

Reflexiones finales

Mirar Yalálag desde la comunalidad

Alejandra Aquino Moreschi

Este libro narra la lucha emprendida por mujeres y hombres yalaltecos para defender y sostener la vida comunitaria, así como su autodeterminación, tanto en Yalálag como desde sus distintos lugares de migración. La elección de lo que decidimos mirar y la forma en la que decidimos representar lo que miramos nunca responde únicamente a una afinidad teórica, es sobre todo una decisión política que implica responsabilidad, ya que lo que se escribe desde la academia produce un efecto de verdad y contribuye a construir realidad. Poner el foco del libro en la vida comunitaria es una forma de desmarcarnos del enfoque étnico que ha dominado muchos de los estudios sobre Yalálag, es también una manera de contribuir a *des-etnizar* la mirada y las interpretaciones antropológicas sobre los pueblos indígenas, las cuales, muchas veces, los han reducido a sus expresiones culturales desde un enfoque exotizante o folklórico, los han anclan en el pasado y los asocian sistemáticamente con la carencia.

El principal aporte de este libro es haber documentado, desde *abajo* y desde *adentro*, los esfuerzos de un pueblo por recuperar, recrear y mantener su comunalidad a lo largo de casi un siglo, entendida como una apuesta política y vital que pone al centro la producción de bienes comunes y que asegura su autorregulación y

autogobierno bajo subjetividades y prácticas políticas propias, muy diferentes a las determinadas por el Estado mexicano (véase Martínez Luna, 2010; Díaz en Robles y Cardoso, 2007; Maldonado, 2003; Rendón, 2003).

En un mundo organizado a partir de estados nacionales liberales, construido sobre la dominación de determinados pueblos e identidades y regido bajo un sistema capitalista que fomenta el individualismo, destruye el medioambiente y produce gran desigualdad social, sostener la comunalidad es una tarea difícil. A partir del caso de Yalálag, este libro nos acerca a las luchas cotidianas que los pueblos indígenas y campesinos libran cada día, desde hace muchos años, para sostener la vida comunitaria. Nos enseña también las tensiones, desafíos, retos y contradicciones que surgen en este tipo de procesos organizativos, los cuales, si bien no son idílicos, sí son esperanzadores.

Aunque la lucha yalalteca se ha expresado predominantemente en términos comunitarios, también ha estado en resonancia y articulación con otros procesos colectivos más amplios que han emergido a escala regional, estatal, nacional e incluso internacional. Procesos en los que la identidad *indígena* impuesta se reivindicó y se politizó para poder señalar la injusticia histórica compartida que han vivido los pueblos que en este continente fueron denominados como indígenas. Adentrarnos en la especificidad y detalle de un proceso organizativo como el de Yalálag es una buena estrategia para pensar desde lo concreto temas y procesos más globales.

Las veredas recorridas

La elaboración de este libro nos ha llevado más de doce años, su caminar ha sido lento y por momentos tortuoso, ha seguido veredas no previstas y ha ido tomando forma siguiendo intuiciones y preocupaciones personales, más que metodologías específicas o corrientes teóricas que nos sirvieran de guías. La famosa antropóloga Nancy Scheper-Hughes (2012) señaló, con gran razón, que no hay una forma “políticamente correcta” de hacer antropología porque esta es por naturaleza intrusiva e implica un cierto grado de violencia simbólica e interpretativa con respecto a percepciones del

mundo de las personas con las que trabajamos (Scheper-Hughes, 2012). ¿Cómo le hacemos entonces? ¿Debemos renunciar a hacer antropología? ¿Acaso sólo nos queda seguir el camino elegido por el joven etnógrafo del cuento de Borges? Es muy difícil dar respuestas a estas preguntas porque, como señala Scheper-Hughes (2012), tienen más que ver con una cuestión de ética que de metodología, ya que lo que está en juego es la relación con las personas sobre las que escribimos. Es también, señala Elsie Rockwell (2009), una cuestión de responsabilidad como narradores de las historias de las y los *otros* y como productores de sus representaciones.¹

Como ya mencionamos, cuando este libro fue imaginado su objetivo era muy modesto y acotado: compilar las investigaciones recientes que se hubieran realizado sobre Yalálag, para hacerlas más accesibles a las personas yalaltecas, como una expresión mínima y limitada de retribución hacia las personas que nos ayudaron en nuestros procesos de investigación. Las preocupaciones mencionadas, sin embargo, hicieron que el libro tomara otras veredas y terminó incluyendo como autores a varias personas yalaltecas que durante años apoyaron nuestros procesos de tesis y cuyas ideas nutrieron nuestros trabajos. La apuesta no era hacer una investigación colaborativa, sino únicamente sentar condiciones para que nuestros interlocutores pudieran producir sus propios textos.

Aura Cumes (2011), en su excelente artículo “La experiencia subalterna en la investigación social”, se interroga sobre lo que pasa cuando los sujetos que históricamente han sido más bien el *objeto de estudio* de la antropología se mueven del lugar asignado y son ellos los que hacen investigación y escriben. La autora muestra cómo este desplazamiento puede ser una forma de subvertir relaciones de poder y poner sobre la mesa nuevas formas de observar e interpretar la realidad, quebrando la idea de neutralidad, parcialidad y objetividad que la ciencia ha defendido (Cumes, 2011).

¿Será que este desplazamiento puede contribuir a la producción de retratos más nítidos y respetuosos, en los que las personas se sientan mejor representadas y encuentren mayor resonancia con su propia experiencia y percepción? Sería muy ingenuo dar

¹ Véase la profunda reflexión que hace al respecto Elsie Rockwell en el capítulo 7 de su libro *La experiencia etnográfica* (2009).

una respuesta única y definitiva a esta pregunta, ya que esto dependerá de cada situación específica. Sin embargo, existen muchos ejemplos que muestran que escribir desde *adentro* y desde *abajo* otorga un privilegio epistémico que permite ver más y mejor, así como poner en evidencia lo que desde las narrativas académicas y estatales ha sido silenciado (Cumes, 2011; Tzul, 2016; Paredes y Guzmán, 2014; Fanon, 2000). Pensamos que los artículos escritos por las y los yalaltecos en este libro contribuyen a esta tarea y permiten comenzar a pensar Yalálag desde otras coordenadas.

