros que defendían 72 predios (Acosta 2000). Con los años la cifra aumento sumándose un poco más de 100 propietarios que reclamaban ante las autoridades agrarias, como propiedad privada y escriturada, un total de 133 predios que sumaban una superficie total de 4,354 hectáreas.

El segundo informe técnico del Departamento Agrario definió explícitamente las facciones en confrontación. De una parte los pequeños propietarios ocupados en hacer valer sus títulos de propiedad y posición social en las arenas políticas disponibles y con plena conciencia de la real posibilidad de perder tierras y primacía de clase a manos de la comunidad emergente. Y de otra parte, la comunidad ocupada en agudizar los conflictos de tierras en grado suficiente como para obligar al gobierno a reconocerle como un interlocutor real de un conflicto agrario real, y con conciencia de que la restitución comunitaria y revancha de clase era perfectamente posible.

Pero también con el segundo informe técnico se abrió una grieta en el proyecto comunal de 1949. Mientras que en el primer informe la *Comunidad* estaba compuesta por los intereses de los campesinos arrendatarios que buscaban acceder a la tierra como dueños frente a los propietarios ricos y los pueblos vecinos; a partir del segundo informe, y el levantamiento del nuevo censo agrario, la Comunidad se expandió par incluir a muchos vecinos sin tierra. No sólo hijos de los primeros comuneros, sino también jornaleros, artesanos, comerciantes en pequeño que no necesariamente tenían que ver con los primeros comuneros. De un informe al otro los comuneros con tierra descubrieron -quizá en silencio- que ya no

eran mayoría, y que la *Comunidad* a partir de ese momento estaba compuesta de comuneros con tierras y comuneros sin tierras. En los próximos años esa divergencia todavía no se haría evidente pues los "comuneros-propietarios" controlaban la asamblea y el proceso agrario. Los comuneros sin tierra quedarían a la expectativa de eventualmente ganar las parcelas quitadas a los pequeños propietarios a la manera como se espera un golpe de suerte.

El 26 de agosto de 1972, después de 23 años de espera, los comunalistas lograron que finalmente fuera publicada en el *Diario Oficial de la Federación* la solicitud de la representación comunal para dar curso al proceso agrario de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales de Nuevo San Juan Parangaricutiro. Con ello se instauró el expediente y se abrió una nueva etapa en el proceso de reconstrucción comunal. En rigor, a partir de esa inflexión jurídica ya no serían los comuneros los que tenían que probar la legitima existencia de la comunidad territorial, sino los pequeños propietarios los que tendrían que demostrar la legitimidad de sus derechos de propiedad, y bregar en las oficinas agrarias para que sus predios fueran excluidos del eventual decreto de titulación comunal que se avecinaba..

La disputa por los bosques

En los años 60 los bosques de San Juan se recuperaron de los estragos del volcán. Dos terceras partes de las tierras históricas de San Juan ya contaban con bosques maderables. Los bosques renovados se convirtieron en arena política privilegiada en el conflicto sostenido entre comunalistas y privatistas. En esos años el acceso a la explotación forestal estuvo controlado por los propietarios que tenían la personalidad jurídica y el acceso privilegiado a las instituciones del Estado. En ese escenario la iniciativa comunal sólo reaccionaba denunciando ante las autoridades ilegalidades en la explotación de los bosques comunales, y recurriendo a acciones de intervención directa en predios forestales para bloquear las explotaciones particulares. Sin embargo, desde 1976, la organización comunal pasó a la ofensiva con su incorporación en la oficialista "Unión de Ejidos y Comunidades Indígenas Forestales de la Meseta Tarasca "Luís Echeverría Álvarez" (UECIFOMET-LEA). En hábil cabildeo gubernamental logró detener los otorgamientos de permisos forestales a los propietarios; logró centralizar el control de las tierras históricas de la comunidad y logró fundar una empresa industrial forestal.

En efecto, cuando en los años 60 las actividades forestales reiniciaron, lo hicieron bajo el control de dos organizaciones empresariales: La empresa forestal Doddoli Hermanos S. de R.L. y la compañía Forestal Veracruzana S.R. interesadas en abastecer a sus aserraderos o astilladoras. Estos empresarios se caracterizaron por la habilidad para negociar con comunidades o propietarios privados. Organizaban el aprovechamiento forestal explotando directamente o bien por medio de intermediarios asociados. En el caso de San Juan Nuevo hubo varios intermediarios tales como Rafael Ortiz, los hermanos Murillo Chávez, los hermanos Cuara, entre otros (Acosta 2000). En San Juan el intermediario – "rentista" en el lenguaje local- se encargaban de formar grupos de propietarios de tal modo que pudieran compactarse en un conjunto mayor. Así se facilitaba arreglar los caminos de extracción, organizar una explotación forestal eficiente, y compactar volúmenes de madera que interesase a las compañías de aserrío.

Pero sin duda la principal labor del intermediario era el trato con la burocracia y salvar el escollo legal. Para obtener un "permiso de aprovechamiento forestal" la burocracia pedía, entre otros, tres requisitos: Acreditar la propiedad del predio como dueño o "posesionario"; la presentación de un plan de manejo avalado por un ingeniero forestal acreditado; y demostrar que el bosque bajo aprovechamiento estaba plagado. Esto ultimo en virtud de que de 1951 a 1973 el gobierno estableció una veda que prohibía todo aprovechamiento forestal ordinario en Michoacan y sólo permitía aquellos "de saneamiento" orientados al combate de plagas. En esos años el "gremio forestal" (funcionarios, empleados operativos, directores técnicos forestales, guardas forestales) encargado de proteger los bosques padecía una profunda corrupción y resolvía con total discrecionalidad. De tal modo que conseguir un permiso forestal era un logro de alto grado de dificultad, especialmente si no se tenían las conexiones sociales y políticas adecuadas. El intermediario solventaba esa función clave. Lograba que la autoridad declarara plagados bosques sin plaga, que avalara técnicamente los rupestres "planes de manejo"; que aceptaran dudosos documentos de posesión agraria; Para los propietarios que se agregaban en grupos de explotación la actividad era de mucho interés; no sólo porque de la madera se obtenían pingues ganancias, sino también porque el permiso forestal concedido al propietario por una autoridad se constituía en un prueba de posesión efectiva de su predio. Un valor muy importante en un escenario de incertidumbre y conflicto agrario.

En 1962 el representante comunal se quejó con el Secretario de Agricultura del Gobierno de Michoacán por el mensaje que éste le envió previamente, señalándole que se abstuviera de entorpecer el aprovechamiento que realizaba Luís Cuara López de 8,000 m^3 de madera debidamente autorizada. En su respuesta el representante menciona que la familia Cuara ha intentado apropiarse ilegalmente de tierras comunales pero que a pesar de ello "jamás han tomado posesión de los terrenos del caso por haberlo impedido la comunidad" y de manera severa menciona *Esta comunidad no es responsable de que la Subsecretaria de Recursos Forestales por recomendaciones de políticos conceda autorizaciones para explotar y talar montes de propiedad comunal, solamente porque le presentan escrituras de dudosa procedencia y sin comprobar si el interesado es efectivamente poseedor del inmueble, pues tratándose de montes ubicados dentro de comunidades siempre es dudosa la procedencia, puesto que la mayoría de las propiedades particulares provienen de despojos que contravienen el articulo 27 constitución y por lo tanto el pueblo está en su perfecto derecho de defender sus intereses sobre cualquier otra disposición que los* atropelle […] (AHPEM Municipio San Juan Nuevo).

Hacia el año de 1975 hay evidencia de que la confrontación siguió en los mismos términos. Los pequeños propietarios obtienen permisos forestales y la organización comunal reacciona, aunque ahora con mayor violencia. Citamos una queja de los señores Jesús Ortiz Úrsulo, Carlos Cuara Murguía, José Campoverde, Luís Cuara Amescua, José Méndez Domínguez, quejándose ante el diputado federal Eliseo Martínez Pallares, presidente de la Federación de la Pequeña Propiedad Agrícola, Ganadera y Forestal de Michoacán, y pidiendo que haga valer sus buenos oficios ante el gobernador diciendo:

…que todos los pequeños propietarios de este lugar cuyas propiedades tienen monte alto han obtenido permisos para la explotación de la madera plagada y con ese motivo se han derribado los

árboles plagados, pero es el caso que los miembros de la Comunidad Indígena del lugar encabezados por sus representantes comunales se presentan en las pequeñas propiedades en grupo de más de 20 o 30 armados profiriendo amenazas y pidiendo se les dé determinada suma de dinero para dejar sacar la madera, arguyendo que corresponde dicha madera a terrenos que tienen ellos solicitados en Confirmación y Titulación comunales, ya que así lo consideran no obstante ser pequeñas propiedades, y tener cada uno de los pequeños propietarios sus títulos de propiedad debidamente inscritos en el Registro Público de la Propiedad Raíz en el Estado; como los anteriores hechos pueden generar alguna anormalidad o posibles enfrentamientos entre los miembros de dicha comunidad y los miembros de la Asociación Municipal de Pequeños Propietarios, hacemos saber lo anterior a usted y solicitarle su intervención ante el Sr. Gobernador y el Procurador General de Justicia, a fin de que estos señores se abstengan de seguir molestando en la explotación de madera que estamos haciendo con los permisos de ley, y se abstengan también de invadir montes de pequeños propietarios como lo están haciendo en forma temporal mientras se explotan la madera […] (AHPEM. Municipio San Juan Nuevo).

Pero a pesar de esos conflictos con la organización comunal que en su momento alcanzaron una violencia abierta, el dominio legal de los bosques y de su explotación permaneció bajo el control efectivo de los propietarios. Incluso hacia los años setenta aparecerán, en el pueblo de San Juan, dos procesos económicos que parecen apuntalar las tendencias a la privatización del bosque; por un lado el cultivo de huertos de aguacate y la transformación de muchos propietarios privados de San Juan en prósperos aguacatero; y por otro la instalación de muchos talleres sierracinteros puestos por familias vinculadas a la organización comunal.

El primer proceso inició a finales de los años sesenta con el creciente establecimiento de huertos de aguacate, que en las subsecuentes décadas harían de esa fruta el "oro verde" de Michoacán. Las fuertes inversiones gastadas establecimiento de huertos derivaron en un nuevo patrón de ocupación territorial; en las tierras escarpadas, semicálidas y húmedas de la región[93] se sustituyo el uso del suelo: primero sobre las tierras agrícolas tradicionalmente usadas para el cultivo de maíz y el pastoreo, luego sobre las tierras de bosques mesófilo provocando su casi total remoción. En su lugar se establecieron huertas cercadas con malla ciclónica y se dispusieron instalaciones al interior que funcionaba de casa habitación de la familia del cuidador, de bodega de maquinaria, implementos y fertilizantes, y centro de acopio y carga de aguacate. Las huertas aguacateras nacieron como negocios privados que permitieron no sólo el enriquecimiento de las familias ricas del pueblo, sino también un efecto de "fijación de la propiedad que hacia de manera mas evidente el acto jurídico de posesión territorial.

El segundo proceso -especialmente importante en nuestra historia- es la instalación de los talleres de "sierracinta" ocupados en la elaboración de caja de empaque de madera para el consumo de la industria aguacatera[94] En San Juan este negocio fue tomado por una docena

[93] La expansión aguacatera se da sobretodo en los municipios de Uruapan, Ziracuaretiro, Tingambato, Tancítaro, Peribán y Nuevo San Juan Parangaricutiro.

[94] Los talleres de sierracinta son en realidad pequeños aserraderos –cuyo núcleo es una maquina herramienta compuesta de dos volantes y una sierra de acero e impulsada por un motor eléctrico trifásico capaz de aserrar madera en rollo –especialmente troncos menores a 2,40 m de largo pero comúnmente de 1.20 m – para convertirla en cajas de empaque, tablas de "montacargas" o bien de tablas para mueble artesanal. Estos aserraderos son pequeños y flexibles de tal modo que se pueden instalar en el solar aledaño a la casa familiar, trabajar con 2 o 3 empleados y administrarse sin mayor problema como un negocio familiar. La dificultad de

de familias de comuneros que instalaron talleres en los solares de sus casas y se organizaron en la *Unión de Sierras Cintas licenciado Victoriano Anguiano Equihua* (Cfr. Bofil 2002, 70; Acosta 2000, 71). Para el abasto de madera a sus talleres compraron madera a los comuneros que poseían fracciones de bosque dentro del polígono comunal. *Al inicio contrataron la renta de montes, bosques y predios de comuneros, que también después hicieron escrituras [...] Este grupo tuvo su auge, pero no beneficio a la comunidad, no obstante que eran comuneros; es decir, utilizaron el recurso comunal para enriquecerse personalmente* (Acosta 2000, 72).[95]

Así pues, en término efectivos, el control de las tierras históricas de San Juan estaba repartido en un amplio mosaico de manos particulares. Los propietarios con escrituras y los "comuneros-propietarios" estaban, no sin dificultades, en control de sus posesiones. Los intermediarios organizaban a conjuntos de propietarios y desplegaban sus influencias para obtener los ansiados permisos forestales. Y los nuevos "sierracinteros" que también se organizaban como intermediarios sobre los predios en posesión de familias comuneras. La clave de este control estaba en los "permisos de aprovechamiento forestal"; en las relaciones privilegiadas de los intermediarios rentistas con la burocracia forestal.

Populismo forestal

En los años 70 se dieron cambios importantes en la esfera gubernamental que impactarían en los equilibrios políticos entre propietarios y comuneros de San Juan. En México, durante el gobierno populista de Luís Echeverría (1970-1976), se alentó la formación de organizaciones regionales campesinas vinculadas a las centrales campesinas del PRI. Muchas de ellas comprometidas en contra del régimen de concesiones forestales prevaleciente desde la década de los cuarenta y a favor de un control campesino del bosque.

Durante el sexenio de López Portillo (1976-1982) el ing. Cuahutemoc Cárdenas fue nombrado subsecretario forestal. Con él ingresaron en puestos claves un activo e inteligente bloque de funcionarios liderado por el ingeniero Jorge León Castaños. Grupo políticamente ubicado en la "izquierda" del partido oficial e incluso con individuos provenientes de la izquierda radical universitaria de los años 70. Ese bloque de funcionarios, comprometidos en su activismo social, pronto desarrollaría un discurso institucional que reivindicaba el derecho y capacidad de las comunidades campesinas para desarrollar empresas forestales colectivas y explotar por si mismos sus bosques ejidales o comunales. Un discurso que se oponía a la política de concesiones a corporaciones forestales privadas y a las burocráticas empresas gubernamentales vigente en esos años. Veían en la creación de *empresas forestales comunales* la oportunidad de crear una renovada utopía social comunitaria, que sostenida en una economía forestal, pudiera superar la pobreza, promover el desarrollo

---

estos negocios familiares radica en el bajo valor unitario de su producto (cajas de empaque) y en asegurar un abasto constante y barato de madera en rollo. Comúnmente el bajo margen de ganancia induce al patrono a comprar madera ilegal y a promover una política de acceso abierto a los bosques de tal modo que puedan ser saqueados a contrapelo de los costos y restricciones que implicaría el manejo de un bosque regulado.

[95] Posteriormente, bajo el cobijo de la naciente empresa comunal de Nuevo San Juan, se formaría la Unión de Sierra Cintas Ahuatnizaro en oposición a la Victoriano Anguiano, que establecía que su membresía seria exclusivamente para los comuneros (no se aceptarían pequeños propietarios), asistirían a las asambleas comunales y seguirían las indicaciones de la organización comunal (*Cfr*. Acosta 2000, 73)

equitativo, sino es que igualitario en las comunidades con bosque de México. De alguna manera este discurso pertenecía a aquella larga tradición comunalista mexicana que exaltaba el valor superior de la vida en comunidad, y que en su visión modernizadora se combinaba con un productivismo cooperativista y socialista, heredera del ejido colectivo posrevolucionario del periodo cardenista en los años treinta del siglo XX.

Así en 1976, la Subsecretaria Forestal y de la Fauna de la SARH a través el la Dirección General de Desarrollo Forestal impulsó la creación de la *Unión de Ejidos y Comunidades Indígenas Forestales de la Meseta Tarasca Luís Echeverría Álvarez (UECIFOMET-LEA)* donde se congregó a 26 ejidos y comunidades de la Meseta purépecha michoacana. Esta nueva "Unión" fue incrustada, en lo político-partidario, en la *Confederación Nacional Campesina (CNC)* y por tanto en el oficialista *Partido Revolucionario Institucional (PRI)*. El plan gubernamental era vincular de manera más eficiente la producción maderera de la Meseta Purépecha con las necesidades de abastecimiento de la entonces empresa gubernamental *Celulosa y Papel de Michoacán S.A. (CEPAMISA)* establecida en Morelia (Vásquez 1992; Acosta 2000; Bofil 2002; CISNP web).

Al efecto, la Subsecretaria Forestal elaboró un gran estudio dasonómico –en realidad técnicamente deficiente- de la meseta purépecha con el que fundamentó y otorgó en 1978 un gigantesco permiso aprovechamiento para un ciclo de diez anualidades sobre los bosques de las 21 comunidades adheridas a la Unión. La responsabilidad del financiamiento de esa gran operación de fue ordenada al *Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL*). El entonces banco gubernamental especializado en financiar a los productores agrícolas. En ese permiso para la "Unión", la organización comunal de San Juan Nuevo se benefició con una autorización de extracción de 55,000 m3 de madera en rollo al año. Cabe decir que en rigor jurídico la comunidad aún no existía legalmente como propietaria de los bosques sobre los que el gobierno les concedió ese permiso de explotación; pero ello no fue impedimento para su ejecución. Con esta medida se modificó diametralmente el escenario político del pueblo de San Juan Nuevo. De un momento a otro las familias de intermediarios-rentistas perdieron aquella posición privilegiada que tenían ante las autoridades forestales para acceder a los ansiados permisos forestales y fueron radicalmente desplazados por la organización comunal. Ahora la organización comunal -a través de la Unión Luis Echeverría- adquirió el monopolio legal sobre el aprovechamiento de los bosques, y además por un gran volumen y por diez años. Los propietarios reaccionaron elaborando solicitudes, moviendo influencias, promoviendo juntas con funcionarios y haciendo rogativas al gobernador del Estado. Pero toparon con la negativa reiterada de las oficinas forestales que apoyaban decididamente el proyecto de la Unión y en particular a la organización comunal de Nuevo San Juan. Los permisos que antes eran inalcanzables para la organización comunal ahora lo eran para los pequeños propietarios. Las redes de influencia que antes pertenecieron a los propietarios ahora pertenecían a la organización comunal.

Así, con esta inversión de posiciones, los propietarios privados, los "comuneros-propietarios" y los dueños de talleres de "sierracinta" se enfrentaron a un difícil dilema ante el cual debían definirse en lo inmediato y tomar posición: Apoyar e integrarse a la naciente comunidad-empresa de Nuevo San Juan o ser excluidos de todo derecho sobre las tierras históricas de San Juan. El comunalismo que parecía derrotado por el liberalismo económico

durante más de un siglo, ahora revolucionaba la vida social local y resurgía, para el pueblo común como una promesa de un mejor futuro, y para la elite local como una desgracia.

El surgimiento de la comunidad-empresa

El proyecto político comunalista de Nuevo San Juan parecía detenido hacia el inicio de los años 70. Sin embargo, la política ruda de los representantes de bienes comunales -especialmente por Aniceto Contreras- llevó el conflicto de tierras a niveles de violencia abierta, a tal grado que el gobierno no pudo sino atender el problema agrario de San Juan. El resultado fue la elaboración de los trabajos técnicos agrarios y la publicación, en el año de 1972, de la solicitud de "reconocimiento y titulación de bienes comunales" con el que inicio formalmente el proceso agrario. El triunfo parcial de la organización comunal escaló la confrontación contra los pequeños propietarios. Ambas facciones necesitaban mostrar la efectiva posesión de los predios y ganar con ello ventaja jurídica en el proceso. En ese contexto la posesión del bosque se convirtió en objeto de agria disputa; y la obtención de un permiso forestal necesidad prioritaria; no tanto por el buen negocio implicado en la tala del bosque, como por el significado del permiso como constancia federal probatoria de posesión predial

Cuando en 1978 la Subsecretaria Forestal otorgó un permiso de aprovechamiento forestal a la representación comunal de Nuevo San Juan, se dio un reconocimiento implícito a la organización comunal de que estaba en posesión de las tierras históricas de San Juan. Una ventaja invaluable en un contexto de indefinición jurídica. Pero además se otorgó a la dirigencia comunal una valiosa arma para ejercer presión sobre los propietarios con escrituras y especialmente sobre los posesionarios reconocidos como dueños sólo por los usos locales. A partir de ese acto gubernamental nadie podría extraer legalmente madera si no convenía con la organización comunal. Sin tardanza y con gran olfato político la organización comunal hizo efectivo su nuevo poder. Se dio a la tarea de constituir una empresa forestal comunal y de ejecutar su permiso forestal tal como lo hacia cualquier intermediario rentista en el pasado: Comprando el árbol en pie a los posesionarios y propietarios que se adhirieran al proyecto comunal; Organizando los trabajos de tala y transporte por sí mismos; Y vendiendo a CEPAMISA y a aquellos "Sierracinteros" del pueblo que apoyaran la iniciativa comunal.

En ese tiempo el grupo comunalista reclutó a dos jóvenes e inteligentes profesionistas oriundos del pueblo. Un abogado y un ingeniero. Ambos vinculados ideológicamente con un pensamiento de "izquierda" dentro del partido oficial (PRI) y que tuvieron participación en la formación de la "Unión Luis Echeverría". O quizá habría que decir que estos jóvenes reclutaron a la organización comunal a la causa de la Unión. El caso es que ambos profesionistas realizaron un eficaz trabajo de intermediación política en las diferentes arenas abiertas en esos años: Reforzaron los vínculos con la CNC y se hicieron del control del comité municipal del partido oficial. Establecieron vínculos con el bloque de funcionarios forestales de "izquierda" apoyándolos en la organización de eventos forestales de variado tipo. Y hábilmente influyeron en el ánimo del gobierno del estado de Michoacán mediante el apoyo a los candidatos oficiales en mítines y adhesiones políticas. Con esa fuerza política no les fue difícil extender sus relaciones entre los empleados y funcionarios

medios de la Secretaría de la Reforma Agraria; personajes cruciales para inclinar el proceso agrario a favor del proyecto comunal.

Este nuevo liderazgo comunal también logró triunfos en el frente interno. Alcanzo una eficaz negociación con las familias posesionarias de predios, ofertándoles por su adhesión a la empresa, además de ventajas económicas y seguridad en sus posesiones, una idea atractiva y orgullosa de identidad comunal que substituía aquellas representaciones del pasado que les discriminaban por su condición de clase campesina pobre. Y ofreciendo a los vecinos sin tierra no sólo una oferta de empleo, sino también a un sentido de propiedad y pertenencia a cierta idea encantada de comunidad igualitaria.

El abogado Francisco Ruiz Anguiano trabajó en la Reforma Agraria "como promotor, maestro, burócrata y principalmente en la formación de organizaciones cooperativas en el campo" (Acosta 2000, 68) de tal modo que la organización comunal le vio como un excelente elemento que ayudaría a adelantar los intereses agrarios de la Comunidad. Le nombraron como Representante de Bienes Comunales y le encargaron atender los engorrosos trámites agrarios. Por su parte, el ingeniero Salvador Méndez Uribe tenía una empresa intermediaria de servicios forestales que en ese momento vinculaba a Cepamisa con las comunidades que tuvieran permiso de aprovechamiento y tuvieran dificultades para ejercerlo (Acosta 2000, 68). La organización comunal lo invitó para organizar el aprovechamiento de los bosques comunales y lo nombró "comisionado". Con esta mancuerna de líderes -y un grupo de jóvenes allegados- la organización comunal avanzó hacia su idea de reconstruir la versión industrial y moderna de la antigua comunidad corporada.

El primer objetivo del nuevo liderazgo fue el control centralizado del bosque al interior del polígono agrario, mediante la constitución de una empresa forestal. En 1980 se inició el aprovechamiento forestal organizado por la comunidad y en 1981 se fundó la empresa forestal "Aprovechamientos Forestales de la Comunidad Indígena de San Juan Nuevo Parangaricutiro". El capital y equipo inicial fueron prestados por Cepamisa con quien se estableció un compromiso de venta de madera. Con el permiso forestal en la mano, el liderazgo comunal hizo una oferta a los poseedores de predios: La Comunidad aprovecharía los bosques del polígono agrario en su calidad de "permisionaria" , talando sólo aquellos árboles señalados en el plan de manejo forestal; y a cambio el posesionarlo recibiría un pago a precio de mercado por el volumen de madera extraída. Se liquidaría en efectivo el 75% del valor del árbol en pie, y 25% restante se entregaría al fondo comunal instituido en el Fondo Nacional de Fomento Ejidal (Foneafe) según lo exigía el código agrario de entonces (Bofil 2002, 96). Lo que estaba en juego en ese convenio era la integración por las buenas de los posesionarios al régimen comunal; o bien la exclusión por las malas mediante el recurso de desconocerles derechos implícitos adquiridos en los usos locales del pasado. Para aquellos posesionarios con escrituras de propiedad -que no eran de la elite local, de los ricos de Uruapan, o de las comunidades vecinas- se les abría el dilema de renunciar a todo derecho de propiedad privada con el acto "entregar" sus escrituras prediales a la comunidad a cambio de la promesa de respeto a sus derechos de posesión. Al inicio de las operaciones muchos posesionarios –que calculamos en unos 300– entraron en el acuerdo comunal con la esperanza de mantener abiertas las dos opciones; de comunero y de propietario, por si eventualmente fracasaba el proyecto forestal comunal.

El segundo objetivo del liderazgo comunal fue el control del abasto de materia prima maderable y el monopolio de la industrialización forestal. El grupo de "sierracienteros" fue conminado a comprar toda la madera que necesitara en sus talleres a la empresa comunal y suspender todo acuerdo formal o informal de compraventa con los posesionarios de predios dentro del polígono comunal. Negarse significaba confrontarse con el proyecto comunal y con las agencias de gobierno que estarían prestas a revisar la legalidad de los talleres; y aceptar tenia la ventaja de un abasto legal y seguro de madera a precios un tanto mas bajos que los del mercado.

La empresa forestal funcionó bien en esos primeros años. En 1981 y 1982 lograron ventas de madera en rollo a "pie de brecha" con buenas utilidades. Una parte de las utilidades las repartieron y la otra fue invertida en la adquisición de un aserradero industrial que instalaron en 1983. En ese año tuvieron un excelente desempeño al lograr un volumen de extracción de 40,000 m^3 de madera en rollo y generar 230 empleos (Nuevo San Juan *web*; Bofil 2000, 96).[96] La nueva empresa forestal se hizo fuerte y la organización comunal también. A partir de 1983 inició la práctica de reunirse mensualmente y se constituyó una representación comunal por barrios del pueblo llamado el "Grupo de los 60" que posteriormente en evolucionaría en lo que ellos hoy llaman "El Consejo Comunal". Al término de 1983 la organización comunal decidió que no habría más repartos de utilidades, y que todas las ganancias se invertirían en expandir los negocios comunales y generar más empleo. Una decisión crucial que les permitió crecer de manera constante en los próximos años e incluso convertirse en sujetos de crédito de la banca privada.

En paralelo lograron una importante proyección política en el medio forestal mexicano. Organizaron "encuentros forestales" y visitas de funcionarios gubernamentales donde importantes visitantes constataron la promesa y logros de la novel empresa, y su eficacia para salvar al bosque de la tala ilegal y el mal manejo. El año de 1984 culminó con la entrega del Premio Nacional Forestal de manos del presidente Miguel de la Madrid. Distinción que legitimó el proyecto comunal ante los espacios políticos regionales, y en especial, en el pueblo de San Juan Nuevo, donde sus adversarios quedaron desconcertados y sin iniciativa discursiva. A partir de ese año la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro" adquirió el estatus de "comunidad modelo".

[96] En el periódico de la Comunidad Indígena de San Juan se relatan estos logros de la siguiente manera: *Nuestro inicio de operaciones fue al comenzar el mes de julio de 1981, produciendo en aquel entonces sin capital ni equipo propio, únicamente rollizos en sus tres clases: primarios para vender en Uruapan y Morelia; secundarios o trocito de caja de Empaque de productos agrícolas, productos que se vendían a talleres familiares de sierra cinta y trozo para celulosa misma que se comercializaba [...] en Cepamisa. En julio de 1983 se adquiere en propiedad comunal el aserradero con el que actualmente se asierra toda la producción de rollizos, los otros productos se realizan en la misma forma, es decir, trocito para sierras cintas y el otro para Cepamisa. Para los años de 1984 y 1985 se construyen dos hornos de secado rustico de construcción propia, lo que nos dan 12 millares de pies en madera seca al 8% cada cinco idas, con este producto se está iniciando ventas de molduras, muebles y casas ya construidas en el estilo tradicional que es la troje. La dirección y mano de obra son aportados por los propios comuneros [...] Este personal percibe ingresos desde 2.1 hasta el 4.8 veces más del salario mínimo. Los fletes se realizan a través de unidades propiedad de compañeros comuneros a quienes se les pagan 1.4 veces mejor que cualquier flete de la región (El Comunero, núm. 1, julio 1985).*

Desde su nacimiento la comunidad-empresa tuvo que vencer varias resistencias y rupturas al interior de la organización comunal. La primera surgió en el año de 1981 con la confrontación entre la *Representación comunal* y el *Cabildo tradicional* al momento de definir el destino de las utilidades del primer aprovechamiento forestal. Recordemos que la *Representación comunal* era, en rigor, una nueva figura organizativa creada *ex profeso* como interlocutora del Departamento Agrario para solucionar el tema de la titulación comunal de las tierras, y que por la fuerza de las cosas se hizo titular de un permiso forestal y dueña de una empresa de aprovechamiento y aserrío. Por su parte el *Cabildo tradicional* era la herencia presente del antiguo gobierno indígena.

