

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTORIO

Mtro. Carlos Eugenio Ruiz Hernández
Rector

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario General

Mtro. Roberto Sosa Rincón
Secretario Académico

C.P. José Hugo Ruiz Santiago
Encargado de la Secretaría Administrativa

Dr. Lisandro Montesinos Salazar
Director General de Planeación

Dr. Lorenzo Franco Escamirosa Montalvo
Director General de Investigación y Posgrado

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera
Director General de Extensión Universitaria

Mtro. Guillermo Álvaro Cancino Rodríguez
Coordinador General de Finanzas

Dra. Sonia Toledo Tello
Directora del Instituto de Estudios Indígenas

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 5, otoño-invierno 2015
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), Jesús Morales Bermúdez (*Cesmeca-Unicach, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Jan Rus (*Cesmeca-Unicach, México*), Mario Humberto Ruz (*Centro de Estudios Mayas-UNAM, México*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México, México*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*DEA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*).

Comité Editorial

Dolores Aramoni Calderón, Gracia Imberton Deneke, M^a Elena Fernández-Galán, Pablo Salmerón Corraliza, Raúl Pérezgrovas, Sonia Toledo Tello, Susana Villasana Benítez.

Directora de EntreDiversidades: Gracia Imberton Deneke, IEI Unach

Editor: Pablo Salmerón Corraliza

Coordinadora del número: María Fernanda Paz, CRIM UNAM

Diseño de portada: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Ilustraciones de portada:

Archivo General de la Nación México, 1979, *Orlas, Cenefas y Motivos Prehispánicos*, Serie de Información Gráfica, Publicaciones de AGN, México, D.F.

Archivo General de la Nación México, 1980, *Peces, Moluscos y Crustáceos en los Códices Mexicanos*, Serie de Información Gráfica, Publicaciones del AGN, México, D.F.

Cuidado de la edición: Comité Editorial IEI Unach

Composición y formación editorial: Pablo Salmerón Corraliza

Página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 2, Vol. 1, N° 5, otoño-invierno 2015, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tel. y fax: (01 967) 67 83534, ceditorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Pablo Salmerón Corraliza. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN: 2007-7602. Impreso en Talleres Gráficos de la Unach, Calle Orquídeas No. 45, Colonia Jardines de Tuxtla, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, el día 20 de diciembre de 2015 con un tiraje de 250 ejemplares. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados por expertos mediante el método de pares ciegos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

 Universidad Autónoma de Chiapas 2015

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	7
ARTÍCULOS	
Mezcales y diversidad biocultural en los alrededores del Volcán de Colima. El caso de los productores tradicionales de Zapotitlán de Vadillo	13
Carlos Lucio	
Entre la ley y la costumbre. Sistemas normativos y gestión comunitaria del agua en Tetela del Volcán, Morelos	45
Ángela Ixxic Bastian Duarte y Sergio Vargas Velázquez	
Territorio y prácticas culturales amenazadas en pueblos yumanos en Baja California	75
Alejandra Navarro Smith y Sergio Cruz Hernández	
Prácticas religiosas y reconfiguración del espacio público en las comunidades de Michoacán	103
José Eduardo Zárate Hernández	
Surgimiento y evolución de las escenas Rock, Punk y Metal en Tailandia	131
Pablo Henri Ramírez Didou	
Microcrédito y desarrollo rural. Una mirada crítica a partir de un estudio de caso	159
Ayari G. Pasquier Merino	

RESEÑAS

Mirna Paiz Cárcamo, **Rosa María una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta** 191

Sergio Palencia

Adriana Rocher Salas, **Intramuros** 201

Mario Humberto Ruz

Información colaboraciones 211

PRESENTACIÓN

El mundo moderno es el mundo de lo diverso, nadie se atrevería hoy a decir lo contrario; nos movemos diariamente entre diversidades. No obstante, lo diverso no siempre es evidente y se enfrenta al reto de superar ya sea su invisibilidad o bien su exotización, a fin de poder dar luz sobre procesos sociales complejos de los cuales participa. ¿Cómo se expresa la diversidad cultural y cómo construye y mantiene sus ámbitos de expresión? ¿Cómo se enfrenta a propuestas que buscan hacerla parecer marginal o bien, por el contrario, la ensalzan de tal forma que la esencializan y la sustraen de procesos sociales amplios, paradójicamente marginándola también? ¿A través de qué procesos se hace invisible o bien emerge con fuerza y creatividad? Éstas son sólo algunas de las interrogantes que pueden ayudarnos a problematizar el tema, poniendo el foco en los procesos más que en las particularidades, y en las interacciones más que en las expresiones en apariencia solitarias, contingentes e inconexas.

La atención a la diversidad cultural ha sido central en muchos trabajos que se enfocan en el análisis de las relaciones sociedad/ambiente, tema que convoca el presente número de *EntreDiversidades*.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Desde los años noventa del siglo pasado, los estudios etnobiológicos llamaron la atención sobre la relación entre diversidad biológica y diversidad cultural, así como en la riqueza del conocimiento sobre el entorno natural, construido desde parámetros diferentes a los de la ciencia occidental. Ni charlatanería, ni verdad absoluta, simplemente otras formas de construir, con otros referentes, explicaciones y clasificaciones del entorno de vida. En estos trabajos, las interacciones entre las prácticas, las representaciones y las formas organizativas constituyen los principales puntos de atención.

También desde los años noventa, una rama del neoinstitucionalismo centró su interés en las instituciones normativas locales de acceso y manejo de recursos naturales y llamó la atención así sobre otras formas posibles de normatividad ambiental que no se desprendían del mandato del mercado o del control del Estado. Elinor Ostrom, Premio Nobel de Economía 2009, documentó y analizó instituciones de gobierno de los recursos de uso común —bosques, aguas, pastizales, pesquerías— en diferentes partes del mundo y dio cuenta justamente de su diversidad, con lo que destacó las múltiples formas en que las colectividades afrontan y resuelven los asuntos de acción colectiva.

Además de estos estudios que resaltan las instituciones normativas de manejo de recursos comunes, o aquellos que llaman la atención sobre conocimientos, taxonomías locales y formas societarias asociadas, otros trabajos de inspiración postestructuralista y posicionados bajo un enfoque de ecología política han llamado la atención sobre el ambiente como construcción social. Desde esta perspectiva analítica, se destaca de manera clara la importancia de las significaciones culturales, la dimensión de poder que las atraviesa, al tiempo que se reivindica el “derecho a la diferencia”, lo que lleva a considerar a las relaciones sociedad/ambiente como ámbitos de tensiones y disputas sociales, tanto en su materialidad como en su dimensión simbólica.

El presente número de la revista *EntreDiversidades* reúne en su sección temática tres artículos que abordan determinados aspectos de las relaciones sociedad/ambiente en contextos sociales, geográficos y

biológicos específicos, que se vinculan en mayor o menor grado a los enfoques aquí referidos. En todos ellos la atención está puesta en las prácticas, así como también en las tensiones y las relaciones en las que éstas se producen.

El trabajo que presenta Carlos Lucio, “Mezcales y diversidad biocultural en los alrededores del Volcán del Colima. El caso de los productores tradicionales de Zapotitlán de Vadillo”, inscrito de cierta forma en la corriente de estudios etnoecológicos, llama la atención sobre la importancia que tienen para la conservación de la biodiversidad las prácticas agroecológicas de los productores mezcaleros de esta región del país, pero alerta sobre la amenaza que recae sobre ésta tanto por las presiones que ejerce el mercado, que favorecen el monocultivo, como por el no reconocimiento de este producto como uno de los mezcales a ser considerado en la denominación de origen, con lo que se le niega esa identidad, se invisibiliza la tradición que lo envuelve y se le condena a desaparecer.

Las particulares formas de acceso y gestión comunitaria del agua en una comunidad del nororiente de Morelos son analizadas por Ángela Ixkic Bastian Duarte y Sergio Vargas Velázquez en el artículo intitulado “Entre la ley y la costumbre. Sistemas normativos y gestión comunitaria del agua en Tetela del Volcán, Morelos”. En su trabajo, los autores dan cuenta de dos sistemas de acceso al recurso hídrico implementados en dicha comunidad: las cajas de agua para uso doméstico y la red de mangueras, para el uso agrícola; ambas se destacan técnicamente por ser formas un tanto artesanales de disposición del líquido. La particularidad de dichos sistemas es que están fuera del control estatal del agua, pero no por ello fuera de regulación ya que surgen de, se vinculan a y están sancionados por la organización social local. Los autores destacan la relación entre las formas socio organizativas que estructuran la dinámica comunitaria y las formas de acceso y gestión de los recursos hídricos, haciendo notar cómo retoman de aquélla sus virtudes pero reproducen, asimismo, sus vicios, sus contradicciones y refuerzan las estructuras de poder al interior del poblado.

Por último, “Territorio y prácticas amenazadas en pueblos yumanos en Baja California”, de Alejandra Navarro Smith y Sergio

Cruz Hernández, se centra en las prácticas productivas de pesca y recolección de piñón de los pueblos cucapá y pa'ipai, respectivamente, así como en los derechos que se disputan desde la reivindicación de la diversidad cultural. El trabajo destaca el proceso de reconfiguración de identidades étnicas que se produce a partir de los cambios en los territorios yumanos, pero también desde la resistencia que se gesta en defensa de éstos.

En la sección abierta de la revista se presentan los trabajos de José Eduardo Zárate, Pablo Henri Ramírez Didou y Ayari G. Pasquier Merino, en los que se abordan temas distintos y distantes entre ellos que, sin embargo, coinciden en mostrar diversas facetas que forman parte de las dinámicas sociales actuales en ámbitos locales.

En su artículo “Prácticas religiosas y reconfiguración del espacio público en las comunidades de Michoacán”, José Eduardo Zárate Hernández se pregunta por el papel de la religiosidad popular en la configuración del espacio público en comunidades indígenas contemporáneas. El autor comienza preguntándose sobre lo que significa ser “moderno” en las comunidades comúnmente llamadas “tradicionales”, y a partir de ahí cuestiona viejas clasificaciones y oposiciones binarias: moderno/tradicional, secular/religioso para dar cuenta, más bien, de las interacciones que operan entre ámbitos otrora considerados opuestos. El trabajo de Zárate Hernández nos acerca a una comprensión de la importancia política que tienen los nuevos cultos religiosos en las comunidades indígenas de la meseta purépecha, en tanto que desde ellos se reformulan las formas de organización comunal y se renuevan asimismo los mecanismos de solidaridad y cooperación, siempre en un marco de cambios, inseguridades y proceso de diferenciación social interna.

El artículo de Pablo Henri Ramírez Didou, “Surgimiento y evolución de las escenas Rock, Punk y Metal en Tailandia”, explora la aparición y evolución del rock en el país asiático a partir de los años ochenta del siglo pasado. Con la apertura comercial de finales del siglo XX, Tailandia se convirtió en destino turístico para jóvenes mochileros de Europa y Norteamérica quienes cargaban entre sus pertenencias su música favorita, lo que dio lugar a un interesante intercambio cultural

entre ellos y jóvenes tailandeses de clase media que estaban interesados en expandir sus horizontes musicales más allá de la música tradicional tailandesa y también de la música pop difundida por los medios de comunicación masiva. El metal, el punk, el hardcore y el rock independiente fueron incorporados a una nueva cultura juvenil tailandesa en formación, apropiados y reformulados por ésta, dando lugar a un proceso creativo que va más allá de la simple adopción de una moda o de reproducción de modelos externos. El rock tailandés, producto de un afortunado encuentro e intercambio, se nos presenta en este trabajo también como productor de ámbitos de expresión de la diversidad.

El trabajo “Microcrédito y desarrollo rural. Una mirada crítica a partir de un estudio de caso” presentado por Ayari G. Pasquier Merino revisa, a partir de un estudio de caso en una pequeña comunidad de las región de las Cañadas en Las Margaritas, Chiapas, los obstáculos y los límites de los microcréditos como herramienta para superar las condiciones de pobreza en zonas rurales debido, entre otros factores, a las formas en que estos programas son incorporados e interpretados por los usuarios, a las relaciones que se establecen entre el grupo promotor y el grupo beneficiado y, finalmente, a la complejidad que enmarca el propio fenómeno social de la pobreza.

Cerramos este número de la revista con dos reseñas de libro. Una es elaborada por Sergio Palencia sobre la publicación de Mirna Paíz Cárcamo, *Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca*, en el que un estudio introductorio escrito por Gabriela Vázquez Olivera enmarca y contextualiza el testimonio de Rosa María, nombre rebelde de la propia autora quien, cuarenta años después, se anima a publicar sus reflexiones y experiencias como mujer en el Frente Guerrillero de Guatemala, a finales de los años sesenta. El libro, como menciona quien lo reseña, es sin duda una lectura obligada para comprender la historia contemporánea de Guatemala desde la mirada del ojo historiador y con el testimonio directo de quien participó activamente en su construcción.

Mario Ruz, por su parte, nos presenta la reseña del libro de Adriana Rocher Sales, *Intramuros*, publicado por la Universidad Autónoma de Campeche en el marco de la celebración de su cincuenta aniversario. El

texto de Rocher, nos indica Ruz, es una invitación a recorrer, conocer y disfrutar, de la mano de una experta, la historia de esta ciudad amurallada a través de la vida cotidiana entrelazada con la historia de algunas de sus casas, edificios de culto, hospitales, centros educativos y recreativos. Enhorabuena por estas nuevas publicaciones y buena lectura.

*Dra. María Fernanda Paz
Coordinadora del número*

**MEZCALES Y DIVERSIDAD BIOCULTURAL
EN LOS ALREDEDORES DEL VOLCÁN DE COLIMA.
EL CASO DE LOS PRODUCTORES TRADICIONALES
DE ZAPOTITLÁN DE VADILLO**

**MEZCALES AND BIOCULTURAL DIVERSITY
AROUND THE VOLCAN DE COLIMA.
THE CASE OF TRADITIONAL PRODUCERS
FROM ZAPOTITLÁN DE VADILLO**

Carlos Lucio¹

Resumen: El mezcal de los alrededores del Volcán de Colima pertenece a una gran tradición productora que se sostiene en un amplio conocimiento ecológico tradicional, y en prácticas de manejo de los recursos naturales que demuestran la existencia de un vínculo inextricable entre diversidad biológica y cultural, lo cual constituye un caso ejemplar de diversidad biocultural. Los productores de mezcal en el sur de Jalisco han implementado modalidades de aprovechamiento sustentable en las más de veinte variedades locales de agave, que hacen del occidente de México una de las áreas más importantes para la conservación “in situ” de especies y variedades locales de agave mezcalero. Además el tipo de prácticas agroecológicas de estos productores reflejan claramente la importancia de la cultura indígena-campesina en la conservación de la biodiversidad.

¹ Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el CIESAS-Occidente. Investigador posdoctoral en la Unidad Académica en Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Área de especialización: diversidad biocultural, conflictos socioambientales, movimientos indígenas.

Correo electrónico: lucarlos@gmail.com

Fecha de recepción: 27 07 15; Fecha de aceptación: 03 12 15.

 Páginas 13-43.

Palabras clave: biodiversidad, conocimiento biocultural, agave, sur de Jalisco, mezcal.

Abstract: Mezcal from the area surrounding the Colima volcano belongs to a long tradition of production which is maintained by great traditional ecological knowledge, and land management practices that demonstrate the existence of an inextricable link between biological and cultural diversity, constituting an exemplary case of biocultural diversity. Mezcal producers in southern Jalisco have implemented procedures for sustainable use in more than twenty agave local varieties that make western Mexico one of the most important areas for in situ conservation of the agave species and landraces. In addition, the type of agroecological practices of these producers clearly reflect the importance of indigenous-peasant culture in the conservation of biodiversity.

Keywords: biodiversity, biocultural knowledge, agave, southern Jalisco, mezcal.

Introducción

En los mezcales tradicionales hay una vasta diversidad de aromas y sabores, pero sobre todo una enorme riqueza cultural y gastronómica detrás de su elaboración, no sólo por la numerosa diversidad de especies, sub-especies y variedades de agave con la que se produce la bebida, sino también por la diversidad geográfica y ambiental de donde proviene cada planta. Los distintos ciclos de maduración de los agaves que se utilizan en la producción de mezcal le proveen de enormes diferencias organolépticas, y le otorgan un carácter único y especial a los mezcales producidos dentro y fuera de la Denominación de Origen. Además, las diferentes técnicas y procedimientos tradicionales de producción, cuyo saber-hacer relacionado con la siembra, cosecha, cocción, molienda, fermentación y destilación, custodia celosamente cada maestro mezcalero; amplían significativamente esa diversidad biológica y cultural.

Otro rasgo, en el mismo sentido, se puede observar en los más de ochocientos nombres comunes con los que se identifican los agaves en México y en las 26 lenguas indígenas con los que se nombran, además del castellano, en cerca de 28 entidades federativas (Colunga, 2006). La bebida también se identifica regionalmente de distintas maneras, como se observa con los términos “raicilla”, “tuxca”, “síkuá”, “tepe”, “bacanora”, “comiteco”, entre otras denominaciones utilizadas para referirse al mezcal.²

La diversidad de los mezcales tradicionales depende de las más de cuarenta especies de agave con los que se elaboran, sin hacer mención de las variedades de cada especie que pueden ser muy numerosas, como en el caso del *A. angustifolia* conocido como el de mayor distribución geográfica en el país, al encontrarse desde Sonora hasta Chiapas y la península de Yucatán. El mezcal se produce en por lo menos veintiséis estados de la República, y esas diferencias geográficas le dotan de una amplísima variedad de sabores, aromas y demás propiedades organolépticas. Por todo lo anterior, se considera la producción de mezcal como una de las cuestiones más relevantes para identificar la riqueza biocultural de los pueblos originarios, y para el caso que nos ocupa esa tradición se expresa con excelencia en el sur de Jalisco, particularmente en los alrededores del Volcán de Colima.

En esta zona, a diferencia de Oaxaca, donde se ubica la provincia florística con mayor abundancia de especies de agave del país, sólo existen dos especies de magueyes mezcaleros³ (*A. angustifolia* Haw y

² La “raicilla” es producida en el estado de Jalisco a partir del agave *maximiliana*, *inaequidens* y *valenciana* en la zona de Sierra Occidental, y con agave *angustifolia* y *rhodacantha* en la zona costera. El “tuxca” se elabora en el municipio de Tuxcacuesco y Tolimán en el mismo estado. En Michoacán se nombra como “síkuá” que en lengua purépecha significa mezcal. El “tepe” se produce con *A. durangensis* por indígenas tepehuanos en Canoas, municipio de Mezquital (Durango), comunidad cercana a los límites de Jalisco y Nayarit. Los indígenas wixárikas (o huicholes) elaboran un destilado de agave con fines ceremoniales conocido como “tuchi” o “tepe” el cual se tiene identificado con la especie *A. bovicornuta* según Faba y Aedo (2003). “Bacanora” se denomina al destilado producido con *A. angustifolia* en el estado de Sonora. Finalmente, se le dice “comiteco” al mezcal producido en Comitán de Domínguez, Chiapas, con agaves *americana* y *salmiana*. Esta muestra no pretende ser exhaustiva, sino reflejar apenas un poco de la diversidad con la que se conoce a la bebida.

³ “Los magueyes, también conocidos como agaves o mezcales, han sido aprovechados

A. rhodacantha, Trel.). Sin embargo, a pesar de que la diversidad de especies es muy reducida, la zona del Nevado de Colima destaca por la cantidad de variedades locales de agave que en un sólo municipio, como en Zapotitlán de Vadillo, puede llegar a ser más de treinta, lo cual constituye una enorme diversificación genética que merece ser valorada y conservada por su importancia para la biodiversidad (Vargas, Zizumbo y Colunga, 2007; Vargas, Zizumbo, Martínez, Coello y Colunga, 2009).

La importancia biocultural de esta región queda de manifiesto porque el occidente de México ha sido una de las principales regiones de Mesoamérica en el contexto de la domesticación y diversificación genética de los agaves mezcaleros, mediante largos procesos de continua selección humana (Colunga y Zizumbo, 2007). Por lo tanto, se considera un área muy importante para la conservación in situ de especies y variedades locales de agave, además de que expresa claramente la importancia de la cultura indígena-campesina en la conservación y mantenimiento de esa diversidad. No obstante, el género agave⁴ ha sido reconocido históricamente por su enorme importancia biológica y cultural, y no sólo por pertenecer actualmente a la cadena productiva agave-mezcal, sino de igual manera por los distintos usos que de forma secular se le ha dado a la planta como alimento, medicina, combustible, ornato, fibra, abono, forraje, construcción, entre otros.

por el hombre americano durante miles de años. México es el área con mayor diversidad en todo el mundo. De un total de 210 especies, México tiene 159, es decir, 75%, con 119 especies endémicas, esto es, exclusivas de su territorio” (García Mendoza, A., 2012: 4).

⁴ La familia de las agaváceas tiene nueve géneros, el más abundante corresponde al género agave con doscientas especies, aproximadamente. Su centro de origen y domesticación está en México donde se pueden observar prácticamente en todos los ecosistemas, aunque son más abundantes en las zonas semiáridas y templadas (García Mendoza, 2004). Los estados biológicamente importantes para la familia *agavaceae* son Chihuahua, Coahuila, Durango, Jalisco, Puebla, Querétaro, Oaxaca y Sonora. Se presume que estados como Guerrero, Zacatecas y San Luis Potosí mantienen un subregistro de especies que puede ser superado “conforme avance la investigación florística” (ídem: 161). La más biodiversa de las provincias florísticas es la de Tehuacan-Cuicatlán, aunque de todas las provincias fisiográficas de México la que presenta más abundancia de especies de agave es el eje neovolcánico transversal, que se extiende desde el Golfo de México hasta las costas del Pacífico mexicano.

Los mezcales de la región pertenecen a una amplia tradición que incluso, de acuerdo con varias evidencias arqueológicas encontradas recientemente, puede tener cerca de dos mil o tres mil quinientos años (Zizumbo, González, Olay, Almendros, Flores y Colunga, 2009). Los maestros mezcaleros de la zona tienen por lo menos 430 años produciendo mezcal, como quedó registrado en la *Relación de Zapotitlán*, que en 1579 ya menciona: “Hay en esta provincia un árbol llamado MEXCATL, que llaman los españoles ‘maguey’, que dél se hace vino, vinagre, miel, sogas, ropa, madera p[ar]a casas, agujas, clavos, hilo, bálsamo p[ar]a heridas muy aprobado” (Acuña, 1988: 69). En este trabajo se busca poner de relieve la importancia de los productores de mezcal del sur de Jalisco, como un ejemplo exitoso del manejo diversificado de los recursos naturales y como una evidencia de las prácticas agroforestales de los campesinos que permiten “producir conservando y conservar produciendo”, mediante una estrategia que articula la dimensión bio-social, bio-productiva y bio-cultural que resulta clave en el manejo y conservación de los agroecosistemas y la biodiversidad.