Por sólo mencionar un ejemplo, el texto de Graciela Fabián enfatiza el papel de Yalálag y de los pueblos indígenas como generadores de riqueza material y coproductores del estado oaxaqueño durante la primera mitad del siglo XIX, una tesis rara vez escuchada, pero muy necesaria porque contribuye a cuestionar la idea de que la pobreza es algo intrínseco a la población indígena, resultado de su cultura, prejuicios que subyacen hasta el día de hoy detrás de muchas de las políticas públicas del Estado, y permiten justificar la situación económica en la que se encuentran los pueblos, mientras se oculta el despojo histórico y se invisibilizan sus contribuciones y el papel activo que han jugado en la producción de la riqueza material. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), los pueblos indígenas siempre han sido y son seres contemporáneos y, como tales, han sido coproductores del presente.

Aunque el libro logre recoger voces diversas en términos de generación, de género, de lugar de origen y de lugar de residencia, reconocemos como una de sus limitaciones que no logramos construirlo realmente de manera dialógica, somos conscientes de que faltó abrir espacios de diálogo colectivo en los que todos los autores tuviéramos oportunidad de intercambiar nuestras ideas. Esto no fue posible por razones de logística, recursos y tiempo, por lo que tuvimos que conformarnos con un diálogo más individual, cara a cara, entablado al momento de la producción de los textos. De manera metafórica podemos decir que la forma final del libro, más que dialógica es polifónica, los capítulos han sido ensamblados como si fueran un concierto en el que diferentes voces entonan sus propias melodías, a veces siguiendo un mismo ritmo, a veces también con contrapuntos que pueden parecer disonantes

y tensionar la armonía, pero que al final enriquecen el conjunto de la obra. Estas voces abarcan, tanto personas académicas que sostuvieron una convivencia profunda con gente yalalteca, como a intelectuales yalaltecos de la generación de la llamada “emergencia indígena”, que estuvieron directamente involucrados en las luchas narradas; incluye también a una nueva generación de académicas yalaltecas comprometidas con el pueblo, que están haciendo trabajos originales y desafiantes; y finalmente encontramos también las voces de las hijas e hijos de yalaltecos nacidos y crecidos en Estados Unidos con una experiencia muy particular de lo que significa *hacer comunidad* desde el *otro lado*.

No está demás repetir que en el libro faltan muchas voces, que no hay la suficiente diversidad de posiciones, que queda pendiente para las nuevas generaciones de académicas y académicos yalaltecos hacerlo, seguramente ahora que la comunidad está en una etapa de baja conflictividad, establecer diálogos con mayor diversidad de puntos de vista será posible y traerá muchos frutos.

La pregunta que siempre queda al terminar es ¿servirá de algo este trabajo? ¿en qué puede beneficiar el libro a los yalaltecos y las yalaltecas? Está claro que no necesitan a la academia para caminar y hacer historia, y que toda mejora en su vida ha dependido siempre de su capacidad de organización y esfuerzos personales; sin embargo, pensamos que el libro al menos logra producir otra mirada de la comunidad trasnacional y de sus luchas, y queda como un testimonio de una etapa histórica importante, que ayudará a conectar a las nuevas generaciones con estas luchas tan potentes pero que desde *casa* no siempre se alcanzan a apreciar y valorar en su justa dimensión.

La comunalidad como práctica y como trabajo

La comunalidad ha sido comprendida y categorizada de diferentes maneras por los distintos autores y existen diferentes definiciones del concepto. En este libro no pretendemos generar una nueva, más bien queremos puntualizar algunas de las *lecciones* aprendidas a través de la experiencia yalalteca. Por ejemplo, que la comunalidad no es algo dado naturalmente, no es una esencia ni una

identidad propia de los pueblos indígenas, aunque permita generar identidad. La comunalidad es más bien trabajo colectivo mediante el cual se produce *bien común*. Ya lo dijeron desde sus primeros escritos Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, la comunalidad es trabajo: trabajo para la decisión (la asamblea), trabajo para la coordinación (el cargo), trabajo para la construcción (el tequio) y trabajo para el goce (la fiesta) (Martínez Luna, 2013). Hace algunos años en un foro sobre comunalidad don Melitón Bautista, otro intelectual zapoteco de la sierra, afirmó con picardía: “La comunalidad es una chinga, y aunque haya antropólogos que la dibujen muy bonita en forma de flor, la comunalidad implica muchísimo trabajo”. Efectivamente, sostener la comunalidad no es fácil, y se requiere poner el cuerpo, la cabeza, el corazón y mucho tiempo.

La vida comunitaria en Yalálag es posible gracias al trabajo que aportan los yalaltecos y yalaltecas para el bien común a lo largo de su vida, sin recibir por esto ningún pago. Es muy difícil de calcular cuántos días de trabajo dan para el bien común, tan sólo para que funcione el gobierno comunitario cada año se necesitan 170 personas dispuestas a aportar su servicio y cada servicio requiere de la inversión de muchos días de trabajo. Además, cada familia contribuye anualmente con entre 10 y 15 días de tequio para las obras del pueblo, también hay tequios específicos que las madres y padres de familia realizan para la escuela, hay tequios de vecinos que se dan en el marco de los cuatro barrios. Asimismo, cada familia debe de dar su tiempo en las asambleas, las cuales, como explica Gladys Tzul Tzul (2016) son el espacio donde se trabaja para la producción de consensos y decisiones determinantes para la vida comunitaria; porque estar en una asamblea no es sólo estar sentado, es escucharse, es ponerse de acuerdo, a veces también pelearse y volverse a conciliar, y todo esto es trabajo que produce riqueza para la comunidad. Sin embargo, posiblemente, el momento en que se despliega de forma más imponente la comunalidad yalalteca es durante las fiestas, ya sea que se trate de las celebraciones en honor a los santos patronos de la comunidad y de sus barrios o bien de celebraciones familiares como bodas o entierros.