La historia fue que al momento de finiquitada la primera anualidad y entregados los resultados financieros, el "mandón" -voz del Cabildo tradicional- se acercó al representante comunal, le felicitó por los logros financieros y le informó que el Cabildo había decidido que las utilidades del aprovechamiento le fueran entregadas a la Iglesia para pagar las actividades del culto. El Representante comunal pidió una reunión con los miembros del Cabildo donde explicó que el dinero no se les podía entregar sin la aprobación de la asamblea de los comuneros. El Cabildo respondió que ellos eran la autoridad de la comunidad y de los bosques del común y que eran ellos quienes decidían el destino de las utilidades de la empresa. El representante acordó consultar en la asamblea general, misma que desechó la exigencia del Cabildo tradicional y decidió repartir las utilidades después de resguardar una cantidad para reinversión.[97]. A partir de la negativa en aceptar su autoridad, el Cabildo reprochó públicamente el comportamiento de la representación comunal. En una dura respuesta la organización comunal inició una campaña de desprestigio contra el Cabildo acusándolos de "gerontocracia caduca"; y se dio a la tarea de quitarle su peso político construyendo -en paralelo al sistema de cargos tradicional- una representación de barrios llamada "El grupo de los 60". Figura así llamada porque se elegían diez representantes por cada uno de los seis barrios del pueblo. Si bien esta representación barrial no pudo desplazar al Cabildo en la organización de actividades cívicas y religiosas en los barrios, sí anuló su influencia dentro de la nueva organización comunal. El grupo de los 60 se convirtió en un cuerpo intermedio de deliberación entre el liderazgo y la asamblea comunal, que permitió un mayor consenso en la nueva organización.

En 1983 se hizo evidente un segundo conflicto de fondo en el surgimiento de la comunidad empresa. El motivo fue la reacción de los comuneros posesionarios que trataron de evitar la centralización del bosque en manos de la empresa comunal, y cuestionar el liderazgo del Ingeniero Méndez y el Licenciado Ruiz. Al efecto convocaron a asamblea comunal en el patio de la presidencia municipal. A las puertas de la asamblea un grupo resguardaba las puertas y dejaba pasar al recinto sólo a aquellos comuneros que estaban inscritos entre los 250 miembros del censo levantado por las autoridades agrarias en 1965. La intención de los comuneros propietarios era la de no perder la mayoría frente a la intención de Méndez y Ruíz de hacer ingresar al recinto a los trabajadores sin tierra que laboraban en la empresa. Tras el tumulto y jaloneo que se dio en la puerta los trabajadores de la empresa lograron quitar las puertas e incorporarse a la reunión de tal modo que los comuneros posesionarios perdieron la mayoría y la posibilidad de remover el doble liderazgo (*Cf.* Acosta 2000, 177)

[97] Un relato de esta historia fue colectado por Silvia Bofil (2000)

[98] Este conflicto interno llevó a un grupo de varias decenas de los "comuneros-posesionarios" a rechazar el proyecto de empresa comunal. En el contexto de las elecciones municipales de ese mismo año de 1983, esta disidencia decidió apoyar junto con la Asociación Municipal de la Pequeña Propiedad la candidatura a la presidencia de Rafael Ortiz Úrsulo por parte del Partido Demócrata Mexicano. Y no por el PRI local que al momento ya estaba controlado por Méndez y Ruiz. El resultado de esa ruptura derivó en el triunfo del PDM y el control del bloque de los pequeños propietarios sobre la presidencia municipal en el trienio (1983-1985). Lo que sin duda fue un grave revés para la comunidad empresa.

La constitución de la comunidad territorial

En enero de 1985 la organización comunal volvió a la carga. El representante comunal Francisco Ruiz logró la intervención de la autoridad agraria para actualizar el censo comunal. Gracias a su influencia acordó con el funcionario encargado la designación de una "Junta Censal" a modo que avalara la exclusión de aproximadamente 150 comuneros-posesionarios opositores a la representación comunal. Entre tropiezos y quejas el censo finalmente arrojó un número de 1,100 comuneros jefes de familia. Para darle fuerza jurídica las actas correspondientes se llevaron al palacio municipal para ser firmadas por el Juez de Paz y por el Presidente Municipal. Ambas autoridades se negaron a firmar y en respuesta redactaron una queja a la Secretaria de la Reforma Agraria inconformándose del procedimiento seguido por el funcionario agrario. Finalmente la oficina agraria desecharía la queja y validaría el censo realizado. En un esfuerzo por articular una respuesta los posesionarios excluidos organizarían la Unión de Poseedores de bosques en un intento por revertir la derrota legal y la inminente perdida de sus posesiones territoriales (*Cf.* Acosta 2000; Bofil 2002; Equihua, sin fecha).

La batalla del censo fue definitiva. En este movimiento el liderazgo comunal obligó a los posesionarios de parcelas a renunciar a la ambigua doble condición de pequeños propietarios y de comuneros. A partir de ese momento no había otra opción que estar a favor de la comunidad y renunciar al régimen privado, o bien, estar en contra y afrontar las consecuencias de reclamarse como propietario. Miguel Equihua Anguiano, uno de los excluidos, quien en los años cincuenta fue representante de bienes comunales, pero también pequeño propietario y heredero directo de las familias ricas del pasado, se quejó con amargura de su exclusión del censo. En el siguiente texto relata con rencor actos de vandalismo que atribuye a los dirigentes comunales, y se queja un régimen gubernamental y un sistema judicial que no escucha a los propietarios:

...No estamos en contra de ese centro de trabajo (refiriéndose a la empresa comunal) *que da la oportunidad a cientos de habitantes del pueblo de San Juan, lo que criticamos es que a partir de esa fecha el pueblo quedó dividido, aproximadamente 150 comuneros han sido eliminados del censo comunal, dando cabida a gente que ni tiene terrenos, ni son del pueblo. Los líderes comunales se unieron a las ideas del partido oficial, razón por la cual se obliga a votar a favor del PRI, todo aquel trabajador que no comulga con estas ideas es despedido de su trabajo. No valieron denuncias quejas, razonamientos ante la autoridad competente, no existe justicia para el desvalido,*

[98] Estos sucesos están especialmente bien descritos por Gabriela Acosta (2000)

*no hay defensor del árbol atacado por este reducido grupo que se autonombran comuneros, [...] el acabar con los bosques no es un acto de sabiduría sino de perversidad, es así como los directivos de la comunidad indígena de este pueblo de San Juan, alguien no siendo comunero hizo posible se autorizara la explotación de los bosques de la comunidad, presentando los nombres de gentes en el censo básico donde aparecen los nombres de muchos que no son comuneros y como todos los segundones gente sin escrúpulos les siguen la corriente, callan ante tal crimen contra las generaciones venideras de nuestro pueblo [...] el miércoles 16 de octubre de 1985, fueron un grupo de pequeños propietarios de este pueblo de San Juan al predio denominado "Pharío" propiedad del señor Pascual Mincitar, para hacer el estudio de aprovechamiento forestal, de pronto llegó un grupo de comuneros armados con carabinas y se abalanzaron contra los pequeños propietarios, dejando tirado por muerto al señor Cariaco Murillo Chávez, amenazando a todos, gritando ásperamente, Porfirio Aguilar Isidro; les decía a sus compañeros: maten a todos, y desde ahí condujeron a los pequeños propietarios a la cárcel de Uruapan, ahí estuvieron detenidos algunos días mientras hacían la aclaración de los hechos a pesar de la mentira que sostenían los comuneros, pero el gobierno atendió a los agredidos pequeños propietarios dejándolos libres. Y fueron detenidos los rijosos comuneros y los llevaron presos a la cárcel de Uruapan de donde inmediatamente les dieron libertad por la fianza de medio millón de pesos, regresaron a San Juan el grupo de excarcelados y en la pérgola de la plaza hicieron su escándalo de borrachera y burla para la autoridad municipal y principió el baile. Se pidió al conjunto musical una canción hiriente dedicada al presidente municipio, siendo este el señor Rafael Ortiz Úrsulo, se dicen que estaban con el grupo de comuneros los individuos Salvador Méndez Uribe y Francisco Ruiz A., les gritaban a los comuneros métanse a la presidencia y hagan lo que quieran, y allá van, asaltaron la presidencia, rompieron ventanas, destrozaron mesas, derribaron maquinas de escribir y de su pedestal tiraron la bandera nacional, la desgarraron, la pisotearon, el policía que estaba de guardia hirió a uno de los asaltantes de nombre Estanislao González Campoverde, el policía corrió, detrás iban gritando mátenlo. Probablemente lo hubieran hecho, lo que lo salvó fue que se metió a la casa de Juan Anguiano Echeverría en todo el mal que hicieron, no es para aplaudirles y si de condenación para siempre (*Equihua, sin fecha*).*

Por supuesto que la organización comunal tenía una interpretación divergente de las razones aducidas por los comuneros-propietarios. Hacia el exterior decidieron publicar un desplegado en diarios de circulación regional el 21 de octubre de 1985 dirigido al presidente Miguel de la Madrid, al secretario de gobernación Manuel Bartlett y a la opinión pública reprobando el comportamiento del sinarquista presidente municipal de San Juan y su política de agresión hacia la Comunidad:

(…)La comunidad Indígena de Nuevo Parangaricutiro Michoacán ha venido siendo objeto de múltiples amenazas y agresiones por parte de las actuales autoridades municipales que ocultan y abanderan los más oscuros intereses, al tiempo que se han parapetado tras las beligerantes y retrogradas plataformas del mal llamado Partido Demócrata Mexicano (PDM). Nuestra Comunidad ha mostrado sistemáticamente una limpia trayectoria de disciplina y tenacidad en el trabajo, racionalidad en el aprovechamiento de los recursos naturales, y una firme decisión reimpulsar un alto desarrollo social justo y progresista, en nuestra Comunidad en beneficio de todos sus habitantes. En Contrapartida, las dificultades y conflictos de las mencionadas autoridades y grupos –supuestos pequeños propietarios–, sin duda han venido menguando nuestras energías y programas de trabajo y distraído nuestra atención de los asuntos prioritarios de carácter productivo. Y aun más el saqueo y usurpación de nuestros bosques por parte del sindico municipal, quien por cierto se ha distinguido por su afán de liderizar el clandestinaje en el robo de la madera y los comportamiento se este tipo [se refiere a Murillo]. En el clímax de la agresión, en los últimos días hemos sufrido el encarcelamiento de varios compañeros, los que se han

caracterizado por su conducta de la más absoluta lealtad a los intereses de nuestra Comunidad. Nuestra respuesta ha sido la solución de los conflictos y diferencias por la estricta vía de la ley, del diálogo y del mutuo respeto. Y desde luego, del reconocimiento incondicional de nuestros derechos amparados en los Títulos Primordiales que datan de 1715. No obstante, en virtud de nuestras actitudes y comportamientos, lejos de encontrar una disposición positiva y favorable, son burlados y tergiversados ante la opinión pública nos hemos visto obligados a tomar otras medidas.
Ante el encarcelamiento de once compañeros entre la noche del martes 15 y la mañana del miércoles 16 del mes en curso –octubre– y después de la realización de una Asamblea General, nos vimos en la necesidad de trasladarnos al Centro Regional Penitenciario de Uruapan. Nos desplazamos de manera absolutamente pacífica, con el objeto de exigir la libertad inmediata de nuestros compañeros. Una vez cumplidos los requisitos legales del caso, fueron puestos en libertad los compañeros comuneros. La inmensa mayoría del enorme contingente que acudió a Uruapan, consideró oportuno y necesario culminar la jornada, con un mitin informativo a la opinión pública en la plaza de nuestro pueblo. Este se efectuó de la manera más ordenada y tranquila con la participación de una gran cantidad de oradores comuneros que manifestaron libremente sus opiniones y desde luego, hicieron acusaciones e impugnaciones fundamentadas a las autoridades. Estas impugnaciones y denuncias no resultaron del agrado de las autoridades municipales. Así, dieron órdenes de atacar a las personas que pacíficamente se retiraban a sus hogares. Para ello, fabricaban el más pequeño pretexto. Precisamente, al pasar un compañero por ahí, lo golpearon. Y más adelante cuando varias personas molestas increparon por esta acción a la policía, que se hallaba parapetada, el torpe comandante vesánico no dudó en hacer varios disparos e hirió a un compañero comunero– El resto de las personas inermes, a pesar del peligro, procedió a desarmar a los policías y propinó algunos golpes a los enfurecidos jenízaros. Cabe señalar que minutos después las autoridades municipales llamaron a la policía de Uruapan la que obviamente actúa bajo las ordenes del alcalde panista de esa ciudad en abierta violación a la autonomía municipal y en patente contubernio político.
*Es preciso subrayar el hecho de que estos grupúsculos se han caracterizado por sus prácticas caciquiles durante los últimos 40 años, y desde luego nunca hicieron nada en beneficio de nuestra Comunidad sino enriquecerse a costa nuestra, entregando nuestros bosques a los grandes madereros regionales y nacionales. Y hoy que existe una empresa comunal que es fuente de empleo directo a más de 500 comuneros, no cejan en su afán de agredirnos, pretendiendo arrebatarnos lo que con mucho esfuerzo hemos conquistado y predicado abiertamente su interés de volver al pasado. Lamentablemente, estos individuos, grupos y organismos políticos cuentan con el apoyo y hasta están coludidos con funcionarios venales y corruptos que tanto en el pasado como actualmente les siguen dando vida. Ante esta situación [...] solicitamos [...] el apoyo de las organizaciones campesinas ejidales y sociales en general, de todo el pueblo trabajador [...] Y todos impidamos la implementación de una línea antiagrarista, antiejidal y antindigenista que algunos funcionarios desearían impulsar [...]¡POR LA DEFENSA IRRESTRICTA DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS, LOS EJIDOS Y LAS EMPRESAS DE CARÁCTER SOCIAL! Atentamente. Comunidad Indígena de San Juan Nuevo Parangaricutiro (*El Comunero, núm. 5, 3 de noviembre de 1985*).*

En ese año de 1985 la organización comunal estaba a la ofensiva. No sólo con acciones de confrontación en los predios de los pequeños propietarios, sino también con actos de promoción ideológica entre la población de Nuevo San Juan: Se fundo el periódico *El Comunero;* una publicación mensual de circulación local que hacia propaganda del proyecto comunal; Se colocó la primera piedra del "Edificio comunal" donde se anunció que además de las oficinas de la comunidad se instalaría un biblioteca, un sala de audiovisuales, salones para danza, música, pintura, "destinada a fomentar el desarrollo cultural de la comunidad" (*El Comunero,* núm. 5, noviembre 1985): Se realizó el "Primer

Maratón Comunal" a campo traviesa por los "linderos" de la comunidad; Se inauguró la explotación de la "Cantera Comunal" que se presentaba como una nueva alternativa de empleo; Se inauguró también un pequeño sistemas de conducción de agua potable financiado por la empresa comunal en una ranchería de comuneros aledaña al pueblo. En todos estos actos participo el padre Alberto Mora y su parroquia, invitado a bendecir las obras y eventos de las comunidades. Importante presencia que neutralizaba actitudes adversas de los creyentes hacia el proyecto comunal.

El año culminó con la visita a la planta industrial del Secretario de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) Eduardo Pesqueira y del gobernador de Michoacán Cuahutémoc Cárdenas a los patios de aserrío de la empresa comunal lo que significó un respaldo político invaluable a la causa comunal. En el acto los comuneros aprovechan para reiterar a las dos personalidades gubernamentales su solicitud para que ya "se defina nuestro régimen de tenencia de la tierra y los títulos". Piden su intervención para que se reconozca y titule la superficie a la Comunidad y…*que se les informe con base jurídica a los compañeros disidentes que sus papeles no sirven, y entonces, pues, que se hagan comuneros. Los brazos han estado abiertos para recibirlos. Y por lo que se refiere a los "Supuestos Propietarios", extraños del núcleo de población, establezcamos una negociación seria: ellos reintegran a la comunidad lo que siempre ha sido nuestro, y nosotros les entregamos el saldo que quede a su favor, después de hacer un balance entre sus inversiones y el usufructo aguacatero de que han disfrutado. (*El Comunero, núm.10, febrero 1986*).*

SE VISITARON LAS RANCHERIAS DE SAN ANTONIO, LOS AGUACATES Y AKANDIN

Abarrotes "ROSSI"

CARTA BLANCA

EL COMUNERO

AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD

Segunda Visita del Ing. Luis Martínez Villicaña

El gobernador apoya a la organización comunal de San Juan Nuevo 1986 y a la candidatura del Ing. Salvador Mendez. El Comunero num. 28 noviembre de 1986.

Las circunstancias continuaron a favor del proyecto comunal. En abril de 1986 se presentó la candidatura priista la gobernatura estatal del ingeniero Martínez Villicaña. El comité del PRI controlado por la Comunidad publicó sendos desplegados de apoyo a la candidatura oficial. El candidato priista visitó el aserradero comunal y en el acto prometió su solidaridad al proyecto comunal diciéndoles: ..*viene a hacer un compromiso de trabajo y*

esfuerzo enfatizando que el Partido Revolucionario Institución no es como los demás que se reúnen en ocasiones electorales, que el PRI siempre antepondrá los intereses de la sociedad a los personales y de grupo que son precisamente los que atienden los opositores" (*Cf. El Comunero*, núm. 14, 19 de abril de 1986). Por su parte el líder local, el ingeniero Méndez, en vista de las próximas elecciones municipales anunció su intención de ganar las elecciones y quitar del gobierno local a los sinarquistas del PDM. Dijo: *…esta comunidad ha sido avante por el espíritu comunitario que se refleja en todos los órdenes de nuestra vida. San Juan vive la hora del salto a niveles de organización eficiente y alta productividad. Esperamos solamente unos meses* [elecciones municipales de noviembre de 1986] *para tener representantes legítimos del interés social y político, para que se establezca la comunicación con el gobierno estatal y logar entonces la coordinación entre municipios, para participar en trabajos de desarrollo regional y conseguir objetivos estatales y nacionales* (*Cf. El Comunero*, núm. 14, 19 de abril de 1986).

Los prisitas de de la Comunidad de San Juan en apoyo a la campaña a la diputación del Ing. Salvador Méndez. Fuente: El Comunero 72. Junio 1989.

En noviembre de 1986 la organización comunal postuló al ingeniero Méndez a la presidencia municipal. Méndez ganó fácilmente las elecciones para el periodo 1987-1989, y con ello la comunidad logró capturar el importantísimo espacio institucional del municipio. Por primera vez, desde la fundación del municipio de San Juan Parangaricutiro en el siglo XIX, las familias prominentes perdieron el control del gobierno local a manos de un movimiento de amplia base popular. El gobierno municipal de Méndez comenzó con una actividad febril. Inició con las olvidadas faenas comunitarias para instalar drenajes en barrios y colonias, arreglar caminos rurales, mejorar escuelas y realizar una variedad de obras de servicio público. Fue especialmente atento en la promoción de festividades locales y en dar apoyo para sostener grupos de danza, impartir cursos de ingles y de lengua purépecha. Por su parte la organización comunal creció y expandió su influencia: Formó "grupos cívico forestales" que, con el apoyo de la policía municipal, patrullaban los caminos de la comunidad para detener a taladores ilegales de la comunidad de Angahuan con quien tenían un pleito por 3000 hectáreas; Compró una huerta aguacatera de 27 hectáreas al ex gobernador Torres Manzo que anunció como acto de recuperación de terrenos comunales; Inauguró un moderno y eficiente aserradero en presencia de

funcionarios de la Secretaría agraria[99]; Y recibió al ya gobernador Ing. Villicaña, que venía a presumir los logros de la comunidad de Nuevo San Juan a una docena de secretarios de agricultura de gobiernos estatales de los Estados Unidos.

En espera del Presidente Carlos Salinas de Gortari. Fuente: El Comunero 84. Septiembre 1990

El desgaste del régimen político mexicano influyó en la pequeña arena política de San Juan Nuevo. Como es sabido en diciembre de 1987 se "destapó" al licenciado Carlos Salinas como candidato del PRI a la presidencia de la república. Esta designación provocó la escisión de las filas del PRI, de un importante grupo de funcionarios y clientelas políticas encabezado por el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas y por el licenciado Porfirio Muñoz Ledo. Esta facción se alió con sectores de la izquierda partidaria y social y dio lugar a la denominada "Corriente Democrática" Una coalición de fuerzas anti-neoliberales que postularía al ingeniero Cárdenas a la presidencia de la república. En la arena política local esos eventos generaron desconcierto. En los momentos de la ruptura cardenista la organización comunal decidió guardar un silencio pragmático. Nada de desplegados de adhesión o mención alguna del tema en el periódico El Comunero. La política adoptada fue el dejarse seducir y negociar. En marzo de 1988, en plena confrontación gubernamental contra una *Corriente Democrática* que crecía en todo el país, el gobernador Villicaña regresó por tercera ocasión a la empresa y escuchó solicitudes. Y la comunidad pidió con soltura una concesión regional de distribución de fertilizantes; Una concesión para instalar una gasolinera; Fondos para el desarrollo de un programa agropecuario en 1,600 hectáreas; Apoyo en caminos e infraestructura diversa; Placas federales de transporte para la recién creada Unión de transportistas de la comunidad; Un crédito millonario de Banco Nacional de Obras (BANOBRAS) para rehabilitar y ampliar el sistema de agua potable; La entrega de una "Concesión de Servicios técnicos forestales" que les permita no recurrir más a técnicos externos para su manejo forestal. Pero sobre todo, pidió el compromiso político para emitir a su favor, de una vez por todas, la resolución presidencial de Titulación de Bienes Comunales pendiente en las oficinas de la Secretaria de la Reforma Agraria. (*Cf. El*

[99] Los influyentes funcionarios a nivel local que asistieron a cortar el listón en esa inauguración el septiembre de 1987 fueron el licenciado Cuahutémoc García subdelegado agrario en Uruapan y la ingeniero Martha Rodríguez experta en temas y conflictos agrarios en Michoacán

Comunero, núms. 52-54, 1986). Obtenidas esas seguridades en junio de 1988 la organización comunal finalmente movilizó su apoyo al candidato Carlos Salinas de Gortari. En esos mismos días el Secretario de Agricultura Eduardo Pesqueira entregó la solicitada Concesión de los Servicios Técnicos Forestales a la Comunidad de Nuevo San Juan (*Cf. El Comunero*, núm. 62, 1986).

Las elecciones federales de julio de 1988 fueron vistas por gran parte de la población michoacana como un fraude monumental contra el ingeniero Cuahutémoc Cárdenas. Después de que la Cámara de diputados ratificó a Salinas de Gortari como presidente de la república, Michoacán se convirtió para el nuevo gobierno federal en un bastión cardenista que debía ser derrotado. La confrontación polarizó a la clase política michoacana. El excesivo celo anticardenista del gobernador Villicaña llevo a Salinas a substituirle por el doctor Genovevo Figueroa. En 1989 el nuevo partido cardenista, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), se hizo de dos triunfos sucesivos ganando la mayoría en las diputaciones locales en junio de 1989 y el triunfo en la mayoría de los municipios michoacanos en las elecciones de noviembre del mismo año. En esta efervescencia cardenista los candidatos de la Comunidad resultaron derrotados. El ingeniero Méndez había apostado a la diputación local y perdió. Tomas Echeverría, candidato comunal a la presidencia municipal también perdió. La presidencia municipal para el periodo (1990-1992) fue recuperada por los pequeños propietarios, pero no bajo la franquicia sinarquista, sino bajo el signo del PRD. El triunfo lo tuvo Carlos Caballero Mora, un connotado propietario que al momento está disputando la exclusión de más de 300 hectáreas del posible decreto de reconocimiento y titulación de terrenos de la comunidad de Nuevo San Juan. Nótese la interesante paradoja política. Los intereses tendientes a privatizar los bienes comunales eran defendidos por el PRD local, supuestamente un partido inclinado a la "izquierda" del espectro político; y los intereses orientados a restituir los bienes comunales eran defendidos por el PRI del presidente Carlos Salinas, un decidido impulsor del neoliberalismo económico. [100]

La organización comunal siguió avanzando en su proyecto a pesar de las derrotas sufridas en las elecciones municipales y a la diputación local. Ahora contaba con el apoyo decidido del régimen del presidente Salinas, quien encontraba en la comunidad de Nuevo San Juan una isla priista en un mar cardenista. Pues prácticamente todos los municipios rurales de Michoacán se habían volcado al perredismo. En noviembre de 1989 la empresa comunal adquirió una planta descortezadora que le permitió una mayor eficiencia productiva para la

[100] Una curiosa pieza discursiva por el licenciado Francisco Ruíz –principal impulsor del comunalito- dicha en apoyo al candidato de la comunidad a la presidencia municipal Tomas Echeverría, muestra este "mundo al revés". Ruiz ataca a los perredistas (es decir a los propietarios privados) de socialistas y comunistas al más puro estilo de la retórica anticomunista de la guerra fría. La crónica del periodista local dice así: *…hizo uso de la palabra el Lic. Francisco Ruiz Anguiano, quien centrado en su oratoria, exhorto a los presentes para apoyar con el voto al ingeniero Tomas Echeverría el próximo 3 de diciembre. Al mismo tiempo invito a todos para que no se dejen engañar por las falsas acusaciones que los seguidores del partido de la oposición se manifiestan en contra de la comunidad, porque en sus imputaciones, únicamente demuestran la envidia que muchos e ellos tiene para con la empresa comunal. En nuestro municipio no cabe el socialismo ni el comunismo, insto el orador. Aquí queremos libertad, trabajo y respeto para con nosotros mismos. No vamos a dejar que los seguidores, de otros intereses ajenos a nuestro país (Cfr. El Comunero, núm.78, 1989)*.

producción de astilla. También obtuvo la jugosa concesión para erigirse en Centro de Distribución Primario de la paraestatal en privatización Fertilizantes Mexicanos (Fertimex). Pero sin duda el evento más importante para la causa comunal se presentó cuando en agosto 1990 el presidente Salinas hizo su primera visita a la región purépecha. Núcleo duro de fuerza cardenista. En el evento realizado en Uruapan la comunidad contribuyó con un contingente de recepción de 700 personas; y en el evento hecho en Zacán una comisión participó en la "reunión de trabajo con el presidente sobre temas forestales. (*El Comunero* núm., 84, 2 de septiembre de 1990).

CON GRAN ENTUSIASMO FUE RECIBIDO SALINAS DE GORTARI

LA COMUNIDAD INDIGENA OFRECE SUS SERVICIOS: Fotostáticas CARTA OFICIO ENGARGOLADOS EDIFICIO COMUNAL

EL COMUNERO AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD

SAN JUAN NUEVO MICH., DOMINGO 2 DE SEPTIEMBRE DE 1990.

CENTRO COMERCIAL COMUNAL

De Gran Trasendencia Histórica la Gira del Presidente C. Salinas de Gortari a Michoacán

SEGUNDA VISITA DEL PRESIDENTE DE LA REPUBLICA.- Seguirá apoyando a los michoacanos porque somos un Estado unido con deseos de trabajar.

El pueblo Michoacano le mostró al Sr. Presidente su acogida y agradecimiento en toda su gira de trabajo.

Por segunda ocasión, el primer mandatario de la Nación visitó a nuestro Estado, siendo esta gira de tres días la más intensa y fructífera que cualquiera de los últimos Presidentes haya desarrollado en nuestros Estado de Michoacán.

Su segunda visita, y las respuestas firmes y contundentes a las demandas más prioritarias para el desarrollo de las deformadas regiones del Estado, muestran su profundo interés por hacer adelante al País, y demostraron a quienes dudaban de nuestro Presidente, que así se debe gobernar, CON HECHOS Y NO CON PALABRAS.

Esta visita viene a fortalecer el espíritu de trabajo de todos los michoacanos, porque nos convence a la unidad, a la Paz y al Trabajo juntando esfuerzos con el Gobierno, para tener

El presidente salinas ofrece resolver la titulación de bienes comunales de la organización comunal de San Juan. Fuente: El Comunero 84. Septiembre 1990.