La importancia de los mezcales tradicionales en el estado de Jalisco ha sido insuficientemente reconocida, sobre todo, por la omnipresencia de la industria tequilera que ha contribuido a la oclusión y marginación del producto al cual le debe su origen: el mezcal. La historia de los destilados de agave en el occidente de México ha cobrado mayor importancia a partir de los estudios realizados por Colunga, Larqué, Eguiarte y Zizumbo (2007), Zizumbo y Colunga (2007), y Valenzuela, Regalado y Mizoguchi (2008), entre otros. Estos autores han discutido la importancia de la región centro-occidente como uno de los principales centros de origen y lugar de difusión de los destilados de agave. Paradójicamente, mientras uno de los objetivos más importantes es educar al consumidor en la importancia de la conservación del patrimonio histórico, cultural y natural respecto al mezcal, el mayor riesgo que corre su producción es la inserción de las bebidas tradicionales en nuevas cadenas de valor.

El ingreso a otra escala de mercado puede provocar un incremento súbito de la demanda que obliga a los productores a optimizar

o modernizar procesos, a fin de obtener mayores rendimientos, casi siempre a costa de disminuir sustantivamente la calidad de sus productos. Esta tendencia, lejos de favorecer a quienes pertenecen a la cadena, puede aumentar la vulnerabilidad y la dependencia frente a los agentes externos y, en todo caso, parece repetir el mismo fenómeno que ocurrió con la industria del tequila, donde para satisfacer un mercado en crecimiento continuo se han visto obligados a interrumpir el tiempo de maduración de la planta para utilizar agave verde o sin madurar; han modificado drásticamente el periodo de fermentación con el uso de acelerantes químicos para conseguir en horas lo que en la fermentación natural puede durar semanas, y han conseguido una sorprendente laxitud jurídica con su Norma Oficial que les permite adicionar alcohol de caña hasta en 49%, dejando de producir un destilado de agave en sentido estricto.

En el municipio Zapotitlán hay evidencias sobre la continuidad y permanencia de prácticas agroecológicas ancestrales en el manejo de los cultivos antiguos de agave mezcalero que, en este momento, constituyen una de las principales estrategias para defenderse de las constantes crisis que atraviesa el ámbito rural, no sólo porque el manejo diversificado le permite a los productores conservar la multifuncionalidad de la agricultura campesina y la sustentabilidad ecológica, sino porque también dichas prácticas revelan la permanencia de un tipo de agricultura arraigada en sus características culturales que resultan social y económicamente viables en el largo plazo, lo que sin duda provee de mejores condiciones para impulsar el potencial endógeno de sus localidades.

Para demostrar esas afirmaciones se realizó el estudio de caso de los productores de mezcal como un ejemplo de diversidad biocultural en el estado de Jalisco. La investigación ha privilegiado la observación directa y participativa frente a otros métodos de recolección de datos con el fin de conocer con mayor detalle la forma en que los grupos campesinos emprenden sus propias estrategias de desarrollo local. En la primera parte se aborda el contexto de la diversidad biocultural en Jalisco. En un segundo momento se pone de relieve la producción tradicional de mezcal en el sur del estado, a través del caso de la familia Partida Rivera, para finalmente problematizar su importancia en términos de

la necesidad de proteger y conservar el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y campesinos en el occidente de México.

Diversidad biocultural en Jalisco

El enfoque biocultural tiene como su principal premisa que tanto a nivel local como global la biodiversidad, junto con la diversidad cultural están estrechamente interrelacionadas. De esta forma, la diversidad biocultural comprende la diversidad de la vida en todas sus manifestaciones biológicas y culturales, incluso se presume que han evolucionado conjuntamente en un complejo sistema de adaptación socioecológico (Maffi, 2007). En dicho vínculo se sustenta la supervivencia de las comunidades campesinas, así como sus estrategias de resistencia⁵ frente a los procesos que impactan negativamente sus formas de subsistencia y que impiden el establecimiento de modalidades propias de desarrollo. Eckart Boege por su parte afirma que el patrimonio biocultural se compone de los:

recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente. Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas —praxis— organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales —corpus— y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias —cosmos— ligados a los rituales y mitos de origen ... el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traducirá en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados,

⁵ Sobre todo cuando se apela a la defensa del patrimonio biocultural. Claudio Garibay (2010) ha registrado numerosas evidencias etnográficas sobre la manera en que las comunidades campesinas defienden sus territorios y patrimonios culturales. De hecho, los grupos campesinos en tanto sujeto colectivo organizan el discurso de acuerdo a un lenguaje de patrimonio en el que se representa al territorio, “al paisaje y sus recursos como un bien inalienable en el que se funda una identidad local; un bien por tanto, no negociable” (2010: 180).

semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios (Boege, 2008: 13).

La perspectiva biocultural se considera una dimensión estratégica para la conservación y desarrollo sustentable de los pueblos indígenas en países megadiversos, en función de cuatro evidencias principales (Boege, 2008, 2009; Toledo, Alarcón, Moguel, Olivo, Cabrera, Leyequien y Rodríguez, 2001; Toledo et al., 2002): el traslape geográfico entre diversidad biológica y cultural; entre territorios indígenas⁶ y regiones de alto valor biológico; la importancia de los pueblos indígenas como pobladores y manejadores de hábitats bien conservados, y por la existencia de un comportamiento orientado a la conservación de los recursos naturales relacionado con la permanencia de conocimientos, creencias y prácticas.

⁶ Para Alicia Barabas “el ‘territorio’ es utilizado tanto por la geografía cultural y por la antropología como un concepto que reúne al espacio con el colectivo, y ha sido entendido como la parte del espacio que una colectividad considera como propio ... Desde mi perspectiva se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos a la percepción —paisaje— sino también los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras. La noción de territorio como un espacio propio bordeado de fronteras, por porosas que éstas puedan ser, a veces no existe en el nivel supracomunitario o étnico; en varios grupos las nociones etno-territoriales han quedado confinadas a los espacios comunitarios. El territorio puede ser definido como espacio culturalmente construido, lo que implica que es valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad” (Barabas, 2004: 149). Por otra parte, Porto Gonçalves considera que “el territorio no es simplemente una sustancia que contiene recursos naturales y una población —demografía— y, así, están dados los elementos para constituir un Estado. El territorio es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y este proceso de apropiación —territorialización— enseña identidades —territorialidades— que están inscritas en los procesos siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento una determinada orden, una determinada configuración territorial, una topología social (Bourdieu, 1989). Estamos lejos pues, de un espacio-sustancia y sí frente a una tríada relacional territorio-territorialidad-territorialización. La sociedad se territorializa siendo el territorio su condición de existencia material. Es preciso recuperar esta dimensión material, sobre todo, en este momento como el que vivimos, en el que se da cada vez más importancia a la dimensión simbólica, casi siempre de modo unilateral, como si lo simbólico se opusiera a lo material” (Porto Gonçalves, 2009: 44).

En el estado de Jalisco, tanto la Sierra de Manantlán como la zona del complejo volcánico de Colima donde se ubica este estudio de caso, son consideradas “zonas de refugio” de la población indígena, pero también zonas de una amplia diversidad biológica expresada en las Áreas Naturales Protegidas declaradas en esa zona. Esta combinación de población originaria y zonas de alta biodiversidad ha permitido una evolución compleja de los agroecosistemas que se observa no sólo en el modo de vida, sino además en el manejo de los recursos, los hábitos alimenticios y en ciertas actividades productivas, como en el caso del mezcal.

La categoría “diversidad biocultural” ha ido ganando terreno en el ámbito académico, pero también ha logrado una mayor centralidad en el discurso de los movimientos indígenas convirtiéndose ahora en una de sus reivindicaciones principales. Este concepto ha servido para reconocer la importancia del vínculo entre diversidad cultural y natural, partiendo de la correlación entre diversidad lingüística y riqueza biológica bajo el supuesto de que el traslape geográfico entre estas dos variables, subraya la importancia de los pueblos indígenas como “principales pobladores y manejadores de hábitats bien conservados” (Toledo et al. 2002: 2). La categoría de diversidad biocultural se observa en todo caso, como “un concepto de conservación simbiótica” en donde la diversidad biológica y la cultural están vinculadas directamente y es necesario reconocer la importancia de su traslape geográfico, no sólo para pensar nuevas estrategias de conservación, sino para superar falsas disyunciones del paradigma desarrollista, desde las que se construyeron dicotomías entre cultura/naturaleza, tradición/modernidad, y otros binarismos que han justificado las ideologías del progreso y el desarrollo.

Un estudio realizado para observar la diversidad biocultural en Jalisco (Tetreault y Lucio, 2011) ha buscado medir el traslape entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico, más allá de las dos regiones bioculturales ampliamente reconocidas —Wixárika y Sierra de Manantlán—. El análisis consistió en comparar los 30 municipios que contienen núcleos agrarios denominados “comunidad indígena”, con aquellos 45 que tienen un área reconocida por su importancia ecológica, ya sea Áreas Naturales Protegidas (ANP),

Regiones Terrestres Prioritarias (RTP), Sitios RAMSAR⁷, o Áreas de Importancia para la Conservación de las Aves en México (AICAS). A pesar de que los polígonos de los núcleos agrarios y los de las áreas de importancia ecológica no necesariamente se traslapan, creemos que la presencia de esos dos elementos en 30 de los 125 municipios del estado es suficientemente relevante porque dicha aproximación representa “89.43% del territorio de las comunidades indígenas (692,877 ha) que se encuentra en municipios con ANP, RTP o AICAS” (Tetreault y Lucio, 2011: 181).

Esto nos lleva a suponer que el aprovechamiento sustentable de los recursos basado en el conocimiento ecológico tradicional se convierte en una evidencia de diversidad biocultural por la manera en que la población local ha logrado adaptar sus características culturales —y sus sistemas de producción tradicionales— a las condiciones ambientales, de tal manera que conservan y mantienen la funcionalidad ecológica y la sustentabilidad de sus actividades productivas. El reto que despierta esta reflexión sería el de identificar y diagnosticar los diversos ejemplos que persisten en todas las regiones bioculturales del estado. De ahí la necesidad de ampliar el conocimiento sobre el patrimonio histórico, cultural y natural de los pueblos indígenas y campesinos para conocer la manera en que los sistemas agroecológicos han coevolucionado en función de su diversidad biocultural.

La interacción entre naturaleza y cultura ha generado una co-evolución continua que se arraiga en prácticas y conocimientos ecológicos locales, que así como han permitido a las comunidades campesinas desarrollar estrategias para el manejo diversificado de sus recursos, les han provisto de capacidades especiales con las que preservar el patrimonio biocultural. Esa herencia biocultural descansa no sólo en las estrategias de generación y transmisión del conocimiento, sino de hecho en aquellas prácticas de las comunidades indígenas y campesinas que conforman un complejo sistema socioambiental a través de los vínculos entre territorio, recursos naturales y sus propios lenguajes de valoración sobre la naturaleza y el medio ambiente. La propuesta de reconocer el

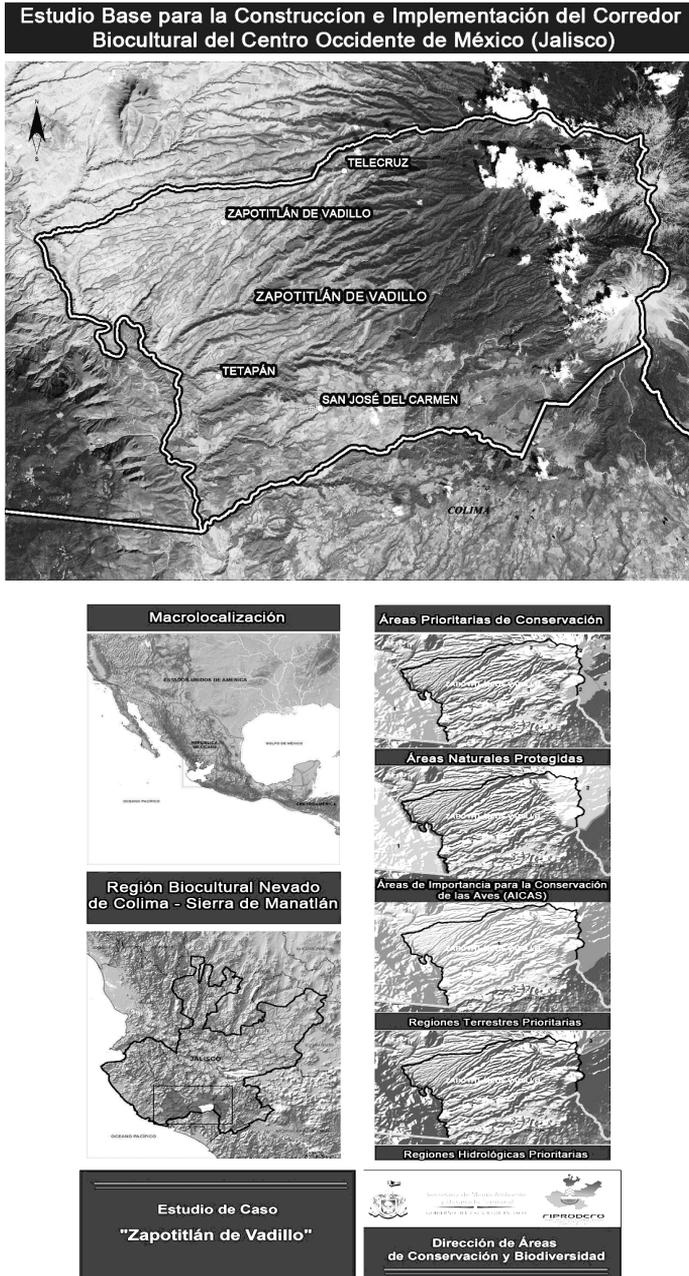
⁷ Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas.

patrimonio biocultural busca también influir en el diseño de política pública en materia de conservación de la biodiversidad, a partir de reconocer la importancia del conocimiento indígena tradicional y, por lo tanto, de la necesidad de incluir la participación de los pueblos indígenas en la aplicación de las estrategias de conservación en el marco de las regiones bioculturales prioritarias para la conservación y el manejo sustentable de los recursos naturales.

Una de las evidencias en donde el aprovechamiento y la conservación de los recursos se han articulado históricamente, puede observarse con la producción de destilados de agave, sobre todo en algunos municipios del sur del estado de Jalisco. El caso de Zapotitlán de Vadillo es de interés particular no sólo por los altos niveles de biodiversidad que están presentes en su territorio, de igual forma por el tipo de prácticas agroecológicas que persisten en la agricultura campesina de la zona.

El municipio de Zapotitlán se localiza en el sur del estado de Jalisco en las estribaciones del Nevado de Colima y se extiende hacia la cuenca del río Armería, tiene una extensión de 480 km². Dentro de sus fronteras municipales se encuentra una importante Área Natural Protegida denominada “Parque Estatal Bosque Mesófilo Nevado de Colima”. Una cuarta parte de la superficie de esa ANP está dentro del municipio y corresponde a las zonas de la Barranca de Alseseca en el ejido de Zapotitlán y al Borbollón en el ejido San José del Carmen. Zapotitlán combina distintos usos de suelo con bosque predominante en 42%, tiene selva baja en 20% y 35% de su territorio se destina a la agricultura, el resto corresponde a pastizal y 0.46% a la zona urbana. Su clima es cálido y semicálido subhúmedo con lluvias en verano principalmente (32.67% y 24.81%), aunque también es templado subhúmedo en 14.24% (Inegi, 2009).

Mapa 1. Zona de estudio.



Debido a los distintos pisos ecológicos que existen en el municipio Zapotitlán, el clima cambia de templado a semiseco muy cálido, de acuerdo con las diferencias altitudinales que varían de 3,700 msnm en la parte occidental del Nevado de Colima a 600 msnm en la zona del río Armería. Los tipos de vegetación van de los bosques de pino-encino, bosque mesófilo, bosque de oyamel, selva baja y pastizal ubicados en su mayoría en la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico y la Sierra Madre del Sur. Tiene una población de 6,685 habitantes, distribuida en 49 localidades, de las cuales 47 tiene 200 habitantes o menos. Sus dos zonas urbanas en la cabecera municipal y en el pueblo San José del Carmen concentran a 3,530 y 770 habitantes, respectivamente. La pobreza moderada está presente en 57% de la población, mientras que 20% se encuentra en pobreza extrema. En el municipio Zapotitlán se presenta un índice de marginación medio, aunque en algunas de las principales localidades llega a ser alto, como en las comunidades Chancuellar, Mazatán y La Cruz. Su principal actividad económica sigue siendo la agricultura basada en el cultivo de maíz, frijol y maguey —mezcalero—, aunque las extensiones de agave azul han crecido en los años recientes.

El sur de Jalisco se considera uno de los posibles centros de origen y domesticación de especies y una de las áreas más importantes para la diversificación de las especies de agave mezcalero, mediante procesos continuos de selección y cultivo, no sólo porque ahí está concentrada la mayor riqueza biológica del occidente de México, sino por otras evidencias de tipo arqueológico donde los agaves *angustifolia* y *maximiliana* se encuentran representados en ofrendas funerarias que datan de 400-600 d.C. lo que sugiere que ya eran cultivados con fines alimenticios. Las prácticas campesinas en torno a la agricultura tradicional en Zapotitlán de Vadillo, Jalisco, revelan un complejo “conocimiento, uso y manejo de los recursos”, como se afirma en Flores (2012), que estructuran una cultura alimentaria con base en el agroecosistema de milpa establecida posiblemente “antes del periodo cerámico temprano 4500 años antes del presente” (Flores, 2012: 101).

La continuidad de los usos alimentarios de las especies vegetales en la zona, sobre todo de los agaves y el maíz, desde el periodo “arcaico

hasta nuestros días indica su alta importancia cultural” a lo largo del tiempo (Flores, 2012: 110). La importancia de los distintos usos dados al agave proviene fundamentalmente de su uso alimentario en el periodo mesoamericano, ya que antes de la domesticación del maíz el agave cocido fue la principal fuente de carbohidratos y, por lo tanto, una de las primeras plantas utilizadas como alimento desde hace por lo menos 9,000 años. En Zizumbo, Flores, y Colunga (2012) se afirma que fue la principal fuente de alimentación para los grupos cazadores-recolectores desde el norte del Istmo de Tehuantepec hasta el río Gila en Arizona, de tal forma que el agave junto con el maíz constituyen el centro de la antigua dieta en Mesoamérica.

Como resultado del primer estudio sobre diversidad biocultural en Jalisco (Tetreault y Lucio, 2011), se identificaron seis regiones bioculturales prioritarias en el estado. Una de ellas es la región del Nevado de Colima-Sierra de Manantlán, donde se han identificado por lo menos cuatro estudios de caso —huertos familiares, café bajo sombra, milpa y mezcal tradicional— relacionados con prácticas de manejo de los sistemas agroforestales que pueden constituir una evidencia sólida de la diversidad biocultural. En el presente estudio de caso se pone atención particular a la producción de mezcales tradicionales en el sur de Jalisco, como un caso ejemplar de manejo campesino de los recursos naturales basado en conocimientos y prácticas tradicionales que respaldan la hipótesis sobre la presencia de la diversidad biocultural en la región.

El caso de la familia Partida Rivera en el municipio de Zapotitlán de Vadillo

En Zapotitlán de Vadillo hay cerca de 60 productores de mezcal, pero son menos de diez los que cuidan celosamente la producción de esta bebida en el sentido tradicional. Del total de productores, sólo ocho de ellos utilizan formas de producción tradicionales, los demás combinan procesos artesanales y tecnología moderna con una finalidad estrictamente comercial.⁸ La mayoría manejan dos variedades de agave

⁸ En cuanto a los procedimientos de elaboración del mezcal se pueden distinguir entre los tradicionales y los comerciales. El procedimiento tradicional se ajusta estrictamente

de las especies *rhodacantha* y *angustifolia*, conocidos en la zona como ixtero amarillo y lineño. Algunos pueden tener más variedades según el manejo agronómico en cada parcela, con una presencia de entre 2, 7 o 20 tipos de agave, de acuerdo con las observaciones y registros in situ ya realizados.

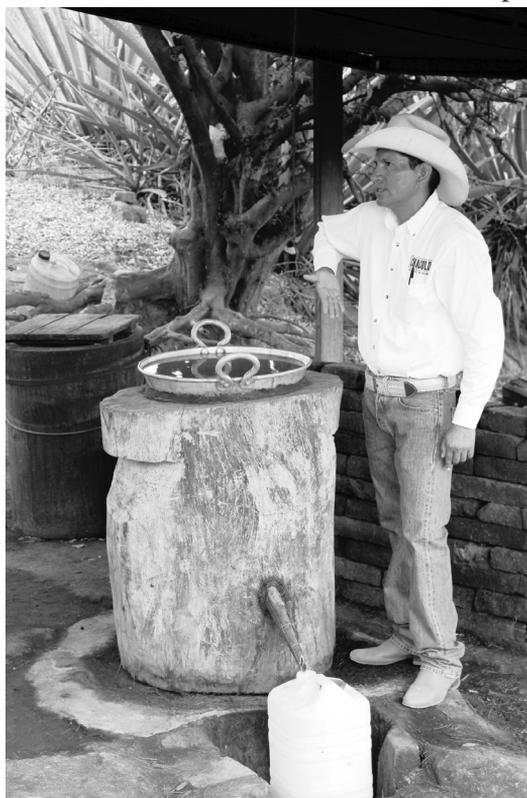
De los productores tradicionales de mezcal en esta región, destaca la familia del maestro mezcalero Macario Partida, cuya tradición productora se ha transmitido por varias generaciones. La parcela de la familia Partida Rivera se localiza a 4 km en dirección sur desde la cabecera municipal de Zapotitlán de Vadillo, en los lomeríos cercanos al río Armería-Ayuquila, su altitud es de 964 msnm, y el tipo de vegetación de la zona es selva baja con cactáceas columnares. La semi-aridez del terreno y la mayor exposición solar que pueden recibir los agaves al no tener demasiada sombra por vegetación arbórea favorece el crecimiento del agave y, sobre todo, la retención de azúcares que son esenciales para la obtención de alcohol durante la fermentación.

Su forma particular de conservar el sentido tradicional de la elaboración del mezcal, les ha permitido adquirir un prestigio muy especial que ya alcanza el plano nacional e internacional. Esta familia mantiene ciertas prácticas agroecológicas que favorecen la producción de mezcal al enriquecer la diversidad genética del agave con la reintroducción de distintas variedades locales, y al promover su reproducción por semilla y no sólo mediante hijuelos,⁹ además de

al gusto histórico de cada región productora, se utiliza horno de tierra para el cocido, se muele de forma manual, se fermenta de manera natural sin ningún acelerante químico, se usan aparatos de destilación discontinua de barro, cobre, madera entre otros, y su graduación alcohólica está entre 45 y 55% ALC. VOL. El procedimiento comercial usa normalmente hornos de mampostería, acelera la fermentación con productos químicos y utiliza destiladores de acero inoxidable, todo lo cual altera profundamente la calidad de sus aromas y sabores, además de que tiene baja graduación alcohólica para ajustarlo al gusto del consumidor estándar.