Ver la comunalidad como trabajo para el bien común, nos lleva a entenderla de manera dinámica, como algo que no está

dado, sino en constante movimiento. La comunalidad no está fija ni es permanente, sino más bien flexible y cambiante, y se expresará con mayor o menor intensidad en función de la capacidad organizativa de las personas y de las condiciones de su contexto. El aporte de este libro es justamente que nos permite observar el dinamismo de la comunalidad a lo largo de casi un siglo, nos muestra que hubo etapas en la que esta se expresó con mucha fuerza y otras en los que ha estado a punto de desaparecer, y que esto no sucede de manera lineal, sino con altibajos, los cuales responden a las dinámicas políticas y organizativas internas, pero también a factores externos y contextos complejos que van más allá de la comunidad y de la voluntad de los sujetos.

La comunalidad bajo el Estado

Para cualquier pueblo indígena y campesino *hacer comunalidad* ha resultado un proyecto difícil y complejo al interior del Estado mexicano, el cual, desde su origen buscó convertirse en una nación conformada por ciudadanos que compartieran una lengua, una identidad, una cultura y un mismo modelo político. En el marco de este proyecto estatal se ha intentado por diferentes medios *asimilar* o *integrar* a la población construida como *indígena*, esto no sólo refiere a la lengua y a la cultura, ha implicado también borrar sus formas propias de organización comunitaria, autogobierno y hasta de producción de alimentos.

La historia de Yalálag y los caminos de su comunalidad debe entonces situarse en el marco de una relación de poder con el Estado muy desigual, cargada de violencia y de racismo. Esto no significa que el proyecto estatal haya ejercido absoluta hegemonía en Yalálag ni que su población hayan padecido pasivamente las políticas estatales, si bien estructuralmente se encuentran en una situación de dominación frente al Estado, como el resto de los pueblos indígenas, han sido activos en esta relación ya sea resistiendo, desafiando o apropiándose de las políticas del estado, también haciendo alianzas o rebelándose en contra de autoridades, funcionarios y otros actores políticos.

Si bien este libro no tuvo como principal preocupación analizar la relación de dicha población con el Estado, sus artículos nos permiten mirar el impacto concreto en la vida comunitaria de un pueblo *indígena* y la forma en que las personas gestionan esta relación tan compleja. Por ejemplo, si nos remontamos al momento en que Yalálag pierde la propiedad comunal de la tierra, lo primero que llama la atención es que esta pérdida no fue producto de un despojo externo y directo. La hipótesis que sostienen varios autores es que la adopción de un régimen de propiedad privada en Yalálag se dio en el marco de las diferentes reformas liberales que buscaban incentivar la pequeña propiedad individual, producir una clase media rural, así como la obtención de impuestos (véase Escobar, 2012). Se piensa que quienes tomaron la iniciativa de privatizar la tierra fueron algunos comerciantes yalaltecos que además de tener dinero, eran *letrados* y, seguramente, tenían redes con funcionarios y políticos de la administración estatal (véanse en este libro a G. Fabián y J. Aquino, artículos 2 y 3, respectivamente). Ellos posiblemente seducidos por las promesas de progreso que publicitaba el Estado y con la intención de consolidar su posición de poder al interior del pueblo tomaron la iniciativa de privatizar la tierra, este hecho profundizó la desigualdad de clase entre la propia comunidad yalalteca, ya que permitió que los comerciantes —representantes de una clase alta— concentraran muchas de las tierras. Probablemente el mecanismo de concentración de las tierras comunales convertidas en privadas fue parecido al que describe Antonio Escobar (2012): las personas que no contaban con los medios económicos, ni los contactos para pagar los gastos de deslinde, titulación y compra de los derechos de las parcelas que históricamente tenían en usufructo, se quedaron sin respaldo legal que protegiera sus parcelas y en momentos de dificultad económica tuvieron que venderlas y los compradores fueron los ricos del pueblo. La privatización de la tierra además de profundizar la diferencia de clases al interior de la comunidad debilitó sus mecanismos de regulación y dejó desprotegida jurídicamente a la comunidad.

Otro hito que marcó la relación de Yalálag con el Estado mexicano a lo largo del siglo XX fue la implantación del Comité Municipal del Partido de Estado, instalado en Yalálag en 1929

cuando el PRI todavía se llamaba Partido Nacional Revolucionario (1928-1938). La presencia de este comité fue clave para el establecimiento de lógicas políticas partidistas y el surgimiento de *hombres fuertes*, mejor conocidos como caciques, quienes fungieron como los interlocutores privilegiados del Estado y tuvieron su respaldo para controlar la vida política local. Cabe señalar que no se trataba de caciques *mestizos* venidos de fuera, sino que eran hombres yalaltecos que habían logrado articularse al poder central por diferentes razones y caminos. Tampoco se trató de cacicazgos largos que por décadas mantuvieran el control de la comunidad como en otros pueblos de México, más bien, estos cacicazgos se fueron sucediendo unos a otros y sostuvieron mayor o menor hegemonía sobre el pueblo según la coyuntura. Como señalan Aguilar y Alatorre (2011), cada cacicazgo o cada *hombre fuerte* que ha emergido en la comunidad, ha tenido el apoyo de algún grupo compuesto por familias yalaltecas de las diferentes clases sociales. En Yalálag por mucho tiempo las clases sociales estuvieron muy ligadas al tipo de trabajo desempeñado: siendo los campesinos los pertenecientes a la clase baja, los artesanos a la clase media y los comerciantes a la clase alta. Esto no funcionaba de manera tan esquemática, ya que, por ejemplo, era común que los comerciantes y artesanos también se dedicaran al campo. Lo que es importante destacar es que las pugnas políticas al interior del pueblo no eran ni una lucha de clase entre *ricos* y *pobres* ni una lucha entre *indígenas* y *mestizos*, sino realmente una lucha entre facciones políticas yalaltecas por el control del gobierno comunitario dentro de las cuales había diversidad de clase (Aguilar y Alatorre, 2011).

La llegada del Comité Municipal del PRI trajo con este toda una cultura política, que fue debilitando las instituciones comunitarias que sostenían el autogobierno e incluso afectó las subjetividades políticas de algunos yalaltecos que empezaron a ver en el gobierno una forma de acumular poder y ya no de *servir*.