El régimen pago el apoyo de la comunidad de San Juan, pues apenas dos meses después de la visita presidencial llegaron a las instalaciones de la empresa comunal, el Secretario de la reforma agraria Víctor Cervera Pacheco y el Gobernador de Michoacán Genovevo Figueroa. La reunión se convocó para examinar los problemas y necesidades de la comunidad. En su exposición el orador de líder Francisco Ruiz Anguiano pidió que se agilizasen los trámites para titular y confirmar la superficie comunal; diciendo que …*ya no hay ningún problema para que se dictamine la resolución a favor de la comunidad puesto que en la parte exterior existen actas de conformidad con los poblados colindantes; en cuanto a la parte interna sólo existen dos grupos: uno de ellos está compuesto por personas que no pertenecen a la comunidad y otro, de personas que son de la comunidad, pero que sus posesiones podrían pasar al régimen comunal. En cuanto al primer grupo se les pide le pongan precio a sus huertas, acto que se hará de común acuerdo entre la comunidad y el supuesto propietario.* Y remato diciendo que *gracias a la organización de la comunidad hemos podido lograr que se nos escuche porque anteriormente, las gestiones que habíamos realizado no eran escuchadas, toda vez que en la propia Secretaria de la reforma agraria éramos rechazados, argumentando los funcionarios de aquel entonces que en la meseta purépecha no existían legalmente comunidades*. En respuesta Cervera Pacheco

dijo que se cumpliría con los compromisos verbales y documentales del Presidente de la República; y que giraría instrucciones para que los trabajos culminasen en una resolución presidencial en beneficio de la comunidad y de acuerdo al derecho (*Cf. El Comunero*, núm. 78, noviembre de 1989).

En los dos años subsecuentes las oficinas agrarias definieron los detalles de la resolución agraria. Ante la inminencia de la resolución agraria los propietarios de terrenos forestales y agrícolas, sin demasiado poder económico, optaron por "entregar escrituras", solicitar su inscripción en el Censo y pagar la cuota de ingreso a la comunidad. Los propietarios de mayores recursos económicos, dueños de huertas y extensiones amplias de bosque optaron por seguir el pleito mediante amparos y demás recursos jurídicos.

Finalmente en noviembre de 1991 se publicó y ejecutó la resolución presidencial que reconoció y tituló a favor de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro una superficie de 14,068 hectáreas libre de conflicto de un polígono reclamado de 18,138 hectáreas. Y determino un censo de 1,229 comuneros con derecho al bien común. Así el decreto presidencial reinstauró legalmente la comunidad territorial perdida en el siglo XIX declarando que *los terrenos comunales que se reconocen y titulan son inalienables, imprescriptibles, e inembargables y que para garantizar el goce y disfrute de los mismos por parte de la comunidad a que pertenecen, se sujetaran a las limitaciones y modalidades que la Ley Agraria establece para los terrenos ejidales*.

Con la resolución agraria la facción comunalista ganó su gran victoria histórica, ahora la comunidad territorial volvía a existir legalmente como entidad jurídica reconocida. Sin embargo, aún les queda pendiente la disputa por la restitución de predios en conflicto. En efecto, el decreto señaló que se localizaron 133 predios "que se dicen en propiedad o posesión de diversas personas en lo individual" que suman una superficie de 4,354 hectáreas. Esa superficie quedó fuera del decreto de titulación y sujeto a disputa en los tribunales agrarios. En términos legales los jueces agrarios tendrán que resolver si esos predios son restituibles a la comunidad en virtud de que pueda acreditarse un despojo en el pasado, o bien declararse "excluidos" en virtud de que los propietarios demuestren la legitimidad histórica de su apropiación privada[101].

En este capítulo hemos revisado una historia de conflicto entre dos proyectos de vida social a la luz del caso del pueblo de San Juan Parangaricutiro. Y hemos revisado como el comunalismo que parecía diluido en el siglo XIX regreso con fuerza a finales del siglo XIX. Hoy la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan es una poderosa organización corporada que controla una importante parte de la vida social del pueblo. En el siguiente capítulo nos daremos a la tarea de explicar la forma como se organiza y reproduce este aparato social.

[101] La interpretación jurídica de esta disputa es un problema de jurisprudencia difícil de resolver. Los jueces tendrían que determinar si las tierras escrituradas a particulares en las tres primeras décadas del siglo XX son efecto de la ejecución de un mandato legal de división y reparto de tierras comunales entre vecinos, ordenado por la constitución de 1857 y leyes sucesivas, o bien son resultado de un despojo. Sea como fuere el conflicto continúa igual de álgido en la actualidad. A la fecha, la organización comunal ha logrado adquirir un poco más de 1,000 hectáreas de las tierras que reclaman, ya sea por triunfos legales, ya por compras.

VI. La construcción de la comunidad moral de Nuevo San Juan

El consorcio económico comunal

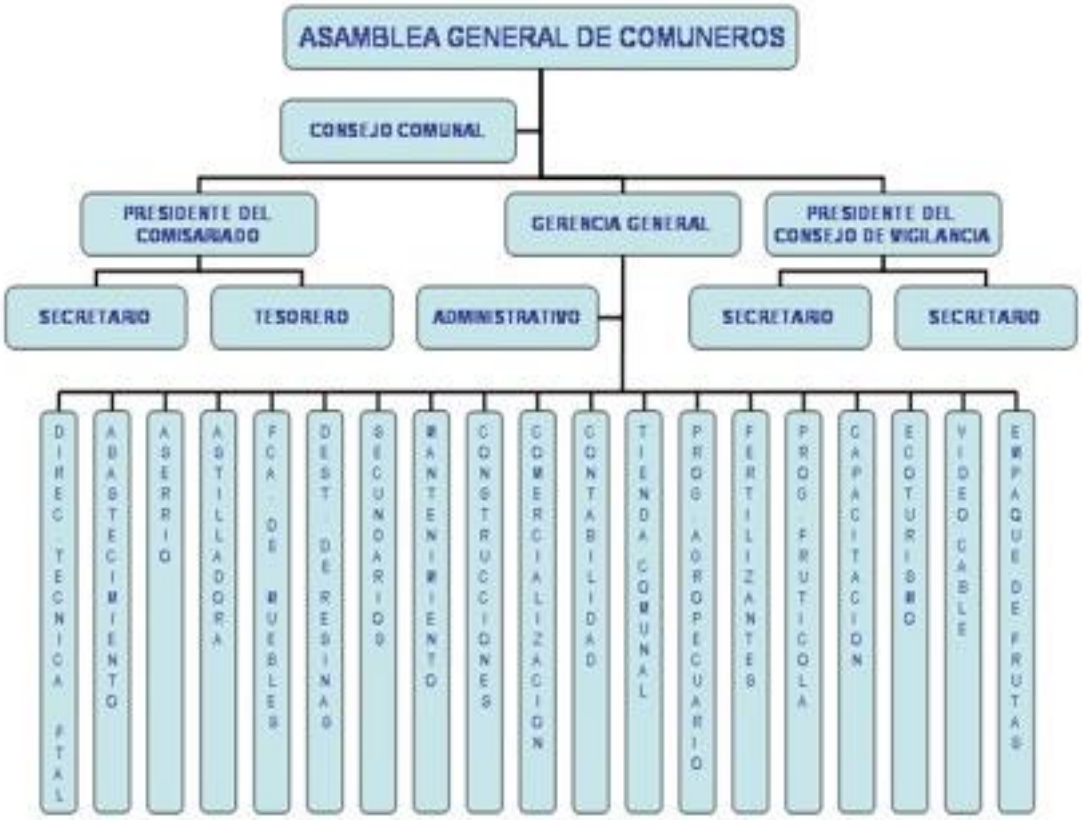
La Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro se puede entender como una densa red de relaciones económicas que vincula a los comuneros entre sí. La organización comunal ha levantado en estos últimos 20 años un conglomerado de empresas comunales y negocios subsidiarios, a tal modo extendido en la población local, que la mayoría de los comuneros están de uno y otro modo vinculados en la economía del consorcio comunal: ya como trabajadores asalariados o a destajo, ya como prestadores de servicios, ya como deudores crediticios.

Si bien en la comunidad de Nuevo San Juan ya se ha formado un credo identitario que promueve la idea de que los individuos están agregados a la comunidad por un vínculos de naturaleza primordial; en la realidad práctica esa pertenencia parece estar dada, mas bien, por su participación en la red de transacciones de interés y apoyo mutuo exclusiva de los miembros inscritos en la comunidad. Es decir, por un pragmático interés económico. En términos más simplificados, la comunidad de Nuevo San Juan Nuevo se asemeja más a una "red cooperativista" que agrega a los individuos por su interés en el beneficio económico; que a una "comunidad de sangre" que les agrega por representarse dentro de una ascendencia filial común; ya sea parental o religiosa.

La columna vertebral de esta red económica es la empresa forestal comunal, cuyo funcionamiento involucra transacciones laborales entre gerencia y trabajadores; pero además involucra un conjunto muy amplio de otras transacciones periféricas entre grupos y subgrupos organizados al interior de la red comunal. Es decir, transacciones entre la directiva y por ejemplo los comuneros posesionarios de predios forestales, o los comuneros dedicados a la extracción de resina del bosque; o los comuneros de la unión de transportistas de la comunidad, o los comuneros con talleres de aserrío familiar. Así pues, esta red esta compuesta de muchos y diversos negocios, algunos grandes y otros pequeños. Algunos controlados directamente por la organización comunal (aserrío, fabrica de muebles, distribución de fertilizantes); otros por las diversas uniones intracomunales especializadas en alguna labor o servicio (gasolineras, refaccionarías, ecoturismo, proyectos de ganadería, cultivo, etc.); otros mas par las familias comuneras (tienditas, taxis, huertas, cultivo, talleres).

Nos daremos a la tarea de describir la complejidad organizacional de este consorcio comunal. En primer término habrá que decir que el mando político esta centrado en tres figuras institucionales: La *Asamblea general de comuneros*, el *Consejo comunal*, y el *Comisariado de Bienes Comunales* que formalmente gobiernan a la comunidad y a su aparato económico. Formalmente bajo esta autoridad política se encuentra una *Gerencia general* que controla un impresionante aparato económico. De la *Gerencia general* se dependen todas las áreas de actividad del consorcio en tal modo que el gerente retiene un poder formidable. La directiva de la comunidad de San Juan es muy aficionada a los

organigramas -sin duda influencia de los comuneros profesionistas- de tal modo que la autorepresentación que ellos hacen de su organización comunal muestra la cadena formal de mando que les gobierna.
Tal como muestra el organigrama existen 20 módulos (áreas, departamentos, empresas y proyectos) bajo el mando de la Gerencia General. Cada uno de estos módulos está dirigido por un "encargado". Los once primeros módulos -de izquierda a derecha- refieren a la organización de la actividad forestal. Los restantes refieren a negocios y proyectos alternos.



El primer módulo es el de La *Dirección Técnica Forestal.* Un grupo formado por ingenieros y técnicos forestales dedicados al estudio, la planificación y control del bosque y de los aprovechamientos forestales mediante la elaboración de un Programa de Manejo Forestal. Un documento que debe ser aprobado por el gobierno federal.[102] Sobre este grupo recae la responsabilidad de mantener la salud y renovabilidad del bosque a largo plazo.

[102] Recordemos que por ley los bosques en México son de "interés público", la ley forestal exige que toda intervención sobre un bosque deba realizarse garantizando la sustentabilidad del recurso conforme a los criterios de la "ciencia forestal". De tal modo que las autoridades ambientales sólo otorgan permisos de aprovechamiento forestal si el propietario del bosque cuenta con un Programa de Manejo que define los criterios de intervención "sustentable" a largo plazo, y si las actividades comprometidas en el programa se van desarrollando puntualmente. Así pues, el control y manejo de los bosques de la Comunidad de Nuevo San Juan está regulado en el "Programa de Manejo Forestal Comunitario". En este se definen las características

Le sigue el Modulo de *Abastecimiento,* encargado de organizar las complicadas actividades de tala, extracción y transporte de un promedio de 70,000 m^3 de madera en rollo al año. El "Abastecimiento" se organiza mediante grupos especializados: Un primer grupo es el mencionado *Servicios Técnicos Forestales*, quien antes del aprovechamiento diseña la red de caminos, demarca los "rodales" de protección y los rodales sujetos de explotación, y marca en el sitio los árboles que serán derribados y los que permanecerán en pie. Un segundo grupo es el de los maquinistas que, con motoconformadoras y buldózer de la comunidad, construyen y mantiene los caminos de tal modo que los camiones madereros y las grúas de extracción puedan acceder con facilidad a todos los rodales del bosque en explotación. Un tercer grupo es el de los trabajadores dedicados al derribo de árboles; al "troceo" de los troncos; a su arrastre a las "brechas de saca"; y a su carga de los camiones madereros. Se ayudan con motosierras y una grúa de cable para arrastrar los troncos a la brecha y cargar los camiones. Este grupo dedicado al derribo y arrime cobra por destajo según el volumen derribado. La grúa y herramientas pertenecen a la comunidad. Un cuarto grupo se encarga de transportar la madera en rollo en sus camiones particulares, desde el monte hasta los patios de aserrío de la empresa forestal comunal. Los camioneros son particulares y están agregados en la Unión de Permisionarios de San Juan; un subgrupo de la comunidad. Toda la actividad arriba mencionada la controla el encargado de "Abastecimiento" que tiene ubicados en los sitios de corta a sus *Jefes de monte*; cuya responsabilidad es vigilar el correcto desarrollo de la actividad y registrar los volúmenes extraídos que sirven de criterio para pagar el trabajo de motosierristas, grulleros, arrimadores y camioneros.

En las afueras del pueblo de San Juan Nuevo esta instalado un amplio emplazamiento industrial donde se realizan múltiples actividades. El modulo de Aserrío esta compuesto por dos aserraderos modernizados destinados a producir tabla dimensionada. Contiguo esta el modulo de secado con cuatro grandes estufas que mediante un secado controlado aseguran que las tablas dimensionadas no se revienten, y tengan calidad para ser vendidas a sus clientes en las ciudades de México, Guadalajara, San Luis Potosí o Coatzacoalcos. También contiguo esta el modulo de astillado constituido por un poderoso molino que desagrega madera sobrante del aserrín en pequeñas astillas; producto que es vendido como materia prima a la planta papelera "Cepamisa" ubicada en la ciudad de Morelia. En una Nave industrial adyacente se encuentra el modulo de fabricación de muebles y molduras que han encontrado clientes estables en cadenas tales como Sears y Palacio de Hierro, o exportadas al mercado Americano. Y en otra instalación aledaña disponen de un modulo de

---

del territorio y del bosque mediante el desarrollo de una cartografía muy detallada –computarizada– sobre la que se planea la forma como se va intervenir el bosque a largo plazo. Se demarca todo el polígono comunal en pequeñas áreas de manejo denominadas rodales de tal manera que se tiene un control informático de los recursos y procesos que se presentan en cada una de esas pequeñas áreas; también se ubican los caminos construidos y los caminos por construir; los arroyos, los accidentes geográficos, así como una multiplicidad de datos que finalmente permiten un control territorial muy estricto. La comunidad, mediante su Dirección Técnica, tiene bajo atenta mirada todo lo que sucede en el terreno; tanto eventos naturales como sociales. En el programa de manejo se define el "método silvícola" que en San Juan es el de "Árboles Padre" y se define un "ciclo de corta" de diez años, de tal modo que el bosque comunal está dividido en diez grandes áreas de un poco más de 1,000 hectáreas, donde en cada una de ellas, cada año, se concentran los esfuerzos de aprovechamiento.

"secundarios" dedicado a producir, también de los desperdicios del aserrío, cajas de empaque de frutas que se venden entre los aguacateros de la región. También hay otra instalación especializada dedicada a la destilación de resina de pino destinada a la producción de solventes industriales que se comercializan para casas de pintura y pegamentos (resistol, comex, etc) Quienes abastecen de resina a la destiladora son los comuneros poseedores de predios forestales, o recolectores que trabajan en asociación con ellos.

Bajo la administración de la Gerencia General también hay una serie de negocios comunales que no son propios de la actividad forestal: Una Distribuidora de Fertilizantes (asociada a una tienda de agroquímicos y un laboratorio de análisis de suelo); Una Huerta Comunal con una extensión 1,500 hectáreas sembradas de aguacate, y una 400 sembradas de durazno; Un empresa empacadora de frutas (aguacates y duraznos). Una empresa concesionaria de videocable para el servicio del pueblo de San Juan; y una tienda comunal. Y añadido a ello hay proyectos y negocios adicionales: Un proyecto de "Ecoturismo" en el paraje Pantzingo (posada-hotel, salón de eventos, cría de venados, campismo) que organiza excursiones al volcán Parícutin. Proyectos experimentales de cría de ganado mayor y menor; granjas piscícolas, etc.

Además de los negocios centralizados en la administración general de la comunidad existe una red de organizaciones económicas formadas por miembros de la comunidad. Una organización importante es la ya mencionada "*Unión de Transportistas de la Comunidad Indígena de San Juan Nuevo*" que está compuesta por 36 camioneros dedicados a prestar servicio de transporte de madera a la empresa comunal. Mueven madera en rollo del monte comunal al aserradero y también realizan fletes del aserradero al mercado. Con la influencia política de la comunidad la Unión de Transportistas pudo allegarse placas de Transporte Público Federal y también hacerse de una franquicia de PEMEX para instalar una gasolinera en el pueblo. Los camioneros deben en gran medida la adquisición de sus camiones a préstamos que les ha concedido la empresa a cuenta de fletes. Este es una agrupación influyente en el Consejo comunal.

Otra organización importante es la "*Unión de Talleres de Sierras Cinta de Nuevo San Juan*" dedicadas a representar los intereses de los talleres de sierra cinta elaboradores de caja de empaque. Esta organización congrega a una cantidad de casi 30 talleres que se encuentran emplazados en los traspatios de las casas en el pueblo de San Juan Nuevo. La empresa favorece a estos pequeños empresarios abasteciéndolos de madera en rollo de pequeñas dimensiones a precios preferenciales. Los comuneros patronos de estos pequeños talleres usualmente disponen de dos o tres trabajadores a destajo, que son vecinos del pueblo de San Juan pero no miembros de la comunidad. Los dueños de talleres de sierra cinta también son un grupo influyente dentro de la empresa, muchos de ellos han tenido puestos importantes en la empresa y sus intereses se encuentran representados en el Consejo Comunal. También hay una organización de "*camioneteros"* que agrupa a 50 camionetas dedicadas a transportar madera en rollo de pequeñas dimensiones a los talleres de sierra cinta, como a recoger "brazuelo" de desperdicio que luego la venden como leña.

En su conjunto el consorcio comunal genera una importante derrama de recursos monetarios y empleos permanentes; además de financiar múltiples negocios grupales y

particulares entre sus miembros. En una asamblea comunal se informó que la derrama económica generada exclusivamente por los negocios comunales fue del orden de los siete millones de pesos mensuales para 2004. Y en la pagina w*eb* de la comunidad se informa que la empresa genera 930 empleos directos (45 Dirección Técnica Forestal, 335 abastecimiento; 65 aserradero, 100 fábrica de muebles y molduras, 20 estufas; 24 mantenimiento y construcciones, 110 administrativos y 213 resinas), además de 500 empleos indirectos. En suma casi 1500 familias que basan su sustento en la red económica comunal.

Desde el tercer año de funcionamiento la asamblea comunal adoptó la política explícita de no repartir utilidades. Según se dice, todo se reinvierte en la generación de nuevos negocios y nuevas fuentes de empleo, razón que explica que el consorcio comunal incursione en todo tipo de negocios. Muchos de ellos malos negocios, pero que eventualmente han redituado políticamente (cría de venados, complejos ecoturísticos) porque son apoyados con fondos gubernamentales. Sea como fuere la oferta de empleo es un importante argumento a favor de la empresa comunal. Frecuentemente los líderes afirman que su objetivo como empresa social no es la ganancia sino la generación de empleo como base de la solidaridad comunal.

La política de pagos a empleados y trabajadores se distribuye en tres categorías de ingreso generales. La gran mayoría de los empleados y obreros ganan entre 4,000 y 5,000 pesos mensuales además de contar con su inscripción en el sistema de seguridad social; sin duda un salario alto en referencia a lo que se puede encontrar como jornalero en la región. Sin embargo la diferencia entre un salario ordinario y uno de un puesto directivo es marcada. El gerente general gana sobre 20,000 pesos mensuales (al igual que el comisariado de bienes comunales) y un "encargado" de área gana sobre los 15,000 pesos (al igual que la directiva política). También es frecuente que los trabajadores a destajo como "motosierristas" y operadores de maquinaria, algunos jefes de unidades y trabajadores especializados -técnicos e ingenieros- tengan ingresos en torno a los diez mil pesos mensuales.

Sin lugar a dudas acceder a una posición directiva en la empresa le resuelve la vida a cualquier comunero, pero no tanto por los salarios mensuales recibidos, como por las potenciales prebendas y ventajas de las que eventualmente puede disponer, dada la debilidad institucional de la comunidad en temas de "transparencia" y "prestación de cuentas" (*accountability*). Un comunero cercano a la directiva y *encargado auxiliar de ecoturismo y capacitación* nos informó ufano y agradecido que gracias a la comunidad le dieron la duela necesaria para construir su casa de madera, le prestaron el dinero para instalar un negocio de empaque de aguacate y le han apoyado de muchas formas con otros préstamos cuando los ha necesitado.

La práctica informal de financiar a los comuneros para el establecimiento de negocios particulares o de grupo (huertos de aguacate; talleres de sierra cinta; taxis, camioneta o camiones madereros; empacadoras de fruta, etcétera) es un medio para asegurar lealtades en el grupo directivo. Una práctica que es soterradamente criticada por la alta discrecionalidad y el beneficio dirigido a los cercanos al grupo en el poder comunal. En entrevistas a comuneros fui informado de adulteraciones contables, facturaciones ficticias, cargos a la empresa de compras particulares, etcétera. En el chisme local se habla de las

sucesivas directivas que se han hecho de ranchitos y huertitas de aguacate fuera del predio comunal: Dicen de un gerente pasado, que adquirió dos huertas de aguacate con más de 30 hectáreas cada una y un rancho de ganado, que tiene su buena casa y dos autos; y que para reivindicarse de las críticas tomó el cargo de mayordomo de la virgen del Hospital y gastó ¡como 300,000 pesos!; Dicen de otro gerente que adquirió en su periodo una huerta de 30 hectáreas; Se habla de un comisariado de bienes comunales que adquirió 3 o 4 huertas que suman 80 hectáreas de aguacate; De otro más, participante del grupo directivo, que adquirió un hotel, una gasolinera, varios trascabos y tractores, y una huerta aguacatera de más de 150 hectáreas; Y de otro más que se hizo de una huerta, un taller de sierracinta, varios camiones y que hoy se dedica a la usura pues cobra prestos personales al 10% de rédito mensual. Y así sucesivamente… Un informante hizo un recuento de 50 comuneros que en su opinión eran humildes y que han logrado hacerse "ricos" a costa de la empresa[103]

En suma, el consorcio económico de la comunidad indígena de San Juan Nuevo ha construido un gran complejo industrial y comercial que genera un importante número de empleos. El consorcio está altamente centralizado en la figura del gerente general y su equipo de "encargados" que, derivado de la propia estructura organizacional, concentra un gran poder económico. Los importantes volúmenes de dinero y recursos que mueven les dan el poder de otorgar beneficios, y propinar castigos con amplios márgenes de discrecionalidad; de tal modo que al grupo directivo le es fácil generar clientelas al interior de la red económica comunal. Se ha establecido una lógica de "deudas" que concentra el poder político en la directiva. El trabajador comunero *le debe* su empleo a la directiva; el comunero que abre un negocio *le debe* el financiamiento a la directiva; el dueño del taller de sierracinta *le debe* el abasto de materia prima a la directiva; el camionero *le debe* la contratación de los fletes a la directiva. Por su parte el poder de la directiva es tan fuerte que está en posición de disciplinar a aquel que la contravenga.

Pero sin duda la fuente efectiva de poder político del grupo directivo se funda, más que en el conjunto de *deudas* arriba mencionado; en el control efectivo del territorio comunal. El fondo del poder comunal radica en el principio de que el "comunero-posesionario" *le debe* a la directiva comunal la posesión y usufructo de su predio comunal. Precisamente ese fue el principio ganado por la organización comunal al momento de obtener el decreto de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Desconocer o subvertir el sentido de tal deuda supone algo más que un castigo económico al infractor, es también la desaparición de todo derecho de acceso a la tierra, y de algún modo la exclusión social. Apoyar a la directiva significa posesión de la tierra, empleo y negocios ventajosos. Confrontar a la directiva puede significar la perdida de derechos a la tierra, desempleo y exclusión económica. Una apuesta arriesgada para aquel que se atreva a replicar.

[103] Nos reservamos los nombres de los críticos a la comunidad. El lector no tendrá más opción que confiar en el etnógrafo. Los comuneros que me confiaron informaciones delicadas estaban enojados con la directiva comunal, y deseosos, no de la desaparición de la organización comunal, sino de su reforma interna. Si bien el calor de la ira puede conducir a exageraciones de los informantes, también es cierto que en una reunión que tuve con la directiva en noviembre de 2006 para que replicaran este texto, me objetaron no tanto la existencia del fenómeno de enriquecimiento indebido de algunos directivos, como la exageración de las informaciones reportadas. Y me comentaron que ellos, como nueva directiva, estaban distanciados de esas prácticas.

La deuda territorial

La Comunidad Indígena de Nuevo San Juan es en términos jurídicos una "comunidad agraria" que tiene hoy en propiedad una superficie efectiva de casi 15,000 hectáreas; y que puede crecer a más de 18,000 hectáreas si eventualmente gana los casi cien conflictos agrarios pendientes. La resolución presidencial que tituló las tierras a favor de la comunidad estableció que la totalidad de la superficie al interior del polígono comunal era tierra indivisa de la comunidad agraria cuya titularidad recaía en los 1229 comuneros inscritos en el censo comunal. Sin embargo es un equivoco pensar que los 1229 comuneros tienen un derecho igual a las tierras tituladas. En la práctica, las tierras comunales no son indivisas sino parceladas según un principio heredado de apropiación "familiar-particular". En realidad nos encontramos con una comunidad compuesta por "comuneros sin tierra" y que sólo son trabajadores de la empresa; y con "comuneros posesionarios" que pueden tener predios con superficies que van desde una hasta 150 hectáreas. Además encontramos también algunas ambigüedades; hijos de comuneros no inscritos en el censo que disputan el predio del padre fallecido, o bien un mercado de tierras donde no comuneros –hijos de comuneros- han comprado predios entre los posesionarios reconocidos.

La razón de esa parcelación de tierras comunales viene de lejos. Es herencia de la fragmentación de las tierras comunales en propiedades particulares que aconteció en el siglo XIX y mitad del XX. Desde un principio, cuando el grupo comunalista impulso el proceso jurídico de Reconocimiento de Bienes Comunales, lo hizo bajo el supuesto de respetar los derechos de apropiación adquiridos por las familias campesinas sobre las tierras históricas del pueblo. Lo que en aquellos años se buscaba con el Reconocimiento Comunal no era el desconocer derechos de apropiación familiar y colectivizar la tierra; lo buscado era la recuperación de una tierra acaparada por las familias ricas; una "lucha de clase" orientada a desplazar a los ricos propietarios-arrendatarios a favor de los pobres campesinos arrendadores. Su lucha fue para ganar derechos de acceso a la tierra, no para diluirlos en la colectividad. Ello explica la razón de que las tierras de la comunidad no se hayan colectivizado con el decreto de 1991 y se haya respetado el derecho familiar de posesión particular. En la actualidad el polígono comunal de San Juan Nuevo está compuesto por más 1800 predios con su respectivo "dueño" además de los poco más de 100 predios que persisten en disputa en los tribunales agrarios.

El régimen normativo de "usos y costumbres" de la comunidad reconoce a los "comuneros-propietarios" el derecho a manejar su predio casi con todos los atributos propios de la propiedad privada. El "dueño" puede heredar la tierra a los familiares que designe y venderla siempre y cuando el comprador sea otro comunero listado en el censo. No está permitido que la tierra se transfiera a gente ajena a la organización comunal. El Comisariado de Bienes Comunales es el encargado de registrar esas transferencias de derechos y hacer valer el régimen de posesión interno. Los predios se encuentran inscritos en la dirección técnica de la empresa forestal; y en su momento, cuando se explota el bosque en un determinado predio -quiéralo o no- se le paga al dueño lo correspondiente al "derecho de monte".

Los "comuneros-posesionarios" tienen el control directo sobre las tierras agrícolas y de pasto, pero no sobre las tierras de bosque. Todo el bosque dentro del polígono comunal se

maneja como una sola unidad centralizada bajo el dominio formal y legal de la organización comunal. El control político lo ejerce el "gobierno comunal"; el control técnico la *Dirección técnica forestal*; y el control operativo y administrativo la *Gerencia general*. Tras los años de tensión, la "Organización comunal" y los "Comuneros-posesionarios" han terminado por definir las normas de una transacción de intereses prototípica: El dueño cede a la comunidad el control efectivo del bosque a cambio de un pago llamado "derecho de monte". La cantidad pagada por tal derecho supuestamente correspondería al valor del árbol en pie, pero en realidad es un pago discrecional y siempre mas bajo que el estimado en el mercado. El "dueño" está impedido de realizar cualquier explotación por su cuenta y debe sujetarse a las disposiciones de *la Dirección técnica forestal*, en referencia a múltiples aspectos tales como asistir en el combate de incendios, denunciar talas ilegales, tomar previsiones para que el uso del fuego agrícola, etcétera.