⁹ El agave tiene tres formas de propagación: la reproducción sexual por semillas, la asexual por la selección de bulbilos que crecen en la inflorescencia o quiote, técnicamente conocida como apomixis y, la tercera, que también es asexual y consiste en la propagación a través de hijuelos o vástagos que crecen alrededor de la planta madre a partir del segundo o tercer año de vida. Este último procedimiento es el más generalizado en el cultivo de agave. La vía sexual es poco utilizada porque puede tener un bajo porcentaje de germinación, o porque las plántulas deben permanecer más de

sembrarlo de tal forma que retiene la humedad y protege el suelo de la erosión. Por otra parte, los Partida han mantenido la calidad orgánica de la bebida al utilizar procedimientos estrictamente naturales en su elaboración y tecnología ancestral, como ocurre con el horno cónico bajo tierra que se usa en la cocción del agave, o con el tipo de destilador que consiste en un alambique de cobre con montera de madera, hecha con un tronco ahuecado conocido como destilador filipino o asiático.¹⁰



un año en vivero antes de trasladarse a tierra, porque sin el crecimiento necesario serían consumidas por las hormigas. La reproducción por bulbilos es más común en el estado de Oaxaca, en particular con el agave llamado espadín (*A. angustifolia*).

¹⁰ Colunga y Zizumbo (2007) aseguran que los filipinos traídos por los españoles a las costas de Jalisco y Colima en la famosa Nao de China durante el siglo XVI, introdujeron procedimientos de destilación utilizados para elaborar el vino de cocos, cuya tecnología fue rápidamente apropiada por la población indígena para destilar mezcal, sobre todo porque puede construirse con materiales locales al tener como base un tronco ahuecado. A este tipo de destilador se le conoce como “filipino” o “asiático”.

En su parcela, la familia Partida mantiene cerca de 14,000 plantas de agave, con una densidad media de 2,000 plantas por hectárea. El ritmo de aprovechamiento depende del ciclo de maduración de la planta que de acuerdo con cada variedad puede ir de seis a quince años. El estimado anual de las plantas que alcanzan la madurez y son aptas para la producción de mezcal es cerca de 1,500. Su reproducción se da principalmente por propagación vegetativa, es decir, a partir de los hijuelos que nacen alrededor de una planta madre, aunque recientemente se están implementando técnicas de reproducción por semilla con el fin de mantener y enriquecer la diversidad genética que podría disminuir por causa de la propagación asexual o clonal a través de hijuelos. Otra de las cualidades en el manejo tradicional de los cultivos en la parcela de Partida Rivera es la selección e introducción de agaves de toda la zona de los valles intermontanos que se ubican entre el Nevado de Colima y la Sierra de Manantlán, con el fin de ampliar la escala de aromas y sabores que se obtienen con cada variedad. Con esta práctica han conseguido una mayor diversificación genética de los agaves al propagar y reintroducir más de 20 variedades locales de las dos especies predominantes *A. angustifolia* y *A. rhodacantha*.¹¹

Con estas actividades de manejo, la diversidad genética de los agaves domesticados y semi-domesticados se ha incrementado considerablemente, al grado que ha llegado a ser similar a las poblaciones de agave silvestre de la región, según registros de Vargas et al. (2009: 454). El criterio principal de Macario Partida para seleccionar las variedades de agave que reintroduce en su parcela ha sido por el sabor y aroma de la planta. Incluso afirma que todos los agaves que tiene son dulces, “el único más bajito es el [ixtero] amarillo, [pero] todos son dulces, por eso los he traído”. Es decir, selecciona cada variedad por el contenido de azúcares percibidos según el gusto o palatabilidad de la planta. También ha decidido propagar el ixtero amarillo, aunque tenga un rendimiento menor al resto de las variedades, porque es el más aromático;

¹¹ Las variedades de agave señalados por los productores de Zapotitlán son el ixtero amarillo, ixtero verde, azul telcruz, brocha, cenizo, lineño, perempitz, presa grande, verde, cuaquesoca, cuchara, chancuellar, cimarrón, hoja larga, garabato, prieto, manzo, cabresto, palmero, espinoso, pocas hojas, cimarrón verde, cimarrón cenizo y mezcal grande.

asegura Macario: “rinde menos pero en aromas se los lleva a todos, entonces ahí como que compensa”.¹²

Adicionalmente, la importancia del cultivo de agave asociado al sistema tradicional de milpa provee de beneficios añadidos al agrosistema en su conjunto, no sólo por los mayores rendimientos que produce en el cultivo de maíz, a diferencia de las otras parcelas donde no se incluye al agave, sino también por la sostenibilidad agrícola, debido a lo que representan esos cultivos asociados en términos del enriquecimiento de los nutrientes del suelo, retención de humedad y disminución de la erosión por reducción de azolves o escorrentías. Al ser una zona caracterizada por lomeríos o terrenos con distintos grados de inclinación, el sistema de milpa junto al cultivo de agave reduce erosión, retiene humedad, y ayuda a mejorar la composición de la diversidad edáfica en general.¹³

¹² Los productores tradicionales no eligen el tipo de planta que utilizan para la elaboración del mezcal por su rendimiento o por su importancia económica. Si fuera el caso podrían elegir cultivar el agave azul Tequilana Weber cuyo rendimiento es de 5 kg por litro, mientras que los agaves mezcaleros que ellos utilizan están cerca de los 12 o 15 kg por litro, aunque otros productores de la zona tienen agaves con rendimientos mucho menores, cercanos a los 30 kg por litro, de tal manera que deciden aprovechar ciertas variedades de agave por el gusto histórico de la zona y no por criterios puramente mercantiles. El gusto histórico, según la Logia de los Mezcólatras se define por “el conjunto de saberes, prácticas, reglas y tradiciones creadas colectivamente a través de la historia, en una región o población y que establecen claramente cómo deben ser las gastronomías locales y, dentro de sus productos, los Mezcales. [...] se podría decir que es la construcción colectiva de los gustos regionales a través del tiempo, que generan reglas de cómo deben saber y oler los Mezcales, cómo deben de elaborarse y cuáles son las pruebas de calidad a que deben someterse para que, en su lugar de origen, sean considerados legítimos, buenos y sabrosos”. Cfr. http://www.mezcalpedia.com/attachments/056_Que%20es%20la%20Logia%20de%20los%20Mezcolatras%20MTPM.pdf

¹³ La diversidad biológica del suelo o biodiversidad edáfica “contiene algunas de las comunidades más ricas en especies que se conocen, en algunos ecosistemas, el suelo puede contener más de mil especies en poblaciones que pueden alcanzar 1 o 2 millones de individuos por m². Estos organismos pueden dividirse en tres grandes grupos: bacterias, hongos y animales ... el suelo es un sistema clave en el funcionamiento de los ecosistemas terrestres. En él se llevan a cabo dos procesos vitales: la descomposición y el flujo de nutrientes. Estos procesos son controlados principalmente por la actividad biológica, la cual depende en última instancia de la temperatura y la humedad” (Fragoso et al., 2001: 3). Por otro lado, según Ibáñez y García-Álvarez (2002: 365) “la biocenosis edáfica sensu stricto está constituida mayoritariamente por microorga-

Macario Partida, con 74 años de vida, recuerda que su primer contacto con la tradición mezcalera se dio cuando siendo apenas un niño le llevaba “de comer” a su abuelo a la taberna.¹⁴ Más adelante se fue envolviendo en cada proceso relacionado con la producción de mezcal y en primera instancia aprendió a jimar, esto es, a cosechar los agaves cuando llegan a la madurez para cortarles las hojas y prepararlos para su cocción. Con el paso del tiempo tuvo pleno conocimiento de los procedimientos de destilación del mezcal hasta que él mismo se hizo productor, junto con su padre. Comenta que “antes”, cuando él era joven, el mezcal se llevaba a la ciudad de Colima en remudas con cargas de hasta 80 litros en cada viaje. El camino duraba doce horas porque salían a las cinco de la mañana y llegaban hasta las cinco de la tarde, aunque “si eras bueno para caminar a las tres [pm] llegabas”, comenta Macario. Además recuerda que en aquel tiempo todos vendían lo que sacaban en la primera destilación¹⁵ a la que le agregaban cinco litros

nismos (bacterias, algas, hongos y protozoos), por la micro y mesofauna, y por algún grupo conspicuo de macrofauna, como es el caso de los lumbrícidos. Según estimaciones actuales el número de especies de bacterias superaría la cifra de 30.000, los hongos incluyen más de 1.500.000 especies, las algas 6.000, los protozoos 10.000 y los nematodos 500.000 (Hawksworth y Mound, 1991). Otros grupos de la fauna del suelo como colémbolos, ácaros u oligoquetos, también incluyen miles de especies y cada día se describen otras nuevas para la ciencia de todos los grupos mencionados”. Las prácticas agroecológicas de los campesinos son un factor clave en el manejo y conservación de la diversidad edáfica, sobre todo por que: 1. Combinan “un gran número de especies y diversidad estructural en el tiempo y en el espacio, mediante la organización tanto horizontal como vertical de los cultivos. 2. Explotan una variedad de microambientes, que difieren en suelos, temperatura, altitud, pendiente, fertilidad, etc., en un campo o en una región. 3. Mantienen ciclos cerrados de materiales y desechos a través de prácticas efectivas de reciclado. 4. Cuentan con una complejidad de interdependencias ecológicas, resultando en cierto grado de supresión biológica de las plagas. 5. Cuentan con recursos locales, mas energía humana y animal, usando pocos insumos externos. 6. Cuentan con variedades locales de cultivos e incorporan el uso de plantas y animales silvestres. La producción es generalmente para el consumo local; así, la influencia de factores no económicos en la toma de decisiones es sustancial” (Altieri y Nicholls, 2000: 257). Cfr: “La biodiversidad del suelo. Su importancia para el funcionamiento de los ecosistemas”, disponible en: <http://www.inia.uy/Publicaciones/Documentos%20compartidos/111219220807164750.pdf>

¹⁴ Nombre regional de las pequeñas fábricas de mezcal.

¹⁵ El mezcal de primera destilación tiene menor calidad dado que la pureza de los sabores sólo se alcanza con una segunda o a veces hasta tercera destilación.

de alcohol puro para hacerlo rendir y lo llevaban a vender a Colima, aunque eso se acabó cuando empezó a salir el “Tonayan”.¹⁶

La tradición productora de Zapotitlán permaneció hasta hace poco tiempo en una condición marginal, o incluso fuera del marco legal, porque los productores de Jalisco se encuentran excluidos de la Denominación de Origen Mezcal (DOM).¹⁷ Esto implica que la NOM070 que corresponde a la DOM les prohíbe comercializar el producto con el nombre de “mezcal”, y los obligue a etiquetarlo como “destilado de agave”, algo que incluso está en permanente controversia con la Comisión Federal de Mejora Regulatoria (Cofemer) que pretende constantemente prohibirles el uso de la palabra “agave”.¹⁸ Además, las normas oficiales para bebidas alcohólicas que los regulan suelen ser más rigurosas respecto a las aplicadas para el Mezcal o el Tequila. Para reafirmar la marginación y exclusión de los productores tradicionales, las cargas impositivas de la Secretaría de Hacienda incrementan dramáticamente la problemática anterior, cuando hasta 72% del valor de cada litro producido corresponde a los impuestos que se deben pagar a la Federación, reduciendo seriamente la viabilidad de esta actividad productiva.

¹⁶ En el contexto de la declaratoria de protección de la Denominación de Origen Tequila en 1974, “los productores tonayenses decidieron reducir sus costos de producción mezclando alcohol de caña y licor de agave o concentrado de agave, como le nombran, y agua”, estas mezclas buscaron abatir los costos de producción para vender un destilado de muy bajo precio, además de dirigirse a consumidores poco exigentes o de escasos recursos que sin embargo representaron un mercado alternativo al tequila y de consumo masivo (Nuñez, 2011: 140).

¹⁷ La norma aplicable al mezcal es la NOM-070-SCFI-1994, publicada el 28 de noviembre de 1994 en el Diario Oficial de la Federación, en la que originalmente se reconocen cinco estados dentro de la Denominación de Origen: San Luis Potosí, Durango, Guerrero, Oaxaca y Zacatecas. Posteriormente se agregó un municipio de Guanajuato en 2001, siete de Tamaulipas en 2003 y 29 de Michoacán en 2012. Cfr. DOF, 22 de noviembre de 2012.

¹⁸ Cfr: Oposición al proyecto de NOM-186 sobre bebidas alcohólicas elaboradas a partir de agaváceas (http://www.uccs.mx/doc/g/nom-186-scfi-2011_es). Sobre el embate más reciente de la Cofemer consultar el Proyecto de Norma Oficial Mexicana PROY-NOM-199-SCFI-2015, “BEBIDAS ALCOHÓLICAS – DENOMINACIÓN, ESPECIFICACIONES FÍSICOQUÍMICAS, INFORMACIÓN COMERCIAL Y MÉTODOS DE PRUEBA”, en: <http://www.cofemersimr.gob.mx/expediente/18062/mir/39173/regulacion/1831956>

En estas condiciones los productores de la región han promovido dos estrategias para no abandonar del todo la producción de mezcal. Una ha sido la disminución de los costos de producción y por lo tanto de calidad, al combinar el destilado de agave con alcohol de caña para aumentar los rendimientos y garantizar algunos ingresos por su venta a precios muy accesibles; mientras que otros han privilegiado mantener el procedimiento tradicional de elaboración de mezcal para distinguirlo como un producto totalmente orgánico y de alta calidad, con el fin de venderlo con mayor valor agregado y dirigirlo principalmente a consumidores urbanos vinculados con el mercado gourmet y el comercio justo. Adicionalmente, para revertir esa condición de marginalidad ha sido necesario establecer marcos de asociación entre productores para mejorar procesos, amortizar costos y, sobre todo, incrementar los niveles de calidad del producto con el propósito de poder colocarlo en nuevos mercados, más allá de la escala local o regional.

Con ayuda de otros actores involucrados en la cadena productiva, desde consumidores hasta restauranteros, *bartenders* y distribuidores, los pequeños productores de mezcal en el sur de Jalisco han podido establecer una serie de alianzas con grupos de defensores de los mezcales tradicionales de distintos lugares de la República, para sumar esfuerzos en la preservación de la sustentabilidad de la cadena productiva, trasladar su producción a esquemas de comercio justo y promover el reconocimiento de los destilados de agave como parte del patrimonio biocultural del occidente de México. Asimismo, ha sido muy importante el trabajo con académicos e investigadores que analizaron la producción de mezcal desde el punto de vista histórico, ambiental, arqueológico, además del económico, con el fin de valorizar no sólo al producto sino a los productores, como los verdaderos custodios de un saber-hacer que constituye una parte fundamental del patrimonio cultural material e inmaterial de los mexicanos, y finalmente para establecer redes de consumo responsable y de comercio justo.

En términos cronológicos este cambio comenzó a darse a mediados de la década del año 2000, con la presencia de investigadores que establecieron las primeras alianzas con activistas y defensores de los mezcales tradicionales, y promovieron el mezcal de la región en otras

ciudades del país como Guadalajara, Colima, Morelia, o la ciudad de México, logrando una proyección nacional de los mezcales producidos en los alrededores del Volcán de Colima.

Una estrategia más reciente ha sido la explotación del potencial turístico de la región ubicada entre la Reserva de la Biósfera de la Sierra de Manantlán y el Parque Nacional Nevado de Colima, cuya belleza paisajística es un elemento clave que se puede aprovechar para atraer visitantes, y explicar in situ el proceso de elaboración del mezcal, bajo procedimientos y técnicas tradicionales que le permitan al consumidor conocer directamente la calidad orgánica del producto y, por supuesto, mejorar las condiciones de venta por el valor agregado de un mezcal 100% orgánico y tradicional. Con ese fin, se han realizado desde el año 2010 seis degustaciones o sesiones de trabajo sensorial para evaluar los mezcales de Zapotitlán, describir sus características sensoriales y determinar los niveles de aceptación en el consumidor registrando la aceptabilidad del producto por los asistentes.

La preservación de los mezcales tradicionales ha dependido de la reapropiación que hacen de ella las familias productoras, como se refleja en el legado familiar de los Partida. Esto ha sido posible por la combinación de esfuerzos entre productores, académicos y consumidores, y a pesar de los avances en este sentido, los desafíos no dejan de aparecer, sobre todo en un contexto de expansión de la cadena productiva, cuyo ritmo de crecimiento se observa en el volumen de producción que en el año 2013 fue de 2.5 millones de litros frente a los 434 mil que se producían a mediados de la década pasada, según reporta el Consejo Regulador del Mezcal (CRM).¹⁹

Sin embargo, la viabilidad de la “industria” del mezcal dependerá de los niveles de sustentabilidad que pueda mantener y no de los mercados a donde se pueda expandir. La familia Partida Rivera nos demuestra que las principales acciones para la conservación de la diversidad genética de los agaves, así como de la diversidad cultural y gastronómica que supone la elaboración de los destilados de agave, y que le puedan dar mayor viabilidad a la cadena en el largo plazo, más allá de normas oficiales y denominaciones de origen, no depende del mercado, sino

¹⁹ CRM, 2015: 21.

de los agricultores tradicionales quienes mantienen los reservorios de germoplasma y son los verdaderos custodios del saber hacer en torno al mezcal tradicional y del gusto histórico que lo caracteriza.

Riesgos y amenazas al patrimonio biocultural

En este trabajo se ha presentado al mezcal tradicional del sur de Jalisco como un caso ejemplar de diversidad biocultural, porque la selección continua de variedades silvestres y domesticadas de agave ha servido para ampliar la diversidad genética y la disponibilidad de plantas que tienen un ciclo largo de maduración, al grado que constituyen paisajes bioculturales. El crecimiento exponencial de la industria del mezcal en los últimos años puede interpretarse como un signo positivo, pero representa para la cadena productiva un conjunto de riesgos y amenazas en términos ambientales que no siempre son valorados en la misma proporción. Las bebidas destiladas de agave pertenecen a una larga tradición histórica que incluso forma parte de la identidad cultural de los mexicanos, sobre todo por algunas de sus bebidas más emblemáticas —tequila, mezcal, sotol y bacanora—. Sin embargo, más allá de las cuestiones relacionadas con las identidades locales o regionales, vale la pena reflexionar sobre la importancia de los mezcales como parte del patrimonio natural y cultural de México.

Como se ha observado claramente con la industria del tequila que privilegió la expansión del agave azul por sus altos rendimientos, todo monocultivo representa una seria amenaza para la diversidad genética, no sólo por el tipo de reproducción de la planta que depende de sus vástagos o hijuelos y por lo tanto mantiene sus mismas características genéticas, sino también por desplazar a las otras plantaciones silvestres o cultivadas de especies de agave, distintas a la indicada por la Denominación de Origen. Esto pone en riesgo a la propia industria del tequila, además de que reduce su viabilidad, al desaparecer las condiciones de sustentabilidad de la cadena productiva que la obligan a recurrir a prácticas ajenas a la normatividad, como utilizar otras especies de agave y/o utilizar plantas procedentes de zonas geográficas distintas a las permitidas por la DO. El caso del tequila es un claro ejemplo para evaluar los efectos de privilegiar a una especie por su

importancia económica, sin considerar las consecuencias que pueden generar estas prácticas en términos sociales y ambientales. Es decir, el monocultivo desplaza otras especies o variedades locales de agave y reduce agrodiversidad, pero también desplaza conocimientos y prácticas al sustituir el policultivo por los cultivos agroindustriales.

Al considerar que la producción de mezcal es una práctica secular en el sur de Jalisco, cuyos registros existen desde el siglo XVI, hay suficientes evidencias empíricas como para asegurar que en el occidente de México la destilación de agave se originó en las cuencas bajas de los ríos Armeria-Ayuquila y Coahuayana-Tuxpan, utilizando *A. angustifolia* Haw y *A. Rhodacantha* Trel (Zizumbo y Colunga, 2007). El hecho más importante para demostrar esa afirmación sería la persistencia de cultivares antiguos o tradicionales que contienen entre 20 y 30 variedades locales de agave, como se puede observar hoy día en las parcelas de las distintas localidades del municipio de Zapotitlán de Vadillo. En esa región se ha encontrado una importante diversidad genética a partir de las numerosas variedades locales de agaves mezcaleros, en un valor muy superior al de otras regiones que también son productoras de destilados de agave como la del tequila o la raicilla.

Con todo, lo que interesa señalar con este estudio de caso es la importancia del papel que desempeñan las prácticas agroforestales tradicionales de los actuales grupos campesinos, en la generación y manejo de la diversidad genética de especies utilizadas en las culturas alimentarias y gastronómicas de la región, en particular aquellas relacionadas con los agaves mezcaleros. Se trató de poner de relieve la importancia de las especies de agave por los múltiples usos que se le han dado a la planta desde el periodo prehispánico y, sobre todo, destacar la importancia actual en términos económicos y culturales que adicionalmente tienen un alto valor en el plano ambiental por ser un recurso clave en el manejo agroecológico de los sistemas productivos, resultado de su potencial en la conservación de suelos, y su capacidad para retener humedad o limitar la erosión, incluso cuando son utilizados como linderos o cercos vivos.

El abandono de prácticas agrícolas sustentables y su reemplazo por una agricultura intensiva basada en nuevos paquetes tecnológicos ha

generado una dependencia creciente de los insumos que emplea la cadena productiva y la pérdida de agrobiodiversidad por privilegiar cultivos comerciales que, en el mejor de los casos, reducen el papel de los productores a meros maquiladores, o provocan mayores tasas de migración por la intensidad de la crisis que vive el campo desde hace décadas. En esas condiciones es muy difícil mantener aquellas prácticas que se reproducen por costumbre o tradición, pero que favorecen la conservación de la biodiversidad; por eso justamente consideramos que las prácticas agrícolas encontradas en Zapotitlán son un bastión cultural que debe preservarse. En ese contexto, la producción de mezcal en el sur de Jalisco ha sido hasta el día de hoy una actividad económica que produce beneficios muy importantes en el plano social y ambiental, por su valor para la conservación de los recursos naturales y por la preservación de la agrobiodiversidad, además por ser uno de los aspectos centrales del patrimonio cultural inmaterial del estado.

Esta investigación se suma a un proceso de reflexión y sensibilización social iniciado desde hace casi diez años, en torno a la defensa de los mezcales tradicionales de los pueblos de México, en donde se busca el reconocimiento de los destilados de agave no sólo por su valor gastronómico, sino además por su relevancia socioambiental, al ser una actividad productiva fundamental dentro de la agricultura tradicional de numerosos pueblos indígenas y campesinos que tiene una relación directa con la conservación de los recursos biológicos colectivos, sobre todo por el tipo de manejo de la diversidad biológica en todos sus niveles: “germoplasma, poblaciones, especies, ecosistemas y agroecosistemas” (Larson y Neyra, 2004: 4).