Para la década de 1960 la vida comunitaria de Yalálag vive uno de sus peores momentos, la Asamblea prácticamente ya no funcionaba, en el mejor de los casos sólo ratificaba las decisiones del Comité Municipal del PRI. El tequio y el servicio no desaparecieron del todo, pero perdieron su fuerza y su legitimidad ya que

dejaron de orientarse al bien común y se utilizaban para impulsar obras o trabajos decididos desde el comité.

A lo largo de casi todo el siglo XX, el mecanismo impuesto desde el Estado a los pueblos indígenas para la elección de sus autoridades fue el electoral partidista que implicaba elegir a sus autoridades por medio del voto universal y directo de alguna planilla registrada previamente bajo el cobijo de algún partido político —es decir, el PRI, ya que era el partido hegemónico—. En los pueblos serranos donde las personas estaban unidas, la elección de la autoridad se seguía haciendo conforme a los mecanismos comunitarios, aunque obligatoriamente se tenía que formalizar a través de los mecanismos partidistas establecidos por el Estado (Valdivia, 2010). En Yalálag esto era diferente pues al no existir consenso en la comunidad, la facción que mantenía el control del Comité Municipal del PRI era el que obtenía el registro del partido y mantenía el control sobre el gobierno comunitario. Algunas veces, como una manera de mostrar su descontento y de oponerse, algunas familias dejaban de dar sus tequios y servicios.

Como hemos mostrado en este libro, durante las décadas de 1960 y 1970 un grupo al interior de la comunidad se organizó para recuperar sus instituciones políticas comunitarias y su autodeterminación. Su estrategia no fue de ruptura con el Estado, a pesar de que su proyecto político sí lo era. Ellos valoraron que la única forma de recuperar la comunalidad en ese momento implicaba hacer alianzas con diferentes actores del Estado, porque una confrontación abierta con este hubiera implicado derramar mucha sangre. Como cuenta don Plutarco Aquino en este libro, ellos optan por afiliarse a la Confederación Nacional Campesina, un brazo muy importante del PRI. Además, la alianza con antropólogos y funcionarios indigenistas también fue fundamental para fortalecer y proteger su proceso, ya que desde la antropología y desde el indigenismo siempre hubo voces críticas que establecieron alianzas con los pueblos, como Juan José Rendón, Salomón Nahmad y Barbara Sifuentes por mencionar algunos nombres. Otro actor importante con el que establecieron alianzas en esta coyuntura fue la iglesia católica en su vertiente de la teología india (Aquino, 2012a). Una vez que el Grupo Comunitario llegó al poder muni-

cial y comenzó a impulsar su proyecto de autodeterminación y autonomía, no pudo deshacerse del PRI, tuvo que seguir pactando el registro con el partido oficial para el nombramiento de sus autoridades, a cambio que los dejara trabajar tranquilos.² Así, por varios años coexistió este pacto tácito con el PRI, que pudieron sostener, en parte, gracias a la amplia red de apoyo que habían logrado con otros actores políticos.

Lo que queremos destacar es que la experiencia yalalteca nos muestra que la lucha por la autodeterminación en Yalálag raras veces ha implicado una ruptura total con el Estado, tal como ha sido para otros movimientos indígenas como el EZLN, en este contexto, más bien, ha requerido del despliegue de diversas estrategias que van de la articulación selectiva y coyuntural con el poder a momentos puntuales de ruptura.

La relación con el Estado no sólo afecta la vida política comunitaria, otras esferas de la vida también han sido determinadas por esta relación. Por ejemplo, las políticas educativas y lingüísticas han afectado directamente la transmisión y el fortalecimiento de la lengua zapoteca; las políticas de salud han terminado casi por completo con la medicina tradicional y la partería; y las políticas hacia el campo han acabado con la capacidad del pueblo para producir sus propios alimentos. Estas conclusiones no son el espacio para desarrollar todos estos temas, sin embargo, vale la pena detenernos brevemente en la cuestión de la autosuficiencia alimentaria, ya que, desde la conformación del Grupo Comunitario en la década de 1970, esta se veía como un pilar clave para sostener la autodeterminación y la comunalidad. De hecho, uno de sus primeros proyectos fue promover la agricultura campesina entre los integrantes del grupo, ya que desde ese entonces muchos jóvenes comenzaban a abandonar el campo por la emigración.

Ya ha sido ampliamente documentado y denunciado cómo el Estado ha venido implementado una serie de políticas para volver inviable la agricultura campesina (Grain, 2014). Cuentan los yalaltecas que un golpe muy fuerte fue la introducción de los

2 La dependencia del registro de los partidos políticos se reduce cuando en 1995 se establecen mecanismos concretos para dar legalidad a la elección por sistemas normativos propios y se aprueba a la Ley de Derechos Indígenas (véase Recondo, 2007).

fertilizantes en los años 1960, con la promesa de que esto era la alternativa para salir de la pobreza, ellos mismos al inicio del proceso organizativo pensaron que podía ser una alternativa y hasta los promovieron, sin imaginar que luego los volverían más dependientes del mercado y que los llevaría a abandonar técnicas agrícolas tradicionales sustentables.

A partir de la década de 1980, los gobiernos aplicaron una serie de medidas de corte neoliberal que buscaron acabar con los campesinos de autosubsistencia, por ejemplo, la modificación al artículo 27 para ponerle fin a la Reforma Agraria, la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte, la eliminación de los subsidios, el fin de los precios de garantía, entre otras. Como consecuencia de estas medidas, cada vez fue más difícil para las familias yalaltecas producir sus alimentos, muchos jóvenes prefirieron abandonar el campo y orientarse hacia otras actividades económicas o emigrar (Aquino, 2016). En el siguiente testimonio de un joven Yalalteco de 22 años se da cuenta de los dilemas que enfrentan quienes intentan sostener su autosubsistencia:

En Yalálag ser autosuficiente en nuestros alimentos no es una cosa sencilla, es muy difícil decidirse a sembrar, porque cuando tú siembras, metes un capital, pero no sabes si lo vas a recuperar, no sabes cómo va a estar el tiempo, si va a llover, si no va a llover. Entonces te preguntas: ¿Perderé mi capital o no lo perderé? Además, tú sabes de antemano que el maíz que vas a producir va a ser tres o cuatro veces más caro que el que viene de fuera, que viene de Estados Unidos. Por eso, son pocos los que van a tomar ese riesgo (citado en Aquino, 2016).