Hoy, para los "comuneros-posesionarios" el beneficio de sostenerse en el acuerdo comunitario es múltiple. En primer lugar porque pueden mantener el control sobre las tierras agrícolas; lo que significa mucho, especialmente para las familias de la comunidad que aún tienen un estilo de vida de campesino tradicional; que siembran maíz de temporal en los parajes; que crían ganado y obtienen dinero de la resinación del bosque. Pero también para el resto de los comuneros propietarios que, aunque hayan cambiado de actividad, la posesión de un predio les significa un valioso patrimonio familiar que pueden dar a medias o vender a otro comunero.

En segundo lugar, porque les permite mantener la exclusividad sobre la resinación del bosque dentro de su predio. Los ingresos por la colecta de resina pueden alcanzar los $1,200 pesos por hectárea por año.[104] Un ingreso nada despreciable para una familia campesina si consideramos que los predios boscosos pueden tener una superficie de hasta 100 hectáreas, y que es una actividad que no requiere un esfuerzo mayor… Y que, en su caso, la actividad fácilmente puede rentarse a otro comunero. Según datos de la comunidad, la actividad de la resina genera 213 empleos. Calculamos que por ésta actividad la empresa comunal paga a los resineros algo así como tres y medio millones de pesos año. Al efecto – y como ya comentamos- la comunidad tiene un centro de recolección de resina y ha desarrollado una sofisticada y ultramoderna planta de derivados – operada por 16 trabajadores- que vende a diversas industrias químicas del país productos intermedios (aceites, resina destilada, brea, etcétera) destinados a la producción de lacas, barnices o productos de limpieza como "Pinol".

Y en tercer lugar se benefician porque, sin inversión y sin dilación, reciben el dinero correspondiente al *derecho de monte* en el año que toca el turno de corte a su predio. De manera discreta algunos de los posesionarios se quejan por los bajos precios que la empresa comunal les paga por metro cúbico de árbol en pie, mientras que en el mercado abierto se cotiza en tres o cuatro veces más ($300 m^3 frente a $1,000 m^3 en el año 2005) Pero también aceptan el argumento de la empresa, en el sentido que los empresarios particulares no

[104] Se calcula una producción de 300 Kg. por hectárea por año en bosques maduros a un precio de venta en la resinera de la comunidad de cuatro pesos por Kg. a precios del 2005 (datos con tipo de cambio 11 pesos por dólar).

acostumbran invertir adecuadamente en caminos, servicios técnicos, regeneración de bosques, combates de incendios, restauración de suelos, etcétera.

Por supuesto que en este punto a los posesionarios no les queda otra opción que aceptar el arreglo comunitario. Legalmente están impedidos de vender madera por su cuenta no sólo en virtud de que oficialmente las tierras son de la comunidad, sino también porque los permisos gubernamentales de aprovechamiento forestal están dados a la empresa comunal. Imposible recurrir al recurso de la tala clandestina que tan comúnmente se presenta en las comunidades vecinas de la Meseta purépecha. Los accesos al territorio comunal están controlados y los caminos forestales están patrullados cotidianamente por columnas volantes equipadas con armas y radiocomunicación. Vecinos de las comunidades colindantes de Angahuan y Parícutin saben que realizar incursiones de tala nocturna en los bosques de San Juan es una aventura muy peligrosa. Pero sin duda el mayor incentivo del posesionario para sostenerse leal a la organización comunal es, además de una renta cómoda, es el conjunto de beneficios derivados de la membresía comunal: Los hijos obtienen empleo en la empresa; se es sujeto de crédito comunitario; se obtienen beneficios extraordinarios por los numerosos proyectos gubernamentales aplicados en los parajes de la comunidad (irrigación, electrificación, ganado mejorado, fertilizante subsidiado, etcétera), se logran beneficios en despensas, apoyos educativos o vivienda por medio del municipio o el gobierno del Estado.

Por supuesto que una política de ruptura y desafío de los acuerdos comunitarios es aventurado y peligroso. La disidencia puede traer graves consecuencias económicas: El despido del empleo, la cancelación de beneficios y el desconocimiento de todo derecho de posesión y usufructo sobre tierra y recursos del predio familiar. Finalmente todos saben que la personalidad jurídica propietaria de la tierra es la Comunidad y que no hay instancia jurídica externa que pueda invocarse para recuperar los derechos de posesión que la comunidad ha retirado. En esa posición subalterna los posesionarios saben que su posesión depende de una actitud política correcta para con la comunidad en general, y para con el gobierno comunal en lo particular. En última instancia el comunero sabe que *le debe* a la directiva comunal el derecho de posesión de su predio[105]. Esta deuda otorga a la organización comunal un poder formidable sobre las familias e individuos.

[105] Los intentos por formar una "Unión" de poseedores de predios han fracasado reiteradamente ante la dura oposición de la directiva comunal. Gabriela Acosta (2000) comenta que cuando el ingeniero Salvador Méndez era presidente municipal en 1989, corrió el rumor de que se estaba formando un grupo político comunal denominado "Unión de Poseedores del Monte". El grupo de poseedores de bosque no se resignaba a perder sus escrituras privadas y a recibir los bajos precios que la empresa les pagaba por derecho de monte. En reacción, el líder Francisco Ruiz convocó a la asamblea comunal para rechazar la tentativa; para forzar su argumento recurrió a la representante de la Reforma Agraria ingeniera Martha Rodríguez Casillas para informar a la asamblea que la ley federal de la reforma agraria aceptaba dentro de los grupos agrarios la formación de organizaciones sectoriales para trabajos de agricultura y ganadería, pero prohibía la explotación individual de los recursos forestales ya que su aprovechamiento era para beneficio colectivo mediante una Unión de Producción Forestal Industrial. Para impedir toda tentativa de los poseedores de bosque, la dirigencia inscribió en el Registro Agrario Nacional a la empresa comunal como una Unión de Producción Forestal Industrial (*Cf*. Acosta 2000, 198). Después de otorgada la resolución presidencial en 1991 los intentos por generar una bloque de posesionarios se apagaron. Los posesionarios renunciaron al intento de conformarse como grupo de interés organizado dentro de la comunidad. Ya no había autoridad externa a la

El sistema político de la corporación comunal

El formato de la organización de la autoridad comunal en Nuevo San Juan es similar a cualquier ejido de México. Como ya explicamos en otro capítulo la legislación posrevolucionaria estableció un modelo básico de organización agraria basado en una asamblea ejidal que representaba al conjunto de los campesinos dotados de tierra; un comisariado ejidal encargado de gobernar los bienes del ejido y mantener la integridad del predio ejidal, y un Consejo de Vigilancia con funciones de contraloría frente al Comisariado. Por extensión el mismo esquema se aplicó para organizar la representación en las comunidades agrarias reconocidas y restituidas. Para efectos agrarios no importó la existencia o no de sistemas autóctonos de gobierno local. Así pues el sistema de gobierno de la comunidad de Nuevo San Juan tiene una *Asamblea General de Comuneros* compuesta nominalmente por 1,229 comuneros con derechos legales en la entidad comunal que en asamblea se constituyen en "autoridad máxima de la comunidad". Esta comunidad elije y renueva cada tres años a las "autoridades comunales" compuestas por un *Comisariado de Bienes Comunales* (presidente, secretario y tesorero y un *Consejo de Vigilancia* (Presidente y dos secretarios). Formalmente las funciones efectivas del Comisariado son las del gobierno sobre los bienes de la comunidad agraria, de representación de la personalidad jurídica comunal para asuntos civiles, penales y agrarios, de gestión frente a las dependencias del gobierno y organizaciones civiles; y responsable del complejo empresarial de la comunidad. Y las funciones del "Consejo de Vigilancia" debieran ser de contraloría frente al Comisariado, aunque en su práctica tiende a funcionar como parte del equipo adherido al Comisariado dedicado a la vigilancia de las tierras comunales. Además al formato básico de organización agraria, en el contexto del crecimiento de la "comunidad-empresa, se le agregó en el año de 1986 una instancia de invención propia denominada *Consejo Comunal.* Estas tres instancias: *Asamblea General, Autoridades comunales* y *Consejo Comunal* se constituyen en el sistema de organización política de la corporación comunal.

La Asamblea Comunal

El primer tema crucial con la *Asamblea comunal* es su composición. No todo el conjunto de las familias tienen derecho a reunirse en la *Asamblea comunal* sino sólo aquellos individuos inscritos en el Censo comunal. El censo de comuneros vigente es el mismo que se enlistó en la resolución presidencial de noviembre de 1991, y que arrojó el número de 1229 comuneros. Los derechos de membresía son por lo general asignados a hombres cabezas de familia. Son muy pocas las mujeres comuneras y corresponden a viudas que ingresaron antes de cerrarse el último censo previo a la resolución presidencial. El censo es una fuente constante de conflicto. En las últimas dos décadas el numero de aspirantes a ingresar a la

---

cual recurrir, ni esperanza de disponer de permisos forestales en lo particular. Y sí todas las posibilidades de perder la posesión del predio familiar.

comunidad se ha incrementado gracias a un proceso típico de herencia, donde los terrenos del padre muerto se dividen entre varios hijos. Si hace 20 años había 350 a 400 dueños de predios a los que se les pagaba "derecho de monte" hoy son más de 1800 predios con su respectivo titular. A esa presión hay que añadir la provocada por comuneros sin tierra que buscan que ellos o sus hijos entren a la corporación comunal aprovechando los predios ganados en los juicios agrarios. Quizá ya son varias centenas de jefes de familia sin tierra que se sienten con meritos para exigir que sus hijos sean inscritos en la organización comunal. Ante tal escenario la organización comunal aún no se ha animado a abrir el proceso de actualización del censo pues se temen rupturas mayores. Se teme que los conflictos por herencia al interior de las familias se diriman en el ámbito de la comunidad; que la actualización del censo no se tengan criterios eficientes para evitar un ingreso masivo de nuevos comuneros; que en ese movimiento la directiva pueda perder el control de la asamblea, ya porque ingresen los adversarios del pasado, o ya por el ingreso de jóvenes resistentes a someterse al sistema de autoridad vigente. Sin embargo la organización comunal se acerca a su relevo generacional; los fundadores de la empresa empiezan a morir y heredar sus bienes; y hay muchos comuneros de más de 35 años con familia que tienen tierras comunales y que esperan que se formalice su pertenencia a la comunidad.

Un segundo tema crucial es el tema de la igualdad versus dominación entre los comuneros. En términos formales cada comunero censado se agrega a la Asamblea de comuneros con un derecho igual. Y en su conjunto se constituye como la autoridad máxima de la organización comunal. No gastaremos tiempo en señalar los atributos formales de la Asamblea. Baste decir que en su diseño ideal se presenta como un espacio dentro de la tradición democrática; donde los individuos tienen la misma calidad formal; deliberan sin temor; expresan opiniones divergentes, ejercen su voto en calidad de iguales, llegan a resoluciones por mayoría y se respeta la divergencia y el derecho de las minorías a persistir y disponer de la posibilidad de convertirse en mayoría. En la práctica social la asamblea comunal es una arena política reglamentada donde individuos y grupos se influyen para adelantar sus intereses en el marco de un consenso general. En cierto sentido es un complejo espacio de representaciones, simulaciones, retóricas y mistificaciones; pero también un espacio donde se definen y legitiman las formas de control del trabajo social de los comuneros. La asamblea supone siempre un grupo controlador que ejerce el dominio; tanto en la "organización" práctica del orden comunal, como en la "significación" que da sentido ideológico a la razón de ser del orden comunal. Un grupo controlador eficaz es aquel que logra construir una hegemonía comunal capaz de establecer un orden basado más en el convencimiento que en el castigo. En tal sentido la Asamblea es un espacio político potencialmente inestable para el grupo hegemónico, donde puede perder su posición dominante a manos de un grupo adversario. Tendríamos que tomar en cuenta estas consideraciones en la lectura en la descripción que haremos enseguida de la asamblea comunal de Nuevo San Juan.

La Asamblea se reúne todos los primeros domingos de cada mes a las 10 am en las instalaciones de la distribuidora de fertilizantes. La instalación esta ubicad en las afueras del pueblo de San Juan y en la misma área donde tienen el emplazamiento industrial forestal. El lugar esta compuesto por una amplia explanada y varios galerones de madera que almacenan fertilizantes y agroquímicos. La Asamblea se realiza en uno de esos

galerones que antes se usaba como "gimnasio comunal". Al frente se colocan las mesas del "presidium" donde se instala la "directiva" del comisariado, y un atril para oradores. Frente a ellos se alinean unas 300 sillas dejando un pasillo al centro. El salón cuenta con un aparato de sonido debidamente instalado de tal modo que todos pueden oír claramente lo que se dice. Aquellos que quieran tomar la palabra, sean de la directiva o del "piso", tienen que levantarse y dirigirse al atril para hablar.

De entre todas las asambleas mensuales sólo algunas son importantes: La que refiere a la renovación de las autoridades del Comisariado cada tres años; la que se realiza para la eventual selección de algún nuevo gerente de la empresa forestal; y la que tienen que ver con la apertura y cierre del periodo anual de aprovechamiento forestal. En estas asambleas pueden asistir quizá 600 o 700 comuneros; pero en las asambleas ordinarias la asistencia es modesta, típicamente no más de 400 comuneros. En general las asambleas son asombrosamente ejecutivas. Su duración suele no ser mayor a dos horas.

Una asamblea ordinaria típica fue la que se realizó el 4 de septiembre del 2004. Un poco antes de las 10 a.m. llegaron a la explanada de la bodega al menos 200 camionetas cargadas de comuneros, la mayoría de los vehículos de modelos recientes y en buenas condiciones. De algún modo signo de riqueza comunal. A las 10.30 a.m., la Mesa Directiva se colocó en el presidium. Estaban sentados el grupo del Comisariado y del Consejo de Vigilancia, el Director General de la empresa y el Presidente municipal. La Mesa Directiva anunció al moderador e inicio la asamblea con la lectura del orden del día. Entre tanto varios portapapeles con hojas membretadas circulaba en el salón donde los asistentes anotaban su asistencia con nombre y firma. La orden del día fue la siguiente: 1.- Instalación de asamblea; 2.- Lectura del acta de la asamblea anterior; 3.-Informe del comisariado de bienes comunales; 4.-Informe del consejo de vigilancia; 5.-Estado de cuentas de la gerencia general para agosto; 6) Varios. En el primer punto no hubo instalación formal alguna y simplemente se siguió al segundo punto. Es sabido que nunca se junta la mayoría calificada de la mitad más uno; se manejan bajo el entendido de que la asamblea siempre es el primer domingo de cada mes a las 10 a.m., de tal modo que se acepta que la asamblea es válida aunque no haya mayoría.

En referencia al segundo punto se leyó el acta anterior que refirió a diversos temas: El viaje de la directiva a un importante taller de silvicultura en Tabasco; La recepción de un apoyo de la Semarnat para la asistencia a la segunda Expo-forestal de Guadalajara; La adhesión de la comunidad a la Red Internacional de Comunidades Indígenas patrocinada por Rigoberta Menchú; El aval de la asamblea para recibir un apoyo 300 mil pesos por "pago de servicios ambientales recibidos de la Comisión Nacional Forestal; Información sobre un predio de 80 hectáreas que por error no fue incluido en ese programa; Información sobre el avance del convenio con la familia Bautista por la propiedad del predio El Agave; El acuerdo que dice que todos los comuneros deberán actualizar su credenciales del PRI en vista de la próxima elección municipal. Todos los temas del acta que aparecen como acuerdos poco controvertidos, salvo la referencia hecha sobre un comunero que en esa asamblea dijo que a los miembros de la comunidad se les dejara votar por el partido que quisieran, alusión que es respondida en la misma acta diciendo que la asamblea afirmó estar convencida de su convicción priista. Una vez terminada la lectura del acta, el moderador pidió opinión a la asamblea en torno a si había algún comentario a la redacción del acta. Un comunero pidió

el micrófono para aclarar que en referencia a los pagos de servicios ambientales las 80 hectáreas sí estaban dentro del programa. Una vez terminada la lectura se le pidió que los que estuvieran a favor de la redacción del acta levantaran la mano. La casi totalidad voto a favor; luego se pidió por la contra; y ninguno levanto la mano. El acta se aprobó…

Siguió el tercer punto referido al informe del comisariado. Al efecto, el presidente del comisariado -un hombre campesino- dio las gracias a los asistentes a la asamblea, dijo que la comunidad estaba avanzando en sus relaciones con el gobierno, con organizaciones internacionales y en los proyectos de la comunidad. Que ese día les informaba que la comunidad había recuperado el predio El Agave con 80 hectáreas cultivadas de aguacate en producción. Inmediatamente pasó la palabra a su secretario – un profesionista– que relató las negociaciones finales entra la comunidad, el gobierno del estado y los hermanos José Carlos y Alejandro Bautista Villegas. En asamblea se leyó el convenio que firmaron las partes ante el juez del Tribunal Agrario de Morelia donde esencialmente esa familia entregaba el predio El Agave a cambio de la "contraprestación" de seis millones de pesos ofrecida por la comunidad; de los cuales cuatro fueron puesto por el gobierno de Michoacán y dos por la comunidad Dijo que ese gasto explicaba porque se retraso el pago a los trabajadores por 15 días, pues se tuvo que tomar dinero de la empresa forestal, y un préstamo de los fondos de la Unión de Camioneros. Finalmente resaltó que fue un gran logro que el predio del Agave se integrase a la comunidad. Terminada la alocución la asamblea aplaudió…[106]

En el cuarto punto se dio el informe del Consejo de Vigilancia. El presidente del Consejo de Vigilancia –un campesino– tomó la palabra y comentó que los quince días pasados estuvieron remarcando una brecha que es el lindero con la comunidad de Zacán y Angahuan en aquellas áreas donde no hay conflicto. Informa que la brigada no tuvo problemas con los vecinos. Luego cedió la palabra a su secretario –un profesionista– que relató que las auditorias encargadas por la asamblea en torno a la administración de la gerencia general de la empresa anterior no están hechas aún; que el despacho externo encargado de la auditoria pidió otro mes para revisar los datos y entregar resultados. Nadie de la asamblea hizo comentario alguno…

El quinto punto fue el informe del nuevo gerente general sobre el comportamiento de la empresa en el mes de agosto. Comentó que los ingresos por ventas de todos los negocios de la comunidad ascendieron a 6.4 millones de pesos. Detalló el ingreso de 3.5 millones de aserradero; 1.5 millones de la resinera; 500 mil fertilizantes; 400 mil de las huertas, etcétera. Señaló que los gastos totales fueron de 6.7 millones de pesos. Detallo que se pago 2.5 millones para el "derecho de monte", Un millón de nomina y seguro social, 2 millones de insumos y gastos diversos, 1.5 millones para el pago de terreno el Agave, etcétera. Terminado el breve informe oral la asamblea aplaudió – ¡un tanto sin motivo evidente pues el resultado eran números rojos!– y el moderador pregunto a la asamblea si habían dudas o preguntas. No hubo dudas ni preguntas…

[106] Es notorio que el Gobierno de Michoacan haya pagado 4 millones de pesos para resolver esta disputa agraria. Resulta que un miembro de la familia el ingeniero Enrique Bautista Villegas es secretario de gobierno del gobernador Lázaro Cárdenas Batel.

El moderador pasó al sexto y ultimo punto de "varios". Preguntó si alguien tenía algún pendiente. Hubo tres personas. El primero fue el presidente municipal que agradeció la aportación de 70 mil pesos de la comunidad para la remodelación del "Laguito" –el manantial que está dentro del pueblo y donde se hace el baño de San Juan– y comentó que con esa aportación la comunidad se podía sentir también como dueña del lugar. Luego informó que las pláticas con el gobierno del estado están muy avanzadas para pavimentar el camino de Nuevo San Juan a San Juan Viejo y que pronto se iniciaran los trabajos. La asamblea aplaudió al presidente municipal, quien en ese momento era el hombre fuerte de la comunidad.[107] Un segundo comunero tomo la palabra y pidió que así como había presentación de informes de las demás áreas, que también las hubiera del proyecto de cabañas de Pantzingo –un proyecto de ecoturismo en pleno bosque que no ha funcionado como se esperaba- En respuesta, el responsable del proyecto dijo que tenía razón el señor "José" que las ventas no eran buenas y que próximamente se haría un informe a la Asamblea. Finalmente un tercer comunero tomó el micrófono para recordarles que no faltaran a la reunión del Partido Revolucionario Institucional el próximo domingo para elegir al candidato que contenderá el fin de año por la presidencia municipal. Finalmente la asamblea concluyó y salvo unas pláticas breves mientras salían, todo mundo se montó rápidamente en sus camionetas y se encaminó al centro del pueblo que en esos días estaba rebosante de actividad por los cientos de peregrinos que asisten a las fiestas religiosas de septiembre. La asamblea duró una hora cuarenta minutos.

Algunos comuneros críticos me informaron que en la asamblea hay temor de expresarse libremente. Uno comento que en años anteriores las discusiones eran "más agresivas" y se señalaban los errores de los dirigentes cuando presentaban sus informes. Que hace como diez años un comunero cuestionó los resultados que presentaba la gerencia general. Pidió el turno y se dirigió al presidium donde tenían expuestos los resultados financieros y dijo, de manera dura, que la gerencia tiraba el dinero en viajes, lujos y en compra de huertas para los dirigentes. Exigió que las cosas debían de hacerse de otra forma y que debía ponerse un alto. Dice que allí mismo, frente a todos, lo empezaron a jalonear y a gritarle que era un ¡pendejo!, que él apenas si sabía sumar. Dice que quince días después alguien lo mató en el cerro. Nadie supo nada y nada se investigó.

Otro comunero me dijo que a un comunero se le fue la lengua en una asamblea realizada en meses pasados. Y lo que quiso ser una observación inteligente resultó en una crítica que ofendió a un hombre de la directiva. En las asambleas subsiguientes no lo dejaron entrar. Lo tenían castigado. Tan preocupado estaba el comunero "criticón" por su posición en la comunidad que pidió perdón en privado y finalmente le dejaron entrar a la asamblea. Cuando en otra asamblea habló sobre cualquier cosa aquel directivo que había ofendido, el comunero regenerado pidió la palabra en réplica, y sin que el tema viniera al caso, se deshizo en elogios a la mesa directiva y al interlocutor ofendido por el gran trabajo que venía realizando. Otro comunero más me dijo que "Yo nunca me he atrevido a hablar en asamblea a pesar de que no estoy de acuerdo con la forma como manejan la comunidad

[107] Este camino traerá un gran beneficio a la comunidad pues le permitirá abaratar mucho los costos de extracción de madera además de facilitar el impulso a su proyecto ecoturístico cuyo mayor atractivo es el traslado de turistas a la lava del volcán Parícutin. Los comuneros de Angahuan –históricos enemigos de San Juan– temen que esta carretera les afecte en su propio negocio turístico.

porque puedo perder mi trabajo, o pueden hacerme algo… Algunos saben que de pronto critico eso de que se obligue a votar por el PRI, o que no estoy de acuerdo con que se gasten el dinero en viajes y cantinas, pero eso lo hago siempre muy ligero con algunos amigos, y no falta, como jugando, que algunos del grupo fuerte se burlen de mí". [108]

Y en efecto la asamblea de Nuevo San Juan parece ya bastante dócil frente a su directiva... Si bien se entiende que la asamblea aplauda a la directiva frente a la recuperación comunal de 80 hectáreas, asombra que los asambleístas no pregunten y sepan más detalles de tan cuestionable transacción. Pero lo que sí parece inverosímil es que la asamblea aplauda fervorosamente un informe de la gerencia donde los resultados son números rojos. La representación explícita de los asambleístas es que todo camina bien… Sin embargo, en los rincones del salón, de manera discreta, se presentaron pequeñas rupturas al esquema de simulación general; algún comentario íntimo y sarcástico como "Ja ja ja, ya se divirtieron los jefes en Tabasco" o bien "ja ja ja, otra vez se van de internacionales" muestran esa cierta resistencia defensiva encontrada en el recurso de la ironía en situación de gran desequilibrio de poder (*Cfr*. Torres 1997). Sin embargo esas rupturas de sentido son de tal modo discretas que la simulación tiene peso de realidad dura y sólida.

El relatado comportamiento un tanto cínico de la asamblea se hace comprensible si se explica lo que subyace en el antecedente inmediato. Resulta que dos meses atrás, en junio del 2004, se realizó una Asamblea General en la que se realizó el cambio de gerente general del consorcio comunal. El puesto clave del poder económico comunal. Semanas antes de aquella asamblea en el ambiente del pueblo estaba cargado de un discreto cuestionamiento a la gerencia vigente. Se le reprochaba al gerente Ambrosio Rodríguez impericia y corrupción en el manejo de las empresas comunales. Se reprobaba el retraso por mas de quince días del pago de nomina a los trabajadores; del endeudamiento y la falta de liquidez de la empresa. Se le acusaba del desvió de cuantiosos fondos en prestamos personales para los allegados de la gerencia y del Consejo comunal. Todo ello dicho en tono de chisme no confirmado y nunca en voz alta. El cuestionamiento creó una corriente de opinión, impulsada discretamente por el grupo del presidente municipal, a favor de realizar una auditoria de la empresa resinera donde se presumía que había problemas. En una asamblea se acordó hacer la evaluación contable que en interpretación de la asamblea confirmó las sospechas Ello abrió la puerta para convencer al grupo en el control que era necesario aceptar un cambio de gerente general. En esos meses el grupo que sostenía al ingeniero Ambrosio estaba debilitado; pues a principios de año hubo un cambio de autoridades agrarias de tal modo que nuevo Comisariado de Bienes Comunales –un campesino poco hábil para lidiar con mañosos profesionistas– si bien no confrontó al grupo en la gerencia tampoco lo defendió. La circunstancia impidió que el gerente pudiera bloquear el cuestionamiento que venía desde el grupo de la presidencia, y tuvo que aceptar el relevo.

En ese contexto se lanzaron los nombres de tres candidatos a la gerencia en una asamblea previa a la asamblea en que se realizaría la elección. En el mes de mayo los grupos de interés movieron la opinión de los comuneros y del pueblo. Abundaron perfiles,

[108] Por supuesto que también hay muchos comuneros que califican de manera positiva la gestión de las directivas comunales. En el texto de "El bosque político" de Silvia Bofia (2002) pueden encontrarse mas testimonios críticos a la directiva comunal

trayectorias, adivinanzas, chismes y juicios sobre los tres candidatos. El primer candidato fue el ingeniero forestal Luís Toral al que se le atribuían habilidades políticas y las virtudes de conocer a detalle la empresa y del trabajo forestal en virtud de su desempeño en el área de los "Servicios Técnicos Forestales", pero sus críticos lo ubicaron como parte del mismo grupo de Ambrosio, al que reprochaban la frágil situación contable de la empresa. El triunfo de Luis Toral significaba para muchos la continuidad del grupo en el poder.

El segundo candidato fue el ingeniero Salvador Méndez; el histórico fundador de la empresa forestal de Nuevo San Juan. Prácticamente todos le atribuyeron grandes cualidades como gerente y político. Decían que si realmente los comuneros deseaban levantar la empresa y quitarle los vicios la persona ideal debía de ser el Ing. Méndez, pues era una persona rigurosa y derecha. Sin embargo advertían que nunca llegaría a la empresa pues como no tenia compromisos con los grupos de la empresa seguro afectaría a los intereses de los que mandan en la comunidad. Entre tanto sus críticos decían que ellos no lo apoyarían "porque su tiempo ya paso", "porque cuando fue presidente municipal renunció a trabajar para la comunidad por promoverse como político de mayor vuelo". Pero sobre todo "porque es un pinché racista", o bien "porque no es 100% indígena"(blanco, güero, de ojo claro). La primera expresión la dijo un informante que dice haberle escuchado a Méndez decir a un grupo de visitantes la infortunada expresión "estos pinches indios me deben a mí todo los que tienen y ahora me tienen relegado". En contraparte otro informante dice que han segregado a Méndez por un racismo al revés, porque fue el único argumento -el origen racial- que el grupo en el poder encontró para mantenerlo alejado de la empresa y así hacer su voluntad con la comunidad. Sea como fuere, el caso es que Méndez llego a ser candidato porque fue invitado por la corriente opositora para hacer una evaluación financiera de la resinera comunal. Preciso y detallado como él es, encontró todo tipo de debilidades administrativas y abrió la brecha para cuestionar el desempeño del grupo en la gerencia general. Méndez y algunos de sus amigos pensaron que el bloque opositor le apoyaba, pero en realidad sólo le quisieron para debilitar al grupo en el control.

Finalmente el tercer candidato fue el contador Manuel Antolino Echevarria a quien se le atribuyeron habilidades administrativas pero poca experiencia política y la objeción de ser demasiado joven para un puesto de tal responsabilidad. Pero sin duda su gran virtud era el ser hermano del Presidente municipal de San Juan Nuevo, el también contador Jesús Antolino Echeverría. (En general ambos hermanaos eran bien vistos en el pueblo por ser hijos del, por decenas de años, sacristán de la parroquia de San Juan Nuevo). En efecto, el grupo opositor a la gerencia de Ambrosio pudo formarse no por una reacción nacida desde la asamblea sino desde la presidencia municipal.