Conclusiones

Como observan Toledo y Barrera-Bassols los sistemas agroecológicos son un componente fundamental en la conservación del patrimonio biocultural, y “el camino más apropiado para mantener y enriquecer la diversidad genética y paisajística”.²⁰ Finalmente, con este estudio de caso se buscó demostrar la importancia histórica, social y ambiental de la producción de destilados de agave en el sur de Jalisco, además de

²⁰ Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, 2008: 201.

reconocer que la diversidad biocultural puede ser preservada mediante el desarrollo de “capital social para poder desarrollar capital natural y pensar que la calidad no sólo está en el producto, sino en las prácticas de producción y su relación con el ambiente”.²¹

Un objetivo adicional en este trabajo fue el de contribuir a la orientación de políticas públicas en las zonas de influencia de las ANP o de aquellas áreas de interés, en el marco de la construcción del Corredor Biocultural del Occidente de México, cuya meta es la de “conservar los ecosistemas y su biodiversidad mediante el aprovechamiento sostenible de los mismos”.²² Se puede afirmar que sin los apoyos necesarios para preservar esas prácticas agroecológicas, que desafortunadamente ya son residuales en un contexto de “nueva ruralidad”, en la que los agricultores ya no viven solamente de la agricultura y donde el tipo de manejo agroecológico de los recursos naturales responde más bien a la “tradicición” o la “costumbre”, será más difícil revertir la pérdida de agrodiversidad y sus consecuencias, en torno a la preservación de sistemas agroalimentarios complejos.

Con el presente estudio de caso se quiso demostrar que la condición actual de los recursos fitogenéticos es resultado del manejo diversificado de los agricultores tradicionales, quienes mediante procesos de selección continua de cultivares tradicionales de agave mezcalero han conservado una amplia base genética del recurso, a diferencia de los procedimientos industriales donde se reduce esa diversidad en extremo al privilegiar el uso de una sola variedad como el *A. tequilana*, o el espadín (*A. angustifolia*).

En este sentido, los mezcales son un claro reflejo de largos procesos de intervención y adaptación humana al medio ambiente. Demuestran una parte de la antigua interacción entre naturaleza y cultura, esto constituye un verdadero proceso de transformación biocultural

²¹ Carrillo, Op. Cit., p. 49.

²² “Acuerdo de colaboración que celebran la SEMARNAT por conducto de la CONANP y el gobierno del estado de Aguascalientes, Guanajuato, San Luis Potosí, Nayarit, Jalisco, Michoacán y Zacatecas para conservar y manejar sustentablemente las áreas naturales protegidas, ecosistemas prioritarios y la biodiversidad, a través de la creación de un Corredor Biocultural en el Centro Occidente de México”.
22 de octubre de 2012.

del territorio. La conservación de los mezcales dependerá más de la preservación de los sistemas de producción tradicionales que de la normatividad vigente representadas por las denominaciones de origen. En el plano normativo, no existe una legislación que proteja el saber-hacer de aquellos productores tradicionales cuyas prácticas, además de mantener una tradición ancestral, han revelado la importancia del manejo agroecológico diversificado para favorecer el mantenimiento y conservación de la biodiversidad.

Bibliografía citada

- Altieri, M. y C. Nicholls, 2000, *Agroecología: Teoría y práctica para una agricultura sustentable*, PNUMA, México, D.F.
- Acuña, René, 1988, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, UNAM, México, D.F.
- Barabas, Alicia, 2004, “La construcción de los etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, primavera-verano, núm. 14, pp. 145-168.
- Boege, E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, INAH/CDI, México, D.F.
- Boege, E., 2009, “El reto de la conservación de la biodiversidad en los territorios de los pueblos indígenas”, en J. Sarukhan, *Capital natural de México*, vol. II: Estado de conservación y tendencias de cambio, Conabio, México, D.F., pp. 603-649.
- Carrillo, Lauro, 2007, “Los destilados de agave en México y su denominación de origen”, *CIENCIAS*, núm. 87, pp. 41-49.
- Colunga, P., 2006, Base de datos de nombres técnicos o de uso común en el aprovechamiento de los agaves en México. Centro de Investigación Científica de Yucatán AC. Informe final SNIB-CONABIO proyecto No. CS007, México, D.F., en <http://www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/resultados/InfCS007.pdf>
- Colunga, P., A. Larqué, L. E. Eguiarte y D. Zizumbo (editores), 2007, *En lo ancestral hay futuro: del tequila, los mezcales y otros agaves*,

- Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C./Conabio, México, D.F.
- Colunga, P., D. Zizumbo y J. Martínez, 2007, “Tradiciones en el aprovechamiento de los agaves mexicanos: una aportación a la protección legal y conservación de sus diversidad biológica y cultural”, en Colunga, P., A. Larqué, L. E. Eguiarte y D. Zizumbo (editores), *En lo ancestral hay futuro, del tequila, los mezcales y otros agaves*, Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C./Conabio, México, D.F., pp. 229-248.
- Colunga, P. y D. Zizumbo, 2007, “El tequila y otros mezcales del centro-occidente de México: domesticación, diversidad y conservación del germoplasma”, en Colunga, P., A. Larqué, L. E. Eguiarte y D. Zizumbo (editores), 2007, *En lo ancestral hay futuro, del tequila, los mezcales y otros agaves*, Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C./Conabio, México, D.F., pp. 113-131.
- Faba, P. y A. Aedo, 2003, “La destilación del tuchi entre los huicholes de Tateikita (San Miguel Huaistita)”, en Jauregui, J. y J. Neurath (coordinadores), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, INI, México, D.F., pp. 161-178.
- Flores, A., 2012, *El paisaje en la cazuela: cultura alimentaria de Zapotitlán de Vadillo, Jalisco*, Tesis de licenciatura en Biología, Departamento de Biología, Universidad de Guadalajara.
- Fragoso, C. et al., 2001, “La importancia de la Biota Edáfica en México”, *Acta Zoológica Mexicana*, núm. esp. 1, pp. 1-10.
- García Mendoza. A., 2004, “Agavaceas”, en García Mendoza, A. M. Ordoñez y M. Briones (coordinadores), *Biodiversidad de Oaxaca*, UNAM, México, D.F., pp. 159-169.
- García, Mendoza. A. 2012, “México, país de magueyes”, *La Jornada*, 18 de febrero de 2012, p. 4, Suplemento La Jornada del Campo.
- Garibay, Claudio, 2010, “Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual”, en Delgado Ramos, Gian Carlo (coordinador), *Ecología política de la minería en América Latina*, UNAM, México, D.F., pp. 133-182.

- Ibañez, J. J. y A. García-Álvarez, 2002, "Diversidad: biodiversidad edáfica y geodiversidad", *Edafología*, vol. 9, núm. 3, pp. 329-385.
- Inegi, 2009, "Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Zapotitlán de Vadillo, Jalisco. Clave geoestadística 14122".
- Larson, Jorge y Kucila Neyra, 2004, "Recursos biológicos colectivos", *Biodiversitas*, núm. 53, marzo, pp. 2-14.
- Maffi, L., 2007, "Biocultural Diversity and Sustainability", en Pretty, Jules et al. (editores), *The SAGE Handbook of Environment and Society*, SAGE Publications Ltd, Trowbridge, pp. 267-278.
- Nuñez Hernández, Alfonsina, 2011, *La construcción de nichos alternos en el mercado de las bebidas espirituosas en México: los licores de agave de Tonaya sin la protección de la Denominación de Origen Tequila, ni Mezcal*, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara, Jalisco, febrero de 2011.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, 2009, *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*, Editorial IVIC, Caracas.
- Tetreault, Darcy y Lucio, Carlos, 2011, "Diversidad biocultural en el estado de Jalisco. Pueblos indígenas y regiones de alto valor biológico", *Espiral*, vol. XVIII, núm. 51, pp. 165-199.
- Toledo, V. M., P. Alarcón, P. Moguel, M. Olivo, A. Cabrera, E. Leyequien y A. Rodríguez, 2001, "El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados", *Etnoecología*, vol. 6, núm. 8-9, pp. 7-41.
- Toledo, V. M., P. Alarcón, P. Moguel, M. Olivo, A. Cabrera, E. Leyequien y A. Rodríguez, 2002, "Biodiversidad y pueblos indios en México y Centroamérica", *Biodiversitas*, núm. 43, pp. 1-8.
- Toledo, V. M. y N. Barrera Bassols, 2008, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Valenzuela, Ana G., A. Regalado y M. Mizoguchi, 2008, "Influencia asiática en la producción de mezcal en la costa de Jalisco. El

- caso de la raicilla”, *México y la cuenca del Pacífico*, vol. 11, núm. 33, pp. 91-116.
- Vargas, O., D. Zizumbo and P. Colunga, 2007, “In Situ Diversity and Maintenance of Tradicional Agave Landraces Used in Spirits Production in West-Central Mexico”, *Economic Botany*, Vol. 4, núm. 61, pp. 362-375.
- Vargas, O., D. Zizumbo, J. Martínez, J. Coello and P. Colunga, 2009, “Diversity and Structure of Landraces of Agave Grown for Spirits under Traditional Agriculture: A Comparison with Wild Populations of *A. Angustifolia* (Agavaceae) and Commercial Plantations of *A. Tequilana*”, *American Journal of Botany*, vol. 2, núm. 96, pp. 448-457.
- Zizumbo, D. y Colunga, P., 2007, “La introducción de la destilación y el origen de los mezcales en el occidente de México”, en Colunga, P. et al (editores), *En lo ancestral hay futuro: del tequila, los mezcales y otros agaves*, CICY/Conabio, México, D. F. pp. 85-112.
- Zizumbo, D., y P. Colunga, 2008a, “Early coconut distillation and the origins of mezcal and tequila spirits in west-central Mexico”. *Genetic Resources and Crop Evolution*, vol. 4, núm. 55, pp. 493-510.
- Zizumbo, D. y P. Colunga, 2008b, “El origen de la agricultura, la domesticación de plantas y el establecimiento de corredores biológico-culturales en Mesoamérica”, *Revista de Geografía Agrícola*, núm. 41, pp. 85-113.
- Zizumbo, Daniel, F. González, A. Olay, L. Almendros, P. Flores and P. Colunga., 2009, “Distillation in Western Mesoamerica before European Contact”, *Economic Botany*, vol. 4, núm. 63, pp. 413-426.
- Zizumbo, D., A. Flores, and P. Colunga, 2012, “The Archaic Diet in Mesoamerica: Incentive for Milpa Development and Species Domestication”, *Economic Botany*, vol. 4, núm. 66, pp. 328-343.

Zizumbo, D., A. Flores, and P. Colunga, 2014, "The food system during the Formative Period in West Mesoamerica", *Economic Botany*, vol. 1, núm. 68, pp. 67-84.

Documentos

Consejo Regulador del Mezcal, 2015, "Informe 2015", en <http://www.crm.org.mx/PDF/popup/informe.pdf>

Diario Oficial de la Federación, DOF, 1974, "RESOLUCION por la que se otorga la protección prevista por el capítulo X de la Ley de la Propiedad Industrial vigente, a la denominación de origen 'Tequila', para aplicarse a la bebida alcohólica del mismo nombre", 09 de diciembre de 1974, p. 15.

Diario Oficial de la Federación, DOF, 1994, "RESOLUCION mediante la cual se otorga la protección prevista a la denominación de origen Mezcal, para ser aplicada a la bebida alcohólica del mismo nombre", 28 de noviembre de 1994, p. 27.

Logia de los Mezcólatras, Tríptico, "Mezcales tradicionales de los pueblos de México", en http://www.mezcalpedia.com/attachments/056_Que%20es%20la%20Logia%20de%20los%20Mezcolatras%20MTPM.pdf [fecha de consulta: agosto de 2015].

**ENTRE LA LEY Y LA COSTUMBRE.
SISTEMAS NORMATIVOS Y GESTIÓN COMUNITARIA
DEL AGUA EN TETELA DEL VOLCÁN, MORELOS**

**BETWEEN LAW AND CUSTOM.
REGULATORY SYSTEMS AND WATER COMMONS
MANAGEMENT IN TETELA DEL VOLCÁN, MORELOS**

**Ángela Ixkic Bastian Duarte¹
Sergio Vargas Velázquez²**

Resumen: Las relaciones establecidas entre las comunidades campesinas e indígenas con el agua forman parte constitutiva de su cultura y su comprensión del mundo. Los grupos sociales transforman su entorno y se lo apropian, estableciendo diversos modos de organización social por el agua que les permiten aprovecharla de forma coordinada y cooperativa. Para lograrlo construyen marcos normativos que regulan su acceso, su distribución y aprovechamiento, mayoritariamente como un recurso de uso común (Ostrom, 2000). La organización social por el agua se articula no sólo con las prácticas agrícolas y el uso consuntivo para las necesidades domésticas, sino de igual manera con diversos aspectos de la vida comunitaria, como es la organización en barrios, la asamblea del pueblo, las relaciones económicas y de poder, así como aspectos simbólicos y el conocimiento construido por generaciones. Aquí se analizan los usos comunitarios del agua en Tetela del Volcán,

¹ Dra. en antropología. Profesora investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Temas de especialización: antropología de género y temas socioambientales. Correo electrónico: angelaixkic@hotmail.com

² Dr. en antropología. Profesor investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Temas de especialización: organización social y gestión del agua, conflictos por agua, sistemas de riego. Correo electrónico: kuirunhari@yahoo.com.mx
Fecha de recepción: 30 07 15; Fecha de aceptación: 04 12 15

Morelos, y la manera en que se entrelazan con aspectos culturales y las relaciones de poder.

Palabras clave: gestión social, agua potable, agua de riego, pueblos indígenas y campesinos.

Abstract: The relationships established between peasant and native communities with water are a constituent part of their culture and understanding of the world. Social groups transform their environment and appropriate it, establishing various forms of social organization that allow them to benefit from coordinated and cooperative actions among themselves and with other groups. To achieve it, they build regulatory frameworks that control the access, distribution and use of water, mostly as a common resource (Ostrom, 2000). Social organization for water is articulated not only to agricultural practices, but also with various aspects of community life, as is the organization in barrios, economic and power relationships and symbolic aspects and knowledge built over generations. Here we analyze how water commons in Tetela del Volcán, Morelos, is intertwined with cultural aspects and how it has affected the realignment of power.

Keywords: social management, drinking water, irrigation water, natives and peasants.

Introducción

Los sistemas normativos campesinos e indígenas —también designados como de derecho consuetudinario, indígena, campesino, informal, local o simplemente “usos y costumbres”— son centrales para la reproducción social comunitaria. Se trata de conjuntos de normas tradicionales, usualmente no escritas ni reconocidas por la reglamentación nacional y sin referencia al Estado, pero compartidas por un colectivo, forman parte central de las estructuras sociales y de la cultura de los pueblos y son elemento básico de sus identidades.

El análisis de los sistemas normativos permite acercarse a las relaciones intracomunitarias, así como a aquellas que las comunidades mantienen con el Estado y otros grupos sociales, pues si bien son propias de los grupos locales, éstas irremediamente interactúan en distintos planos con el orden político nacional, generalmente de manera asimétrica.

Estos sistemas pueden y suelen reglamentar también distintos aspectos de las relaciones de la comunidad con el entorno natural; no son estáticos sino históricos, y se transforman debido tanto a factores contextuales como internos (Boelens, Zwartveen y Roth, 2005).

Con respecto al agua, en nuestro país se ha documentado que los sistemas normativos campesinos e indígenas incluyen el establecimiento de derechos y obligaciones relacionadas al uso del líquido, con un importante énfasis en la regulación del agua para riego, ya que se trata generalmente de comunidades agrícolas que defienden sus recursos hídricos frente a organismos gubernamentales o a otros agricultores (Palerm, 2005; Martínez 2007; Palerm y Martínez, 2007), y más recientemente se ha ampliado la investigación de este manejo campesino e indígena del agua para consumo humano, en el que se incluyen también numerosos conflictos por el acceso y aprovechamiento del agua bajo marcos normativos locales (Rodríguez, 1995; Ennis-McMillan, 2001; Galindo y Palerm, 2007; Sandoval, 2011; López-Villamar et al., 2013).

Los estudios sobre el riego, como la gestión local o social del agua, han definido el derecho al agua como el reclamo o exigencia de un grupo social para beneficiarse de determinado sistema de riego o de agua potable, con base en las formas propias de organización y gestión. A diferencia de distintos estudios previos, ahora insertan el manejo comunitario en una argumentación “comunalista”, en la cual la comunidad es presentada sólo como receptora de las prácticas depredadoras del medio ambiente del capitalismo global cuando, como lo señala Ostrom, esto es sólo una de las posibilidades, concurrendo más bien distintas combinaciones posibles, una de las cuales pueden ser los marcos normativos y organizaciones comunitarias que también producen deterioro ambiental. El comunalismo se plantea como una tercera vía en la que la tradición indígena comunitaria se encuentra fundamentada

en el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder político comunal y la fiesta comunal; mientras que los elementos auxiliares de la vida comunal serían: el derecho indígena, la educación indígena tradicional, la lengua tradicional y la cosmovisión (Rendón, 2003), llegando incluso, como hacen Laval y Dardot (2014), a plantearlo como la alternativa al capitalismo y sus prácticas extractivistas y de despojo.

Estas formas comunitarias de gestión del agua tienen un fundamento cultural y se vinculan a aspectos identitarios. La capacidad de los grupos sociales de administrar el agua y los otros bienes naturales según sus propios criterios, así como de tomar decisiones sobre su territorio —el espacio sobre el que estos grupos despliegan sus formas de organización y marcos normativos comunitarios— es fundamental para la reproducción de su identidad, sea esta indígena o campesina sobre un espacio en que despliegan sus determinaciones, es decir, un territorio. La pérdida de dicho poder de decisión y de control puede llevar a su debilitamiento frente al Estado nacional o frente al mercado; a través del surgimiento o profundización de las desigualdades al interior del grupo que ponen en riesgo sus instituciones sociales.

Antes de ser recurso o un bien que representa riqueza, el agua es un activo social en sentido amplio, que representa el patrimonio de la sociedad que se beneficia de ella, sea simplemente a través de las condiciones ambientales que crea a través de sus funciones ambientales y los ecosistemas que se desarrollan a partir de su disponibilidad natural, o bien como un recurso para la sociedad bajo una diversidad de formas, sea como un activo social o un activo económico (Aguilera, 2003). Muchas perspectivas económicas sólo conciben el activo como activo económico, sin considerar incluso su especificidad como “recurso fugitivo”, tal como fue definido por Ciriacy-Wantrup (Aguilera, 1988) y tratado por Ostrom (2000) como una condición para su aprovechamiento como recurso de uso común.

En las comunidades campesinas e indígenas, el manejo del agua es predominantemente comunitario, esto es, el agua es un recurso de uso común (Ostrom, 2000), en el cual también se le incorporan, influyen o enmarcan formas de poder local y organización social propia de estos grupos. Es importante aclarar que las formas de gestión del

agua como recurso de uso común no es privativa de campesinos e indígenas. Estas formas también pueden existir entre agricultores que participan en las asociaciones de usuarios de módulos en los distritos de riego del noroeste, en donde predomina la agricultura comercial de exportación con grandes empresarios agrícolas. El carácter comunitario del agua está fundamentado en las formas institucionales anidadas que enmarcan la gestión local del agua. En muchas localidades persisten procesos colectivos que se realizan a través de asambleas de pueblo, procesos de toma de decisiones a partir de la organización de barrios, grupos de vecinos en torno a una fuente para uso doméstico o de riego, las cuales reproducen procesos de toma de decisiones, establecimiento de sanciones o simplemente las reglas de acceso y distribución, con base en su pertenencia a la colectividad.

La antropología jurídica, especializada en el estudio de los aspectos culturales de estos sistemas normativos, centra el análisis de una de sus líneas de investigación en las tensiones entre los derechos individuales y colectivos; otras exploraciones de esta perspectiva han recorrido la documentación y reflexión en torno a la multiplicidad de sistemas normativos y las formas en las que coexisten. En el presente artículo, retomando algunas motivaciones de la antropología jurídica, se busca reflexionar acerca de ciertas expresiones de la diversidad cultural en las relaciones sociales en torno al agua y a las formas en las que se ha dado cuenta de dicha diversidad.

La gestión gubernamental del agua en México

Desde 1888 y durante la mayor parte del siglo XX, la gestión estatal del agua en México estuvo marcada por un creciente intervencionismo gubernamental y por la centralización de todas las decisiones en el gobierno federal (Aboites, 1998). En la Constitución Política de 1917 se estableció como autoridad del agua al gobierno federal, excluyendo no sólo las formas comunitarias de gestión, sino incluso a gobiernos municipales y estatales. Dicho marco jurídico le otorgó a la Nación la propiedad de los recursos hídricos y, bajo este supuesto, al gobierno federal, como representante de la misma, le dio toda la autoridad sobre ellos, anulando formalmente cualquier derecho local o consuetudinario

al agua. Sin embargo, el Estado no tuvo nunca la capacidad de controlar todos los sistemas de abastecimiento de agua potable ni de riego, ni de satisfacer la demanda en todas las regiones del país y, como se sabe, tampoco logró regular apropiadamente los derechos de agua. Uno de los muchos ejemplos de esto es el sobreconcesionamiento de derechos de agua en que se encuentran regiones hidrológicas como Lerma-Chapala, Río Bravo, Balsas, Valle de México, entre otras, además de los principales acuíferos del país.

En la década de 1990 se reorienta la política pública del agua, al reconocer la crisis del modelo de gestión centralizada orientada para garantizar la oferta del desarrollo. Se publica la Ley de Aguas Nacionales de 1992, en la cual la autoridad federal pretendió incorporar a la sociedad en la gestión del agua mediante una figura de representación de usuarios, con funciones consultivas y bajo un esquema de participación que reproduce el ideal de la negociación corporativa: el menor número posible de integrantes para negociar más fácilmente en instancias cuya agenda está bajo control de funcionarios federales. A esta representación en consejos, comisiones y comités de cuenca para aguas superficiales, y comités técnicos de aguas subterráneas para acuíferos, únicamente logran acceder los grupos de interés mejor organizados. Se propone la creación de comisiones estatales de agua y se fortalece el papel de los municipios en la gestión del agua potable.

Desde entonces se han implementado políticas públicas de regularización de derechos de agua, pero un número significativo de usuarios continúa sin cumplir con los requisitos. También se han impulsado incentivos para que los sistemas de pequeño riego y los de manejo comunitario del agua sean regulados por alguna instancia gubernamental, como ha sido la creación de asociaciones civiles que agrupan unidades de pequeño riego, como se ha hecho en las de mayor tamaño en el norte del país, con el fin de ser sujetas de crédito y control por parte de Conagua, y como ya se intentó en Tetela de Volcán, pero con el fin de regularizar las extracciones irregulares a través de mangueras. Pero, a la fecha, subsiste la resistencia de agricultores campesinos e indígenas en muchas partes del país, así como la incapacidad operativa gubernamental, en sus distintos niveles, para lograrlo plenamente.