Efectivamente, desde hace ya muchas décadas, en Yalálag es más barato comprar maíz que sembrarlo, el principal problema es que no hay suficiente mano de obra familiar para hacerlo y, por lo tanto, tienen que contratar mano de obra de apoyo. Antes esto se resolvía a través de la *gotzona*, es decir, el trabajo mano vuelta que se sigue usando para muchas actividades, pero que se ha perdido para las actividades agrícolas por no resultar *rentable*, ya que a un joven le conviene más trabajar como guarachero, pues en un

día gana lo que le pagaría a un jornalero para que haga su trabajo de campo y todavía le queda un poco más para él.

Actualmente, para poder hacer milpa es necesario que al interior de la familia haya algún integrante que cuente con una fuente de recursos monetarios para financiar los gastos que genere la siembra. Como ya se dijo, la mayor parte de los recursos se va en el pago de la mano de obra que se contrata puntualmente para hacer los trabajos más difíciles, aunque el trabajo cotidiano de mantenimiento de la parcela se sigue dando al interior de la familia. El problema no sólo es monetario, actualmente es muy difícil encontrar personas que acepten realizar este trabajo, los jóvenes prefieren emigrar o buscar otras alternativas laborales como la fabricación de huarache o el manejo de mototaxis. Por lo general, los únicos que aceptan trabajar como jornaleros son algunos hombres y mujeres yalaltecos de origen mixe; de hecho, son las familias mixes las que mantienen la agricultura campesina en Yalálag, si no fuera por ellas, muchas de las familias yalaltecas zapotecas ya hubieran perdido la autosuficiencia en la producción de maíz.

¿Por qué la gente sigue sembrando maíz si es más barato comprarlo? Pensamos que es por una mezcla de convicción política, estrategia económica familiar y el gusto de tener su propio maíz y de comer bien. Si se hace un cálculo monetario, resulta más barato comprar el maíz, pero en realidad la milpa no sólo da maíz, puede dar muchos otros productos para la alimentación. Quienes siembran maíz intentar almacenar una parte de su cosecha para poder hacer frente a los imprevistos del año, “es como un seguro que nos ayuda a afrontar dificultades cuando estas se presentan”, además, si, por ejemplo, la Asamblea les otorga un cargo absorbente pueden darse el lujo de no sembrar ese año, ya que tienen maíz en sus graneros. Finalmente, tener maíz es también un gusto para las familias, una fuente de prestigio y un elemento central para el goce y la *compartencia*.

El abandono de la agricultura es posiblemente uno de los golpes más fuertes a la comunalidad y a la autodeterminación comunitaria porque ¿cómo sostener la autodeterminación si no pueden producir lo que comen, si dependen del mercado para poder alimentarse?, ¿cómo poder dar un cargo por un año si no hay

maíz en los graneros para alimentar a la familia mientras se aporta el servicio?, ¿cómo hacer frente a periodos de dificultad sin maíz? Está claro que uno de los retos más grandes para los pueblos que apuestan por la autodeterminación es asegurar la autosuficiencia en sus alimentos básicos. La importancia de contar con maíz se volvió a poner en evidencia durante la pandemia, ya que se vio una diferencia enorme entre las familias que tenían maíz almacenado y las que no tenían y debido a la situación tampoco tuvieron recursos para comprarlo.

A pesar de esto, la lucha por sostener la autosuficiencia en la producción de maíz se libra sobre todo al interior de la familia, no hay una estrategia comunitaria puesta en marcha para promoverla. Además, en esta lucha no es tan claro para la gente el papel que el Estado ha jugado en volver inviable la agricultura campesina, como sucede cuando este se entromete en la vida política. Esto vuelve más difícil que la lucha se articule, por ejemplo, en torno a la exigencia de políticas agrícolas que apoyen la producción campesina.

Se necesitaría un libro entero para analizar los retos que enfrenta la comunalidad y la autodeterminación en el marco de su relación con el Estado-nación, en este espacio nos conformamos sólo en mostrar algunas líneas para seguir profundizando.

Comunalidad, conflicto y capacidad de autorregulación

Para la antropología hoy es claro que la *comunidad* no puede ser abordada como un todo homogéneo en el que predomina el consenso y se sostiene la comunalidad sin tensiones. El caso de Yalálag es un buen ejemplo de esto, ya que, si bien el pueblo ha dado muestras de una gran capacidad para sostener su comunalidad en condiciones complejas, la historia del pueblo durante el siglo XX ha estado marcada por conflictos internos entre diferentes facciones políticas que buscaban controlar el gobierno comunitario. ¿Por qué el conflicto ha estado tan presente en Yalálag? ¿Qué mecanismos han encontrado para regular estos conflictos? Hay quienes piensan que la división del pueblo nace durante la Revolución Mexicana, en la lucha entre soberanistas y carrancistas, ya que la comunidad se alió con diferentes bandos y quedó dividida. Es difícil compro-

bar esta hipótesis, lo cierto es que a partir de este momento y a lo largo de casi todo el siglo XX las divisiones políticas y el conflicto entre grupos que buscan controlar el gobierno comunitario ha estado presente al interior de la comunidad. Otra explicación que se escucha es que el espíritu comerciante de los yalaltecos fue terreno fértil para que el individualismo y la competencia prosperara en Yalálag, más que en otros pueblos, y para que se consolidara la formación de una clase social privilegiada que fue preponderante mientras duró su auge comercial.

Las divisiones que han marcado al pueblo durante décadas también pueden leerse como consecuencia directa de dos embates hacia la vida comunitaria, los cuales fueron explicados en el apartado anterior: la pérdida de la propiedad colectiva de su territorio y la injerencia del Comité Municipal del PRI en la vida política de la comunidad. Estos hechos, introdujeron otras lógicas organizativas, e incluso otras subjetividades políticas, lo que permitió que el individualismo, la acumulación familiar y la competencia entre familias ganaran espacio sobre la comunalidad.³ Asimismo, afectaron directamente los mecanismos de autorregulación comunitarios; es decir, aquellas estrategias que permiten generar consenso y desactivar los conflictos.