A fin de evitar confrontaciones en esa asamblea ese primer domingo de junio del 2004 se trató como único punto de la orden del día la elección del nuevo gerente general. Se evitó que los tres candidatos presentes hicieran discursos -pues seguramente Méndez ganaría el debate- y se desecho la propuesta de que la votación fuera secreta y por urnas. La mecánica de la votación fue muy distinta. Los contendientes se colocaron en diferentes extremos del galerón y el comisariado pidió a los asambleístas que se levantan de sus asientos y se agrupan en fila india tras su candidato. De este modo todos quedaron expuestos a las miradas de todos. Los grupos vieron quien estaba con quien y que candidato tuvo más arrastre. La elección resultó competida: 270 comuneros se alinearon detrás de Manuel

Antolino; 240 detrás de Luís Toral; y sólo 15 detrás de Salvador Méndez. A pesar de los esfuerzos del grupo de Luís Toral por acarrear gente a su grupo se hizo evidente que el grupo dominante había dejado de serlo y que tenían que dar paso al nuevo liderazgo dirigido por los hermanos Antolino.

La substitución de un grupo por otro en el control de la comunidad no significa que el modo de dominación cambie. Significa sólo un reacomodo de posiciones en el aparato económico comunal. Es previsible que elementos del grupo anterior se integren, aunque ahora en posición subordinada, al grupo de control. Una muestra de ello es que el candidato perdedor "Luis Toral" fue seleccionado como "moderador de la asamblea" y aún conserva su puesto como "encargado" de la Destiladora de resinas. Sin embargo las auditorias sobre el desempeño de la empresa siguen adelante…

Si bien el discurso oficial de la comunidad declara que la Asamblea comunal "Es la instancia donde se delibera democráticamente para la toma de decisiones de mayor relevancia para nuestra vida comunal" (www.comunidadindigena.com) en realidad la deliberación sobre la elección del gerente se dieron fuera de la asamblea, en las lealtades amarradas entre grupos y clientelas que componen a la comunidad. El lector notara que los aplausos de la asamblea de septiembre -relatada arriba- dados al nuevo gerente general Manuel Antolino por su informe mensual en números rojos, y los aplausos dados al presidente municipal Jesús Antolino por informar sobre la gestión de un camino aún pendiente, muestran en realidad un afán de los asambleístas por plegarse al nuevo grupo en el control de la comunidad. En realidad, los asambleístas saben que en los radicalismos hay mucho que perder, su comportamiento es pragmático, y finalmente los más ambiciosos, los hombres fuertes de la comunidad tienen donde negociar sus intereses; el espacio del *Consejo Comunal*.

Consejo Comunal y "Consejo Candado"

En los primeros años de la empresa, los dirigentes Francisco Ruiz y Salvador Méndez consideraron que la "Representación agraria" era insuficiente para salvaguardar los consensos políticos internos, y sobre todo para movilizar al pueblo de San Juan a favor del proyecto comunalista. De tal modo que se dieron a la tarea de crear el llamado grupo de los 60. La idea era generar una estructura de representación por barrios que permitiera desplazar el dominio del Cabildo tradicional que en aquel momento tomó la postura contra la joven dirigencia comunal. Organizaron una representación de 10 personas por cada uno de los seis barrios de San Juan de tal modo que juntaron un grupo de 60 personas. Sin embargo en el difícil años de 1985 cuando se dio la gran ruptura en torno al famoso censo comunal que excluyó a muchos comuneros, se presentó una fuerte oposición en el "grupo de los sesenta". La respuesta de la dirigencia fue el aplicar una purga y reconstruir el grupo ahora como "Consejo Comunal". En el siguiente texto se muestran las razones de la constitución del Consejo Comunal en 1985:

> *En la Asamblea General de Comuneros de diciembre último (año 1985) se acordó otorgar facultades a la Representación Comunal para reestructurar el grupo anteriormente conocido como "Grupo de los Sesenta", o de "Representantes de Barrios". El sentido del acuerdo era formar un organismo consultivo y deliberativo, en*

el cual se abordaran todos los asuntos que conciernen a la vida de la Comunidad y su buena marcha, de la manera más amplia, seria y cuidadosa. En consecuencia, este organismo debía construirse por comuneros de probada solvencia, gran disposición de servicio y reconocida discreción. Después de varias consultas y consideraciones, la Representación convocó a un grupo numeroso de comuneros, poco más de cincuenta. Desde las primeras reuniones, los días 11 y 13 de enero se hizo ver con claridad y precisión la necesidad e importancia de un órgano de consulta y deliberación informado, ágil y dinámico. Es cierto que anteriormente existió el intento de hacerlo funcionar; pero no llegó a constituir una instancia institucional, estable y permanente. No operaba sobre la base de un plan de trabajo, en coordinación continua con la Representación (Comunal), la Empresa Comunal y el resto de los organismos y actividades de la Comunidad. Sin embargo, lo más lamentable fue la (in)discreción y falta de cautela que incurrieron algunos de los integrantes de aquel grupo cuando trataban asuntos de la Comunidad en medios ajenos. De ahí la determinación de reestructúralo, si bien vale la pena destacar que buen número de los anteriores componentes, continúan integrando el actual organismo… (*El Comunero*, núm. 9, 1986).

Si bien se dice que el Consejo Comunal fue electo por la Asamblea General, en realidad fue una elección vitalicia, de tal manera que los individuos que allí entraron permanecen en su posición a menos que el mismo Consejo los haya removido del cargo. Si bien se dice que la composición del Consejo Comunal es una representación de barrio, en realidad no es así, los individuos pueden vivir en el barrio correspondiente pero no son elegidos por los comuneros en elecciones barriales. Mas bien, el criterio de designación de los representantes del Consejo son aquellos comuneros "de probada solvencia, gran disposición y reconocida discreción" (*El Comunero*, núm. 9, 1986). En realidad el Consejo Comunal está compuesto de los "hombres fuertes" y "leales" a la organización comunal.

Actualmente el Consejo Comunal lo componen 92 personas. De ellas, 77 corresponden a la supuesta representación por barrio, pero en realidad son comisariados, presidentes municipales, gerentes anteriores, representantes de uniones, personas connotadas. Otras cinco personas corresponden al Comisariado y Consejo de Vigilancia, y 12 personas encargadas de la gerencia y diferentes áreas de la empresa.

El *Consejo Comunal* es un organismo intermedio que funciona como una especie de "miniasamblea" al que se le consulta sobre decisiones que requieren consenso político. Es el organismo clave que da estabilidad a la organización política de la comunidad: ha desplazado con eficacia la función deliberativa y resolutiva de la Asamblea General de Comuneros. Los integrantes son probadamente leales al proyecto comunal; es lo suficientemente amplio para representar los grupos de interés de la comunidad y lo suficientemente pequeño como para construir acuerdos. Pero sobre todo, permite, de manera eficaz, bloquear el avance de fracturas y disidencias articuladas. Como dijimos, la Asamblea Comunal se reúne el primer domingo de cada mes; por su parte, el Consejo Comunal se reúne el viernes inmediatamente anterior para acordar y resolver los puntos que se llevaran a la Asamblea "para su última autorización. La asistencia normal a las reuniones del Consejo Comunal gira en torno a las 40 personas; más si se tratan asuntos realmente importantes.

Pero el *Consejo Comunal*, a su vez, está gobernado por una instancia informal que ellos le han dado en llamar *Consejo Candado*. Este "micro-consejo" está compuesto por el grupo del comisariado de bienes comunales y los profesionistas directivos de la empresa quienes elaboran el detalle de las propuestas y las llevan al "Consejo Comunal". Es a través del "Consejo Candado" como el poder puede concentrarse en muy pocas personas. Aquí se entra en el ámbito de las capacidades de influencia personal recíproca entre el equipo del gerente general, el equipo del comisariado, y los hombres fuertes de la comunidad, especialmente el presidente municipal –en el caso que la organización comunal controle el municipio-. Eventualmente cuando hay empatía entre estas fuerzas se producirá una "cliqué" sumamente fuerte, capaz de movilizar a la comunidad en el sentido señalado por la directiva. Cuando no la hay se dan los reacomodos descritos arriba. Algunos comuneros críticos dicen que el *Consejo Comunal* "sólo da vergüenza", que por los favores ofrecidos aceptan todo lo que dice la mesa directiva.
En general este sistema de dominación ha sido bastante estable. En 24 años sólo se han presentado cinco periodos gerenciales: ingeniero Salvador Méndez Uribe (1981-1986); ingeniero Rodolfo Aguilar Saldaña (1986-1991); Nicolás Aguilar Murillo (1992-1999); ingeniero Ambrosio Rodríguez (1999-2004); contador Manuel Antolino Echevarria (2004-) Como se puede observar los periodos han durado desde cuatro hasta ocho años. Salvo el relevo del ingeniero Salvador Méndez que salió de la gerencia hacia la candidatura a la presidencia municipal, los subsecuentes gerentes han salido por el efecto de una pérdida de legitimidad del "grupo de control".

El discurso comunal

Desde los inicios de la empresa forestal en los años 80, el liderazgo comunal se encontró con la necesidad y conveniencia de impulsar su causa con argumentos que fueran más allá de una lucha jurídica por la tierra. Antes de los años 80 el argumento de la organización comunal se circunscribía a la reivindicación de la propiedad ancestral y al argumento de despojo provocado por la oligarquía de propietarios de San Juan. El discurso del despojo tenía su correlato práctico en la confrontación directa, en la toma de tierras, en acciones de bloqueo, en golpes y zafarranchos. Con el nuevo liderazgo el discurso se enriquece y hace mas sofisticado. La confrontación ya no fue solamente una "lucha de clases" por la tierra entre comuneros pobres y propietarios arrendatarios ricos; ahora era también una lucha por la conservación y aprovechamiento racional de la naturaleza contra a la depredación ambiental de la elite propietaria; una lucha contra la pobreza y por el desarrollo social; una lucha por la derrota de la ignorancia en favor de la educación; por el freno al racismo al indígena y en favor del orgullo étnico. Y al centro de ese nuevo discurso la idea de la construcción de una utópica *Comunidad Indígena*, a la vez que ancestral, moderna.

Con esos cinco elementos –restitución de tierras comunales, desarrollo sustentable, desarrollo social, reivindicación étnica y nueva comunidad indígena- la organización comunal ha elaborado un poderoso discurso que en sus características esenciales se organizó como una saga histórica. Inicia en el remoto pasado prehispánico con una comunidad primigenia que se imagina con atributos que se resolvían en una pequeña sociedad ideal (una sociedad campesina étnicamente homogénea; esencialmente igualitaria; sólo vinculada por jerarquías de parentesco, basada en el servicio del individuo a la

comunidad, soldada en creencias religiosas y morales unificadas, representada en un ciclo compartido de prácticas rituales, fundada en la propiedad comunal de un territorio, y gobernada así misma por un sistema de consejo de ancianos patriarcas a los que se les debe veneración y respeto …"tatismo"). Una comunidad original que en un segundo momento sufrió la conquista, destrucción, humillación, despojo e injusticia. Que en un tercer momento renace de la tragedia y desde la legitimidad de su pasado imaginado se reconstruye como una comunidad territorial con orgullo étnico, y se lanza a un futuro promisorio de una nueva comunidad a la vez que moderna, inserta en los valores de la comunidad ancestral.

En ese movimiento discursivo la organización comunal encontró nuevos y poderosos aliados. Primero, a la emergente y poderosa corriente de grupos ecologistas que ve en Nuevo San Juan una iniciativa comunal que cumple con sus expectativas y le sirve como referencia. Segundo a grupos de la sociedad y gobierno -objetores de las filosofías económicas neoliberales- que ven en Nuevo San Juan un ejemplo de desarrollo local, con equidad y justicia social. Tercero, movimientos políticos étnicos que ve en Nuevo San Juan el ejemplo de la capacidad de los indígenas para combinar la modernidad con valores ancestrales. Pero aún más importante que los apoyos externos, la organización comunal encontró en el nuevo discurso los argumentos morales para reivindicar la legitimidad y justeza de su proyecto comunalista en el campo social local del pueblo de San Juan. Con ese movimiento discursivo los pequeños propietarios fueron desplazados por la comunidad; perdieron no sólo la iniciativa política, sino también la ideológica.

El poder -dice Eric Wolf en su iluminador ensayo Distinguidshed Lecture: Facing Power (1990)- es visible solamente en dos maneras: como "poder en organización" que se muestra en la organización institucionalizada de las practicas sociales, y el "poder en significación" que se muestra en la definición del sentido atribuido a las practicas sociales. En ese tenor la organización comunal de Nuevo San Juan no solo ha construido una jerarquía organizacional perfectamente estructurada para aprovechar el trabajo social (*poder en organización*) sino también ha desarrollado una fuerte inversión social en construirse una representación ideológica de sí misma como una "comunidad moral" (*poder en significación*). Al efecto se ha valido de múltiples estrategias destinadas a impulsar el prestigio de su causa: el desarrollo de proyectos económicamente poco rentables pero políticamente lucidores, el financiamiento de obras de infraestructura en el pueblo de San Juan, la realización continua de festivales culturales, de actividades deportivas, de cursos de capacitación. La oferta de becas estudiantiles entre los comuneros, entre otras. Entre las estrategias destaca el uso que han hecho de los medios de comunicación: tienen su página web, y plumas que escriben a su favor en revistas y periódicos locales.

En los primeros años de la empresa forestal la organización comunal publicó el periódico *El Comunero*, que se convirtió durante cinco años (1985-1990) no sólo en un vocero oficial del la organización comunal, sino en un verdadero elaborador y difusor de la nueva ideología de la comunidad. Los discursos difundidos en esa época marcaron los temas de la actual ideología comunal, fueron elaborados por el primer grupo de dirigentes un tanto más imaginativos y vinculados con proyectos más generales; los discursos posteriores y actuales son más pobres en su pluma, reiterativos y circunscritos a reciclar los discursos originales pero con mayor simpleza, sin duda en correspondencia con una dirigencia de

visión más pragmática. Los siguientes textos que muestran noticias y discursos tienen el objeto mostrar al lector los ejes discursivos oficiales de la comunidad de Nuevo San Juan, como las prácticas a que dan lugar.

El siguiente texto ilustra las razones y valores que sustentan el discurso comunal. Se reivindica un orgullo indígena fundado en un ser colectivo ancestral, cuya sustancia es su ser solidario, emprendedor, indomeñable, creativo, productivo y sobre todo comunal. Se reclama al "exterior", a lo occidental la marginación y postración de lo indígena; la discriminación, el trato paternal, le expoliación de tierras y la aculturación deshonrosa. Sin embargo se afirma la existencia de una salida a la postración mediante la lucha -desde el orgullo de la "propia forma de ser y vivir"- por la recuperación y control de la tierra comunal, la autoorganización productiva y el trabajo organizado de todos los comuneros. Parecieran decir que "El milagro de la comunidad" de nuevo San Juan no es otro que su capacidad de ser una organización económica moderna basada no en valores occidentales (propiedad privada) sino en los valores sustanciales de su ser colectivo ancestral.

EL MILAGRO DE NUESTRA COMUNIDAD. *Los purépechas hemos sido emprendedores e indomeñables con una clara visión y ejercicio de la vida en común, solidarios ante la situación critica y hábiles artesanos. No hemos sido tal vez ni mejores ni perores que otros grupos indígenas del país; pero la realidad actual, nuestra realidad, es que somos grupos marginados como lo son todos los grupos indígenas en México. Ninguna idea nueva, podríamos aportar respecto a por qué son así nuestras realidades. Pero sí queremos informar que sí es posible salir de nuestra situación luchando con base en nuestra propia forma de ser y vivir. Nadie que venga a redimirnos, por muy buenas credenciales que exhiba, y por bien pertrechado que se presente, tendrá éxito estable y duradero. Nos han acostumbrado a recibir dádivas y limosnas como menores de edad o menesterosos, pero nadie ha tenido el valor o la entereza necesaria para situarnos a su propio nivel de trato e interactuar con nosotros en calidad de iguales, como se trata con gentes que sabemos comprometernos y corresponder. Decimos que es comprobable que cuando somos leales a nuestra genuina forma de ser, en la que destaca nuestro ser colectivo ancestral, adquirimos una potencialidad creativa y productiva que jamás se ha logrado cuando se nos quiere imponer el trabajo y la producción al estilo occidental; mucho menos, al estilo anglosajón. Nosotros necesitamos trabajar entre fiesta y fiesta, e incluso acceder al trabajo, ordenado y eficiente como el que más, día tras día, mes tras mes, y todo el año, y un año tras otro convirtiéndolo en una fiesta continua. No se ha superado el choque entre culturas; la nuestra y la que nos han venido imponiendo, la síntesis en nuestro medio está a muchos siglos de distancia. Hoy somos indígenas perturbados en nuestra vida. Sin acceso a una aculturación honrosa; y quienes han perdido su identidad de origen, vagan desvalidos en los medios urbanos dando, a su vez influencia a un creciente problema de marginación citadina, amorfa y sin solución aparente. En nuestro núcleo de población se pueden encontrar todos los tonos de piel y color de ojos. El mestizaje existe en mayor o menor proporción; pero nuestra forma de vivir es indígena, aunque muchas familias habiten casas con servicios modernos. Debemos llegar a recuperar nuestras tierras y bosques para dominar en ellos, respetándolos y cultivándolos en una simbiosis perdurable. Los procesos productivos, su administración y el disfrute de los avances deben ser nuestro y estar en nuestras manos. Literalmente, lo que ocurre ahora es que no ponen una botella de alcohol en la mano y derriban los árboles que necesitan los "industriales" de la madera. Cuando hemos intentado aprovechar nuestros recursos naturales, invariablemente nos han ayudado a fracasar desde el exterior. En Nuevo Parangaricutiro la*

línea propia para la organización y el desarrollo que hemos iniciado en nuestra Comunidad está por llegar a la pubertad y comienza a sentir la crisis de esta etapa. Si pudimos pasar la infancia, se debe exactamente a que lo hemos hecho a nuestro modo y rechazando ingerencias externas en cuanto a organización y toma de decisiones. Estas han sido tomadas en forma colectiva, mes tras mes, en deliberación abierta entre más de quinientos Comuneros. ¿Milagro? No, solamente nos hemos dejado llevar por nuestra forma de ser. ¿El San Lunes? Aquí ya no existe, eso es para las clases marginadas de las ciudades. Estamos viviendo el orgullo de manejar nosotros mismos lo que es nuestro. Y... ¿Los resultados? Solvencia Moral; Solvencia Económica; Estabilidad Social; Respeto a las Leyes; Somos contribuyentes al Fisco; Y... ¿La corrupción?... En nuestro medio sólo existe en la mente de los corruptos de la población y de otras vecinas, que son enemigos de la realidad Comunal... de aquellos que quisieran privatizar nuestras tierras y nuestras empresas colectivas. El trabajo diario con más de quinientos hombres y mujeres, comuneros organizados en Nuevo Parangaricutiro, está posibilitando pasar a una saludable juventud e incorporación a la vida productiva nacional [...] Ese es el milagro de nuestra Comunidad (*El Comunero*, núm. 9, febrero 1986).

El discurso comunal de Nuevo San Juan es claramente un discurso étnico que por un lado destaca la valiente resistencia de las comunidades indígenas ante la colonización española, y les reivindica –en clave de nacionalismo revolucionario- como defensoras de las mejores causas nacionales, de la independencia, de las intervenciones extranjeras, de la revolución mexicana y de la reforma agraria. Por estas gestas históricas la nación mexicana estaría en deuda con las comunidades indígenas, y debería, en honor y justicia, reconocerle como base y origen de la identidad nacional:

EL PAPEL DE BALUARTE DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EN LA HISTORIA DE MÉXICO *Editorial. En la época de la colonización española, fueron precisamente las comunidades indígenas las que resistieron valientemente e impidieron la destrucción de su cultura y sus instituciones. Ante la prepotencia y crueldad de los colonizadores y encomenderos fueron nuestros antepasados quienes les obligaron a observar normas elementales de trato, de cierto respeto y humanidad. En las guerras de independencia, nuevamente los indios son protagonista. Junto con los peones de las haciendas y algunos intelectuales emprenden gestas heroicas que culminan con al proclamación de nuestra independencia. Más adelante cuando los invasores extranjeros franceses o estadounidenses, pretendieron subyugarnos y adueñarse de nuestro territorio, indígenas y campesinos van al frente de batalla y los derrotan. Todos conocemos la historia moderna de nuestro país y el papel que jugaron los indígenas y campesinos; en este caso con el concurso de la clase obrera naciente [...] nuestro México moderno se ha forjado gracias a las grandes luchas sociales que campesinos e indígenas llevaron a cabo, cuya expresión y símbolo máximo representa Emiliano Zapata. Mas aún, las grandes conquistas sociales de loa años treinta, cuando se hicieron las grandes dotaciones de tierra en todo el país y poco después se llevó a cabo la expropiación petrolera ¿quiénes sino las grandes masas de campesinos, indígenas y obreros estuvieron dando su más decidido e incondicional apoyo?. Así pues, no puede quedar ni la menor duda de que en nuestro país las comunidades indígenas y los campesinos forman parte de su columna vertebral, y quien se atreva a relegarlos o a pasar por encima de ellos, se va a estrellar frente a duras rocas [...] En honor a la justicia, se impone un gran impulso al desarrollo de estas comunidades y organismos, si es que realmente reconocemos las bases y orígenes de nuestra identidad como nación (El Comunero, núm. 3, agosto 1985).*

En la misma línea discursiva consideran su proyecto comunal no sólo como un caso singular a San Juan Nuevo, sino también como un arquetipo de desarrollo social que -

basado en la idea de propiedad común, trabajo solidario y la solidaridad de medios de mercado- debiera replicarse y generalizarse en la región purépecha y en todo México. Se consideran como promotores de un movimiento comunalista de alcance nacional:

> LA VOCACIÓN SOCIAL DE LA COMUNIDAD. Editorial. *La vocación social de nuestra Comunidad se perfila con claridad nítida, como núcleo agrario unificador de los pobladores de nuestro municipio, en torno al proyecto de vida comunitaria en el progreso, el respeto y fomento de los grandes valores humanos, en la superación intelectual y técnica de todos y de las generaciones por venir. Dentro de este proyecto de desarrollo social destaca la convicción de respeto irrestricto a la integridad física y moral de compañeros y vecinos. La violencia engendra violencia, y a la postre, el resultado es la desintegración, la anarquía y la pérdida de la libertad social y el deterioro del bienestar individual, familiar y social. Nuestra comunidad no se ha limitado geográfica ni mentalmente para llevar a la práctica el propio proyecto de desarrollo social cimentado en el plano económico, sobre la base de un aprovechamiento racional y técnico de los recursos, llevado a los más altos niveles de industrialización. Por el contrario, se ha sembrado en terreno fértil, en nuestra misma región purépecha y en diferentes Estados de nuestro México, la idea de propiedad en común, del trabajo social solidario y la solidaridad en los medios del mercado, ofreciendo productos que en forma directa contribuyan a la solución de la construcción de vivienda y el respeto irrestricto a las Leyes e Instituciones. A mediano plazo se podrá impulsar un desarrollo general de los núcleos agrarios afines con base en este proyecto; y en esa forma, estaremos presentes asumiendo en forma plena los compromisos contraídos en nuestra calidad de Mexicanos maduros. Los resultados concretos demuestran la viabilidad y justeza de nuestro proyecto a nivel local, regional y nacional. No obstante esos mismos resultados evidentes han desatado la contraveniencia de quienes poseen la triste vocación y filiación histórica de la reacción; aquellos que aspiran a privatizar la tenencia de la tierra y tienden a implantar o sueñan con implantar un sistema económico y social basado en el individualismo, el egoísmo y los privilegios. Concretamente atacan a nuestra dirigencia comunal, acusando, difamando y acelerando la producción de su fábrica de rumores. A esos señores, locales, regionales y nacionales les proponemos se pongan a trabajar deponiendo su individualismo y respetando el sistema legal de nuestro país. Existen otros países en que podrían tal vez desenvolverse mejor que en éste, tomando en cuenta su atrasada y retardatario concepción de desarrollo social; pero tomando en consideración su ineptitud y proverbial egoísmo, fácilmente podrían ahí mismo resultar nulos (El Comunero, núm. 6, noviembre 1985).*

El discurso comunal también incorpora un acento conservacionista del medio ambiente. Prescribe que la comunidad debe ser guardián de los bosques para lograr "un sano equilibrio de la vida del hombre con la naturaleza". Y un acento patrimonial pues cuidar celosamente los bosques aseguramos "nuestro presente, nuestro futuro y el de nuestros hijos":

> ECOLOGISMO. *La conservación de los bosques como de todo el medio ambiente, es decir, los ríos, las aves, los animales, las plantas, el aire es una tarea de primera importancia en la vida del hombre. Particularmente en la actual era moderna en la que se ha deteriorado el sano equilibrio original de la vida del hombre con la naturaleza. La necesidad de conservar el medio ambiente es una necesidad de sobrevivencia [...] Para nosotros la defensa del bosque significa la defensa de nuestro futuro. Existen muchos casos -aquí mismo- en nuestro país en que la destrucción de los bosques ha traído como consecuencia serios trastornos en los climas, en otro tiempo tan uniforme según las distintas estaciones. Ya no llueve como hace varios*

años; la oxigenación del aire ya no es igual y en las ciudades esto se nota más; ya no se respira el agradable aire puro [...] Pero además de estos motivos poderosos para cuidar celosamente los bosques nosotros estamos obligados a cuidarlos por el simple hecho de que ellos guardan nuestro presente, nuestro futuro y el de nuestros hijos (El Comunero, núm.1, julio 1985).

El discurso comunal se expresa a nivel de grandes ideas y se opera en la vida cotidiana. Una muestra de ello son las siguientes cuatro piezas discursiva extraídas del periódico *El Comunero*. La primera invita a un maratón deportivo cuyo recorrido es el lindero de la comunidad y cuya realización tuvo un profundo sentido político; se trababa que los comuneros conocieran los linderos del predio comunal en litigio. La segunda habla del inicio de obras del edificio comunal, lugar que se pensaba no sólo como un espacio arquitectónico digno para la organización comunal, sino también un centro de educación y cultura de los comuneros. La tercera pieza discursiva habla de la fundación de la "casa de la cultura comunal" y el rescate de la purepechidad de San Juan. Finalmente la cuarta pieza es interesante porque a través del periódico *El Comunero* se desarrolla una sección de "sociales" que habla de matrimonios, bautizos y eventos varios, donde los actores de las crónicas sociales ya no son los de la elite del pueblo, sino los simples comuneros, que orgullosos se buscan en las fotografías de las páginas del periódico. El lector notará el gran esfuerzo de la organización comunal por lograr una hegemonía comunal en el sentido gramsciano.

MARATÓN DEL MONTE. *Compañero Comunero: ¿Sabías que la longitud del perímetro de nuestra comunidad es de 86 kilómetros? Que te parece si en noviembre próximo lo recorremos en gran competencia deportiva que tendrá cuantiosos premios para los tres primeros lugares [...] Disponemos de cuatro meses completos para prepararnos física y mentalmente para triunfar en esta dura prueba pues 86 Km. no es poca distancia [...] está a tu disposición el plano general de la Comunidad, la fotografía general que se exhibe permanentemente en la Oficinas Administrativas de nuestra Empresa Comunal Forestal y también cuentas con el conocimiento de varios comuneros que te pueden orientar respecto de la toponimia del trayecto[...] Las bases del maratón aparecerán detalladas en El Comunero de agosto y se especificaran reglas y premiaciones (El Comunero, núm.1, julio 1985).*

EL EDIFICIO COMUNAL. *El pasado 5 de octubre fue colocada la primera piedra del "Edificio Comunal" [...] Esta obra será de gran trascendencia dentro de nuestra comunidad pues por primera vez en su existencia tendrá sus oficinas propias donde podrá, la representación comunal, despachar y atender dignamente a los comuneros que necesitan de los servicios de la comunidad [...] El edificio contará con tres plantes en acabados en madera y cantera. En la primera planta está contemplada la construcción de la Oficina del Representante de Bienes comunales y su Mesa Directiva, un lugar de recepción y una sala de espera. En esa misma planta se construirán siete cubículos más para los diferentes grupos y uniones dependientes de la Comunidad como son las Uniones de Camioneros, de artesanos, de aguacateros, de resineros Asociación de profesionistas de la Comunidad, etcétera. En la segunda planta estará una sala audiovisual con capacidad para 60 personas, lugar que podrá utilizase para impartir cursos y realizar actividades culturales como taller de redacción, oratoria, lenguas (ingles, francés, tarasco), danza, música, teatro pintura y medios de comunicación, y fomentar así el desarrollo cultural de la comunidad. Por otra parte se tendrá asesoría para las personas comuneras que deseen terminar su primaria, secundaria y preparatoria abierta. En el tercer nivel se construirá una Biblioteca Pública comunal, la que*

contará con diversos servicios; una sala de lectura, una área de libros, fotocopiadora, así como un fichero y un archivo. Por todo lo anterior podemos constatar que esta obra no sólo será para servicios administrativos, sino que tendrá una gama de alternativas para superación personal de todos nuestros compañeros comuneros y vecinos del lugar (El Comunero, núm. 5, noviembre 1985).