Diversidad cultural y la gestión del agua

A principios del siglo XXI, ante la presión de un fortalecido movimiento indígena y de instancias multilaterales como la ONU y OEA, el Estado mexicano, con Vicente Fox a la cabeza, incorporó al discurso oficial conceptos que habían sido utilizados con anterioridad por el movimiento indígena, como derechos indígenas, diversidad étnica y pluriculturalidad, para explicar incluso la consolidación nacional. Las políticas multiculturales que sustituyeron al indigenismo, y que en nuestro país tienen un momento importante en la reforma constitucional de 2001, pueden leerse como otra estrategia de asimilación, ante el fracaso de políticas de aculturación que dominaron la segunda mitad del siglo XX. A pesar de que hoy la Constitución Política reconoce la pluriculturalidad del país, no pocas expresiones concretas de la diversidad quedaron fuera del reconocimiento oficial. En el caso de las formas comunitarias de gestión del agua, no existen referencias a instituciones sociales, económicas y políticas propias de los pueblos indios y campesinos en la Ley de Aguas Nacionales, a pesar de que en otros apartados de la legislación ambiental esto sí ocurre (Ávila, 2007). A las formas comunales de distribución y uso del agua no se le concede importancia proporcional al volumen de población que administra por esta vía el agua potable y la de riego que consume. Tampoco existe alguna declaración específica sobre la agricultura campesina y su uso del agua. No todas las leyes estatales de agua consideran a los sistemas comunitarios de agua potable como parte de su gestión del agua.

El multiculturalismo es para Hale (2006) parte del proyecto cultural del neoliberalismo y ha consistido en la incorporación de algunas figuras indígenas al aparato estatal y en una apertura relativa a la mayor participación política de sus comunidades, mientras se levantan nuevas barreras a las aspiraciones transformadoras del movimiento indígena y se neutralizan sus contenidos políticos. Es decir, implica la adopción, por parte de los estados, de un nuevo discurso que reconoce los derechos indígenas y su importancia para las democracias contemporáneas, sin que esto signifique una transformación de las condiciones de vida de la mayoría de los indígenas.

El indigenismo nace de la necesidad del estado mestizo resultante de la revolución de 1910 de conformarse como nación moderna, con una historia y con una identidad. El mestizaje fue la alternativa para construir esa nueva nación al grado de proclamar la superioridad de las razas mixtas, de la “raza cósmica” de José Vasconcelos. Mestizaje e indigenismo conformaban el programa cultural del nuevo Estado mexicano en relación con los indios. El objetivo era el blanqueamiento progresivo y la disolución de las particularidades étnicas, fundamentalmente en las décadas de los 30 y 40, cuando las políticas gubernamentales frente a las poblaciones indígenas estaban encaminadas a construir una identidad nacional mestiza y homogénea, considerada necesaria para alcanzar la modernidad (Hernández, 1995). Lázaro Cárdenas no aludía a las diferencias biológicas o a trazos culturales para explicar la desigualdad, sino a un proceso histórico de lucha de clases, pero igualmente buscaba la integración nacional mediante la homogeneización social y política. Las distintas formas que el indigenismo presentó durante el siglo pasado coinciden en el interés por diluir las identidades indias en una única identidad nacional a través del mestizaje (Gall, 2001). Los indigenistas revolucionarios, sin desearlo, heredaron a las instituciones federales que nos han gobernado hasta hoy una carga ideológica profundamente racista.

La administración gubernamental, por otra parte, busca formas homogéneas de gestión basadas en aspectos técnicos y burocráticos, así como en principios de eficiencia económica. Esto no significa que en grandes sistemas de riego o sistemas municipales de agua potable no se encuentren importantes concentraciones de población indígena y campesina, o que ambas formas organizativas no se traslapen, todo lo contrario, esto ocurre constantemente.

En casi cualquier pequeña localidad es posible encontrar una pluralidad de organizaciones que aprovechan el agua bajo marcos normativos muy diversos, distintos a los oficiales. Un ejemplo documentado es el del municipio de Temoaya, Estado de México (Estrada y Franco, 2004), donde se puede identificar un organismo operador vinculado con la respectiva comisión estatal del agua, cuyas competencias y jurisdicciones están establecidas entre la ley federal, la

estatal y el ordenamiento municipal. Sin embargo, existen y son más importantes los comités locales de agua potable, los cuales no dependen administrativamente del gobierno estatal ni municipal. Se reconocen como parte de una estructura tradicional autónoma que no permite la intervención o participación de personas ajenas a la localidad.

Los comités más numerosos son aquellos formados en las pequeñas localidades rurales, bajo sus propias instituciones, por lo que aparece una combinación de situaciones. Algunos de ellos se vinculan con la organización de la propiedad de la tierra, sea ejidal o comunal. Otros existen de manera independiente al manejo de la tierra, pero vinculados con el sistema de cargos religiosos, en tanto que quien llega a ser encargado del sistema local del agua requiere pasar por una serie de requisitos como el haber servido en cargos religiosos o en la organización de los barrios, como son las mayordomías. En estos sistemas generalmente existe un pozo, manantial o pequeña infraestructura a partir de la cual se organizan para conservarla y distribuirla. También existen otros sistemas aún más pequeños, dependiendo de las características del recurso hídrico y de sus usuarios. En la región de los Altos de Morelos hay numerosos sistemas en torno a mangueras y cajas de agua, jagüeyes y bordos, así como aquellos organizados a partir del abastecimiento por pipas, los cuales presentan importantes variaciones entre sí. Lo mismo se puede documentar en entidades con mayor presencia indígena, como Guerrero, Oaxaca, Chiapas o Michoacán (Ávila, 1996).

Con respecto al riego sucede algo similar. El riego en México está dividido en gran irrigación, conformado actualmente por 86 distritos de riego, los cuales están bajo supervisión del gobierno federal vía programas de distribución de agua, tarifas y sistema de financiamiento, apoyos productivos, entre otros. La población indígena y campesina ubicada ahí, explícitamente reconocida, incluye los casos de Colonias Yaquis, varios módulos de riego de río Mayo, río Fuerte, Tikul, Valle de Mezquital, Tepetitlán, Tehuantepec, áreas importantes de los distritos del centro y sur principalmente.

En contraste, existen más de 40 mil sistemas de pequeña irrigación —no se sabe su número con precisión—, históricamente fuera de la supervisión directa de entidades gubernamentales, manejados por

sus propios usuarios. Un número importante de estos sistemas está clasificado como “controlados”, ya que mantienen algún vínculo con las autoridades del agua, ya sea porque cuentan con infraestructuras cuyo origen estuvo en algún programa gubernamental, o bien por manejar infraestructura que requiere alguna intervención gubernamental; los que no son supervisados resultan de los que no se sabe mucho y sobre los cuales tampoco se tiene control.

No se conoce el número total y ni se sabe mucho acerca de la diversidad organizativa de estos sistemas. Algunos asumen un manejo privado y bajo reglas de mercado del agua, ya que predominan formas de producción plenamente vinculadas al mercado, generalmente con base en el monocultivo, la compra venta de agua —más en el caso del agua subterránea contigua a zonas de riego con agua superficial—; pero incluso ahí existen formas del manejo del agua como recurso de uso común, bajo marcos normativos locales. Los sistemas de manejo comunitario de aguas superficiales son dominantes. Los agricultores que acceden al riego en estos sistemas se encuentran organizados de forma autogestiva (Palerm y Rivas, 2005).

Las relaciones entre el Estado y los pueblos campesinos e indios en cuanto al acceso y aprovechamiento del agua varían a lo largo y ancho del país. La burocracia gubernamental no tiene una contabilidad oficial de los sistemas operados de acuerdo con formas locales pero logra identificar los más importantes puntos de confrontación entre la gestión social y la gubernamental. Estas tensiones han llevado a que las autoridades reconozcan algunas formas de organización local; las articulaciones entre estas últimas y la burocracia han quedado, generalmente, a cargo de municipios o cuando más de las comisiones estatales de agua. En algunas leyes estatales de agua se menciona y llegan a clasificar los comités locales de agua potable principalmente, ya que las leyes estatales se focalizan principalmente en el agua potable, o en su caso se reconocen a las asociaciones de usuarios de riego cuando la misma ley estatal incorpora aspectos de gestión de cuencas y ordenamientos hidrológicos como sucede con la Ley del agua y gestión de cuencas para el estado de Michoacán. Aunque la reforma al artículo 115 constitucional, que data de 1983, le dio al municipio las funciones

de operador de agua potable y saneamiento, la asignación del líquido es dada por la autoridad federal, y en muchos casos sólo abarca las cabeceras municipales, dejando al entorno rural a sus propias formas de autogestión.

La gestión social del agua está generalmente vinculada con otras formas de organización de los pueblos, como las mayordomías, las estructuras barriales u otras configuraciones locales. La escala espacial en la que existen y se movilizan generalmente no rebasa lo que sus integrantes pueden “caminar en un día” e incluyen a las personas con quienes éstos se relacionan cotidianamente. Las diferencias de escalas, motivaciones y maneras de organizarse marcan las contradicciones entre los marcos normativos locales y los nacionales.

En varios sistemas normativos campesinos prevalece el derecho local al agua, basado en la definición del propio territorio, y en ocasiones, delimitado a partir de las formas de acceso o posesión ejidal o comunal de la tierra. Muchos pueblos indios y mestizos consideran que el agua que fluye por sus territorios les pertenece, al estar ya reconocido su derecho a ese territorio por la autoridad federal a través del título ejidal o comunal. Esto se expresa en la existencia de un marco normativo propio, generalmente no reconocido legalmente por las autoridades formales (Roth et al., 2005). En este contexto, las decisiones del gobierno federal, estatal o municipal son reinterpretadas o mediadas por distintos sectores de la comunidad.

Tetela del Volcán: entre la ley y la costumbre

Tetela del Volcán es una localidad ubicada en la región conocida como los Altos de Morelos, y es cabecera del municipio del mismo nombre, hace frontera con los estados de México y Puebla, cuenta con aproximadamente diez mil habitantes. Es parte del sistema formado por la cordillera del volcán Popocatepetl, cuya cima llega a los 5,452 metros, y del cual se forman numerosas barrancas, resultado de las corrientes de agua y de los deshielos. Los agricultores de Tetela aprovechan las aguas superficiales y las numerosas resurgencias a lo largo de las principales barrancas que corren de norte a sur, ubicándose principalmente en las que conforman la microcuenca del río Amatzinac, conocida por los

múltiples e intensos conflictos por sus aguas desde hace más de un siglo (Vargas 2001; Valladares, 2003; Palerm y Rivas, 2005). El río Amatzinac es una barranca profunda que nace en las laderas del volcán Popocatepetl en el municipio de Tetela del Volcán a 3,900 msnm, y en su trayecto hacia el sur recorre los municipios de Zacualpan, Temoac, Jantetelco, Jonacatepec y Axochiapan del estado de Morelos, con una longitud de 60 km. Es afluente del río Nexapa o Atoyac, uno de los principales tributarios del río Balsas (Conagua, 2009).

El uso del agua en las comunidades rurales ha implicado históricas disputas por su control, así como el desarrollo de conocimientos específicos y de técnicas, a veces ecológicas y otras no. En Tetela del Volcán se observan dos formas comunitarias de uso y gestión del agua al margen de la administración gubernamental: las cajas de agua, para uso doméstico, y el sistema de mangueras para uso agrícola. En este caso, esto no alude a relaciones armónicas con la naturaleza o siquiera sustentables. Esta primera exploración apunta al aprovechamiento del agua por los sectores ya de por sí pudientes o con un mayor capital político.

Aunque existen antecedentes en cuanto a sistemas de riego campesino en la zona, por ejemplo el sistema de la Duraznotla Las Ventanas, cuya existencia se puede documentar desde hace casi un siglo (Guzmán, 2010), la experiencia de la mayoría de los agricultores de Tetela no va más allá de la década del 70 u 80 del siglo pasado.

En los años 80, durante la gubernatura de Lauro Ortega (1982-1988), se impulsó la agricultura de riego comercial, bajo cubierta y a cielo abierto. En la cuenca alta del río Amatzinac se implementaron proyectos productivos de viveros y el cultivo de frutales, generándose una mayor demanda de agua y tierra para la producción. Se desplazó la agricultura de temporal y subsistencia en pequeñas parcelas y traspatio, y se reactivaron viejas organizaciones de riego que ya estaban venidas a menos. Las nuevas tierras de riego en Tetela utilizarían el agua del río Amatzinac, ya disputada décadas anteriores, para lo cual recibieron del mencionado gobernador las mangueras que ahora surcan grandes trayectos, de hasta de 22 kilómetros, y forman parte del paisaje local. En esas condiciones se dio la expansión del riego.

En la comprensión de los agricultores de Tetela, el agua que pasaba por sus tierras les pertenecía, tenían derecho a tomarla. Partiendo de esta certeza, los agricultores aplicaron al nuevo sistema de mangueras, las reglas comunitarias previamente existentes para el manejo del agua, y esto originó las históricas tensiones entre Tetela, que se encuentra en la cuenca alta del río Amatzinac, y las comunidades localizadas en la cuenca baja, primero, y luego con la parte media (Vargas, 2001; Palerm y Rivas, 2005).

Para inicios de la década pasada, los agricultores de Tetela estaban extrayendo 850 l/s de la barranca de Amatzinac, en lugar de los 154 l/s que tenían autorizados por la dotación de 1951 (Palerm y Rivas, 2005). La justificación era el derecho comunitario al agua por el cual no se le puede negar el acceso a ningún miembro de la comunidad que ponga más mangueras: es su derecho, hasta ahora, ya que toda el agua que pasa por su territorio pertenece a la comunidad.

A partir de entonces, la nueva dinámica socioeconómica incrementó la extracción del agua. Como consecuencia se dejó sin agua a municipios como Zacualpan de Amilpas, Temoac, Jantetelco, Joncatepec y Axochiapan. Este conflicto implicó la movilización de las poblaciones afectadas, especialmente de Zacualpan de Amilpas (Espinosa, 2005), las cuales encontraron la resistencia conjunta de Tetela y Hueyapan —del mismo municipio y contiguo a Tetela, pero con el cual se mantiene otra disputa, por un manantial— y que defendían su derecho al agua.

Tetela justificó su derecho al agua con la documentación agraria que certifica la propiedad comunal y ejidal —existe además un número reducido de pequeños propietarios.

El conflicto por el bosque es también añejo (Arias y Bazán, 1979), y a la fecha se encuentra vigente; actualmente los contrincantes son los ejidatarios y comuneros de los pueblos adyacentes, como Ecatzingo, perteneciente al Estado de México.

De esta manera nunca hubo una concesión de Conagua que avalara las extracciones. Lo que sí se ha dado son numerosos conflictos para su regularización desde la década de 1990 (Vargas, 2001; Valladares 2003), a través de un proyecto de ordenamiento de la cuenca, la creación de una unidad de riego con un perímetro definido por el gobierno federal

a través del Organismo de Cuenca del Río Balsas (UACH/Conagua, 2008), o bien a través de la construcción de infraestructuras y la asignación de un volumen a las mismas.

El acceso al agua impulsó un patrón de cultivos que rápidamente insertó a los agricultores locales en un circuito comercial amplio. Primero a través del durazno, y actualmente del aguacate, además de otros cultivos. Pero no han dejado de ser campesinos, mantienen una estrategia productiva mixta, con cultivos locales como maíz y chayote, además de los cultivos comerciales. El tamaño de las unidades de producción impide que se conviertan en grandes empresarios ya que no rebasan la hectárea en promedio —aunque la mayoría de ellos trabaja superficies menores que se cuentan en algunas “tareas”, es decir, la décima parte de una hectárea.

La organización social y su vínculo con la gestión social del agua

Los habitantes de Tetela del Volcán han tenido, a lo largo de la última centuria, un proceso de creciente vinculación formal con el Estado mexicano que ha implicado la adopción de la figura de municipio y la adaptación a todas sus derivaciones organizativas (Arias y Bazán, 1979; Reyes 2011). Las formas comunitarias se han debilitado pero no han desaparecido, algunas de ellas han tenido variaciones importantes, como la asamblea del pueblo, figura política central del funcionamiento colectivo y del poder local. Reyes (2011) menciona situaciones en las que la asamblea llama a rendir cuentas incluso a los presidentes municipales, u otras en las que si algún habitante reconocido es convocado y no asiste se le sanciona con una multa, o bien se le impide la salida del pueblo. Actualmente esta instancia es dominada por los agricultores ejidatarios frente a los pequeños propietarios y comuneros, probablemente debido a que han podido insertarse mejor en la economía regional así como utilizar las relaciones con los gobiernos federal, estatal y municipal propiciadas por el incremento de los cultivos comerciales. Varias disputas por el agua se han dirimido en la asamblea del pueblo.

Se mantiene la organización por barrios, y éstos a su vez se encuentran divididos por manzanas o cuadrillas. En cada uno de los cinco barrios

persisten las mayordomías, compuestas por los visperero, diputado, mayordomo y “clecoquis”, cuyas funciones centrales tienen que ver con el ciclo ritual. Con el crecimiento demográfico experimentado en la localidad en los últimos años y con la expansión de la demanda de agua potable ha sido necesaria la instalación de una red de agua por parte de un Organismo Operador —órgano paramunicipal que ha sido incapaz de cubrir la demanda—, también se ha implementado el llamado comité de barrio, el cual consta de un presidente, tesorero, secretario y dos vocales, así como de un comité general de pueblo al cual se le conoce como comité de agua (Reyes, 2011: 17). De esta manera, el manejo del agua a nivel local está fuertemente vinculado con las formas de organización social existentes.

En Tetela del Volcán el uso comunitario del agua ocurre fundamentalmente a través de dos figuras: la organización de manguereros, que se encarga del sistema de mangueras que traslada el agua desde los veneros del volcán hasta las tierras de cultivo, y la organización de cajas de agua, que administra el agua potable proveniente de nacimientos más cercanos a la comunidad; en este caso existe además el Organismo Operador de Agua Potable y Alcantarillado como órgano paramunicipal, como ya se comentó. En ambos casos se trata de organizaciones que se entretienen con las estructuras comunitarias tradicionales y, en su mayoría, no cuentan con ningún título de concesión de agua por parte de la Comisión Nacional del Agua.

Las cajas de agua

La red de agua potable llegó a Tetela en 1988 por iniciativa del gobierno estatal (Guzmán, 2012), y formalizó su organización once años después, en 1999. A pesar del tiempo transcurrido desde entonces, la red pública no ha logrado satisfacer la totalidad de la demanda doméstica. Por esta razón han persistido formas de autoabastecimiento y de organización social para acceder al agua de las barrancas, generalmente asociadas al uso del agua tanto para riego de huertos de traspatio como para consumo humano.

A mediados de la década del 1960, los pobladores comenzaron a construir las primeras “cajas de agua”, que son estructuras de cemento

que cubren un nacimiento o fuente, y una tubería que traslada el agua desde ese lugar hasta las casas; actualmente hay por lo menos 15 cajas. A veces el líquido se distribuye en contenedores intermedios, y otras va directamente a la zona habitacional. Según se explica en entrevistas realizadas en la localidad, la primera caja fue la de Atzonco, construida para un grupo de aproximadamente 80 familias, que también proveía a dos escuelas y a una clínica. Un integrante de ese grupo explica:

Parece que —la de Atzonco— es la caja de agua más antigua. El manantial es un poquito pequeño, para aprovechar el agua, había que hacer una caja de agua, allí se pusieron todas las tomas. Las cajas son algo importante del pueblo porque no todos en él tienen el agua —del municipio— (entrevista realizada en Tetela del Volcán, Morelos, el 25 de septiembre de 2014).

El trabajo en torno a las cajas propició que la organización comunitaria orientada a la gestión del agua, que ya existía, se fuera volviendo más compleja e incorporara prácticas como la elección de representantes y de administradores de fondos comunes. Se construyeron varias cajas, cada una, inicialmente, utilizada y administrada por una familia ampliada o un grupo pequeño de familias relacionadas consanguínea o ritualmente.

En torno a las cajas de agua hay un ciclo ritual cuya marca más visible es el día de la enflorada, que ocurre los primeros días de mayo, con motivo del día de la Santa Cruz, que es el 3 de dicho mes, aunque no todos los grupos enfloran la cruz de su caja en esa fecha. La ceremonia consiste en “vestir” una cruz con flores, que pueden ser de distintos tipos, colores y tamaños, y colocarla en el nacimiento de agua o sobre la caja de cemento que la cubre. Los integrantes del grupo, niños y adultos, se dan cita en el manantial, llevan la cruz con flores y rezan una serie de oraciones colectivamente, guiados por la madrina o el padrino de la caja; finalmente, comparten algo de comer, donado por los padrinos. Sobre esto habla otro integrante del grupo de Atzonco:

Según las creencias de nosotros, se enflora la cruz para que no se acabe el agua ... es tradición. Me tocó hablar con muchos ancianos, hacían enfloradas en el cerro, no sólo la cruz, ponían cazuelas de mole, de comida, rezaban a Dios por el agua. Los campesinos pronostican cuándo se van a retrasar las lluvias, empiezan a hacer esas actividades el 3 de mayo, enflorar, rezar. Aquí en el pueblo hasta en las casas hay una cruz enflorada (entrevista realizada en Tetela del Volcán, Morelos, el 5 de mayo de 2013).

Algunos de los grupos de beneficiarios de las cajas de agua se han ido ampliando, o transformando, y en este proceso los rituales también se han modificado. Los grupos que cuentan con integrantes evangélicos ya no enfloran las cajas. En la región existe la creencia de que para tener agua suficiente cada año hay que “cultivarla” a través de estos rituales.

A pesar de los cambios que puedan tener los grupos y comités, la gestión de las cajas se mantiene fundamentalmente entre las mismas familias, y generalmente se ingresa por herencia. Cuando alguien sale, no se integran nuevas personas de forma automática, sino que se calcula que el agua utilizada anteriormente por quien se va será repartida entre quienes permanecen. Los integrantes del comité, que son un presidente, un secretario, un tesorero y vocales, se cambian cada tres años, en asamblea. Éstas se realizan cada dos o tres meses, dependiendo de las necesidades del grupo y del mantenimiento de las cajas; y aunque los cargos del comité pueden, y con frecuencia son, ocupados por mujeres, en las asambleas suelen participar los padres de familia, y en ausencia asisten las esposas, hijos o hijas. Cada familia cuenta con un voto. Cada caja tiene una madrina y un padrino, y éste es un nombramiento de por vida.

El comité es responsable de la organización comunitaria para las faenas de mantenimiento del sistema y para las fiestas, las cuales constituyen o reflejan el eje de la organización. La fortaleza de los vínculos sociales parece disminuir la importancia de las normas y sanciones, que también existen, y da un mayor valor a la reciprocidad, la cual se hace robusta con la idea de un reparto equitativo de agua y

de las labores requeridas para la operación del sistema de cajas en la localidad.