Normalmente, en una comunidad la propiedad colectiva de la tierra funciona como un potente mecanismo de coacción para lograr que todos los integrantes de la comunidad asuman las decisiones colectivas y se oriente a lo que la Asamblea determina como *bien común*. Por ejemplo, en algunos pueblos de la sierra los migrantes están obligados a regresar para cumplir con sus cargos y de no hacerlo pierden la membresía comunitaria y son expropiados de su solar y sus parcelas. Evidentemente, este no ha sido el caso de Yalálag, ya que la tenencia de la tierra era individual y la ley protege este tipo de propiedad.

Otro mecanismo central para regular la vida comunitaria y los conflictos que en ella emergen es, por supuesto, la Asamblea, este mecanismo puede ser igual de fuerte que el anterior, sólo que

3 Por ejemplo, desde la lógica de los partidos políticos, el gobierno comunitario deja de verse como un *servicio* gratuito para el bien común y comienza a verse como un puesto de *poder* mediante el cual es posible obtener recursos o beneficios personales.

también más frágil e inestable, ya que depende de los equilibrios internos y de las habilidades para ponerse de acuerdo de quienes la conforman. En el libro se ha mostrado cómo en Yalálag, una de las instancias más debilitadas por el Comité Municipal del PRI fue la Asamblea, la cual en una época perdió totalmente su capacidad regulatoria. Cuando el Grupo Comunitario llegó al poder, desplegó grandes esfuerzos para recuperarla y poco a poco este espacio volvió a ser protagonista en la toma de decisiones, el problema fue que una parte de la comunidad (20%) —formada por las familias ligadas al Comité Municipal del PRI— quedaron fuera del proceso comunitario y en abierta oposición a este, situación que se convirtió en una *bomba de tiempo* para la comunidad.

¿Por qué el proyecto de la comunalidad no generó consenso? En primer lugar, porque había intereses de aquellos que se estaban beneficiado directamente de la articulación con el partido de Estado. Posiblemente también porque para algunos el proyecto de recuperación comunitaria no les hacía sentido y pensaban que el *progreso* y el *desarrollo* de la comunidad debía darse vía el Estado. Además, entre algunas familias que se alinearon con el Comité Municipal del PRI, había desconfianza de que los dirigentes del Grupo Comunitario sólo buscaran acumular poder personal y volverse los interlocutores del régimen, sin que hubiera un interés genuino de mejorar al pueblo.

A pesar de la división, durante poco más de diez años, el Grupo Comunitario logró impulsar su proyecto político, este fue muy exitoso en términos de revitalización de las instituciones comunitarias, sin embargo, la división que prevalecía en la comunidad, así como la emigración masiva de sus jóvenes terminó por debilitar el proceso. Principalmente porque durante todo este tiempo las familias del Grupo Comunitario tuvieron que asumir la totalidad de los trabajos para el *bien común* y esto a la larga los desgastó, ya que después de un cargo no podían *descansar* el tiempo suficiente para recuperarse económicamente. Por otra parte, las tensiones entre los grupos en conflicto cada vez se volvieron más abiertas y directas, generando incluso situaciones de agresividad. Finalmente, también se dieron tensiones al interior del Grupo Comunitario ligadas a la existencia de liderazgos verticales

muy fuertes que no permitían adecuados equilibrios de poder en la Asamblea y en otros espacios de decisión.

Lo interesante de la experiencia es que, si bien el Grupo Comunitario se vio debilitado al cabo de diez años, las instituciones comunitarias salieron fortalecidas del proceso y la comunalidad logró permanecer más allá de los grupos. A partir de este momento (década de 2000) se abre una nueva etapa en la comunidad en la que se empezaron a conformar autoridades integradas por personas de los dos grupos en disputa, no fueron años fáciles, pero poco a poco se fueron alcanzando consensos y se fue borrando la división tan marcada entre grupos.

¿Qué mecanismos o factores le permitieron a Yalálag trascender el conflicto abierto entre grupos y recuperar mayor unidad comunitaria? La recuperación de la Asamblea como espacio central para el nombramiento de la autoridad y la toma de otras decisiones importantes fue sin duda uno. Otro mecanismo central fue la fiesta, este mecanismo tiene la particularidad de regular al colectivo a partir de la *compartencia* y no de la coacción; es decir, lo que genera unidad son las ganas de celebrar, compartir, disfrutar y agradecer a sus santos el bienestar de la comunidad. Las fiestas patronales han sido un mecanismo medular para sostener el tejido comunitario en los momentos en que las divisiones internas llegaron casi a la violencia. Como un día me comentó un señor de otra comunidad: “los yalaltecos siempre están peleando, pero lo bueno es que el día de la fiesta bailan juntos”. No es azar que en Yalálag en lugar de una fiesta patronal se celebren cinco fiestas anuales, que les obliga a trabajar juntos para su organización durante gran parte del año. La espiritualidad y la religiosidad ha sido un punto muy fuerte de cohesión.

Otro factor que también ayudó a que en Yalálag se superara el conflicto fue el relevo generacional que naturalmente se ha dado en el pueblo. La *generación de la comunalidad* ha terminado su ciclo como *servidores* y activos en las asambleas, esto ha dado lugar a que las nuevas generaciones tomen su lugar como cabeza de la comunidad. Esto no fue fácil, ya que fue una generación muy potente, muy activa, con mucho ímpetu y con fuertes liderazgos. La nueva generación, si bien no parece tener un proyecto político tan claro ni han logrado articularse a otros procesos organizativos

más amplios, si han logrado generar unidad y sostener el equilibrio comunitario, así como dar continuidad al proyecto de recomunalización de la tierra que soñó e inició el Grupo Comunitario.

Finalmente, es importante mencionar que la unidad entre la gente yalalteca también se fortaleció de cara al conflicto que vivieron en torno al límite en el que se encuentran sus manantiales de agua frente a la comunidad de Chichicastepec, como se explica en el capítulo 3. La defensa de sus manantiales frente a un “enemigo” externo funcionó como un potente aglutinador comunitario.