LA COMUNIDAD FOMENTA LA CULTURA. *[...] este año quedara establecida La Casa de la Cultura de La Comunidad. Se trata de una obra de primera importancia, que vendrá a coronar una etapa de iniciación y establecimiento de bases para la creación artística, la resuperación y el fomento de nuestros grandes valores culturales. Todos somos concientes de que muchas costumbres y tradiciones, en particular las que expresan más clara y directamente comportamientos, actitudes, modos de ser, y viejas formas de relación comunal o comunitaria, en donde los social o colectivo se coloca por encima de los individual o personal, tienden a perderse, a desaparecer... La Casa de la cultura será, con el esfuerzo, la capacidad y dedicación de muchos, el conjunto de mecanismos, instrumentos y dispositivos capaces y apropiados para recuperar, y dar nueva vida a aquellos valores de nuestra cultura purépecha que se van perdiendo. El proyecto de creación y establecimiento de este proyecto audaz y grandioso se irá implementando con programas específicos. Por ejemplo, a principios de marzo se pondrá en marcha un programa de danza popular de tres meses que culminará con una magna presentación ante la comunidad en pleno. Y así sucesivamente, nuevos y más avanzados programas se podrán en operación, de acuerdo a un Plan General, que próximamente daremos a conocer [...] (El Comunero, núm. 9, febrero 1986).*

MATRIMONIO DE ROSA Y ROBERTO. *Gran acontecimiento social fue celebrado el día 3 de este mes. Se celebró nada menos que la boda de Rosa Ma. Antolino Chávez y Roberto Guerrero Mincitar, ambos trabajadores de la Empresa Forestal Comunal. La celebración Eucarística tuvo lugar a la 12.00 am en la parroquia de este lugar y la Bendición Nupcial estuvo a cargo del Padre Cayetano Antolino Echevarria, primo de la novia y paisano nuestro. A estos compañeros les deseamos, que ese día y todos los demás sean de mucha felicidad y ejemplo de los comuneros (El Comunero, núm. 3. Agosto 1985).*

Las relaciones políticas

La organización comunal de Nuevo San Juan ha tejido amplias redes de apoyo político. Las claves del discurso comunal: el indianismo, el comunalismo, el colectivismo, el sustentabilismo, el nacionalismo revolucionario les ha permitido encontrar un lenguaje común con aliados en múltiples ámbitos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales. El éxito de Nuevo San Juan ha sido su habilidad para representarse como una comunidad modelo. Un caso ejemplar de un comunalismo a la vez que ancestral, moderno[109]. Lo que la comunidad ofrece a sus aliados es un modelo fresco y

[109] Esta habilidad se puede comprobar personalmente contratando un recorrido "sociológico" a la comunidad. Por una módica suma un responsable del área de comunicación ofrece una visita guiada por las instalaciones de la empresa y por el bosque. El recorrido típico para grupos académicos inicia con una sesión en el salón de reuniones de la empresa forestal instalada en las oficinas del complejo industrial. En una exposición con "power point" el encargado expone con imágenes, esquemas, fotografías las características generales de la empresa. Luego sigue un recorrido detallado por cada uno de los módulos de la empresa (aserradero, resinera, astilladora, mantenimiento, fábrica de muebles, etcétera) Y si el recorrido incluye una visita al

realizado de orden social con todas las virtudes que políticos, funcionarios y promotores del cambio social desean ver: una sociedad ambientalmente sostenible, socialmente justa, económicamente viable. A cambio la organización comunal obtiene apoyo político y económico de diverso tipo, que se han traducido en crecimiento de la comunidad.

Traemos a colación dos ejemplos –de entre muchos- donde se hace evidente la capacidad de vinculación y negociación de la comunidad con funcionarios gubernamentales no importando su signo político. El primero refiere a un cuantioso apoyo ofrecido por el gobernador perredista Cárdenas Batel a la comunidad. El segundo es la entrega a la comunidad, por doceava vez, del gubernamental premio nacional forestal.

DINERO PARA UNA PLANTA PROCESADORA DE RESINA. *En un recorrido por la explotación forestal de San Juan Nuevo Parangaricutiro realizado el pasado 27 de noviembre el gobernador Lázaro Cárdenas Batel instruyó al secretario de Desarrollo Económico, Eloy Vargas para que implemente los mecanismos necesarios que aterricen los apoyos requeridos para esa comunidad para concretar la instalación de la planta procesadora de resinas, brea y aguarrás en esa empresa.[...] Los recursos necesarios para concretar el proyecto ascienden a 6 millones de pesos (550, 000 USD) y las indicaciones del Jefe del Ejecutivo son en el sentido de que a la brevedad se busquen los mecanismos para el financiamiento mismo [...] Se establecerá un fondo revolverte que les permitirá mejorar paulatinamente esa empresa que ya mereció, por la calidad de sus productos y el respeto al medio ambiente el reconocimiento mundial en la Cumbre de Johannesburgo. Con ese presupuesto se adquirirá maquinaria como columna de destilación, hervidor, torres fraccionadotes, rectificadoras, instrumental, tanques de acero inoxidable para la elaboración de productos intermedios, mezcladoras de cortes y empaques para jabón y detergentes biodegrades. De esta manera la empresa comunitaria estaría en condiciones de [...] enfrentar la competencia desleal de brea originaria de China y mejorar el ingreso económico de la comunidad [...] En su visita el gobernador Lázaro Cárdenas Batel y la responsable de la Oficina para el Desarrollo de los Pueblos indígenas Xochitl Gálvez Ruiz, recorrieron la empresa forestal, desde la resinera hasta la fábrica de muebles, pasando por el aserradero y moldura. En la resinera se producen anualmente mil 700 toneladas de brea, en tanto que los muebles se elaboran sobre pedido y tienen como destino grades almacenes como Liverpool y Palacio de Hierro [...] En Pantzingo, el gobernador recorrió las instalaciones del proyecto ecoturístico e inauguro el salón de usos múltiples y el restaurante (Revista Vértices de Michoacán núm. 332, Nov 2002).*

LA COMUNIDAD MÁS PREMIADA. *El presidente de México Lic. Vicente Fox Quezada entregó el pasado 5 de junio en San Carlos Sonora un reconocimiento (Premio Nacional al Merito ecológico) a la Comunidad Indígena de San Juan Nuevo [...] El jurado fue integrado*

---

bosque se conocen las nuevas instalaciones ecoturísticas de Pantzingo, los proyectos de cría de venado, los proyectos ganaderos, agrícolas, las huertas de aguacate y las actividades de tala de bosque. Al final del trayecto el visitante queda asombrado de los logros de esta empresa social. Salvo los renegados antropólogos que se resisten por ese afán de siempre objetar el poder y el discurso -aunque no todos-, los demás grupos de visitantes (ingenieros, empresarios, grupos campesinos, ambientalistas, estudiantes, consultores internacionales del desarrollo, promotores sociales, etcétera) caen en la seducción. Especialmente vulnerables son los políticos y funcionarios públicos que además del puro asombro, frecuentemente piensan que allí se encuentra la formula para los problemas del campo y del país; y que la solución es ajustar y replicar el modelo hacia otros grupos y lugares.

por diputados federales, el banco mundial y el ingeniero Alberto Cárdenas Jiménez, titular de la Semarnat en el país. El gerente de la empresa comunal ingeniero Ambrosio Rodríguez manifestó que es la décima segunda ocasión que reciben este premio que por decreto presidencial el primero fue entregado el año de 1993 de manos del entonces secretario Luis Donaldo Colosio […] (revista Michoacán y su gente, núm. 15, noviembre 2004).

Sin embargo la afiliación de la comunidad en las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y su alianza con los gobiernos de los presidente Carlos Salinas y Ernesto Zedillo les ha traído fuertes críticas, tanto del perredismo cardenista, como de grupos étnico-autonomistas. En la región purépecha durante el gobierno estatal de Tinoco Rubí (1998-2004) el PRI perdió las elecciones municipales. Sólo la alcaldía de San Juan, controlada por la comunidad era la única bandera priista en un mar perredista. Salvo Uruapan que fue ganada por el PAN. En esos años de avance perredista en Michoacán y una fuerte ascendiente del neozapatismo, los intelectuales indígenas más radicales –sobre todo aquellos ligados al movimiento de "Nación Purépecha"– a pesar de admirar el modelo San Juan no pudieron resistir criticar la vocación priista de San Juan. El periódico *Xiranhua* (raíces), vocero privilegiado de la radicalidad étnica purépecha, decidió cambiar su línea editorial frente a la comunidad de Nuevo San Juan en el contexto de las elecciones federales del 2000 El editor Pedro Victoriano Cruz publicó un rudo artículo que cambió la anterior postura de exaltación del modelo San Juan por otra sumamente crítica:

EL DUEÑO DE LA EMPRESA ES EL PRI. *A los habitantes de este singular pueblo de Nuevo Parangaricutiro, gente de un pensamiento y sentimiento amplio para reorganizarse y salir adelante, siempre los admire, pero la ultima generación, cada vez menos purépecha, decepcionan por su forma de actuar, totalmente en contra del pensamiento de sus padres y abuelos. Hace poco más de 15 años, empezó a funcionar una empresa con carácter de comunal en la explotación de los bosques, el esfuerzo fue de todos los comuneros, en un inicio las utilidades las repartían a los comuneros, luego vinieron que unos lo malgastaban en alcohol, y en asamblea comunal se acordó: en ves de entregar el dinero a cada comunero reinvertirlo en acciones. Y así nacieron, las tiendas, la fábrica de muebles, de aguarrás y la más reciente apertura de una zona para albergar al turista todo lo han logrado con el dinero de los comuneros, pero hoy los dueños son unos cuantos, la asamblea es únicamente para cumplir un requisito. Mi observación es la siguiente: el dueño de la empresa de hoy es el PRI; el amo de la comunidad es el gobierno; los empelados de confianza son; el Comisariado de Bienes Comunales y el Gerente de la Empresa. En los últimos años los habitantes de la comunidad se han dado cuenta que las utilidades que generan las empresas establecidas en terrenos de Nuevo San Juan Parangaricutiro se han utilizado en apoyar campañas de los candidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) El Comisariado y el Gerente de la comunidad fungen como empleados del gobierno, imponiendo como amo del pueblo de Nuevo Parangaricutiro. Los iniciadores de las empresas comunales, comuneros e hijo trabajan esclavizados con salarios de miseria y otros ni un empleo alcanzan dentro de las empresas establecidas en la comunidad, tiene que migrar a los Estados Unidos de Norteamérica. Para ser más explícito en este comentario, les diré que desde que inicio campaña electoral, el Presidente del Comisariado de Bienes Comunales Juan Nusico Morales en la visita a dicha comunidad ha acompañado a Antonio Guzmán, candidato a diputado federal, a Antonio Torres García y a Armando Ballinas, candidato a senadores de Michoacán. En calidad de autoridad comunal el Comisariado tiene la obligación de recibir por igual todos los candidatos, sean del partido que sean, sin embargo hasta la fecha ha apoyado a los del PRI. Sobre esto siguen varios interrogantes. ¿Esta postura del comisariado se habrá discutido en Asamblea*

Comunitaria?¿Los comuneros están de acuerdo en que la empresa destine dinero de los comuneros para las campañas electorales del PRI? ¿Los 1,129 comuneros reconocidos simpatizan con el Partido Revolucionario Institucional? La respuesta la tienen los comuneros y no comuneros. El trabajo organizado y el desarrollo logrado por la comunidad de Nuevo Parangaricutiro ha sido puesto como ejemplo a nivel nacional e incluso fuera de nuestras fronteras, pero la verdad par nuestros antepasados sería una vergüenza pues ellos no estarían de acuerdo a ese entreguismo que los actuales dirigentes han caído, ni al PRI ni PRD ni el PAN son caminos para nuestros pueblos. Pedro Victoriano Cruz (periódico Xiranhua, núm. 29, junio de 2000). [110]

Sin embargo, a pesar de estas rudas críticas la organización comunal logró con bastante éxito restaurar su imagen entre la corriente étnico-autonomista. En el año 2002 tuvo un gran triunfo al ser aceptado como sede del "Nuevo Año Purépecha" organizado por un influyente grupo de intelectuales indígenas que impulsan el movimiento culturalista de "Nación purépecha".

RECIBEN LOS SÍMBOLOS PURÉPECHAS. *Los habitantes del pueblo de San Juan Nuevo han hecho votos para que este acontecimiento se lleve a cabo en este lugar, gracias a la intervención de Juan Aguilar Chávez y Celia Mincitar Pulido ya que en un principio los Petamutis no dejaban que este pueblo fuera sede por que decían que eran Turisi, o sea que no eran indígenas, que eran personas de la ciudad […] (revista Parangaricutiro en Michoacán, núm. 82, enero 2003).El pasado 23 de febrero (2002) cientos de habitantes de este municipio recibieron con una calurosa bienvenida a la entrada del pueblo al "Consejo de Petamutis" de las cuatro regiones Purépechas que traían consigo desde San Juan Carapan los signos Purépechas, posteriormente con gran regocijo y colorido acompañados de una orquesta se dirigieron en caravana a la plaza municipal. Los encargados de darles la bienvenida en dialecto purépecha a los Petamutis y a toda la gente que nos acompaño de las diferentes comunidades de las cuatro regiones fueron los Sres. Rafael Pantaleón y Miguel Equihua León.*

[110] En efecto, antes de las elecciones del 2000 el periódico *Xirangua* era un gran defensor del proyecto comunal de San Juan. Véase el artículo aparecido en 1998, del cura Francisco Martínez uno de los más destacados ideólogos del etnicismo autonomista radical: *SER PUREPÉCHA EN SAN JUAN. Ser purépecha hoy... no es lo mismo que ayer. Lo que fue una expresión colonialista antes, lo que ayer fue burla y menosprecio, es hoy signo de identidad y distinción. Si antes alguien reclamaba cuando le llamaban "indio", hoy el purépecha reclama, arrebata, cela, presume a mucha honra su estatus indígena. Quizá en eso algo tuvo la culpa la comunidad de San Juan Nuevo Parangaricutiro. Quiere haber en esa comunidad una real identificación entre ser indígena y comunero; es decir entre ser de aquí de la Meseta y entre el que la tierra de la Meseta en la que habitan le sea propia. En San Juan, ser purépecha hoy implica dictaminar y establecer sin ambages que la propiedad comunal de la tierra es patrimonio inalienable e imprescriptible, de forma tal que se declare inexistente cualquier operación o contrato que vaya en contra de ese precepto cuya esencia radica en que sólo los comuneros tienen derecho al usufructo de las tierras y bosques que definen el territorio comunal. En San Juan Parangaricutiro el indígena es purépecha en tanto es comunero, es decir, en tanto como individuo sea parte legal y activa de esa herencia cultural que consagra la forma comunitaria de poseer. Si se busca a sí mismo, si trata de usarla para lucrar, si intenta manipularla, si pretende sustituir sus funciones haciéndose indispensable, entonces la traiciona. Por otra parte, el que esta comunidad haya comenzado económicamente exitosa casi para todos, constituyó para su intorno y para su entorno una prueba de que vale la pena ser comunero y por ende sea un motivo de prestigio ser indio; de ahí la buscada repurepechización que ha hecho ese pueblo y, quizá y en parte, de ahí el movimiento de repurepechización de los tarascos de la sierra al acentuar con propios y extraños su xiranhua. De ahí que ya no sea más un problema "ser indio". De ahí que ahora el purépecha de hoy no sólo no se afrente de su identidad, sino que, para desarrollarse y progresar, deba aferrarse a ella. (Francisco Martínez. Periódico Xiranhua, núm.15, febrero de 1998).*

Se dieron cita las diferentes organizaciones, uniones, agrupaciones religiosas, Autoridades Comunales y Municipales, el Edil Municipal Jesús Antolino Echeverría, Presidente del Comisariado José Espinosa Anducho y gran parte de comuneros, Ambrosio Rodríguez Cuara Gerente General de la Empresa Comunal, el Mayordomo Francisco Guerrero y Las Palmeras [...] Durante el evento sociocultural pudimos deleitarnos con todas y cada una de las danzas y costumbres típicas de este municipio, así mismo la mayoría de los asistentes vistieron sus trajes típicos regionales y lucieron al máximo nuestro dialecto purépecha, hombre, mujeres y niños realizaron su mejor esfuerzo a fin de presentarnos un espectáculo digno de admirar. Posteriormente los habitantes de Nuevo San Juan Parangaricutiro y su Presidente Municipal Jesús Antolino Echevarria recibieron los símbolos purépechas que son un anticipo para la celebración del Año Nuevo Purépecha en este municipio el 1 de febrero de 2003. El primer símbolo es una piedra de cuatro caras en forma piramidal que es símbolo central de la fiesta en ella se graba una figura que identifica y representa a la comunidad que es sede, el segundo símbolo es una bandera que simboliza la unidad de nuestras comunidades hermanas, de revivir la memoria de nuestros antepasados, en dicha bandera se muestran cuatro colores, cuatro regiones purépechas [...] Al hacer uso del micrófono el Presidente Municipal Jesús Antolino agradeció a los "Petamutis" de las cuatro regiones purépechas por la oportunidad de Celebrar este importante acontecimiento en este municipio, recalcando que serán buenos anfitriones realizando la unidad que hermana a las comunidades indígenas [...] Para cerrar con broche de oro este magno evento las mujeres de este municipio nos degustaron con los platillos típicos de la región como cofundas, churipo, atapakua (revista Parangaricutiro en Michoacán, núm. 70, enero 2003).

La más reciente iniciativa del liderazgo comunal por adherirse políticamente a movimientos étnicos le llevó a vincularse con la premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú; y su iniciativa para construir una red internacional de comunidades indígenas en América Latina. El primer resultado de esta iniciativa fue la visita que en febrero del 2002 realizó la Premio Nóbel a la comunidad. Durante el recorrido por la empresa Rigoberto Menchú declaró a los periodistas que la comunidad indígena de Nuevo San Juan ha demostrado la viabilidad del desarrollo sustentable, y que los pueblos indígenas son capaces de planear su futuro con mucho éxito. Señaló que promoverá el modelo de desarrollo de San Juan Nuevo para que los grupos financieros se percaten de que los indígenas son dignos de crédito, y no fuente de conflictos y problemas como se les ha querido ver (Cf. Periódico La Jornada 10 de febrero de 2002).

Sin duda el modelo de comunidad impulsado en Nuevo San Juan debe mucho de su éxito, tanto a la capacidad de desarrollar un discurso comunalista que, en una combinación de lo ancestral y lo moderno, ofrece una atractiva utopía para el desarrollo de comunidades campesinas pobres; como a la capacidad de establecer vínculos con poderosos actores sociales de variado tipo. Esta capacidad se ha traducido en respaldos políticos cruciales en momentos difíciles, y en apoyos económicos que han perfeccionado la representación de su utopía.

Los problemas de la construcción de la comunidad moral.

San Juan Parangaricutiro es un excelente ejemplo que muestra la confrontación entre dos proyectos históricos que han disputado la hegemonía del campo social de las comunidades campesinas mexicanas. Una confrontación entre una facción que pugna por el imperio de

una idea corporativa de vida comunal y otra que se adhiere a una idea liberal de vida social. Una disputa que definitivamente no se resolvió en el siglo XIX, que sólo cambio de rostros en el siglo XX, y que sin duda estará en el fondo de las disputas agrarias de nuestro naciente siglo XXI. También San Juan ejemplifica con especial claridad como una organización industrial moderna y compleja –como lo es la empresa forestal de San Juan- sirvió de núcleo organizador de una reacción política ante la privatización de la vida social, y de base económica para impulsar un esfuerzo social de reconstrucción de una comunidad corporada mediante las políticas de recomunalización de la propiedad de la tierra, de colectivización económica de la vida social, y de la reinvención de una versión nueva de *comunidad moral*.

En efecto, el "Pueblo" de Nuevo San Juan Parangaricutiro puede entenderse como un campo de batalla disputado por dos proyectos pro-hegemónicos en al menos cuatro planos. Primero, en la definición del régimen de propiedad de las tierras históricas del pueblo donde se debaten, por un lado, el régimen de propiedad privada vs propiedad comunal, y por otro, el reconocimiento o desconocimiento de los derechos familiares de posesión de parcelas adquiridos en el pasado, según el alineamiento faccional. Segundo; en la disputa faccional por el control de aquellos espacios sociales del pueblo que legitiman identidad y derechos de pertenencia al espacio social de San Juan; en especial, el *sistema de cargos religiosos*; espacio simbólico que todos reconocen como fuente legitima de adscripción identitaria. Tercero, en la disputa por el control de los espacios institucionales de poder local y, en específico, el control del gobierno municipal representado en la confrontación político-partidaria. Y cuarto; en una disputa faccional por ganar alianzas con los múltiples poderes externos: agencias del Estado, iglesia católica, grupos civiles, organizaciones de empresarios, etc.

En este campo de batalla la organización comunal logró dos triunfos estrategicos en los años finales del siglo XX: Primero, la consolidación económica de la empresa forestal comunal fundada en los años 70, lo que hizo de la aspiración comunalista un proyecto creíble, y Segundo la comunalización de las tierras históricas del pueblo por el decreto presidencial de titulación de tierras a favor de la organización comunal en los años 90, moviéndose con ello el eje de poder sobre las tierras y recursos naturales, de los grupos familiares a la organización comunal. Sin embargo, a pesar de estos triunfos, la facción comunalista aún no ha podido culminar su proyecto hegemónico con la exclusión de la facción liberal del campo social local. La facción liberal, si bien no ha podido atajar el avance del proyecto comunalista, aún le resiste, y en ocasiones parece retomar fuerza recobrando adeptos políticos, ganando algunos juicios agrarios, o capturando el poder municipal. Al día de hoy la lucha sigue. Ninguno de los dos bloques ha podido imponer su hegemonía y legitimar una idea unitaria de "comunidad"; ninguno ha logrado imponer un único *ethos comunitario*. Parecen existir una serie de barreras que impiden a la organización comunal de Nuevo San Juan culminar su trayectoria hegemónica y controlar plenamente el espacio social del pueblo de San Juan.

Una primer barrera al proyecto comunalista es la solidez de la organización –también corporativa– de la parroquia de San Juan. La Iglesia católica, con gran habilidad, capturó para sí la organización ritual del sistema de cargos. Y en ese movimiento ha evitó la influencia de la organización comunal en el ámbito religioso. El cabildo tradicional –cuya

función de vínculo entre Iglesia y pueblo es central en la práctica religiosa local– se mantuvo leal a la Iglesia y opuesta a un liderazgo de la organización comunidad que se negó a reconocer su autoridad. La respuesta del liderazgo comunal fue el fracasado intento de desplazar al cabildo tradicional y construir un régimen propio de representación por barrio con el famoso "grupo de los 60". Aspiración que nunca lo logró pues el Cabildo tradicional mantuvo la representación barrial y la parroquia de San Juan el control de las imágenes. Así pues, desde los años del nuevo liderazgo comunal y el inicio de la empresa forestal, la organización comunal quedó excluida de la organización ritual. Con ello se cerró la posibilidad de revestir su poder social con el prestigio derivado del servicio religioso a las imágenes. El poder de la nueva organización comunal quedó exclusivamente dentro de una escala de valores morales de orden secular. La exigencia de cumplir con la escala de cargos religiosos para ser buen comunero quedó fuera de toda expectativa. En ese fracaso el proyecto comunal perdió la posibilidad de unificar en una sola estructura organizacional comunal la jerarquía religiosa y la autoridad comunal.

Las consecuencias efectivas de ese hecho son múltiples. Considerando la acendrada religiosidad presente en el pueblo de San Juan, el grado de lealtad potencial de los individuos a una organización sólo económica como la "comunidad-empresa" es mucho menor que la otorgada a una organización revestida de valores transcendentes como lo es una "comunidad-religiosa". Otra consecuencia de esa "carencia" es la imposibilidad del uso del "sistema de cargos" como escala de ascenso de los individuos a los puestos de poder; y la imposibilidad de construir una jerarquía incontestada y pública basada en un prestigio ganado por el "servicio a la comunidad". El resultado ha sido el establecimiento sustitutivo y silencioso de una escala jerárquica basada en el nivel educativo y la manipulación del criterio de escolaridad para asignar puestos y posiciones de poder; ello ha significado, en San Juan, el papel dominante de los comuneros-profesionistas sobre los comuneros-campesinos. Otra consecuencia más de esta "carencia" es la imposibilidad de desarrollar a la organización comunal como una totalidad social que culmine en un sistema de autoridad y gobierno local legitimado por la tradición. Ello debido a que esa legitimidad radica en el cabildo tradicional y su estructura barrial de organización del culto; pero también a la incompatibilidad entre la forma de organización entre un sistema de cargos fundado en el simple criterio de pertenencia a las familias originarias de San Juan Viejo; y el criterio de membresía comunal cuya pertenencia se basa en la inscripción al censo comunal.

Una segunda barrera al proyecto hegemónico de la organización comunal es el citado problema de la membresía comunal. En rigor la comunidad de Nuevo San Juan es una "comunidad agraria" que posee una membresía limitada a 1200 comuneros inscritos en el censo comunal, frente a una población municipal total superior a los 16,000 habitantes. Esta condición de membresía genera una distancia simbólica entre lo que es el pueblo y lo que es la comunidad. No sólo en el sentido de pertenencia o no pertenencia, sino también en la forma como los individuos se representan en su imaginario a la comunidad; en realidad, cuando los pobladores -comuneros y no comuneros- invocan a la "la comunidad" se refieren a ella más como una organización productiva, algo así como referirse a una cooperativa con sus instalaciones y actividades, y menos como un espacio social total. Ir a la "comunidad" es desplazarse del centro del pueblo a las instalaciones de la empresa a las afueras del pueblo. La comunidad se representa no como un vivir dentro de la totalidad del pueblo y el territorio, sino sólo como "un lugar" en el pueblo; se refieren a ella como a la

organización que les paga el derecho de monte, donde obtienen empleo, donde se hacen transacciones y se obtienen beneficios. La población común –no los ideólogos- asigna a la comunidad un valor utilitario más que trascendente.

Una tercera barrera al avance del proyecto hegemónico de la organización comunal radica en la forma como está construida su misma fortaleza económica. En nuestra revisión histórica parece claro que en el caso de Nuevo San Juan no fue "La comunidad" la que creo una empresa forestal para sí, sino que fue la empresa forestal la que creo a La Comunidad"; la que hizo de un sentimiento abstracto una realidad palpable. Y si bien el proceso de (re)creación de la comunidad tuvo una alta dosis de coacción y de movilización ideológica, sin duda fue fundamental el convencimiento utilitario. El dilema de origen para los comuneros propietarios fue sencillo: o se adherían a la comunidad y mantenían su porción del predio comunal e ingresos del negocio colectivo, o perdían todo. Esa transacción básica pronto adquirió signos más positivos con el éxito económico y el crecimiento empresarial… empleo para la familia, créditos comunales, favores, asignaciones de beneficiarios de programas públicos, ventajas diversas. Con el tiempo los miembros y grupos de interes de la organización comunal construyeron una densa trama de prestaciones y contraprestaciones que les allegó muchos beneficios.

En tal sentido la relación de los individuos y grupos dentro de la comunidad sin duda semejan más a una cooperativa; a un cierto tipo asociación mediada más por los propios intereses en transacción, que a una comunidad moral mediada por creencias y valores trascendentes. La barrera al avance del proyecto hegemónico comunal radica en la actitud compartida de que "la comunidad" es un lugar de empleo y negocio al que se va a trabajar o a realizar transacciones, y de donde se regresa a la vida cotidiana en el "pueblo" donde está legitimada la salida individual y el enriquecimiento personal. Es así que encontramos muchos comuneros con sus negocios particulares, e incluso algunos solventes propietarios de tierras productivas fuera del predio comunal. En Nuevo San Juan la comunidad es un medio para el beneficio particular, un organismo un tanto ajeno a la ética de servicio desarrollada en su antecedente comunidad colonial.

La cuarta barrera tiene que ver con la reivindicada identidad indígena comunal. El pueblo creció desmesuradamente en población, economía y complejidad social de tal modo que poco se parece al pequeño pueblo de San Juan Viejo. No hay hablantes de lengua purépecha salvo algunos viejos que aún persisten. El sistema tradicional de autoridad indígena centrada en el cabildo tradicional persiste pero sin duda debilitado. Si bien el sistema de cargos y mayordomías se mantiene, e incluso se fortalece, éste ha sido hábilmente capturado por el clero católico de tal modo que lo extendió a todo el pueblo de San Juan, abarcando tanto a las familias originarias de San Juan Viejo como a las mestizas que han llegado al pueblo y al municipio de otros lugares. Por su parte la organización comunal actual poco tiene que ver con la comunidad originaria. Por supuesto el pueblo de San Juan Nuevo participa de una serie de prácticas y signos culturales purépechas que se expresan en danzas, vestido, cocina, estilos que mucho tienen que ver con una fuerte influencia de tradición purépecha, pero todos estos signos están plenamente articulados con practicas y signos culturales comunes en el México moderno actual. El punto aquí es que las diferenciaciones éticas son tan matizadas que el recurso de la identidad indígena no es hoy del todo eficiente para construir bloques políticos en San Juan. Este hecho le ha

dificultado al movimiento comunalista construir una "comunidad moral" desde el discurso étnico. La comunidad de Nuevo San Juan ha intentado cerrar la brecha y promover el rescate de su ascendiente indígena promoviendo cursos de purépecha, festivales en San Juan Viejo, promoción de danzas, y demás actividades. Su apuesta más reciente por ese rescate fue el recurso de solicitar al grupo etnicista que impulsa la emergencia cultural de una "nación purépecha", la celebración del "Año Nuevo Purépecha" en el pueblo de San Juan Nuevo para el año 2002. Petición que les fue concedida. Sin embargo, como arriba observamos, la crítica de los intelectuales etnicistas ha sido recurrente contra lo poco indígena que es la comunidad de San Juan.