Las sanciones pueden ser de varios tipos, económicas, en trabajo comunitario o de suspensión del servicio. La primera, equivalente a jornales de trabajo por día, que impuesta de forma reiterada puede llevar a la expulsión del grupo. Se sancionan principalmente las inasistencias a las reuniones del comité o a las asambleas, espacio en el cual se legitiman las acciones del grupo, y a las faenas de mantenimiento del sistema. E igualmente es sancionable y muchas veces más reprochable, la no asistencia a jornadas de defensa de propiedad del recurso, que por lo general se realizan en el sitio de captación (Guzmán et al., 2012).

Las mangueras

Esta tecnología de riego consiste en una serie de mangueras de PVC hidráulico que va desde la corriente del río Amatzinac o desde los manantiales y nacimientos de agua ubicados en las laderas del Popocatepetl hasta las parcelas agrícolas. Las mangueras recorren varios kilómetros, en algunos casos llegan a 28, a veces a ras de tierra y muchas otras colgadas hasta 300 metros de altura, sostenidas con cables de acero.

Los manguereros están organizados en grupos; regularmente, cada grupo administra el agua proveniente de una fuente —manantial, escurrimiento o incluso del río mismo—. Cada grupo cuenta con entre 11 y 105 integrantes; se estima que existen unos 140 grupos para 1,200 hectáreas, con alrededor de 800 agricultores con riego (Reyes, 2011), aunque ellos mismos no saben exactamente cuántos son por su resistencia a ser contabilizados.

Cada grupo tiene una vida organizativa independiente, es decir, realiza sus actividades siguiendo el ritmo y las necesidades propias. Existe, además, un comité general que se encarga de coordinar las actividades colectivas, de ser el interlocutor entre los manguereros y las instancias externas —como Conagua y otros organismos gubernamentales— y de mediar en situaciones de conflicto entre los distintos grupos. Los integrantes del comité coordinador no reciben retribución económica.

El sistema de mangueras se desarrolla en un contexto marcado por las limitaciones económicas de los agricultores para acceder a sistemas de riego tecnificado, así como por la falta de concesiones por parte de Conagua; este último hecho restringe o impide que sean beneficiarios de los financiamientos públicos orientados a volver más eficiente el uso del agua. Los agricultores desarrollaron esta forma de gestión del líquido para incorporarse al mercado nacional, sin ayuda del Estado, diversificando sus productos y colocándolos con mucha más fuerza que cuando dependían únicamente del riego de temporal. Así lo expresa uno de los manguereros entrevistados:

Antes —de instalar las mangueras— prácticamente ... vivíamos del temporal, en tiempos de aguas regábamos ... ahora la gente trae agua en las mangueras para tener un poco más de tiempo cultivando sus tierras, mejorar la calidad de sus cosechas y —prolongar— el tiempo de estar cosechando (entrevista realizada en Tetela del Volcán, Morelos, el 22 de octubre de 2013).

La producción agrícola se incrementó a partir de la adopción del sistema de mangueras. Los agricultores entrevistados describen este hecho como “el desarrollo de la comunidad”. “A raíz de las mangueras —dicen— se dio en la comunidad el desarrollo. Gracias al agua Tetela cambió muchísimo.”

Al igual que la administración y gestión de las cajas de agua, la de las mangueras implica gastos. Según se observó, quienes se responsabilizan de esto son las familias que han contado con cierta autoridad moral y política en la historia reciente de la localidad. Ahora, tanto las mangueras como la capacidad productiva que se deriva de ellas, se concentran en los grupos tradicionales de poder, que son también quienes tienen la solvencia económica.

La cotidianidad organizativa en torno a las mangueras y a las cajas de agua se entrelaza con el sistema tradicional de cargos conformado como se ha dicho, entre otros, por mayordomos, jefes de manzana o de cuadrilla, representantes de grupos, comisariados de bienes comunes

y ejidales; y coexiste con las instituciones locales, estatales, y federales, producto de la interlegalidad, la cual implica en este caso relaciones asimétricas y un uso estratégico de a quién acudir de acuerdo con cada situación. La asamblea del pueblo valida los acuerdos alcanzados y legitima las reglas en torno al acceso y gestión del agua que los manguereros definen.

En Tetela, al igual que en comunidades cercanas como Hueyapan, el sistema de mangueras comenzó a desarrollarse en los años 80. Anteriormente, el agua para los cultivos provenía de manantiales o escurrimientos trasladada en apancles o rayas, que son canales abiertos en la tierra de forma rudimentaria. El testimonio de un comunero entrevistado también en la localidad, en octubre de 2013, explica a este respecto: “Anteriormente había un tanque grande que nosotros le nombrábamos presa, de ahí el agua venía a flor de tierra por las rayas para regar el trigo. Se hacían rayas y ahí se echaba el agua y ya se regaba hacia la parte baja.”

Los límites de la gestión social del agua

Entre 1920 y 1940 el reparto de tierras permitió a los campesinos de Morelos retomar el control de la producción agrícola y pensar no sólo en el autoconsumo sino también en la agricultura comercial. Sin embargo, como en otras partes del país, el reparto de tierras y agua sobrepasó las posibilidades reales de acceso al agua (De León, 2006). Además, el reconocimiento del acceso al agua fue desigual, a unos pueblos les tocó más que a otros sin razón aparente, y también fue inequitativa al interior de las comunidades, es decir, a unas familias les fue mejor que a otras.

En el caso estudiado observamos que la forma en que se fueron construyendo los sistemas de mangueras generó un esquema muy desigual, débilmente regulado, de acceso y distribución del agua. En este punto hay dos tipos de situaciones conflictivas y de asimetría en el acceso al agua. La primera es la desigualdad interna, la cual se manifiesta en la permanente ampliación y redistribución del agua a más y nuevos usuarios, ubicados en un territorio desigual y montañoso. En un conjunto de grupos estudiados, Boucher (2013) analizó los efectos

diferenciales del volumen al que acceden los playeros —ubicados en el cauce del río Amatzinac—, los ubicados alrededor del pueblo, y aquellos que han instalado sus mangueras más recientemente aguas arriba, aproximándose al límite norte de las tierras del pueblo. El resultado muestra la existencia de volúmenes muy distintos entre estos grupos, efecto de distintas reglas de distribución a su interior como de su ubicación geográfica.

El otro eje de asimetría es el que se observa con los pueblos vecinos, como Hueyapan, con el cual se tienen fuertes vínculos de parentesco, rituales y organizativos. Es importante señalar que los habitantes de Hueyapan se reconocen como indígenas nahuas, en tanto que los habitantes de Tetela se consideran mestizos, a pesar de conservar una organización comunitaria similar, e incluso más sólida que la de Hueyapan.

Uno de los conflictos más importantes entre las dos comunidades ha sido el originado por la instalación de los sistemas de agua potable en el manantial de Ahueyocan, ubicado en terrenos de Tetela, para abastecer a Hueyapan, hecho que movilizó a las asambleas de ambos pueblos (Guzmán et al., 2012). También ha habido tensiones en torno a las mangueras, que suelen incluir que éstas sean continuamente “macheteadas” por los oponentes. Los conflictos con poblaciones de aguas abajo fueron más intensos en décadas pasadas, tanto que el plan de Conagua para el reordenamiento de la cuenca de Amatzinac tiene como punto de partida la incapacidad institucional de ajustar a los usuarios de la cuenca alta los volúmenes previamente asignados, y tratar, más bien, de administrar la escasez, con nuevas infraestructuras aguas abajo, a partir del pueblo de Tlacotepec, a donde todavía llegan algunas mangueras de la parte alta.

Lo que se resalta al analizar el caso de Tetela es que las normas comunitarias en relación con el uso del agua carecen de visión de largo plazo (Ostrom, 2000), y no consideran el cuidado del recurso en el futuro inmediato. La laxitud de las normas relativas a la pertenencia hace que no exista congruencia entre la disponibilidad de agua y el incremento de los agricultores que requieren riego; a esto hay que sumar la incorporación de cultivos rentables y ampliamente comerciales como el aguacate, que demandan más agua que los cultivos tradicionales

como son varias hortalizas, chilacayotes y maíz en terrazas, conocidas localmente como besanas, las cuales casi han desaparecido.

Se considera que quien descubre el nacimiento o la fuente donde se instalan las mangueras es quien tiene derecho sobre ella. Pero en la medida en que se incrementaron las mangueras éstas se fueron instalando cada vez más cerca unas de otras y dejó de ser tan claro quién había “descubierto” cada fuente; además, las mangueras colocadas en una posición privilegiada—en un punto más alto, por ejemplo—logran tomar más agua que otras.

En los últimos años ha surgido la compra/venta de agua, y la renta de mangueras, aun siendo ésta una práctica prohibida pero tolerada. El resultado ha sido la agudización de los conflictos previamente existentes en la comunidad y la profundización de las inequidades sociales. Una entrevistada, con quien se conversó en noviembre de 2014, lo explica así: “Se tienen identificadas personas —para las— que ya es un negocio, pues tienen hasta cinco, seis tomas de agua, entonces rentan a una o dos personas esa agua anualmente”. También existen distintos negocios que se hacen con el agua de las cajas y de las mangueras, como el caso de una familia, conocida por todos, que instaló una purificadora de agua proveniente de las cajas, y que la vende embotellada. Un agricultor que tiene la fuente de agua en su terreno “renta” el agua a varios, siendo esto ya su principal ingreso.

En cuanto al funcionamiento de la organización interna, los entrevistados explican que si bien al interior de los grupos logran ponerse de acuerdo, no existe una organización eficaz del conjunto de manguereros. Esto mismo limita la eficacia de cualquier supervisión, de la aplicación de sanciones así como de los mecanismos para la resolución de conflictos. El corte con machete de las mangueras es común, como una forma de desagravio que expresa la lucha difusa y a veces anónima por el agua. Se han suscitado esfuerzos, por parte de la misma comunidad, desde hace por lo menos dos décadas por detener el incremento de las mangueras, pero la organización actual sigue siendo incapaz de lograrlo. Se ha promovido la elaboración de un censo y la creación de una asociación civil de la cuenca alta del río Amatzinac, pero sin un producto efectivo en cuanto a suspender la expansión de

las mangueras, cada vez más arriba y cercanas al Popocatepetl. Por su parte, la Conagua ha intentado sin éxito regularizar los derechos sobre el agua, implementar una unidad de riego y ordenar la microcuenca (Universidad Autónoma de Chapingo, 2008; Conagua, 2009); no ha podido aun siquiera registrar cuántos son y dónde se encuentran los manguereros.

Conclusiones

La caracterización del Estado mexicano como el único capaz de producir normas y procedimientos jurídicos legítimos en torno al agua está siendo cuestionada por la enorme diversidad de experiencias, culturalmente marcadas, de gestión local. Los enfoques estatistas se concentraron en dar cuenta de las políticas de desarrollo y sus vínculos con los recursos hídricos, así como de sus efectos sobre las poblaciones receptoras o afectadas. A partir de la crisis del modelo de gestión centralizada del agua, y la vuelta hacia un modelo descentralizado por cuenca hidrológica, en el cual se reconoce —aunque de manera limitada y fuertemente controlada—, la participación de los “usuarios del agua” a través de una representación corporativa. Las formas de autogestión del agua para riego y abastecimiento de agua potable empiezan a ser también del interés de académicos y de formuladores de políticas públicas, para los primeros como una muestra de que sí es posible convivir con la naturaleza y para los segundos con el objetivo de ordenar y regular los usos del agua o “garantizar” el acceso al agua como meta de política pública.

Existe una larga tradición en las comunidades campesinas e indígenas de gestión y manejo del agua potable y para riego. La incapacidad de los gobiernos para satisfacer la totalidad de la demanda del líquido ha llevado a que las comunidades se responsabilicen de su propio abastecimiento, muchas veces, recurriendo a sus formas de organización comunitaria tradicional, que rigen también el trabajo y la distribución de derechos y obligaciones. Sobre dicha organización social se tejen una serie de relaciones que dan sustento a la propiedad corporada de un territorio, importante elemento de lo comunitario y fundamento de los mecanismos que excluyen a los extraños y rigen el acceso al patrimonio común.

La coexistencia de distintos sistemas normativos en torno al agua, en el caso de Tetela, el oficial y el local, implica su interacción en distintos escenarios: de autonomía o dominación, de vinculación y articulación negociada, de oposición, de influencia mutua. El mismo autoritarismo y centralización mostrados por el Estado en otros aspectos, como el riego y en menor medida la administración del agua potable, evidencia su debilidad ante los marcos normativos locales, así como su desigual capacidad de actuación a nivel nacional en relación con los órdenes políticos locales.

El caso de Tetela del Volcán es una expresión de la pluralidad de formas de gestión del agua. Se trata de un pueblo que se asume mestizo y que posee una organización social similar a otros pueblos campesinos e incluso indígenas de México: organización de barrios, una asamblea del pueblo que en ocasiones tiene mayor peso político que el mismo gobierno municipal, un ciclo ritual y de cargos vinculados con el acceso a la tierra, agua y bosque. Esto también se expresa en un conjunto de representaciones sociales respecto al agua en su territorio.

En contradicción con las reconstrucciones de algunos académicos y activistas, de las prácticas agrícolas campesinas tradicionales como intrínsecamente ecológicas, expresando que tienden a implementar y gestionar sistemas ecológicos como un nuevo paradigma científico (i.e. Toledo, 2008), la expansión de los sistemas de riego y agua potable en Tetela del Volcán parece estar llevando la gestión comunitaria a sus límites; la organización local no ha logrado actualizar sus normas y adecuarlas al nuevo contexto de expansión de una agricultura más vinculada al mercado, ni resolver viejos conflictos o lidiar con factores centrales como los efectos diferenciadores, en términos económicos, políticos y sociales, del uso de las mangueras.

El agua es considerada una mercancía por algunos agricultores. Para otros es un bien público que debe ser administrado por el Estado, o al menos aceptan la intervención gubernamental vía el financiamiento de nuevas tecnologías agrícolas o de riego que les permita seguir y ampliar su producción para el mercado. Para otros más, funciona como un recurso de uso común que debe ser preservado por la organización comunitaria. Estas tres comprensiones con frecuencia coexisten y se manifiestan de

forma simultánea; así ocurre en el caso de Tetela del Volcán. El Estado ha logrado penetrar hasta cierto punto en la administración del agua, pero muchas prácticas, quizá las más importantes por su magnitud y peso económico, escapan a la contabilidad gubernamental e incluso a su vigilancia. Es el caso del sistema de riego por mangueras del cual todos los niveles de gobierno tienen noticia, pero ninguno cuenta con datos precisos y mucho menos inciden en su funcionamiento, a pesar de múltiples esfuerzos por organizarlos como una unidad de riego bajo la figura de asociación civil y ofrecerles infraestructura y regularizarlos con un título de concesión, bajo el cual los agricultores serían vigilados por la Conagua (Conagua, 2009; *La Unión de Cuautla*, 10 de febrero de 2010). El agua funciona, en el sistema de mangueras, como un recurso de uso común administrado por los agricultores, pero al mismo tiempo es visto por ellos mismos como un insumo productivo que pueden comprar y vender con el más puro espíritu capitalista, pero sólo entre ellos.

El agua como bien social cumple funciones más complejas que su uso para la reproducción material. En muchos casos delimita un espacio, define un territorio donde se dan las relaciones sociales. En los pobladores de Tetela, como en muchos otros grupos culturales, la relación con los cuerpos de agua de la zona ha sido fundamental para la construcción de su identidad cultural y de su historia; esta relación ha definido sus fronteras sociales, sus formas de organización, y se encuentra muy presente en su forma de entender el mundo.

Bibliografía citada

- Aguilera Klink, F., 1988, "El agua como recurso de propiedad común: una perspectiva económica", *Estudios Regionales*, núm. 20, pp. 17-32.
- Aguilera Klink, F., 1995, "El agua como activo social", en José A. González y A. Malpica (coordinadores), *El Agua. Mitos, ritos y realidades*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- Arias, Patricia y Lucía Bazán, 1979, *Demandas y conflicto (El poder político en un pueblo de Morelos)*, Nueva Imagen/CIS-INAH, México.

- Ávila, Patricia, 1996, *Escasez de agua en una región indígena: el caso de la Meseta Purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich.
- Ávila, Patricia, 2007, *El manejo del agua en territorios indígenas en México*, Banco Mundial, Departamento de México y Colombia, Región de Latinoamérica y el Caribe, México D.F. (Serie del Agua en México, vol. 4).
- Boelens, R., G. Dávila, 1998, *Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Van Gorcum, Assen, Países Bajos.
- Boelens, R., M. Zwarteveen, D. Roth, 2005, "Legal complexity in the analysis of water rights and water resources management", en Roth, D., R. Boelens, M. Zwarteveen (editores), *Liquid Relations. Contested water rights and legal complexity*, Rutgers University Press, New Jersey, pp. 1-19.
- Boucher, Luc, 2013, *Conflits liés à l'eau dans le bassin versant de la rivière Amatzinac. Cas du village de Tetela del Volcàn, Morelos, Mexico*, Memoire de fin d'études, Ecole Supérieure d'Agro-Développement International, ISTOM, Cergy-Pontoise, Francia.
- Comisión Nacional del Agua, 2009, *El río Amatzinac: Ciclos de vida*, Semarnat, México.
- De León, Arturo, 2006, "Acceso al agua, conflictos y construcción social de los pueblos de la Barranca del Amatzinac, Morelos", en Canabal Beatriz, Gabriela Contreras et al., *Diversidad Rural. Estrategias económicas y procesos culturales*, UAM-X/Plaza y Valdez, México.
- Ennis-McMillan, Michael C., 2001, *La Purificación Tepetitla. Agua potable y cambio social en el Somontano*, Universidad Iberoamericana-Archivo Histórico del Agua, Colección Tepetlaoxtoc, núm. 7, México.
- Espinosa, Oscar M., 2005, *Sociedad y agua en Zacualpan de Amilpas*, CEDRSSA, México.
- Estrada, Arturo y Hugo Franco, 2004, "Entre la ley y la costumbre: El uso y manejo del agua potable en el municipio de Temoaya, Estado de México", *Páramo del campo y la ciudad*, núm. 7,

- diciembre, Centro de estudios sobre marginación y pobreza del Estado de México, Toluca, México.
- Galindo-Escamilla, Emmanuel y Jacinta Palerm-Viqueira, 2007, “Pequeños sistemas de agua potable: entre la autogestión y el manejo municipal en el estado de Hidalgo, México”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, El Colegio de Posgraduados, México.
- Gall, Olivia, 2001, “Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 24.
- Guzmán Ramírez N. B., 2010, “Las juntas de agua, una forma de organización de gestión social del agua impuesta desde el centro”, en Daniel Murillo y Jacinta Palerm (editores), *Memorias I Congreso Red Investigadores Sociales Sobre Agua*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, México.
- Guzmán Ramírez, N. B., M. Reyes Quintero, A. Pérez Rodríguez, L. González Flores, 2012, “Agua y territorio comunitario: Tetela del Volcán vs. Hueyapan”, en Vargas, S., Eric Mollard, Alfonso Güitrón de los Reyes (coordinadores), *Los conflictos por el agua en México: caracterización y prospectiva*, Conamexphi/IMTA/UAEM, México.
- Hale, Charles, 2006, *More than an indian. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Press, USA.
- Hernández Castillo, Aída, 1995, “Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano”, *América Indígena*, 1-2.
- López-Villamar, Sara M., Tomás Martínez-Saldaña, Jacinta Palerm-Viqueira, 2013, “Las comunidades en la administración de sistemas de agua potable: región de los volcanes, estado de México”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 10, núm. 1, enero-marzo, El Colegio de Posgraduados, México.

- Martínez Saldaña, Tomas, 2007, “El uso del riego ancestral en la agricultura contemporánea, el caso de los sistemas de riego en el árido mexicano”, *Taller Modernización de Riegos y Uso de Tecnologías de Información*, Red Riegos CYTED/Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, La Paz, Bolivia, en <http://ceer.isa.utl.pt/cyted/2007/bolivia2007>
- Moreno Vázquez, José Luis, 2014, *Despojo de agua en la cuenca del río Yaqui*, El Colegio de Sonora, Hermosillo, México.
- Ostrom, Elinor, 2000, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica/CRIM UNAM, México.
- Palerm Viqueira, Jacinta, 2005, “Gobierno y administración de sistemas de riego”, *Región y Sociedad*, vol. XVII, núm. 34.
- Palerm Viqueira, Jacinta y María Rivas, 2005, “Organización social y riego”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64.
- Palerm Viqueira, Jacinta, y Tomás Martínez Saldaña, 2007, “Antropología del regadío”, *Taller Modernización de Riegos y Uso de Tecnologías de Información*, Red Riegos CYTED/Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, La Paz, Bolivia, en <http://ceer.isa.utl.pt/cyted/2007/bolivia2007>
- Rendón Monzón, Juan José, 2003, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, Conaculta, México.
- Reyes Quintero, Martha Shirley, 2011, *La organización local y los Recursos de Uso Común en Tetela del Volcán. Actores, espacios de decisión y sistemas de gobierno*, tesis de maestría en Instituciones y Organizaciones, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.
- Rodríguez Rojo, Alma Rosa, 1995, *San Juan Tezontla. Lucha por el agua*, Universidad Iberoamericana/Archivo Histórico del Agua, Colección Tepetlaostoc, núm. 7, México.
- Sandoval-Moreno, Adriana, 2011, “Entre el manejo comunitario y gubernamental del agua en la Ciénega de Chapala, Michoacán, México”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 8, núm. 3, septiembre-diciembre, El Colegio de Posgraduados, México.

- Toledo, Víctor M., Narciso Barrera-Bassols, 2008, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria, Barcelona.
- UACH-Conagua, 2008, *Formulación del Plan Director y del inventario de la infraestructura, integración del padrón de usuarios y de los planos parcelarios y elaboración del reglamento de las unidades de riego que se abastecen de la Barranca de Amatzinac del Estado de Morelos. Informe final descriptivo*, Universidad Autónoma de Chapingo/Conagua, Convenio de colaboración SGIH-OCB-UACH-MOR-08-MD-115-RF-CC, México.
- Valladares, Laura, 2003, *Cuando el agua se esfumó. Cambios y continuidades en los usos sociales del agua en Morelos. 1880-1940*, UNAM, México, D.F.
- Vargas, Sergio, 2001, "Conflictos por el agua en la cuenca del río Amatzinac, en el oriente de Morelos", en Melville Roberto y Claudia Cirelli (editores), *Cambio, organización y conflicto: El horizonte social del agua para el siglo XXI*, [CD-ROM] El Colegio de San Luis, CIESAS, México D.F.