Actualmente Yalálag se encuentra en un periodo que podríamos calificar de *auge* en términos comunitarios, ya que en el año 2022 recibieron finalmente el reconocimiento del Estado como comunidad agraria e incluso les entregaron la carpeta básica que respalda este reconocimiento, por lo que hoy ya cuentan con un Comisariado de Bienes Comunales. Si bien todavía falta mucho camino organizativo por andar para hacer efectivo este cambio de régimen, es el logro de una comunidad unida, y es un paso determinante para fortalecer su autodeterminación comunitaria y sus mecanismos internos de regulación. La recomunalización de la tierra nos pone frente a muchas preguntas; por ejemplo, ¿realmente habrá dotación de tierras para las familias jóvenes que no cuentan con parcelas propias y ni siquiera un solar para construir sus viviendas? ¿Se incluirá también en la repartición a las familias de origen mixe establecidas en Yalálag desde varias generaciones? ¿La recomunalización de la tierra revitalizará la agricultura campesina? ¿Cómo se articulará la autoridad política con la nueva autoridad agraria representada por el Comisariado de Bienes Comunales?

Sabemos que el conflicto y los disensos son y serán siempre parte de la vida comunitaria, lo importante es que la comunidad tenga la fuerza para desactivarlos o regularlos adecuadamente, sin llegar a la violencia. Lo que aprendemos de la experiencia de Yalálag es que cuando la comunalidad entendida como trabajo para la decisión (asamblea), la coordinación (cargo), la construcción (tequio) y el goce (fiesta) (Martínez, 2013) funciona bien, es una gran fuerza para sostener la unidad comunitaria; sin embargo, esta no es infalible ni definitiva, sino bastante frágil ante ciertas amenazas externas y cuando se trastocan los equilibrios comunitarios.

Otro reto importante que tiene la comunidad de Yalálag es lograr mayor igualdad entre las familias zapotecas y las familias mixes, como se muestra en el último censo de población, los habitantes de origen mixe, particularmente los que se encuentran establecidos en Pozo Conejo y las Tazas, se encuentran en condiciones de mayor pobreza y marginación que el resto de la comunidad; es decir, en Yalálag las diferencias de clase actualmente son diferencias atravesadas por una jerarquía étnica entre zapotecos y mixes. Históricamente la relación con los mixes ha estado marcada por la explotación de su mano de obra, y hasta hoy en día muchas familias mixes trabajan para las familias yalaltecas, ya sea como arrieros, jornaleros agrícolas, trabajadores en los palenques o empleadas domésticas. Si bien las familias mixes se han incorporado por completo a la vida comunitaria en el sentido que dan sus tequios, sus servicios, participan en las festividades y se han casado con los hombres y mujeres de Yalálag, se encuentran en una situación de marcada desigualdad e incluso de discriminación. La paradoja es que las familias mixes se han vuelto indispensables para sostener la vida comunitaria de Yalálag, particularmente lo que refiere a la producción agrícola, base indispensable de la autodeterminación. Las diferencias de clase al interior de una comunidad son siempre una fuente de conflicto y malestar, cuando estas diferencias además se imbrican con una diferencia étnica, puede ser un caldo de cultivo para futuros conflictos y divisiones.

La comunalidad más allá de las fronteras comunitarias

La comunalidad ha jugado un papel clave en los procesos migratorios de los yalaltecos y de otros pueblos indígenas, sin embargo, ha sido un enfoque analítico muy poco usado desde la antropología, la cual, ha privilegiado el enfoque de la etnicidad, posiblemente debido al peso que han tenido en los estudios transnacionales.

La comunalidad, entendida como trabajo para el bien común, es lo que les permite a los migrantes de Yalálag *hacer comunidad* en los nuevos espacios en donde se encuentran y sostener sus lazos comunitarios con el pueblo de origen. La comunalidad en los espacios migratorios se ha expresado sobre todo a partir de la

organización de fiestas y convivios que normalmente tienen como objetivo recaudar fondos para las fiestas patronales del pueblo y de sus cuatro barrios: San Antonio, San Juan, Santa Catarina, Santa Rosa y Santiago. En otras ocasiones, por ejemplo, cuando el Grupo Comunitario estuvo al frente del municipio, los migrantes yalaltecos apoyaron diferentes iniciativas del gobierno comunitario, como la compra de instrumentos para la banda de música, la reparación del Palacio municipal y otras obras de infraestructura para la comunidad.⁴

La organización de fiestas y kermeses permite reactivar todas las modalidades de trabajo para el bien común; por ejemplo, realizan reuniones en las que se produce decisión, y aunque sería exagerado decir que se trata de asambleas, lo cierto es que son espacios de los que salen acuerdos sobre las acciones a desarrollar juntos; también se aporta trabajo colectivo gratuito (tequio) para las diferentes actividades que se requieren para la organización del convivio, como la preparación y venta de alimentos; finalmente se forman varios *comités*, uno por cada fiesta patronal, y sus integrantes son quienes coordinan por un año o más la organización de los eventos en beneficio del barrio. Es interesante notar que estos comités aglutinan a los yalaltecos por barrio —ya que lo que se organiza es la fiesta de su santo patrón—, y esto reproduce la organización barrial que existe en Yalálag y permite que se sostengan los lazos con los vecinos del pueblo, tanto con los que se quedaron como con los que están en Los Ángeles.

Además, en los diferentes espacios de migración han formado grupos de baile y bandas de música; como se refleja en algunos artículos del libro, las bandas de música son centrales para la vida comunitaria de un pueblo, no sólo representan expresiones cultu-

4 En esa época, los municipios no recibían participaciones federales para las obras, por lo que todos los logros que se obtuvieron en ese periodo fueron fruto del trabajo de mujeres y hombres yalaltecos establecidos en Yalálag o en otras localidades de México y Estados Unidos. Quienes radicaban en la ciudad de Oaxaca, además, fueron una pieza clave en el proceso, ya que, como lo muestra el autor, se encargaron de “cortar los hilos políticos” que por décadas sostuvieron a los diferentes cacicazgos al interior del pueblo, así como de “tejer nuevas redes” con actores políticos emergentes en un contexto nacional de muchos cambios, como lo fue el fin de la década de 1980 y los principios de 1990.

rales o étnicas,⁵ sino que son mecanismos indispensables para la reproducción de la comunalidad y de la vida comunitaria; además, tienen una función política muy importante, ya que son una fuente de fuerza y legitimidad de las diferentes facciones del pueblo y permiten la *gotzona* de música con otros pueblos de la sierra. Como explica Jaime Martínez Luna en un mensaje postado en su página de Facebook el 28 de enero de 2018:

Para nosotros la banda es la comunidad. Porque porta, genera y reproduce un lenguaje propio: el comunitario. Sí, un lenguaje, principios, organización, decisión, etc. Participar en una banda comunitaria es consonante a participar en una comunidad. Aprendes a participar respetando al otro. Conoces el momento de actuar y sabes el tono que has de utilizar. La banda es una asamblea musical. Es un lenguaje que vincula a los seres que habitan una comunidad. No sólo porque participas en velorios bodas y fiestas patronales, sino porque aprendes a respetar y trabajar con los demás.