En conclusión, la actual Comunidad Indígena de Nuevo Parangaricutiro parece vivir una seria discrepancia entre su representación de la comunidad real y la representación de la comunidad ideal a la que aspiran en su discurso. En términos efectivos es una organización empresarial cooperativa cuyo centro es la producción forestal y que dispone de un formidable poder sobre el uso de más de 15,000 hectáreas. Una organización rentable que produce, a la vez que coacción, amplios beneficios a sus miembros. Una organización controlada por un grupo directivo que es legitimado por una asamblea regular relativamente pequeña de 400 a 600 comuneros y la actitud apática o ajena del resto de los miembros que alcanza las 1200 personas. Una organización corporativa centralizada, jerárquica y autocrática, que beneficia de manera diferenciada a sus miembros los cuales disponen de la salida hacia la acumulación particular del bien comunal. En contraste, en términos discursivos, son una comunidad indígena que se asume como una totalidad social que combina lo ancestral y lo moderno, y se muestran como una comunidad modelo en los ambiental, lo social y lo económico. Dos representaciones a tal modo divergentes que no se pueden articular sin recurrir a la simulación del doble discurso.

Los problemas aludidos en torno a la organización comunal no se entienden en términos de una actitud personal de las dirigencias o de la asamblea. En realidad el dilema de Nuevo San Juan es el dilema de todos los comunalismos de la actualidad campesina de México. En realidad los comuneros actuales de San Juan son mucho más liberales de lo que ellos creen. Si tras el régimen liberal del siglo XIX y mitad del XX se escondía el comunalismo como un recurso defensivo de los campesinos arrendatarios indígenas, en el régimen comunalista de Nuevo San Juan, se esconde entre sus miembros la "comunidad liberal". Tras el régimen mancomunado se negocia y legitima la salida individual y privada. Quizás, una actitud más franca que la búsqueda de una comunidad ancestral ya perdida para siempre. Sin embargo no podemos negar la eficacia del discurso étnico para construir un simulacro de comunidad moral unificada, y hacer adelantar los intereses de La Comunidad.

VII. Contrastes y Conclusión

En nuestro argumento inicial dijimos que en México se ha desarrollado un singular tipo de comunalismo social campesino sostenido en la explotación industrial de los bosques. Afirmamos que las empresas forestales comunales, cuando han logrado implantarse, han alterado las relaciones sociales de la comunidad de origen, y en un complejo proceso político de reingeniería social han construido un nuevo orden social. Aseveramos que, a diferencia de las sociedades campesinas tradicionales donde las familias son el centro organizador de la reproducción económica de la localidad, en estas comunidades el eje organizador parece moverse hacia una economía industrial colectivista de alcance aldeano y hacia un orden social de carácter comunitario-corporativo.

En nuestro argumento también dijimos que en esta transformación comunalista esas pequeñas sociedades parecen haber encontrado una alternativa diferente a la quiebra general de su economía campesina tradicional y al recurso emergente de la migración. Una opción diferente al languidecimiento y disolución de su vida social. Que en un fuerte movimiento de organización colectivista han controlado para sí el manejo de sus bosques, levantado una industria forestal, y construido un sistema económico fuertemente centralizado. Que para lograrlo han reeditado versiones nuevas de corporativismo que recuerdan la eficacia defensiva de las antiguas "Repúblicas de indios" del novohispano. Han impulsado versiones locales de ideologías comunalistas que exaltan la lealtad moral por un "nosotros" que recuerda el afecto del creyente a su comunidad religiosa. Y a la par, han establecido prácticas de trabajo y organización propias de las empresas industriales modernas. Hemos afirmado que, de manera sustancial, estos comunalismos forestales han implantado un nuevo "orden social" que impone una dura disciplina a sus miembros a cambio de una continuada oferta de seguridad económica y certidumbre social en su vida cotidiana. Finalmente hemos argumentado que la persistencia de esos comunitarismos ha dependido de la capacidad del bloque político comunalista para hacer prevalecer en el espacio social local su versión hegemónica de comunidad en su doble sentido de "coacción" y "convencimiento". De avanzar, más allá del simple control organizacional, hacia una dominación sostenida en un "ethos comunitario". De culminar con la implantación efectiva en el espacio social de una "comunidad moral".

Para soportar el argumento general he desarrollado un acercamiento histórico y etnográfico en dos pueblos de dos regiones de México; San Pedro el Alto en Oaxaca y San Juan Nuevo en Michoacán. En el texto he ofrecido una descripción comprensiva de las transformaciones del orden social en la historia profunda y reciente de ambos pueblos. En rigor el procedimiento pretendido no fue tanto la puntual comparación de características como el contraste comprensivo de dos procesos sociales particulares. Una "analogía profunda de dos procesos ejemplares -entre otros posibles- de transformación de órdenes locales en los contextos generales de la complejidad mexicana. Ahora el lector tiene información etnográfica suficiente para acompañar la discusión de los siguientes contrastes:

Contrastes

El ideal de la comunidad corporada

Una primera certeza derivada de nuestros estudios de caso es el poderoso alcance de la idea de "comunidad" como discurso delimitador de fronteras de adscripción identitaria. En ambos casos "ser de la comunidad", "pertenecer a la comunidad" tiene para los individuos el peso de un compromiso que rebasa con mucho, por ejemplo, la obligación del ciudadano liberal para con su nación, y sin duda para con su entorno social inmediato. En ambos casos, aquellos que están dentro de la "comunidad" están enganchados de tal modo a la red de compromisos mutuos que sin duda su vínculo con la "comunidad" les es de primera importancia para sus intereses personales y familiares. En ambos casos ser excluido de la comunidad pude significar una fuerte adversidad social y económica. Los individuos y familias pueden perder no sólo la aceptación social sino también el modo económico como se ganan la vida. Discrepar de la comunidad puede ser peligroso, oponerse fácilmente puede significar la exclusión social.

Sin embargo, entre ambos casos hay reveladoras diferencias en la densidad y alcance en la realización de la idea vigente de comunidad. Luis Villoro (1997) en su libro "El poder y el valor" propone una distinción entre los vínculos de pertenencia que crean una "asociación" y los que crean una "comunidad". En la "asociación" los individuos estarán vinculados porque el "valor" que los concita es bueno para todos y cada uno de los sujetos; el vínculo será una coincidencia de intereses. En la "comunidad" el individuo estará vinculado como una totalidad limitada; donde el interés individual coincide con el interés del todo. "La comunidad –dice Villoro– puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético". En tal sentido argumenta que, "una asociación es conforme al valor cuando hace coincidir los intereses particulares de sus miembros con el interés general. Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad" (Villoro 1997, 359). En esos términos bien podemos definir al pueblo de San Pedro el Alto como "una comunidad" en el sentido de una totalidad consumada y a Nuevo San Juan como una "asociación" cuyo proyecto político aspira, al menos discursivamente, a convertirse en una totalidad comunitaria, pero que sin duda no lo ha logrado.

En efecto, en San Pedro el Alto la organización comunal ha logrado construir una comunidad moral unitaria (poder en significación) y organizar, en torno a una sola estructura institucional, todas las prácticas públicas relevantes de la vida social (poder en organización). La organización territorial, religiosa, cívica, política, económica refuerza mutuamente el orden comunal y le convierte en una sólida entidad corporada. Entidad corporativa que se constituye en un régimen fuertemente autónomo que gobierna eficientemente –como en un mundo aparte- las relaciones sociales de sus individuos, y les intermedia social y políticamente con los espacios y poderes del exterior. Si bien, San Pedro es heredero de un repertorio de prácticas sociales comunalistas y un entorno regional conflictivo -guerra íntercomunal de baja intensidad- que fortalece la lealtad del individuo con su comunidad frente al enemigo vecino, es muy claro que una clave de este fortísimo poder comunal es la capacidad de la empresa forestal comunal para construir una economía colectivista capaz de sostener el nivel de vida de las familias campesinas; financiar el

gobierno comunitario; y sobre todo, financiar el oneroso consumo simbólico y ritual que sostiene el ethos comunitario.

En San Pedro, el discurso hegemónico no es sólo un desplante ideológico; se finca en el *consenso constitucional comunitario.* Son incuestionables los valores de la preeminencia de la comunidad sobre el individuo, la propiedad comunal del territorio, la ética del servicio a la comunidad, la jerarquía de prestigio, el igualitarismo económico, la legitimidad de la autoridad comunal, la versión católica de la vida moral, la defensa del territorio frente a los pueblos vecinos, la lealtad primordial a la comunidad. En adición, el control centralizado del territorio, del trabajo, del capital monetario, combinado con un sofisticado sistema político de controles y equilibrios, ha clausurado la fragmentación territorial, la formación de clases sociales y el fortalecimiento de ideas y prácticas adversas al discurso comunal. Para el individuo no hay salida individualista; no hay posibilidad de enriquecimiento particular dentro de la comunidad, y sin duda se sabe que es altamente oneroso traicionar a la organización comunal. Bien podemos pensar a San Pedro el Alto y su totalidad corporada como un *comunismo aldeano*.

En el caso de Nuevo San Juan Parangaricutiro hablamos de algo marcadamente diferente. Siguiendo a Luis Villoro decimos que Nuevo San Juan se asemeja más a una "asociación" que a una "comunidad". Sin duda una asociación que se ha esforzado por convertirse en una "comunidad", pero sin haberlo logrado. En efecto, en el poblado de San Juan Nuevo existe una profunda escisión estructural entre el "pueblo", entendido como el campo social compuesto por la población local, y la "comunidad" entendida como un núcleo identitario. En ese campo social compuesto por grupos diferentes y organizaciones diversas la comunidad de Nuevo San Juan debe entenderse como un "facción política" en disputa frente a otros grupos y poderes que le resisten. Una facción que ha logrado avances en recomunalizar la vida social, pero que por la tenaz resistencia de sus adversarios y ciertos límites internos se ha visto frenada en el logro de su imaginado propósito ideal.

Sin duda la organización comunal de Nuevo San Juan es una fuerza poderosa que eventualmente ha dominado el discurso político local pero que no ha logrado imponer una hegemonía comunal en los múltiples aspectos de la vida social. En lo económico son una red de negocios cuyo centro es el consorcio de empresas forestales y cuya periferia es el sinnúmero de negocios particulares asociados; pero sus adversarios, los pequeños propietarios, equilibran la balanza al conservar importantes espacios agrícolas y mercantiles de la economía local. En lo territorial son -después de ganar el juicio de restitución de bienes comunales- una poderosa organización propietaria de un importante territorio rico en recursos forestales; pero no controlan la totalidad del territorio del que depende la economía local. En lo político son una facción político partidaria lo suficientemente fuerte para controlar temporalmente muchos espacios de autoridad local, espacialmente el municipio; pero no lo son tanto como para lograr su dominio permanente. En lo religioso la comunidad, a pesar de los esfuerzos hechos por controlar el ritual, ha sido derrotada por la iglesia católica y la resistencia del cabildo tradicional.

Visto de cierta forma, la comunidad oaxaqueña de San Pedro el Alto es una especie de realización en la tierra de los valores más acendrados del comunalismo campesino. Especialmente el comunalismo idealizado por los movimientos sociales etnicistas: La comunidad entendida como un espacio social armónico, autónomo, autogobernado, territorial, igualitario, colectivista, próspero, fincado en los valores de la tradición y la

costumbre. En ese sentido, la organización comunal de San Juan Nuevo ha aspirado -al menos en el discurso ideológico- a realizar en el espacio local ese proyecto idealizado de sociedad. A la luz de lo expuesto en los dos casos no podemos dejar de pensar que mientras que en San Pedro el Alto se vive el discurso comunal como la realidad estructurante del mundo de la vida de los individuos, en el caso de San Juan Nuevo se vive un desfase entre discurso comunal y la realidad efectiva. Una suerte de simulación que cubre la distancia entre el discurso publicitado de comunidad modelo y la práctica social efectiva de la organización comunal.

Propiedad comunal y propiedad privada

Explicar la unicidad corporada de San Pedro el Alto frente a la ruptura faccional y discursiva en San Juan Nuevo pasa necesariamente por la historia de las trasformaciones de la propiedad territorial y la implantación de la ideología de la propiedad privada frente a la comunal. La diferencia entre ambos casos es notable. En el pueblo de Nuevo San Juan se presentó un proceso histórico donde la idea de propiedad privada y distinción de clase fue asentándose al menos desde mediados del siglo XIX. Las familias de comerciantes que se establecieron o surgieron en esos años, aprovecharon la ubicación del pueblo como lugar de paso en una ruta comercial de la época que vinculaba la Tierra Caliente de Michoacán con el Altiplano. Estas familias prosperaron y con el tiempo se constituyeron en una oligarquía pueblerina que, desde su posición de intermediarios y prestamistas, consiguieron fragmentar y privatizar las tierras agrícolas comunales; lograron establecer un sistema de clases propietarias frente a campesinos arrendatarios; y obtuvieron el control del poder municipal que les vinculaba formalmente con el Estado nacional. En ese proceso lograron desplazar al antiguo gobierno indígena y la jerarquía tradicional de autoridad basada en el servicio a los santos. En la primera mitad del siglo XX, el proceso de privatización avanzó de las tierras agrícolas a las tierras de bosque que hasta el momento permanecían en una ambigua condición comunal. La fragmentación de las tierras de bosque se favoreció por dos circunstancias: la extracción de resina de los bosques que legitimó la formación de linderos dentro del bosque mancomunado, y sin duda, la adhesión cristera de San Juan que detuvo todo intento de restitución comunal de las tierras históricas del pueblo. La privatización de las tierras históricas de San Juan se afianzó con un acelerado proceso de escrituración de predios.

En realidad, hasta antes de la erupción del volcán Parícutin a principios de los años cuarenta, la batalla por el régimen de tierras parecía ganada por la comunidad liberal. Sin embargo, la tragedia compartida y la fundación del nuevo pueblo fomentaron cierta idea de refundación comunal. En la segunda mitad del siglo XX, ya superada la solidaridad cristera, el pueblo se dividió en dos facciones. Los que apoyan la apropiación privada del territorio y el sistema social de clases propietario-arrendamiento, y aquellos otros que buscan el regreso social a la comunidad corporada vigente durante el periodo colonial. A pesar de la violencia efectiva y el litigio legal, la facción liberal mantuvo el control del poder político local y de las relaciones con el Estado y sus agencias. Sin embargo, a finales de los años setenta, la situación cambiaría a favor de la facción comunalista. El liderazgo comunalista fundó la empresa comunal, logró el control legal de la explotación forestal y ganó la iniciativa política en su vínculo con el Estado. La facción comunal se conviertió en la representación local del Partido Revolucionario Institucional; en comunidad modelo para las autoridades forestales y ambientales; en clientela política de secretarios de estado y

gobernadores; y a partir de 1988, en enclave oficial dentro de una región entonces cardenista. La facción comunal pasó a la ofensiva mientras que sus adversarios privatistas quedan a la defensiva. A principios de los años noventa la facción comunalista finalmente logra el gran triunfo cuando el gobierno decretó la titulación de gran parte de las tierras históricas como bienes comunales. Después de un largo trecho histórico el pueblo regresó –aunque parcialmente- a un régimen comunal de tierras. Aparentemente el comunitarismo por fin había triunfado.

En San Pedro el Alto el proceso fue diferente. La propiedad comunal mantuvo su continuidad a lo largo de la historia. Si bien las reformas liberales abrieron paso a cierta apropiación privada de las tierras del pueblo, lo cierto es que los dueños nominales, que típicamente eran residentes foráneos, nunca lograron modificar las relaciones comunales de las familias campesinas para con la tierra y construir un sistema de clases sociales. A favor de esta situación jugó la inaccesibilidad de la región, la debilidad del comercio intraregional, y sin duda la prudencia política del estado porfirista y gobiernos posteriores. En la Sierra Sur, a pesar de la extinción legal de la figura comunal desde mediados del siglo XIX, la propiedad comunal se mantuvo de facto hasta bien entrado el siglo XX. Y luego las comunidades iniciaron sus procesos jurídicos de reconocimiento y titulación mancomunada de las tierras que ya poseían. En ese contexto, la entrada a la región de la concesión forestal privada en los años 50 favoreció la consolidación de la propiedad comunal; el típico contrato tripartito de derecho de monte firmado por la Empresa, la Comunidad y la Autoridad Agraria tuvo por efecto indirecto legitimar a la comunidad como sujeto jurídico propietario. Esta situación fue argumento más que suficiente para que muchas comunidades -entre ellas San Pedro El Alto- obtuvieran de manera expedita sus resoluciones de reconocimiento y titulación de bienes comunales en los años sesenta. Luego, los comuneros de San Pedro entraron como trabajadores a la empresa concesionaria, aprendieron los oficios y el sistema, se organizaron, y en un golpe de mano desplazaron a la compañía concesionaria y tomaron el bosque y el negocio bajo su dirección. En esa historia no hubo una lucha fraccional en la comunidad; la empresa forestal comunitaria entró en escena como medio para reforzar una territorialidad comunal que se defiende de reclamos territoriales de comunidades vecinas, pero no de grupos internos. En el imaginario social de la población de San Pedro el régimen de propiedad comunal nunca ha estado en disputa ideológica.

Hoy San Juan Nuevo y San Pedro el Alto tienen sus territorios bajo el mismo régimen legal de propiedad comunal. Sin embargo hay profundas diferencias entre ellas en la relación que los individuos y las familias tienen con el modo de apropiación territorial. En San Pedro el Alto no existe, ni ha existido, una fragmentación del bosque. La comunidad como totalidad se relaciona con el bosque como una totalidad. En lo que refiere a la apropiación parcelaria de tierras agrícolas lo que se presenta es un esquema de gradaciones; las pocas parcelas de riego y humedad están apropiadas por las familias, y las amplias áreas de pastizales y agricultura de roza y quema están en manos de la comunidad para el uso de quien las solicite. Un sistema de apropiación fuertemente basado en criterios variables de uso conforme al ciclo agrícola y no a un criterio de propiedad. En contraste en San Juan Nuevo, a pesar de la resolución presidencial, las tierras están fragmentadas en posesionarios -que antes de 1991 eran o se decían propietarios- que en el régimen interno de acuerdos se respetan como si fueran propiedades. Toda la tierra comunal está parcelada y los predios particulares se respetan siempre y cuando se acepte el derecho de primacía de la

organización comunal; y en concreto el derecho de la empresa forestal a manejar en exclusiva los bosques que estén dentro de los predios de los comuneros. En San Juan existe un mercado de tierras dentro del territorio de la comunidad, algo impensable en San Pedro el Alto. En este tema el caso de San Juan Nuevo es paradójico; a pesar de la acendrada disputa ideológica contra los pequeños propietarios parece que la combatida idea de propiedad privada territorial está profundamente arraigada entre los mismos miembros de la comunidad. Los comuneros ven en la propiedad particular de la tierra no sólo la herencia del pasado inmediato sino también un recurso de certidumbre familiar. Es común que los comuneros se afanen en comprar a sus compañeros tierras dentro de la comunidad, y que aquellos privilegiados del sistema comunal orienten sus ahorros en la compra de tierras privadas fuera del predio comunal. Sin duda muchos aspiran a convertirse en finqueros aguacateros o criadores de ganado mas allá de lo que suceda en el ámbito comunal.

Economía colectivista y salida privada

San Pedro el Alto y San Juan Nuevo han logrado un control centralizado del territorio comunal, un manejo sostenible de sus bosques y una explotación industrial suficientemente rentable como para construir un consorcio empresarial que ofrece empleo directo a gran número de personas y favorece de manera indirecta a un alto porcentaje de la población local. Por supuesto, hay una diferencia de escala. La operación industrial de San Pedro es de un volumen menor que la de San Juan Nuevo. Sin embargo, en términos proporcionales, la empresa forestal de San Pedro tiene un peso más importante en referencia al total de su economía local que el consorcio de San Juan con respecto a la suya. En tal sentido, el alcance de la economía colectivista difiere en un caso y otro.

En el caso de San Pedro la empresa comunal es la única organización económica que ofrece empleo y paga en moneda. Salvo algún caso excepcional, el sustento económico de todas las familias del pueblo depende de su trabajo en el consorcio comunal. Si bien las familias dedican parte de su tiempo a la agricultura maicera y a la cría de algún ganado esta actividad no compite con su empleo forestal en la empresa comunal sino que le complementa. La agricultura se deja a los viejos, o se paga a mujeres solas y niños para que realicen las labores del campo. En San Pedro el Alto, el consorcio económico está organizado bajo una política de igualitarismo radical. Parece preocuparles sobremanera la posibilidad de que se abra una brecha entre ricos y pobres de tal modo que todo parece calculado para evitar la acumulación privada. La empresa tiene una tarifa de pagos modestos y una diferencia pequeña entre los salarios máximos y los mínimos. En el caso de los hombres, los puestos mas altos no pasan los 7,000 pesos mensuales (700 USD) y los menores son de 3,000 pesos. Un motosierrista que tala árboles a destajo puede alcanzar ingresos iguales o un poco mayores que los directivos. De igual modo las tarifas por servicios están calculadas de tal modo que, aquellos comuneros dueños de camiones torceros que prestan servicio a la empresa obtienen ingresos, después de gastos, que no rebasan con mucho el ingreso de los directivos. Sin embargo el igualitarismo radical no llega a la igualdad de género; en San Pedro las mujeres que trabajan para la empresa ganan sensiblemente menos que los hombres.

En San Pedro, a fin de evitar saqueos, existe un sistema sofisticado de equilibrios de poder y vigilancia mutua de tal modo que los individuos en puestos directivos tienen bloqueada la posibilidad de un ilícito enriquecimiento personal. En adición, la sanción moral al enriquecimiento es fuerte; aquel que robe a la comunidad le puede costar la expulsión

social. No existen prestamos personales de ninguna índole, menos aún créditos para negocios particulares. En caso de que un comunero necesite ayuda por un percance o una necesidad es la comunidad la que paga la deuda. Si es un problema médico se paga al hospital que atendió; si es un problema legal al abogado que llevó el asunto, todo ello después de pasar por la asamblea comunal. La política de gasto es aún más asombrosa que la de ingresos. Después de reinversiones, la organización comunal usa la ganancia en varios tipos de gasto. El primero es en la provisión de servicios comunitarios colectivos (centro de salud, pensión a los viejos, servicios de agua potables, ambulancia, medicinas, arreglo de calles, etcétera). El segundo es en la administración del gobierno comunal (gestión de asuntos, gastos en defensa territorial, apoyos diversos). El tercer tipo -y quizá el más importante- es el gasto simbólico y ritual: Cuantiosos fondos comunales se han gastado en la reconstrucción del templo y la edificación del soberbio palacio comunal que sin duda tienen un sentido de exaltación simbólica de la unidad comunal; Y sin duda el gasto mayor se destina a las celebraciones cívicas y religiosas del denso calendario ritual. En contraste, el gasto en el beneficio individual es restringido. No nos equivocamos cuando afirmamos que en San Pedro el Alto las ganancias del consorcio comunal se dedican íntegramente a sostener el consenso constitucional comunitario.

En Nuevo San Juan se presenta una situación diferente. La organización comunal ha construido un impresionante consorcio de negocios que ofrece gran cantidad de empleos y provoca una importante derrama económica entre la población. Sin embargo, en el lugar también existe una pujante actividad aguacatera en manos de pequeños propietarios -algunos de ellos comuneros- que al pueblo le significan un fortísimo ingreso monetario. A ello habrá que añadir la muy importante derrama en el comercio local que genera el turismo religioso del "Señor de los Milagros". Esta diversidad de opciones de alguna manera abre oportunidades de ingreso, de tal modo que eventualmente los trabajadores pueden desligarse laboralmente de la organización comunal y ubicarse en otra actividad.

En Nuevo San Juan se ha organizado una política que legitima la desigualdad interna. La política de salarios favorece la distancia de ingresos entre el trabajador de base y los puestos directivos. El escalafón parte de un ingreso de 3,000 o 4,000 pesos mensuales a los quizá 20,000 pesos mensuales en los altos puestos directivo del consorcio y en los puestos de las autoridades agrarias. Entre esos extremos hay una escala de puestos (y salarios) intermedios a los cuales los trabajadores pueden acceder según su relación con la organización comunal. Pero más allá de los salarios, quienes están en control de los puestos directivos tienen privilegios adicionales; el acceso a créditos blandos, condonaciones de deudas, apoyo a sus negocios particulares, apoyo político. Como hemos visto, la organización comunal no sólo se compone de la empresa comunal propiamente dicha, sino también de un conjunto de organizaciones y uniones (unión de camioneros, de sierracinteros, de comerciantes, etcétera) que son beneficiarias de la organización comunal. Por ejemplo, venta de madera oportuna y barata a los talleres de sierras cinta, oferta de fletes de madera a los transportistas, o incluso beneficios a grupos en lo particular a partir del municipio. En Nuevo San Juan este sistema de transacciones y recompensas fomenta y legitima el enriquecimiento personal. Es común que directivos y exdirectivos inviertan en tierras dentro y fuera del predio comunal y establezcan negocios particulares. La Asamblea Comunal -al menos hasta tiempos recientes- ha tolerado dispendios y actos de corrupción. Desde el punto de vista del individuo la "comunidad" es en realidad un lugar de empleo seguro, o bien una red de negocios en la que es conveniente participar. En tal sentido, la

comunidad es un medio dentro de la estrategia de apropiación particular. La organización comunal no invierte directamente en gasto ritual. Su estrategia ha sido la reinversión de sus ganancias en nuevos módulos productivos y negocios comunitarios, grupales y particulares, con los cuales ofertar más empleo y asegurar por esa vía el consenso social. Si bien, en un momento dado la organización comunal ha invertido en gastos en apoyo a fiestas del pueblo, actividades culturales, recuperación de la lengua purépecha, radio o periódico comunitario; su política general ha sido dejarle esos gastos a la administración municipal y a las dependencias gubernamentales. En tal sentido, la organización comunal se ha especializado en allegarse proyectos gubernamentales del más variado tipo y ha puesto mucho esfuerzo político para ganar las elecciones municipales frente a sus adversarios y mantener el control sobre el recursos municipal.

El contraste entre los dos casos es iluminador. Mientras que en San Pedro el Alto el sentido de comunidad prevalece una ética de la igualdad económica y la sanción al enriquecimiento individual, en San Juan prevalece una ética de asociación de intereses y beneficio particular. En tal sentido -y siguiendo a Luis Villoro- en Nuevo San Juan, más que una *comunidad,* lo que en realidad tenemos es una asociación *cooperativa.*

Sistema de autoridad política y hegemonía comunal

San Pedro el Alto muestra un régimen político singular. Definitivamente no tiene un régimen autocrático o caciquil. El diseño institucional con múltiples puestos de autoridad y una rigurosa vigilancia mutua desde la asamblea, conjura con éxito el eventual peligro de captura de la institución comunal por algún grupo sostenido en el poder personal y el beneficio particular. El régimen político de San Pedro es un eficiente y sofisticado sistema de equilibrios y una singular combinación de *democracia directa* con un *régimen de notables*. Sin lugar a dudas las decisiones se toman en la asamblea comunal, una asamblea que controla de manera efectiva a sus gobernantes y evita la construcción de desequilibrios y concentración de facultades en personas y grupos que socaven el poder de la *ecclesia*. Este mecanismo de *democracia directa* se combina, de manera asombrosa, con un riguroso sistema cultural de jerarquías sociales que reserva las posiciones de poder sólo a aquellos que a lo largo de su vida han hecho los méritos suficientes; que por su recorrido en la escala de rangos han alcanzado una condición de hombres "notables". San Pedro parece una combinación exitosa entre el principio de igualdad formal de los miembros de la comunidad reunidos en asamblea -ello después de la exclusión cultural de las mujeres- y el principio de distinción social que asegura el poder de los viejos sobre los jóvenes.

Del otro lado del espejo, y limitado, como lo es todo régimen de *democracia directa* para procesar con tolerancia el cuestionamiento de su propio ethos comunitario, también podemos pensar a San Pedro el Alto como una "dictadura de la mayoría". Hemos visto como nadie se escapa de la disciplina comunal. Aquel que se indisciplina puede ser multado o detenido en la cárcel del pueblo. Quien no cumple con sus tequios cívicos puede ser sancionado con la retención de su salario. Quien hace estropicios en su trabajo bien puede vérselas no sólo con su jefe inmediato en la empresa sino con la misma autoridad municipal. La organización comunal tiene muchos recursos para disciplinar a los individuos.