Nota hemerográfica

La Unión de Cuautla, "Firman acuerdo histórico usuarios de la barranca Amatzinac", 10 febrero de 2010, en <http://www.launion.com.mx/morelos/cuautla/noticias/2627-firman-acuerdo-hist%C3%B3rico-usuarios-de-la-barranca-amatzinac.html>

TERRITORIO Y PRÁCTICAS CULTURALES AMENAZADAS EN PUEBLOS YUMANOS EN BAJA CALIFORNIA

YUMAN TERRITORIES AND CULTURAL PRACTICES UNDER THREAT IN BAJA CALIFORNIA

Alejandra Navarro Smith¹
Sergio Cruz Hernández²

Resumen: En este artículo reflexionamos sobre la relación entre prácticas culturales, identidad, y las ideas de bienestar que surgen desde las voces de los miembros de dos pueblos yumanos: cucapá y pa'ipai. En ambos casos convergen factores que dificultan el acceso a sus territorios donde realizan las prácticas culturales de pesca y recolección de piñón, respectivamente. En sendos ejemplos, los autores identifican la continuidad de procesos de despojo territorial, con argumentos de desarrollo, conservación o deshabitación del territorio; sin embargo, las lógicas que subyacen son en realidad dinámicas sociales de producción de desigualdad basadas en criterios que estigmatizan las prácticas de subsistencia propias de estos pueblos yumanos. Como veremos a lo largo del documento, los cucapá y los pa'ipai viven un proceso de

¹ Doctora en Antropología Social por la Universidad de Manchester. Líder del CA Indígenas y Globalización. Sus líneas de especialización incluyen: conflictos socioambientales y judicabilidad de derechos de pueblos y comunidades indígenas; y Etnicidad, representación y relaciones interétnicas en situaciones de conflicto. Obtuvo una cátedra de Conacyt en CIESAS-Occidente.

Correo electrónico: alenavarrosmith@yahoo.com

² Doctor en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario por la Universidad de Coahuila. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales-UABC. Sus líneas de especialización son: representaciones sociales de la relación con la naturaleza, Identidades sociales y Cibercultura. Actualmente se desempeña como subdirector de la Facultad de Ciencias Humanas-UABC.

Correo electrónico: checoch@uabc.edu.mx

Fecha de recepción: 28 07 15; Fecha de aceptación: 06 11 15.

 Páginas 75-102.

etnización, en donde la lucha por acceder a sus territorios históricos está en el centro de sus procesos de recreación identitaria, reivindicación étnica y participación política.

Palabras clave: prácticas de recolección y pesca, cucapá, pa'ipai, despojo territorial, formación de sujeto político colectivo (etnización)

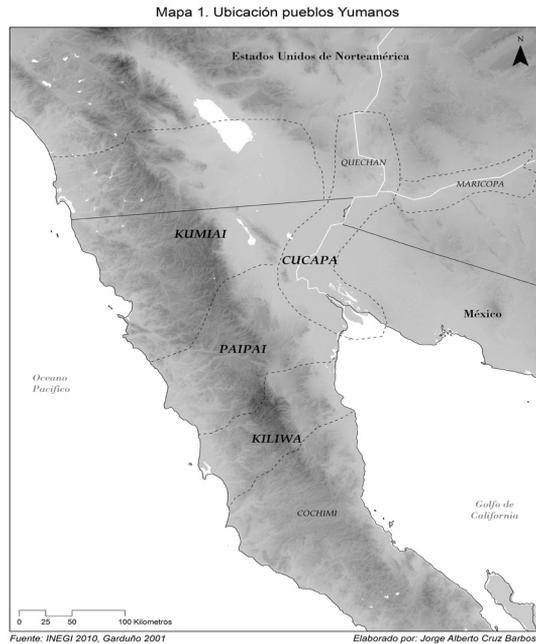
Abstract: In this article we look at the intersections between identity and the ideas of wellbeing that emerge from current gathering and fishing practices amongst contemporary Yuman people. We analyze how the menace of dispossession over Cocopah and Pa'ipai territories plays a role in reproducing the inequalities, when their right to continue these cultural practices is impeded by the force of environmental laws or private property. As we discuss, these contemporary Yuman people are experiencing a process of ethnification whereby their struggle to remain in their historic territories is at the centre of their identities as contemporary Cocopah or Pa'ipai and guides their political participation.

Keywords: Gathering and fishing, Cocopah, Pa'ipai, territorial dispossession, ethnification

Introducción

Los pueblos yumanos —cucapá, pa'ipai, kumiai y kiliwa—, ubicados en Baja California (ver mapa 1), comparten preocupaciones por amenazas o acciones que derivan en el despojo de sus territorios; también expresan un interés generalizado por la revitalización y reproducción de sus culturas en un momento en que, por ejemplo, la lengua cucapá está clasificada como en alto riesgo de desaparición en el Atlas de la Unesco (Moseley, 2010). Es en este contexto, en el que pueblos y comunidades indígenas están retomando los tratados internacionales en materia de derechos indígenas para mirar hacia adentro de sus propias formas de organización y reconstituirse como pueblos originarios.

Mapa 1. Ubicación de los pueblos yumanos.



En este entrecruzamiento de la historia de despojo y asimilación cultural, transformación de sus identidades, procesos de formación de un sujeto político colectivo³ y un presente que añade un conjunto de leyes y acuerdos internacionales que les reconocen derechos, es que los pueblos y comunidades indígenas se organizan para hacer frente a las circunstancias que los siguen amenazando. Sus subjetividades de pueblos indígenas se están transformando en relación con este contexto de interacción con organizaciones de la sociedad civil, académicos, instancias de gobierno; en particular en su interacción con estas últimas —y un compendio de marcos legales que limitan su acceso al territorio de

³ Siguiendo a Restrepo, entendemos como etnización: “el proceso de formación de un sujeto político en un sentido amplio —un nosotros/ellos—, y de unas subjetividades —unas identificaciones—, en nombre de la existencia —supuesta o efectiva— de un ‘grupo étnico’” (2011: 40). En este caso se trata de la formación de un sujeto político colectivo, los pueblos yumanos en general, y cada grupo étnico en particular con los referentes de sus propias luchas.

convivencia en un entorno natural, sociocultural, político y económico— es que vemos acentuadas las desigualdades. En este entorno de amenazas por las dinámicas del “desarrollo global” es que los pueblos originarios se movilizan para defender la reproducción de sus culturas, en este caso a través de las prácticas de recolección y de pesca, mismas que muchas veces son sus más importantes medios de subsistencia.

En este artículo reflexionamos sobre la relación entre prácticas culturales, identidad y las ideas de bienestar que surgen desde las voces de los miembros de dos pueblos yumanos: cucapá y pa'ipai. En ambos casos convergen factores que dificultan el acceso a sus territorios donde realizan las prácticas culturales de pesca y recolección de piñón, respectivamente. En sendos ejemplos, los autores identifican la continuidad de procesos de despojo territorial con argumentos de desarrollo, conservación o deshabitación del territorio; sin embargo, las lógicas que subyacen son en realidad dinámicas sociales de producción de desigualdad basadas en criterios que estigmatizan las prácticas de subsistencia propias de los pueblos yumanos. Como veremos a lo largo del documento, los cucapá y los pa'ipai viven un proceso de formación de un sujeto político colectivo —proceso de etnización en palabras de Restrepo (2011)—, en donde la lucha por acceder a sus territorios históricos está al centro de sus procesos de recreación identitaria, reivindicación de derechos como pueblos indígenas y participación política.

En términos más amplios, estos casos nos permiten entender relaciones entre 1) acciones de autoridades derivadas de programas de políticas públicas diseñadas sin tomar en cuenta la especificidad de las poblaciones indígenas, y 2) la importancia de los territorios para la reproducción de ciertas formas de vida propias de las culturas yumanas.⁴

⁴ Las culturas yumanas se han documentado por la arqueología, la historia, la lingüística y la etnografía. Para el caso cucapá, los estudios académicos que reiteran que el Delta del Río Colorado ha sido territorio históricamente habitado por los cucapá incluyen los arqueológicos (Ortega 2004; Porcayo y Rojas, 2009 y 2010; Porcayo et al., en prensa); reportes de restos arqueofaunísticos (Porcayo y Guía, 2007 y 2008), históricos (Gómez, 2000) y etnográficos (Gifford, 1933; Kelly, 1973; Álvarez, 2004). Para los pa'ipai ver los estudios realizados por Hohental, (2001) en los que se sistematizan los ejes de materiales líticos, etnografía de la región, subsistencia y cultura material pa'ipai, y de otros pueblos yumanos. En muchos casos, las culturas indígenas se estudian como si fueran un asunto del pasado, o desde un enfoque que tiende a esencializar algunos

Lo que observamos es la disminución del acceso al territorio que viene acompañado de precarización en la calidad de vida, como más adelante mostramos con los ejemplos que se presentan. Como respuesta ante los diversos tipos de obstáculo para acceder a sus territorios —sea la instalación de cercos que delimitan propiedades privadas o la creación de áreas naturales protegidas—, estos pueblos yumanos se organizan para que el respeto de sus territorios sea entendido como una obligación del Estado.

El problema al que se enfrentan los pueblos originarios es claro: por una parte, las autoridades intentan proyectar una relación de respeto y cumplimiento de los derechos demandados al reunirse con ellos para negociar (Navarro y Bravo, manuscrito); pero, por otro lado, promueven la incorporación de estos grupos a las dinámicas reguladas por las lógicas del capital —al privatizar su territorio o al legalizar la pesca cucapá mediante la asignación de permisos de pesca, por ejemplo (Navarro, 2008a)—. Incluso a nivel federal, la llamada “reforma energética” también es una continuidad de la dinámica de asimilación y despojo que se actualiza al supeditar el derecho de los pueblos a su territorio a la lógica del capital global. Como lo señalaron un grupo de mujeres indígenas en la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) en Nueva York, octubre de 2014.

Esta reforma energética es la punta de lanza para el despojo, la criminalización, la ocupación y el genocidio de los pueblos que aún permanecemos en nuestros territorios, y por estar cuidando nuestros territorios aún conservamos los recursos, que ellos ven como recursos y nosotros los vemos como bienes naturales de los que vivimos —Leyes secundarias de la Reforma energética— (Carlsen, 2014)

de sus rasgos culturales. Recientemente se han publicado textos que ayudan a entender que, si bien las culturas yumanas tienen orígenes históricos, es decir, de antes de la llegada de colonizadores no indígenas, también están en constante transformación. Y que dichas transformaciones son las expresiones culturales de pueblos indígenas del siglo XXI (Muelhmann, 2013; Navarro 2012).

En efecto, el doble discurso que denunciaron las lideresas en la CMPI está claro incluso en el documento titulado *Uso de tierras, sostenibilidad y derechos humanos en el sector energético*⁵ de la Secretaría de Energía (Sener): primero se describen todos los medios para hacer respetar los procesos de consulta previa, libre e informada, retomando los convenios en materia de derechos de pueblos y comunidades indígenas que México ha ratificado; al terminar esa sección se indica en los mecanismos para regular la contraprestación por el uso de tierras:

Las actividades de exploración y extracción de hidrocarburos se consideran de interés social y orden público, por lo que tendrán preferencia sobre cualquier otra que implique el aprovechamiento de la superficie y del subsuelo de los terrenos afectos a aquellas. La legislación secundaria establece el mecanismo basado en principios de transparencia y equidad para definir los términos y las condiciones generales de la contraprestación, los términos y las condiciones para el uso, goce o afectación de los terrenos, bienes o derechos necesarios para realizar las actividades (íbid, el resaltado es nuestro).

Así se establece la prioridad de “exploración y extracción” sobre cualquier otro uso de la tierra, es decir, los usos que les puedan dar los pueblos y comunidades cuyos proyectos de vida se desarrollan en estrecha relación con ellos. La reforma energética, al incorporar la cláusula de “ocupación temporal” le da todas las atribuciones a los agentes del Estado y el mandato legal para efectivamente expropiar terrenos bajo este principio de prioridades.

Ésta es la lógica de la histórica relación entre Estado y pueblos indígenas en México. La reforma energética, en particular, intenta proyectar que existen una serie de medidas compensatorias y justas para el uso del territorio de los pueblos y comunidades indígenas con fines de exploración y extracción de hidrocarburos. La realidad es que si los

⁵ Leyes secundarias de la reforma energética [en línea] disponible en http://www.energia.gob.mx/webSener/leyes_Secundarias/9220.html [fecha de consulta: 18 de junio de 2015].

pueblos deciden no vender, no estarán en posibilidad de que esta decisión sea respetada. La no-venta se construye contraria al argumento del desarrollo de la nación y la atracción de capitales, reproduciendo así el estereotipo del retraso económico y cultural de las comunidades y pueblos indígenas. Es por ello que, comparando este proceso con el caso del despojo que del territorio de los pueblos yumanos se ha venido dando, decimos que esta forma de expropiación —disfrazada de compra— es un ejemplo de la continuidad de las prácticas de desposesión de los territorios históricos y ancestrales de los pueblos indígenas.

Según Alejandro Vázquez, en los procesos de organización y defensa de los pueblos indígenas contemporáneos en México,

la desigualdad [debe ser] una plataforma analítica que convoca a ligar a la modernidad, la globalidad y las relaciones de poder como procesos inevitables para entender los dilemas y encrucijadas de aquellas sociedades y culturas propias del sur globalizado, tal y como lo han descrito Catherine Walsh, Arturo Escobar y Walter Dignolo. Frente a la reinención de los grandes paradigmas del mundo moderno: el desarrollo, la igualdad y el progreso, emergen también nuevas formas locales de organización y defensa de sus particularidades culturales y naturales, revitalizando identidades, recreando saberes y adaptando elementos de una memoria ancestral que funciona para hacer frente a los procesos del Estado y el mercado global (Vázquez y Terven, 2015: 1).

Es en este tenor que a continuación describimos los esfuerzos de los pueblos cucapá y pa'ipai para seguir realizando prácticas culturalmente significativas en el contexto de los procesos de reconstitución de sus identidades étnicas en el entorno de exclusión cultural, social y económica en el que actualmente viven en Baja California. Como estrategia de exposición, primero presentamos la información estadística y datos generales de los pueblos cucapá y pa'ipai: nombres, número de personas que componen esos grupos étnicos, lugares donde viven, patrones de asentamiento e información estadística que permita caracterizarlos. En

el segundo apartado se describen las prácticas culturales amenazadas de estos pueblos, asociadas a la historia del despojo de sus territorios históricos en Baja California; en este segundo apartado daremos cuenta de la importancia del territorio y los principales problemas que enfrentan los pa'ipai de Santa Catarina para mantener la práctica de la colecta del piñón (Cruz, 2015), y los problemas que enfrentan los cucapá para seguir pescando en el Delta del Río Colorado (Navarro 2008a; Navarro 2010; Navarro, Bravo y López, 2013; Navarro, Bravo y López, 2014). Finalmente, nos aproximamos a los procesos de reconstitución y configuración actual de los pueblos cucapá y pa'ipai a partir de los procesos descritos. Aquí incorporamos aspectos socioculturales, simbólicos, políticos y económicos implicados en la reconfiguración de la relación entre los pueblos yumanos y la sociedad bajacaliforniana; y proponemos cómo estos aspectos están asociados a las continuidades/discontinuidades/transformaciones de sus prácticas culturales, la defensa de su territorio y los procesos de negociación de su reconocimiento como poblaciones originarias con derechos dentro del Estado mexicano.

Estadísticas e indicadores sobre cucapás y pa'ipais

Los cucapá y los pa' ipai son dos de los cuatro pueblos yumanos que actualmente se hacen presentes en el espacio público/político bajacaliforniano para demandar a las autoridades la solución de conflictos que afectan sus formas de vida o amenazan con despojarlos de su territorio.⁶ Estos pueblos originarios del noroeste mexicano y suroeste estadounidense han sido afectados por las políticas públicas nacionales e internacionales que han trazado límites administrativos sobre el territorio histórico y ancestral de dichos grupos étnicos. Para efectos de claridad en la exposición, se revisarán las características actuales y los procesos de colonización con el fin de develar las relaciones de poder, los intereses y ciertos patrones de relaciones sociales entre los pueblos originarios y otros pobladores, modelados en este contexto particular.

Según Garduño, “los asentamientos yumanos más poblados son los de Santa Catarina (pa'ipai-kwatl) y la Huerta (k'miai-cochimíe) con apenas 169 y 142 habitantes, respectivamente, seguidos por San Isidoro

⁶ Los otros dos pueblos originarios de Baja California son kumiai y kiliwa.

(pa'ipai) y San José de la Zorra (k'miai), con 77 habitantes cada uno, y por último Arroyo de León (kiliwa) con 33 indígenas. En ocho ejidos indígenas viven 700 personas” (Garduño, 1995, citado en Garduño 2009: 22).⁷ Para el caso de los cucapá, el Censo de Población y Vivienda 2010 indica la presencia de 145 cucapás en México, identificados en el censo por hablar una lengua indígena. De ellos 78 se ubican en el municipio de Mexicali, 43 en San Luis Río Colorado en Sonora, 11 en Ensenada, 2 en Tecate, 2 en Jalisco y 1 respectivamente en Tijuana, el Distrito Federal, Guerrero y Nayarit (Inegi, 2010). La CDI por su parte, contabilizó 344 cucapás sólo en Sonora y Baja California en un conteo que realizó en 2005.

Como se puede notar, al comparar sólo estos dos conteos, el número de miembros del pueblo cucapá incrementa si el indicador es el de autoidentificación y no sólo por hablar la lengua. Además, se localizan cucapás en Somerton, Arizona, y en otros estados de la unión americana. Para agregar complejidad a la forma de contabilizar y ubicar a los cucapá, según información proporcionada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), éstos se ubican también en ejidos del valle de Mexicali como el ejido Alberto Oviedo Mota (El Indiviso), en la colonia La Puerta, en el ejido Cucapá Mestizo, en el ejido Durango, en el ejido México, en el ejido Sonora, en los campos Flores, Sonora, Camerina, El Prado, e incluso, muchos de ellos, radican y trabajan en Mexicali. Con estas estadísticas e información se puede inducir que la dispersión es una característica del patrón de asentamiento de los cucapá en la actualidad, aunque oficialmente les sean reconocidos sólo tres poblados de uno y otro lado de la frontera: el Mayor Cucapah (sic) en Baja California, Pozas de Arvizu en Sonora, y Somerton en Arizona.

⁷ Ahora, según el Censo de Población y Vivienda 2010, Santa Catarina está habitado por 133 personas en 27 viviendas. Aunque de acuerdo con verificación de campo realizada por López y Ovalle en noviembre de 2011, se apunta que existen diferencias ante esta información: “... pues de acuerdo a los datos recabados mediante la aplicación de una cartografía y un cuestionario, la comunidad cuenta con 58 casas, de las que 23 están habitadas y 35 están en situación de abandono, debido a la migración a poblados y ciudades vecinas, así como a Estados Unidos. Un fenómeno que también forma parte de los procesos de globalización. La población total es de 90 habitantes; 43 mujeres y 47 hombres [en Santa Catarina]”.

En cuanto a la información sobre la situación económica de estos pueblos, Garduño (2009: 105) observa que entre los yumanos, 35% de la población económicamente activa (398 personas) trabaja contratada regularmente a lo largo del año; 21% lo hace menos de 4 días por semana; y 22% menos de 5 horas diarias. El ingreso promedio de estos trabajadores yumanos es de 200 dólares (US) por mes. Según la misma fuente, los grupos yumanos están considerados oficialmente como población que vive en condiciones de extrema pobreza (ibídem). Este tipo de estadísticas apunta entonces a la precariedad del empleo y a los ingresos reportados en el límite de los 6.6 dólares diarios, que aplica sólo para ese 35% reportado como “población yumana que trabaja”. El resto, es decir, 65%, no es captado por esta forma de producir información sobre la situación económica de los pueblos originarios.

Patrón de asentamiento disperso y factores de asimilación. Reflexiones desde el caso cucapá

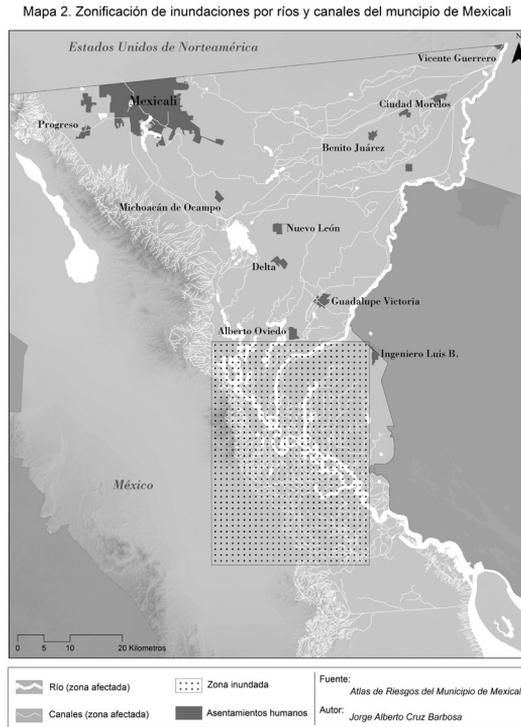
Los cucapá han enfrentado un proceso de asimilación a las dinámicas de vida, territoriales y del aprovechamiento de los recursos naturales impulsadas por las políticas públicas en el Delta del Río Colorado desde la compra de su territorio en 1886. A diferencia de los pueblos mesoamericanos, la evidencia arqueológica señala que los pueblos del norte de México tenían patrones de asentamientos dispersos (Porcayo et al., en prensa); y según las estadísticas presentadas con anterioridad, esto parece seguir siendo así. Sin embargo, los procesos de desarrollo que han hecho del Delta del Río Colorado un redituable territorio de producción de hortalizas para la exportación pueden ser leídos en la clave de despojo del territorio histórico del pueblo cucapá, e incluso, la asimilación de las formas de organización y de cultura cucapá que observaron Gifford (1933) y Kelly (1973) en esas dinámicas del desarrollo impulsadas por las instituciones del Estado mexicano.

Entre 1930 y 1970, los cucapá pasaron de ser un pueblo indígena con patrones culturales, formas de organización y territorios propios, como los describieron Gifford (1933) y Kelly (1973), a una “situación crítica”, tal y como caracteriza al cucapá el Atlas interactivo de la Unesco de lenguas en peligro en el mundo (Moseley, 2010). ¿Qué factores

influyeron para que el proceso de asimilación a las formas culturales y lengua dominante ocurrieran en tan poco tiempo? El patrón de asentamiento disperso podría ser una explicación; los cambios en el ecosistema deltáico, otra causa (Gómez, 2000: 149-50; Porcayo et al., en prensa); los programas “de desarrollo” impulsados por políticas públicas podrían ser una razón más. En combinación, los tres factores anteriores podrían constituir una matriz multifactorial compleja que expliquen esta transformación acelerada de la cultura cucapá.

Para ejemplificar el tipo de cambios ocurridos en interacción con ciertas acciones de agentes del Estado se puede tomar el caso de la fundación del asentamiento conocido como El Mayor Cucapah (sic). A finales de los 70, el exceso de lluvia en Colorado provocó la crecida del río, y con ello la liberación de cuotas adicionales de agua hacia México. El agua provocó una inundación en la región donde vivían dispersos los cucapá en las orillas de los ríos Colorado y Hardy, entre lo que actualmente sería San Luis Río Colorado, el Valle de Mexicali y hasta la Sierra Cucapá. En el mapa 2 que retomamos del Atlas de Riesgos elaborado por el gobierno de Baja California (ver mapa 2, en página siguiente.) se aprecia con claridad la zona del Río Hardy —indicada en el recuadro sombreado—, área de residencia de un grupo cucapá que fue inundada en el periodo referido.