El espacio de la fiesta en la migración es particularmente importante para la comunidad yalalteca establecida en Estados Unidos, ya que son de los momentos importantes de disfrute y *compartencia* colectiva en su vida cotidiana. No es fácil para las personas migrantes encontrar en la sociedad de acogida espacios colectivos en los cuales articularse. Además, la dinámica de una gran ciudad y las jornadas de trabajo largas y extenuantes, provocan gran aislamiento y soledad. Así, aunque la organización de las diferentes festividades les implique el aporte de tiempo, dinero y esfuerzo, estas iniciativas les mantienen articulados a un entramado comunitario, da sentido a sus proyectos migratorios y les ayuda a hacer frente a una sociedad en la que ocupan los más bajos peldaños de las jerarquías sociales, tal y como lo mostró Adriana Cruz-Manjarrez en su capítulo 12 de este libro.

Si bien la comunalidad puede ser una base sólida para sostener una lucha social o un movimiento político, cuando analizamos

5 Aunque es frecuente que se haga, no tiene sentido hablar de *iniciativas étnicas*, ya que se trata de prácticas de apoyo mutuo y solidaridad que pueden verse en cualquier grupo social; por ejemplo, entre mujeres feministas de la ciudad, entre campesinos, entre vecinos, etcétera. ¿Cuál sería entonces el carácter étnico?

las experiencias migratorias observamos que la función principal que ha tenido durante la migración es la de producir tejido comunitario y reproducir la vida, en un contexto donde hacerlo no es nada evidente.

Entre los grupos yalaltecos migrantes, la comunalidad no sólo se expresa en la organización de las fiestas patronales del pueblo, esta se pone en escena con fuerza en diferentes eventos importantes de su vida: bodas, bautizos, quince años, cumpleaños y, por su puesto, velorios, son momentos claves para desplegar las prácticas de ayuda mutua y *compartencia*. También, como mostró Lourdes Gutiérrez (capítulo 11 de este libro), la ayuda mutua está presente mediante la organización de tandas, como estrategia económica fuera del mercado que les permite ahorrar y hacer frente a gastos importantes.

Para la gente migrante, *hacer comunalidad* es también una forma de afirmar y reproducir su pertenencia e identidad yalalteca. En la migración, la cuestión de la identidad se vuelve una preocupación central para migrantes y sus hijos e hijas, algo que a muy pocos interesa mientras se encuentran en el pueblo. Esto se debe a que, como muestra Adriana Cruz-Manjarrez, en estos desplazamientos muchos migrantes cobran conciencia del lugar que ocupan en las jerarquías étnico-raciales de la sociedad a la que llegan. Por eso es común que, en la emigración a Ciudad de México, muchas y muchos yalaltecos hayan descubierto el peso y significado que tiene ser considerado *indígena*; y como lo muestra Cruz-Manjarrez, en el contexto de Los Ángeles, de pronto se convierten en *mexicanos*, pero no en el sentido que esto tiene en México, sino que se vuelven un grupo racializado y explotable, ubicado en lo más bajo de las jerarquías sociales. Esta *mexicanización* de su identidad resulta, además, incluso contradictoria con la experiencia en el país de origen, donde para reconocerles su *mexicanidad* se les exigía borrar su lengua y transformar sus formas de organización de la vida comunitaria.

La comunalidad entendida como el trabajo que las personas aportan para el bien común de un grupo es una forma concreta de producir pertenencia comunitaria: se forma parte de la comunidad en la medida que se aporta trabajo para el grupo y se disfruta

con ellos. Otra forma de pertenencia fuerte entre los yalaltecos es la lengua zapoteca, ya que es el idioma en el que se comunican y reproducen la vida tanto en el pueblo como en muchos hogares en Ciudad de México y Estados Unidos. El problema de la lengua es que deja fuera a quienes no la hablan, esto incluye sobre todo a hijas e hijos de yalaltecos nacidos fuera del pueblo a quienes no les enseñan el idioma como estrategia de protección ante el racismo; y para esta juventud la vía para articularse a su comunidad ha sido entonces aportar su tiempo y trabajo en diferentes actividades culturales de la comunidad.

Nacer en Estados Unidos y descender de migrantes de origen yalalteco los lleva naturalmente a la pregunta de ¿quién soy? Como afirma Luis Vargas, uno de los jóvenes autores del libro: “Esta pregunta no nace de forma natural, más bien son la opresión y marginación en las que te coloca el sistema las que te orillan a interrogarte por tu identidad”. En el intento por dar una respuesta a esta pregunta, los jóvenes se han acercado a la comunidad yalalteca y han emprendido grandes esfuerzos y estrategias para abrirse un espacio, ya sea aprendiendo a tocar la chirimía, participando en una banda de música, bailando los sones y jarabes, formando grupos de danza, asumiendo lo que consideran los *valores* yalaltecos o bien a través del estudio. Obtener el reconocimiento y el respeto de la comunidad yalalteca no siempre ha sido fácil para este sector de jóvenes, quienes han tenido que pelear su derecho y legitimidad para participar y para contribuir, desde su propio entendimiento y experiencia, a seguir reproduciendo material y simbólicamente la vida comunitaria y la cultura yalalteca.

Las múltiples migraciones a lo largo de más de seis décadas y su firme convicción de seguir articulados a su comunidad ha transformado esta *Villa zapoteca*, sobre la que escribió Julio De la Fuente en la década de 1940, en un “pueblo zapoteco transnacional”, en el que la comunalidad reimaginada se expresa creativamente de los dos lados de la frontera y sigue siendo fundamental para la reproducción de la vida comunitaria.