En San Pedro el Alto la autoridad comunal tiene plena legitimidad. El principio de autoridad es aceptado por los pobladores. Quien discrepa lo hace sobre casos singulares, nunca sobre el conjunto del sistema. Es cierto que la crítica desde la familia protestante cuestiona el fondo del sistema de autoridad, pero el discurso comunal es tan fuerte que esa crítica no hace mella. También es cierto que la molestia de algunas mujeres sobre la condición femenina muestra rupturas del discurso comunal, pero es claro que esa molestia no está articulada como para cuestionar la legitimidad de ciertas prácticas de autoridad. Así pues, la legitimidad de la autoridad comunal es indiscutida. Esa legitimidad se debe, sin duda, al igualitarismo económico y al sistema de ascenso a posiciones de poder por medio de la escala de cargos, pero también al gran gasto social en el *consenso constitucional comunitario*. El nutrido calendario ritual -con sus comidas colectivas, misas, torneos, bailes, música- parecen eficaces en lograr, en su exceso festivo, la suspensión momentánea de distancias y jerarquías y dar paso a una especie de comunidad afectiva de alcance aldeano, vinculada por creencias, sentimientos y significados compartidos. De igual modo los tequios, las excursiones a las fronteras comunales, la defensa territorial, la edificación de lujosos palacios comunales, la exaltación de los logros colectivos parecen medios eficaces para fomentar un sentido moral por un "nosotros" comunitario. En general los individuos de la comunidad parecen aceptar de buen grado la disciplina comunal y la dictadura de la mayoría.

En contraste en el caso de San Juan la organización política es complicada. En su calidad de orden municipal el pueblo de San Juan Nuevo y su jurisdicción son gobernados por un ayuntamiento electo cada tres años por voto secreto. Los contendientes a las posiciones se organizan en términos partidarios. El PRI es la representación política de la comunidad y el PRD el representante de los propietarios. En términos generales es un sistema formal de democracia indirecta. En los últimos 25 años el control del gobierno local ha estado –salvo tres periodos en manos de la comunidad. A diferencia de San Pedro en el pueblo de San Juan parece imposible un sistema político de Asamblea General al menos por cuatro razones; la primera es un problema de escala donde el pueblo ha pasado en 50 años de una población de 3 mil a más de 15 mil habitantes. El segundo es que la composición de la población es de diverso origen. El tercero es que el pueblo está profundamente dividido en torno al tema del régimen de propiedad. El cuarto y último es el papel relevante que en el lugar tiene una iglesia católica con agenda propia. Todas estas razones han impedido a la organización comunal de Nuevo San Juan "tomar la plaza" y controlar plenamente la vida social local a la manera como sucede en San Pedro el Alto.

Ahora bien, al interior de la organización comunal el sistema de organización política formal es el de una democracia directa. Los miembros del censo comunal se reúnen en una Asamblea deliberativa que elige sus autoridades y toma sus decisiones. Como hemos visto, lo que en realidad tenemos es un sistema político de carácter autocrático controlado por un segmento de hombres fuertes desde los cuales se organiza una amplia red de clientelas. El sistema de autoridad funciona esencialmente por dos razones; porque el consorcio empresarial es lo suficientemente rentable como para obtener beneficios aunque no se esté hoy en posición privilegiada, y porque la amenaza potencial para el individuo comunero de perder derechos de posesión de tierras dentro del predio comunal y oportunidades de empleo en la empresa. La debilidad de la organización comunal es que su sistema de dominación se basa en la transacción de intereses, en el miedo a perder privilegios y en la

amenaza a aquellos que disienten. No se basa en la plena creencia de que la organización comunal es sustancialmente buena. Sin duda en los primeros años de la comunidad-empresa había una política por crear una "comunidad moral" donde se fundara un consenso constitucional comunitario. En ese afán se buscó como piedra de toque el etnicismo indígena, el ambientalismo, el comunalismo agrario, el nacionalismo revolucionario. Sin embargo, estas dimensiones ideológicas finalmente no han modificado el fondo. El hecho de que en el fondo los miembros de la comunidad no son menos campesinos comunalistas y más campesinos liberales.

Densidad comunal

Probablemente no haya en México un caso más extremo de orden social corporado que el de San Pedro el Alto. Todos los aspectos cruciales de la vida social están incrustados en una misma estructura organizacional. Todos los individuos están vinculados en todas las actividades e instituciones de la vida comunal. Bajo un mismo sistema de autoridad gobernada por la asamblea, la organización comunal se establece como *comunidad territorial* y actúa en consecuencia defendiendo el territorio de las intenciones de los pueblos vecinos. Se establece como *comunidad empresa* donde todas las familias trabajan en el consorcio comunal y participan en los rituales propios en su calidad de trabajadores. Se establecen como *comunidad religiosa* y participan en el ritual católico y en las reverencias animistas a los espíritus del monte. Se establecen como *comunidad cívica* de tal modo que participan y recorren a lo largo de su vida el escalafón del sistema de cargos y participan de los trabajos comunitarios y celebraciones cívicas que tengan lugar. Y se establecen como *comunidad política* en el sentido de que todos en un momento dado cumplen funciones de autoridad y representación del poder comunal. Prácticamente no existe momento en la vida en que los individuos no tengan que ver con comisiones, trabajos, servicios, festejos de la comunidad. Esta densidad de vínculos hace de San Pedro el Alto una comunidad fuertemente unificada. Prácticamente no hay influencias políticas o religiosas externas que no estén reguladas por la Asamblea y la autoridad comunal. Las relaciones políticas con los poderes externos siempre están mediadas por el sistema de autoridad comunal.

En contraste San Juan Nuevo vive una realidad un tanto más fragmentada. Indudablemente, la organización comunal se ha establecido como una poderosa *comunidad empresa* sin embargo no controla la economía local. Es también una poderosa *comunidad territorial* pero a pesar de su triunfo agrario su territorialidad sigue siendo de alguna manera negociada con sus propietarios comuneros. La organización comunal ha logrado controlar en múltiples ocasiones el poder político municipal pero no ha logrado desplazar del campo social a su oposición política. Finalmente, la organización comunal, a pesar de sus intentos, nunca logró tomar el control del sistema de cargos del pueblo de San Juan. El cabildo tradicional y la poderosa parroquia mantuvieron el control de la *comunidad religiosa*. Finalmente el impresionante crecimiento poblacional y económico del pueblo de Nuevo San Juan que albergó a poblaciones de diferentes procedencias ha impedido la formación de una identidad unificada. Ello sin duda ha sido una barrera infranqueable para el avance corporativo en San Juan. El resultado de todo este proceso es un proyecto comunal limitado por una realidad social que rebasa todo intento de corporativización.

A nuestro juicio, San Juan Nuevo y San Pedro el Alto han resuelto a su modo el celebre dilema de la "tragedia de los comunes". Ante el dilema que reza que "la libertad en la comunidad conduce a la ruina de todos", ambas comunidades optaron por la imposición de una dura disciplina hacia su sociedad. En tal sentido los recursos comunales están conservados según el paradigma del desarrollo sustentable. Pero sin duda, ambos regímenes sociales se caracterizan por el ejercicio de una autoridad fuerte y una fuerte exigencia de lealtad comunitaria. Sin lugar a dudas, ambos regimenes recurren a la coacción y al premio para mantener a los individuos alineados al orden comunal. En ambos casos, los individuos aceptan la transacción comunalista básica. Aceptan la seguridad económica y la certidumbre social de la vida en comunidad y se somete al orden moral y a la autoridad comunitaria. En tal sentido, es innegable la rigidez de ambos discursos comunitarios ante la discrepancia. Sin embargo hay una diferencia de fondo. En Nuevo San Juan el comunalismo no es hegemónico, sino superficial, frágil y fallido. Un comunalismo fuertemente ideológico que recurre a la propaganda para afirmar su realidad. Muchos comuneros lo sienten como una opresión que beneficia poco a los muchos y mucho a los pocos; como un simulacro de comunidad. En realidad un comunalismo que no pudo desplazar del fuero interno de sus miembros la idea liberal de la propiedad particular y la acumulación individual. En San Pedro el comunalismo sí es hegemónico. Parece incrustado en lo profundo de la vida individual. El discurso comunalista es poco ideológico, no se invocan causas ambientales o étnicas o históricas para afirmar su realidad. Simplemente la población vive la disciplina comunal como si fuera un orden natural de las cosas. Está fincado en la cultura. La dominación del discurso comunal simplemente es invisible a sus miembros. Incluso la exclusión de género -el problema mas grave de su orden social- parece no turbar el imaginario armónico que los comuneros han construido de su mundo social.

Conclusión

A lo largo de este trabajo he mostrado un singular tipo de comunalismo social fundado en la explotación industrial del bosque. Para ilustrar este fenómeno he presentado una descripción densa los casos de dos comunidades campesinas de ascendiente indígena. Sin embargo habrá que decir que existen dos a tres decenas más de *comunidades forestales industriales* en los estados mexicanos de Chihuahua, Durango, Quintana Roo, Guerrero. Todos ellos desarrollados en situaciones singulares y contextos diversos, pero que se pueden pensar como un mismo tipo de fenómeno social.

Lo similar de esos casos es que se trata de aldeas campesinas que en su pasado inmediato tenían un modo de vida campesino tradicional, un sistema de propiedad comunal, un sistema de autogobierno; y que, por circunstancias diversas, encontraron en la explotación industrial del bosque una alternativa eficiente de ingresos frente a la quiebra generalizada de las actividades campesinas tradicionales. Pero lo interesante es que la alternativa encontrada no fue la privatización territorial y la explotación particular del bosque, sino la construcción de una organización económica colectivista. En todos los casos, con el crecimiento de la empresa comunal, se extendió el poder de la organización comunal. Este incremento derivó en el fortalecimiento de la comunidad territorial corporada. Se consolidó el derecho territorial comunal sobre la propiedad individual; se aumentó la autonomía y autoridad del gobierno local frente a la libertad individual; y se fortaleció una idea de

identidad comunal. En todos lo casos el resultado fue la creación de una poderosa organización que apunta a un ideal corporativizado de la vida social.

Como hemos afirmado estas *comunidades forestales industriales* no suman más allá de una veintena entre las miles de comunidades campesinas con bosque en el país. La escasez de "éxitos" no es casual. Estas comunidades forestales parecen ir en contrasentido de lo que se vive en la generalidad de las pequeñas aldeas rurales en el contexto de la nueva globalidad. Desde hace décadas los grupos familiares campesinos parecen abandonar las encapsuladas fronteras simbólicas del pueblo ejidal o comunal y vincularse en su vida cotidiana a los mercados de trabajo regionales, nacionales e internacionales. Para los individuos, depender del empleo en el pueblo campesino no se ve como un modelo económico y cultural de vida viable y deseable. Los nuevos vínculos generan nuevas realidades que vacían de contenido a las tradicionales representaciones que se tenían de la comunidad local y modifican las formas de entender las obligaciones morales de reciprocidad para con su comunidad. Frecuentemente las instituciones locales de la aldea se debilitan o pierden sentido y función, y la aldea se desliza de un denso orden social a un lugar que se asemeja al simple asentamiento residencial. Frecuentemente en los hechos se fragmenta el bien comunal, se debilita la regulación aldeana y se fortalecen las estrategias de salida familiar e individual. Los nuevos vínculos parecen diluir las fronteras simbólicas de adscripción comunal tradicional e integrar personas y recursos al orden sistémico general. Por supuesto esta integración genera nuevas realidades. No es extraño en México encontrar "comunidades" trans-territoriales, con una población en comunicación y movimiento entre el asentamiento rural de origen, la colonia perdida de alguna metrópoli urbana mexicana y el suburbio en ciudades y pueblos de Norteamérica. A diferencia de ese proceso general, las *Comunidades Forestales Industriales* son excepcionales por su capacidad de construir, a contrapelo de una integración sistémica que debilita el espacio local, una especie de régimen social local "aparte". Un lugar, aunque vinculado, marcadamente autónomo en lo político y lo social.

Visto en otro sentido, el comunalismo forestal no es el único comunalismo que se presenta en México. De alguna manera las profundas transformaciones de la actualidad han dado lugar a la emergencia de agregados comunalistas del más variado tipo. Lo que Manuel Castells ha caracterizado como comunidades para la resistencia que "surgen con frecuencia de un sentimiento de alineación, por una parte, y resentimiento contra la exclusión injusta, ya sea política, económica o social" (Castells 1999, t. II, 31). Sin duda asistimos a un surgimiento de comunalismos a partir de las presiones sistémicas que impone la globalidad. Movimientos religiosos que fundan "Nuevas Jerusalenes". Movimientos populares que demandan servicios en paupérrimos medios urbanos. Grupalidades que reivindican preferencias sexuales. O "maras" de jóvenes violentos que desde la exclusión arman vínculos identitarios. Quizá entre todos estos movimientos comunalistas el más relevante y ambicioso en términos de proyecto social es el comunalismo etnicista. Un movimiento discursivo que ve en la comunidad étnica corporada el modelo ideal de vida social y que se imagina a la "nación étnica" como una gran comunidad de comunidades territoriales étnicamente homogéneas y antiliberal.

Sin duda todos esos movimientos comunitaristas parecen ofrecer una transacción fundamental. A cambio de la oferta de seguridad y certidumbre social en el espacio íntimo de la comunidad se demanda disciplina y lealtad incondicionada para con la comunidad. El

pensamiento comunitarista ha visto en ese intercambio la virtud de la comunidad. Por ejemplo Amitai Etzioni (1999) ha visto en la comunidad una amalgama de afectos entre individuos que comparten una historia y una identidad basada en compromisos con valores y moralidades comunes. Un orden moral deseable en tanto que evita, de un lado la anarquía y anomia social propia de las relaciones impersonales, y del otro el uso privilegiado de la coacción como vehículo para lograr el orden social donde no hay valores compartidos. Por el contrario los críticos liberales ven en la comunidad, no el mundo ideal, sino un orden autoritario y opresivo en virtud de la tendencia consistente a la imposición de un ethos unitario que finalmente deriva en la censura, exclusión de la diferencia, y en última instancia, el sometimiento individual al dictado de la ética comunal.

Tengo la esperanza de que esta investigación brinde material empírico para esa discusión; no sólo en el plano filosófico que confronta individuos abstractos frente a una sociedad abstracta; sino también en el ejemplo ilustrado de individuos concretos ubicados en sociedades concretas y constreñidas por su tiempo histórico y en su espacio social. Bajo esta luz la discusión comunalismo-liberalismo bien puede adquirir nuevos matices. Hasta aquí quedamos con esta reflexión sobre la construcción de los comunalismos aldeanos.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Gabriela, *El conflicto agrario en Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacan. Gestión y reconstrucción de la comunidad indígena Agraria Moderna,* tesis, CIESAS-Occidente, 2001.

ADELSON, Naomi, *Cosechar, no talar el bosque. 14 años de organización campesina en la zona maya*, *La Jornada*, domingo 23 de julio de 2003.

ALATORRE, Gerardo, *La construcción de una cultura gerencial democrática en las empresas forestales comunitarias*, México, Editorial Juan Pablos, 2000.

ANGUIANO, Luis, *Parangaricutiro Evocación* (Edición personal) México, 1989.

ANGUIANO, José, *Antología histórica de un pueblo. Nuevo San Juan Parangaricutiro,* Uruapan, Impresos Méndez, 2003.

APPENDINI, Kristen y Monique NUIJTEN, "El papel de las instituciones en contextos locales", *Revista de la CEPAL*, num. 76, 2002.

ASETECO, A.C, *Una caminata de veinte años en los bosques comunales de Oaxaca*, Oaxaca, Aseteco A.C, Oaxaca, 2002.

BAILÓN, Jaime, *Pueblos indios, elites y territorio*, México, El Colegio de México, 1999.

BARTOLOMÉ, Miguel, *La pluralidad desigual en Oaxaca* en Alicia Barabás y Miguel Bartolomé "Etnicidad y pluralismo cultural", La dinámica étnica en Oaxaca, México, INAH 1988.

BARTRA, Armando, *Teoría y práctica del racismo; plantaciones y monterías del porfiriato*, Revista Ciencias 60-61, México, 2001.

_____, *Guerrero. La lucha por el bosque.*, hojarasca 47 marzo 2001. La Jornada., 2001.

BECERRIL, Patlán, *La tierra de los antiguos propietarios. San Juan Parangaricutiro* en Paredes, Calos "Autoridad y gobierno indígena en Michoacán", Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

BEALS, Ralph, *El estudio de mercados en Oaxaca: Su origen, ámbito y Hallazgos preliminares* en Cook Scout y Diskin Martin "Mercados de Oaxaca", México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.

BOCCO, Gerardo *et al.,. Contribución al plan de manejo de la comunidad*, en Alejandro Velázquez y Gerardo Bocco, "Las enseñanzas de San Juan. Investigación participativa para el manejo integral de recursos naturales, Instituto Nacional de Ecología- Semarnat, 2003.

BUVE, Raymond, "Caciquismo, un principio de ejercicios de poder durante varios siglos", *Relaciones* 96, otoño 2003, vol. XXIV, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

BOFIL, Silvia, "El bosque político, los avatares de la construcción de una comunidad modelo. San Juan Nuevo, Michoacán, 1981-2001", tesis, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2002.

BRAY, David, Elvira Durán Leticia MERINO, Juan Manuel Torres Rojo, y Alejandro Velazquez Montes "Nueva evidencia: Los bosques comunitarios de Mexico. Protegen el ambiente, disminuyen la pobreza y pormueven la paz social" UNAM 2007.

BRAY, David, y Leticia MERINO, "The rise of community forestry in Mexico: History, concepts, and lessons learned from twenty-five years of community timber production", The Ford Foundation, 2002.

CARBALE,Bruce, "Introducción: Manejo forestal comunitario y la certificación" en Leticia Merino, *El manejo forestal comunitario en México y sus perspectivas de sustentabilidad"*, Cuernavaca, UNAM, 1997.

CARMAGNANI, MARCELO.*El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.

CARRASCO, Pedro, *La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial* en J,R Llobera, "Antropología Política" Barcelona, Editorial Anagrama, 1979.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1999.

CHANCE, John K., *La Conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de Cultura, 1989

CHANCE, John & William TAYLOR, "Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy", *American Ethnologist*, vol. 12 num. 1, febrero 1985.

CLASTRES, Pierre, *Antropología política*, México, Gedisa, 1987.

COHEN, Anthony, *The symbolic construction of community*, New York, Tavistock Publications and Ellis Horwood Limited, 1985.

COLEMAN, James, "Norms as social capital", en Gerald Rednitzky and Meter Bernholz, eds., *Economic Imerialism, The economic approach applied outside the field of economics*, New York, Parngon House, 1987.

COMISIÓN NACIONAL FORESTAL (CONAFOR), *Programa estratégico forestal para México 2025* Guadalajara, Conafor, 2002

COMMONS, Áurea, *El Estado de Oaxaca. Sus cambios territoriales*, Serie libros num.2. Instituto de Geografía UNAM, 2000.

COTRERAS, Enrique, *Alfonso Pandal Graf: el México que he vivido. Memorias de un dirigente empresarial. México*, Miguel Angel Porrúa, 2002.

DE LA PEÑA, GUILLERMO *Antropologia social de la región purépecha.* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

DUSTON, John, "Construyendo capital social comunitario", *Revista de la CEPAL*, núm. 69, 1999.

DWORKIN, Ronald, *La comunidad liberal*, Bogotá, Universidad de los Andes- Siglo del hombre editores, 1996.

ESPARZA, Manuel *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778*, México, Ciesas, 1994.

ESPÍN, Jaime, *Tierra Fría Tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

ETZIONI, Amitai, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en la sociedad democrática*, Barcelona, Paidos Ibérica, 1999.

FABILA, Manuel, *Cinco siglos de legislación agraria.1493-1940* México, SRA-CEHAM, 1981.

GABANY-GUERRERO, Tricia, "Deciphering the symbolic heritage of the Tarascan Empire: interpreting the political economy of the pueblo-hospital of Parangaricutiro, Michoacán", tesis, University at Albany, New York, 1999.

GARIBAY, Claudio, "Comunidades antípodas", *Relaciones* 89, invierno 2002, vol. XXIII, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.

GERHARD, Paul, Geografia histórica de la Nueva España, 1519-1821. Unam, México, 1986.

GONZÁLEZ, Moisés, *La Confederación Nacional Campesina en la Reforma Agraria Mexicana*, México, El Día en Libros, 1985.

GUZMÁN, JOSÉ NAPOLEÓN. Michoacán y la inversión extranjera 1880-1911,UMSNH, Morelia 1982.

HARDIN, Garret, "The tragedy of the Commons", *Science* 162, pp.1243-1248

KLOOSTER, Daniel, *Institucional Choice, Community, and Struggle: A Case Study of Forest Co-Management in Mexico*, Word Development, vol 28, núm. 1, 1-20, 2000, New Jersey, Princeton Univertsity, USA, 2000.

_____, "Mexican Forest Policy from liberalism to neoliberalism: Still searching for a campesino-based forest policy", *Latin American Research Review*, 2001.

LEORNARD, Eric, "Un paisaje de relaciones de poder: Dinámica y diferenciación de las instituciones agrarias en la sierra de los Tuxtlas", *Relaciones* 85, invierno 2001, vol. XXII, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

MALDONADO, David, *El Banco Mundial en los Bosques de Oaxaca. Un seguimiento desde la sociedad civil, a la ejecución del proyecto de conservación y manejo sustentable de recursos naturales (PROCYMAF)*, México, www.transparencia.org.mx 2001.

MALLON, Florencia, *Campesino y Nación, La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, El Colegio de Michoacan-Ciesas, 2003.

MARTÍNEZ, Carlos. *El laboratorio de la revolución: el Tabasco Garridista*, Siglo XXI, México 1979.

MARTÍNEZ, Víctor, Usos y costumbres: ¿Paraíso democrático o autoritarismo arcaico;(mimeo) www.teemich.org.mx

MELO, Fernando, "Expresiones de Comunidad en la población migrante de los pueblos de los bosques", en memorias del encuentro *Indígenas Mexicanos Migrantes en Estados Unidos: Construyendo Puntes entre Investigadores y Lideres Comunitario* (mimeo) Latin American and Latino Studies Departament, 2002.

MENDOZA, Rafael, *Yo vi nacer un volcán*, León, Coloristas y Asociados, 1999.

_____Del pueblo que se negó a morir, San Juan Nuevo Parangaricutiro (Sin Editorial). 1994.

MERINO, Leticia, *Las políticas forestales y de conservación y los impactos sobre las comunidades forestales*, México, *Estudios Agrarios*, 2001.

MICHEL, INOCENCIO. *Ensayo histórico de Santo Domingo Teojomulco* (Edicion Personal) Oaxaca, 2000.

MOHENO, César, *La historia y los hombres de San Juan*, Zamora, El Colegio de Michoacán,. 1985

MOGUEL, Reyna, *Regionalización para el Estado de Oaxaca. Análisis comparativo*, Centro de Sociología, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1979.

MOLNAR, Augusta, *La certificación forestal y las comunidades: Mirando hacia la siguiente década, Washington Forest Trenes,* 2003.

MURIEL, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1991.

OSTROM, Elinor, *Governing the commons. The Evolution of Institutions for Collective Actions*, Cambridge University Press, 1991.

PEREZ, Rafael, *Camino de San Juan Nuevo: un reportaje de las peregrinaciones al Santuario del Señor de los Milagros* (Edición personal), México, 1957.

PARROQUIA DE SAN JUAN NUEVO, Plan pastoral y calendario de la parroquia-santuario del señor de los milagros, San Juan Nuevo, Uruapan 2004.

PLÁ, Rosa, *Memoria e historia en San Juan, Pueblo Nuevo*, tesis, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985.

PROCEDE, *Tabulados básicos por municipio. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, Michoacán,* PROCEDE 1992-1999

PURNELL, Jennie, *Popular movements and state formation in Revolutionary Mexico. The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, Londres, Duke University Press, 1999.

PUTNAM, R., *Making democracy work: Civic tradition in modern Italy,* New Jersey, Princeton University press, 1993.

RAMÍREZ GÓMEZ, Alfredo, *Las comunidades indígenas: entre la Ley Indígena y la Ley Agraria. Avances del Procede en comunidades del Valle de Oaxaca 1996-2001,* IV Certamen Investigación Agraria, Procuraduría Agraria, 2001.

ROMERO, Maria de los Ángeles, *Historia de los pueblos indios de México. El Sol y la Cruz. Los pueblos indios del Oaxaca Colonial*, México, Ciesas, 1996.

ROSBERRY, William, *Campesinos* en Barfield, Thomas "Diccionario de antropología, México, Siglo XXI Editores, 2000.

SABEAN, David Warren *Power in the Blood. Popular Culture & village discourse in early modern Germany*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992.

SHANIN, Teodor, "Introducción" en "Campesinos y Sociedades Campesinas", México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

SARTORI, Giovanni, *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

TOPETE, Hilario, "Sistema de Cargos en San Juan Nuevo", tesis doctoral, México, ENAH, 2004. (Título provisional)

TORRES, Gabriel, *La fuerza de la ironía. Un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tomateros del occidente de México*, Zapopan, El Colegio de Jalisco-Ciesas, 1997.

TUCKER, Catherine,*¿Cómo manejar los bosques comunales? Un estudio comparativo de dos comunidades zapotecas*. IASCP, Oaxaca, 2004.

VÁSQUEZ, Luís, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CONACULTA, 1992.

VELÁZQUEZ Emilia y Eric LEONARD, *La reproducción de las pequeñas agriculturas en el Sotavento veracruzano: articulación de enfoques disciplinarios y escalas de análisis*, en Eric Leonard, "El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales", México, Ciesas, 2000.

VILLORO, Luis, *El Poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México,Fondo de Cultura Económica- El Colegio Nacional, 1997.

WARREN, Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblos de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977.

WOLF, Eric, *Distinguished Lectura: Facing Power*, American Anthropologist, vol 92, num.3, septiembre, 1990.

_____ *Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México* en Teodor Shanin, "Campesinos y Sociedades Campesinas", México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

_____ *Figurar el Poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Ciesas, 2001.

ZÁRATE, Eduardo, "La comunidad imposible" (Avances de investigación), Zamora, CEA Colmich, 2004.

ZAMBRANO, Maria de los Ángeles, *Capillas de visita agustinas en Michoacán (1537-1570)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1999.

ZAVALA, David, *Agonía y éxtasis de un pueblo. San Juan Parangaricutiro, Michoacán, Ensayo histórico literario*, León, Editorial Coloristas y Asociados, 1998.

ZEPEDA BARCELO, José, *Informe general sobre la exploración sanitaria del municipio de Parangaricutiro,* México, UNAM, 1940.

Leyes y documentos

Decreto de 6 de enero de 1915, declarando nulas todas las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos, otorgadas en contravención a lo dispuesto en la ley

de 25 de junio de 1856. Venustiano Carranza, en Fabila, Manuel, "Cinco Siglos de Legislación Agraria 1493-1940" {1981} México. SRA-CEHAM, 1981.

Decreto sobre colonización y compañías deslindadoras, 15 de diciembre de 1983, Manuel Gonzalez en Fabila, Manuel, "Cinco Siglos de Legislación Agraria 1493-1940" {1981} México. SRA-CEHAM, 1981.

INEGI-INAH, *Estadísticas históricas de México*, México, 1986, p.105

INEGI. *Carta Zaachila, 1:250 000, Uso del Suelo y vegetación*. México, 1984

Plan de Ayala. 28 de noviembre de 1911. Emiliano Zapata, en Fabila, Manuel, "Cinco Siglos de Legislación Agraria 1493-1940" {1981} México. SRA-CEHAM, 1981.

Plan de San Luís. 5 de octubre de 1910. Francisco I. Madero en Fabila, Manuel, "Cinco Siglos de Legislación Agraria 1493-1940" {1981} México. SRA-CEHAM, 1981.

Ley Agraria del seis de enero de 1915.Venustiano Carranza en La primera ley agraria del constitucionalismo 6 de enero de 1915, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano (CEHAM), 1981.

Ley de Patrimonio Parcelario Ejidal del 25 de agosto de 1927. Plutarco Elías Calles en Cuadros Caldas, Julio. "Catecismo Agrario" {1923} edit. RAM; AGN, CIESAS. México 1999.

Ley Forestal del 5 de abril de 1926. Plutarco Elías Calles en Cuadros Caldas, Julio. "Catecismo Agrario" {1923} México, edit. RAM; AGN, CIESAS. 1999

Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos 25 de marzo de 1894. Porfirio Díaz, en Fabila, Manuel, "Cinco Siglos de Legislación Agraria 1493-1940" {1981} México. SRA-CEHAM, 1981.

Secretaria de la Reforma Agraria. *Atlas Agrario del Estado de Oaxaca*, SRA, CORETT, Procuraduría Agraria, RAN, México, Oaxaca, 1996.

Archivos consultados.

AGN. Archivo General de la Nación.

ACSA. Archivo Comunal San Pedro el Alto.

AGEO-Zimatlán. Archivo General del Estado de Oaxaca; expedientes del distrito Zimatlán.

AHPEM-.Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado de Michoacan.

RAN-Morelia. Registro Agrario Nacional Oaxaca.

RAN-Oaxaca. Registro Agrario Nacional Oaxaca.

Direcciones electrónicas

-Asociación Internacional para el Estudio de la Propiedad Colectiva (IASCP) http://dlc.dlib.indiana.edu/.

-Program *Leadership for Environmental Development*
http://www.lead.colmex.mx/

-Comunidad Nuevo San Juan
(www.comunidadindigena.com