Mapa 2. Las zonas inundadas están dentro del recuadro sombreado.



Ante la emergencia, el gobierno de Mexicali asignó a los cucapá un terreno más alto y les proveyó “pies de casa”, esto es, un terreno de 10x10 metros, bloques de concreto y láminas de asbesto. Fue así como a principios de los ochenta se inició la construcción del poblado oficial cucapá en Baja California.⁸ En este caso concreto lo que se observa es

⁸ Los cucapás que no viven en el Mayor, posiblemente la mayoría, están fuera de la estructura de oportunidades que se ofertan para los pueblos indígenas, pues es requisito demostrar la residencia en la “comunidad oficialmente reconocida” como cucapá, en este caso. Esta tendencia del Estado mexicano de identificar un solo centro de población para cada grupo indígena apunta a una relación ADMINISTRATIVA que ignora la diversidad cultural de los pueblos originarios en el país, y que para efectos da facilidad a su propio aparato burocrático, pues sólo reconoce a quienes habitan en el Mayor Cucapah (sic) como beneficiarios de sus programas. Se podría decir que la definición de “comunidad indígena mesoamericana” es la que ha modelado la forma

la transformación de un patrón de asentamiento —en el que se ubicaba una familia muy alejada de la otra— a la creación de un poblado con predios uno al lado del otro. También se observa un cambio en los materiales con los que se construían los espacios para habitar. En entrevistas, los cucapá relatan que todavía en los años setenta sólo se construían refugios, y no casas de bloque con techo de lámina: se veía “una señora sola por allá, debajo de una ‘ramada’ hecha con cachanilla, bajo un mezquite. Otra con sus hijos más allá. De noche los hombres las visitaban, pero muchas no vivían con ellos. Sólo ellas y sus hijos” (entrevista en archivo).

Desde entonces, los cucapá que han vivido en El Mayor Cucapah (sic) relatan con frecuencia su preferencia por vivir fuera de ahí, e incluso quienes lo hicieron de manera temporal o permanente. Doña Inocencia Sáiz, por ejemplo, dejó temporalmente el poblado cuando tuvo la oportunidad de establecerse junto con sus hijos menores a la orilla de la Laguna Salada, a donde desviaron el excedente de agua de las inundaciones referidas. El agua rellenó la antigua laguna seca que se llenó de carpas y camarones. Doña Inocencia Sáiz se llevó a sus hijos a vivir con ella en campamentos improvisados al pie de la Sierra Cucapá frente a la laguna. “Allá vivimos mucho tiempo, como diez años. Así, a la intemperie. Así le gustaba vivir a mi mamá”, recuerda Toña, la hija de Inocencia que compartió con ella esta experiencia.

Otros cucapá que tuvieron la posibilidad de salir de El Mayor lo hicieron a la primera oportunidad. Algunos se fueron para alejarse de los conflictos internos derivados de disputas por dinero al manejar proyectos productivos, o generados por discusiones en la asamblea de bienes comunales. Algunos se fueron para ofrecer a sus hijos diferentes horizontes de educación o buscar mejores oportunidades de empleo en ciudades como Mexicali, Ensenada o incluso en Estados Unidos (Montaño, 2015). Don Rosario prefirió salir de El Mayor para residir con su mujer al pie de la sierra. En relativo aislamiento, don Chayo vivió hasta sus últimos días a la manera que lo hicieron sus ancestros.

Uno de los procesos recientes de asimilación que ha incidido en la forma de organización de los cucapá ha sido el que han generado las

de definir a los pueblos indígenas en México.

políticas de pesca y de protección al medio ambiente en el Delta del Río Colorado (Navarro, 2008a). El marco legal de pesca y de medio ambiente se desprende de políticas públicas que no reconocen los derechos diferenciados de los pueblos indígenas (Navarro, Bravo y López, 2013). De este modo, al exigirles a los cucapá la observación de este tipo de leyes se les continúan imponiendo formas de organización y formas de vida modeladas por proyectos de desarrollo que han afectado gravemente su acceso al territorio, obligándolos a adaptarse a las nuevas propuestas aun a costa de la transformación de sus instituciones culturales.

Por último, con la creación de la Reserva de la Biósfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado los cucapá que todavía pescan han visto impedida esta actividad en la zona núcleo de la reserva, que coincide con la desembocadura del río en el mar, donde ellos tienen sus campamentos de pesqueros. Algunos cucapá se han resistido a perder el acceso a esta zona donde todavía pueden pescar, y por ello han tenido que pagar el alto precio de la criminalización por defender esta parte de su territorio y de sus actividades culturalmente significativas, desafiando el marco legal vigente en la zona (Navarro, 2010). En este escenario de acoso, los cucapá organizados en la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhiurrar (SCPICCS), con el apoyo de abogados solidarios⁹ y un equipo de asesores interdisciplinarios,¹⁰ judicializan sus derechos para hacer notar a los tomadores de decisión que ciertas normas —en materia de medio ambiente y de pesca— son violatorias de los derechos diferenciados que la Constitución mexicana les reconoce como miembros de un pueblo

⁹ En 2014, el abogado responsable del acto de defensa que en este documento se estudia fue el Lic. Daniel Solorio Ramírez, apoyado por otros abogados solidarios, entre los que se encuentran la Lic. Yacotzin Bravo, adscrita a la UNAM; el Lic. Ricardo Rivera de la Torre, de la UABC; y los licenciados Marcos de la Cruz y Eucadio Macías García, litigantes independientes.

¹⁰ Este equipo interdisciplinario suma a los abogados a Raúl Ramírez Baena, presidente de la Comisión Ciudadana de Derechos Humanos del Noroeste (CCDHN) y ombudsman de la Procuraduría de Derechos Humanos de Baja California; a la Lic. Lorena Rosas, defensora de derechos humanos, periodista y miembro de la CCDHN; a la Biol. Catalina López-Sagástegui, adscrita a Ucmexus de la Universidad de California Riverside, y a la antropóloga, la primera autora de este documento, en ese momento adscrita al Instituto de Investigaciones Culturales-Museo y actualmente catedrática de Conacyt en CIESAS-Occidente.

originario. El caso ejemplifica las dificultades a las que se enfrentan los pueblos nativos cuando se ven obligados a recurrir al sistema judicial para demandar la protección de derechos. La judicialización de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas (Sieder, Schjolden y Angell, 2011; Gálvez, 2013) es un fenómeno que se ha documentado ampliamente y que se explica a partir de la creación y difusión de marcos internacionales que reconocen los derechos de poblaciones originarias en naciones independientes.

Desafortunadamente, para el caso cucapá se ha documentado cómo las respuestas de los tomadores de decisión están modeladas por el conjunto de procedimientos, valoraciones y prejuicios que pesan sobre los indígenas en la cultura jurídica central: les responden de manera confusa, reafirmando el orden de las cosas, el mismo orden en el que se genera la violación del derecho para el que le piden protección o para el que se demanda un cambio incluso en la forma de pensar de los tomadores de decisión (Navarro 2014; Navarro, Bravo y López, 2013 y 2014). Uno de los ejemplos es el amparo que los cucapá organizados en dos cooperativas solicitaron en 2014 contra el “tope de captura”. En su resolución, la jueza ignora los argumentos que se le ofrecen y que le permitirían actuar conforme a la ley para otorgarle a los cucapá de ambas cooperativas la suspensión provisional contra el tope de captura; ello en el entendido de que los cucapás, como habitantes históricos y presentes del Delta del Río Colorado, estarían siendo privados de su derecho territorial como pueblo indígena y al derecho preferente de las comunidades al uso y disfrute de los recursos naturales de los lugares que ocupan.¹¹

¹¹ En otro lugar hemos documentado que “[s]obre estos derechos existe una tesis contenida en el amparo en revisión 123/2002. Comunidad indígena de Zirahuén, Municipio de Salvador Escalante, Michoacán. 4 de octubre de 2002. Cinco votos a favor de los resolutivos; mayoría de tres votos en relación con las consideraciones. Disidentes: Juan Días Romero y Guillermo I. Ortiz Mayagoitia. Ponente: Mariano Azuela Güitrón. Secretaria: Lourdes Ferrer Mac Gregor Poisot...” Novena Época. Instancia: Segunda Sala. Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta. Tomo: XVI, Noviembre de 2002. Página: 445. Tesis: 2a. CXXXVIII/2002, fuente retomada de la “queja urgente” enviada por el Lic. Daniel Solorio al Juez 1º de Distrito del Estado de Baja California con relación a la resolución provisional del amparo 180/2014-4” (Navarro, Bravo y López-Sagástegui, 2014).

Transformaciones de la identidad entre los pa'ipai de Santa Catarina: asentamiento y la recolección del piñón

Como en el caso de los cucapá, los pa'ipai mantienen un patrón de asentamiento disperso, aunque se les reconoce un solo asentamiento oficial, el de Santa Catarina. En otro lugar ya se ha documentado que,

[...] los pa'ipai constituyen parte del segmento yumano de los indígenas serreños. Esto se debe a que el lugar donde actualmente habitan es la sierra de Juárez. Pese a esto, los pa'ipai se reconocen a sí mismos como gente del desierto, debido a que su procedencia se ubica en el desierto de Arizona, incluyendo las tierras interiores del Gran Cañón, en donde todavía viven algunos grupos que son miembros de la familia pai: los yavapai, wala pai y havasupai. De esa árida región, los pa'ipai llegaron a Baja California hace 600 años, razón por la cual son considerados como el grupo de más reciente arribo ... En la actualidad los pa'ipai son ubicados como residentes de una sola comunidad, la ex-misión de Santa Catalina (establecida en 1797), comunidad denominada como Santa Catarina. Este lugar se localiza a 120 kilómetros al sur de la línea fronteriza con Estados Unidos, exactamente al centro de la península de Baja California: 80 kilómetros al oeste del Océano Pacífico e igual distancia al este del delta del río Colorado, en el golfo de California. En esta población viven cerca de 300 indígenas, aunque anteriormente numerosas familias pa'ipai habitaban en diversos lugares, mismos que fueron abandonando por la falta de agua, la presión mestiza sobre su tierra e incluso como resultado del despojo de su ancestral territorio (Garduño, 2013: 500).

En Santa Catarina, de acuerdo con el testimonio de Teresa Castro,¹² habitan indígenas que hablan distintas lenguas, aunque comúnmente se la conoce como una comunidad pa'ipai en realidad hay habitantes pa'ipai, otros ko'atl y otros más de descendencia kiliwa. La señora Teresa habla tanto el pa'ipai como el ko'atl, aunque en otras familias sólo se habla una u otra lengua.

La recolección del piñón es un elemento central de la adaptación de estos grupos al medio en el que viven; de su carácter seminómada estacional se desprende la costumbre de acudir durante el verano al bosque piñonero (*Pinus quadrifolia*) en la sierra de Juárez y a las costas del Océano Pacífico a recolectar almeja, mejillón o abulón y pescar durante el invierno. Como veremos más adelante, más allá del carácter de sobrevivencia por el seminomadismo, las formas sociales de organización aparejadas a la recolección del piñón tienen una importancia fundamental para entender la configuración de las identidades de estos grupos.

Como todos los grupos yumanos, los pa'ipai se clasifican como sociedades cazadoras recolectoras que utilizan territorios diferentes entre la sierra y la costa de acuerdo con las variaciones climáticas y estacionales. El territorio pa'ipai comprendió originalmente la planicie del Álamo, Valle de la Trinidad y hasta el Golfo de California, lugar donde limitaba con el territorio cucapá en el bajo Delta del Río Colorado.

Estos grupos han pasado por distintos procesos y etapas que establecieron modificaciones importantes a su identidad, por ejemplo la llegada de los primeros exploradores venidos de Europa en 1533 (León y Magaña, 2006), o la etapa misional donde intervinieron frailes jesuitas (1697-1768), franciscanos (1768-1773) y dominicos (1773-

¹² Teresa Castro reside en Agua Escondida, en las afueras de Santa Catarina. A sus 79 años se le considera una de las ancianas y de las principales artesanas de la población. Es una de las últimas personas que por más de 50 años ha realizado la recolección del piñón en la sierra de Juárez, primero con sus padres y hermanos, y ahora con su propia familia. Además, Teresa trabajó en distintos lugares con sus padres, desde San Vicente en la costa del Pacífico hasta el Rancho La Mariana en el Valle de Mexicali. Su historia nos permite entender las transformaciones de la identidad entre los yumanos, en el contexto de las transformaciones de las prácticas de seminomadismo y de recolección en el siglo XX.

1849); así como la etapa posterior donde se formaron los ranchos en esta región entre 1849 a 1935 (Magaña, 1999) y finalmente la creación de los ejidos indígenas en 1935. Desde la formación de los ejidos indígenas, como veremos con los testimonios de las personas entrevistadas, las actividades de recolección y la vida seminómada estacional se transformaron por la búsqueda de actividades económicas en los ranchos de la región (Garduño, 2001), entre otras.

Actualmente, la forma de ver el mundo de los pa'ipai está vinculada, en parte, con ciertas maneras de realizar y de interactuar durante el periodo de recolección del piñón. Las narrativas biográficas compiladas por Cruz (2015) a propósito de esto identifican que las personas de mayor edad asignan gran valor a los sucesos ligados a tal actividad;¹³ la vida para los pa'ipai, según estos relatos, mantiene su significado en tanto se pueda continuar con la recolección estacional del piñón. Durante las temporadas, grupos de distintos lugares tales como de la Huerta, Santa Catarina o del Mayor Cucapá se reúnen en la sierra. Por ello se puede afirmar que el tiempo de recolección —y por ende de abundancia— genera una mayor interacción entre los miembros del grupo pa'ipai con otros de pueblos yumanos que se siguen yendo a la recolección del piñón y a las actividades asociadas con ésta: la fiesta, el consumo de tequila, el baile y el canto. Así, los asistentes establecen entre ellos relaciones emocionales importantes. El mantenimiento de estas prácticas permite identificar un momento clave en la construcción de la identidad pa'ipai y del resto de los grupos yumanos que participan en la recolección del piñón. Se aprecia así que no existe interés en demostrar o instrumentalizar los elementos de la identidad que son reconocidos como “tradición” por grupos no indígenas, que incluyen cantos, cuentos, danzas, artesanía e idioma. En los encuentros en la sierra, lo que cuenta son las interacciones entre ellos, además de la posibilidad de transmisión de saberes y conocimientos acerca del entorno natural, de la vida y de las actividades de recolección en los momentos de compartir entre las familias y entre los grupos reunidos alrededor del fuego a la luz de la luna serrana:

¹³ En particular esta información la compartieron Teresa Castro (79 años), Adelaida Albáñez (59 años) y Teodora Cuero (93 años).

Mi papá [era] cantante ... cuando estábamos así acampando, cuando íbamos así al campo, él está hablando en cuentos que nos quería enseñar, o no sé, pero nosotros ni hicimos caso, pero hay veces que canta también así junto a la lumbre, nosotros ni hicimos caso haciendo su cuento, y cantaba pues con su sonaja, y mi mamá decía: “y Pedro qué tiene, está loco”, decía, “ya quiero dormir”, decía, pero así era mi papá muy así era, nos quería enseñar pero nosotros no le hacíamos caso, pues, pero hace falta, verdad, pero pues ya ahora me acuerdo pues así, nos quería enseñar muchas cosas.

Testimonios como el de la señora Teresa Castro ejemplifican cómo esta forma de interacción permitía la transmisión de otras prácticas culturales propias —como tener el espacio para contar los relatos tradicionales o cantar—. Al entender que estas actividades sólo tienen lugar en estos espacios y momentos específicos, se identifica la estrecha relación que existe con el territorio como espacio para la reproducción de ciertas cosmovisiones. Sin embargo, en el presente y debido al recorte de las superficies de zonas de recolección o su privatización, e incluso por el aumento de la competencia por el aprovechamiento del recurso, los pa'ipai de menor edad tienen menos posibilidad de experimentar las prácticas ligadas a la recolección del piñón, que ha quedado restringida en mayor medida a los territorios dentro de la comunidad.

Las restricciones espaciales para la recolección del piñón se suman a los cambios de movilidad experimentados por las familias yumanas desde la mitad del siglo XX. Antes, familias como las de Teresa Castro caminaban desde el poblado La Mariana, en las inmediaciones del Delta del Río Colorado en el desierto, hasta la costa del Océano Pacífico en San Vicente, cruzando prácticamente la península de Baja California. En la actualidad los recorridos, los objetivos y la forma en que éstos se realizan, han variado completamente. Si bien las migraciones siguen las rutas de trabajo y siguen siendo motivo de movilidad, la posibilidad del intercambio o comercio con el piñón y otros recursos que se recolectan se vincula a contextos de intercambio comercial regulados desde fuera de sus regiones.

La privatización de los territorios impide la reproducción de las prácticas culturales vinculadas con la recolección, y los más jóvenes de Santa Catarina posiblemente jamás puedan realizar esta práctica que estaba en el centro de la configuración de la identidad como cazadores recolectores seminómadas estacionales.

Conclusiones: procesos de reconstitución y etnización de los pueblos yumanos en torno a la defensa de territorios, recuperación de lenguas y continuidad de prácticas culturales

Si pensamos que los procesos anteriormente descritos forman parte de las experiencias del ser humano contemporáneo, cabe preguntarse hasta qué punto el despojo y las restricciones para continuar las prácticas son también constitutivas de las subjetividades contemporáneas de cucapás y pa'ipai. En los apartados anteriores se aprecia cómo los miembros de estos pueblos se organizan para contrarrestar —o enfrentar— las dinámicas de desposesión y exclusión de diferentes maneras. Entre los cucapá, por ejemplo, se observa un proceso de creación de un sujeto político colectivo —que crea un sentido de cohesión social— cuando al convertirlos en pescadores ilegales dentro de su propio territorio se presentan como pueblo indígena contemporáneo. Los pescadores cucapá organizados en una de las sociedades cooperativas han encontrado la fuerza de su resistencia en su autorreconocimiento como pueblo originario del Delta y usan los instrumentos del derecho —en particular los referentes a los derechos de pueblos y comunidades indígenas— como herramientas para evidenciar las maneras en que los procedimientos de las instancias de pesca y medio ambiente, o las instituciones del modelo económico actual y el aprovechamiento industrial de los recursos naturales, afectan sus formas de vida y patrones de organización y de cultura.

En el caso pa'ipai, los soportes materiales que merman la realización de la recolección son: el campamento militar, los cercos, bardas, paredes o cualquier división del terreno de los ranchos y ejidos en la sierra. Incluso la Asamblea de Bienes Comunales afecta la recolección cuando impulsa lógicas de producción de ámbitos económicos externos a las dinámicas propias de los pa'ipai, posicionándose de esta forma como

un espacio para la eliminación de las configuraciones culturales de los pueblos yumanos.

Como ya se ha identificado en otro espacio, las asambleas de bienes ejidales o de bienes comunales son instancias que se producen desde el Estado, por lo mismo son ambivalentes, de un lado son la manera de hacer llegar los programas del Estado a los pueblos y comunidades, y por el otro, supuestamente son el vehículo para representar a los indígenas frente a éste (Navarro, 2008b). Lo que aquí observamos es que los procesos que menoscaban las prácticas de recolección son las interacciones entre los miembros de la comunidad que muchas veces se producen dentro de la Asamblea de Bienes Comunales,¹⁴ también influyen otros factores como la competencia con recolectores no indígenas, y el establecimiento de tiendas y restaurantes que compran sacos de piñón y venden a granel; así como la diversificación de actividades sociales, culturales y económicas que compiten con la recolección de piñón, por ejemplo: el corte de la Palmilla, la elaboración de artesanía, la implementación de proyectos productivos tales como viveros, proyectos de turismo de naturaleza, los trabajos temporales en el mantenimiento de los caminos —actividades que no son culturalmente significativas sino derivadas de intereses económicos de externos—; y en general otros procesos como la migración, la educación y la presencia cada vez mayor de agentes externos. Ante todo, lo que más incrementa la tendencia a desaparecer esta práctica y el conjunto de representaciones que sustenta es la falta de elementos organizativos específicos que los pueblos tienen para darle continuidad y supervivencia.

En este artículo se ha discutido cómo, mientras los pa'ipai intentan continuar con la recolección del piñón a lo largo de la Sierra de Juárez —sin estar todavía muy organizados para demostrar las diferentes instancias que afectan esta práctica—, los cucapá por su parte se organizan contra las limitaciones existentes, y al menos desde una de las tres cooperativas pesqueras se han constituido en sujetos políticos

¹⁴ Actualmente no todos los habitantes de la comunidad tienen voz y voto en la Asamblea de Bienes Comunales, debido a que algunos titulares han fallecido. Por ejemplo, Teresa Castro afirma que aun habiendo nacido en Santa Catarina, ella no tiene voz en la asamblea porque el derecho lo portaba su fallecido esposo.

que demandan se armonicen las leyes medioambientales con el marco de derechos indígenas nacionales e internacionales reconocidos por el Estado mexicano.

Así, las prácticas de recolección del piñón, pero también la recolección y corte de otros frutos secos, raíces, tallos, flores, o incluso de miel silvestres y la pesca son soportes específicos que mantienen prácticas culturales vivas. Se aprecia cómo las prácticas culturales están estrechamente vinculadas con las identidades étnicas locales, generalizables para todos los pueblos yumanos, pues esta permanencia de prácticas de seminomadismo estacional que incluye estancias de cucapás con kiliwas o kumiais con cucapás, o pa ipais y ko'atls con kumiais, se siguen dando hasta el presente. Por lo tanto, la organización social que soporta estas actividades tiene una importancia fundamental para la actualización de la identidad hacia dentro y hacia fuera de las mismas poblaciones yumanas y ante instancias públicas o privadas. Y es precisamente en esta dimensión de la interacción de los miembros hacia afuera donde se producen los procesos de creación de un sujeto político colectivo: el pueblo indígena contemporáneo.

Algunas iniciativas para ordenar o restringir las actividades productivas al interior de los grupos yumanos —como las normativas de pesca para los cucapá o la propiedad privada en los bosques de piñón para los pa'ipai— violentan las formas de organización propias de estos pueblos que, como ya explicamos, son la pauta para la reproducción de relaciones sociales específicas al interior de los mismos. Además, como también ya explicamos, desdeñan y menoscaban el reconocimiento de las formas de organización propia, sean los sistemas de autoridad culturales o las formas de organización emergentes pero propias, como el caso de las cooperativas entre los pescadores cucapá. Es por ello que la defensa de territorios y de continuidad de prácticas culturales emerge en el nivel político, precisamente porque revela la constitución de sujetos colectivos políticos: los pueblos yumanos contemporáneos.

Aquí se demuestra que los procesos de etnización de los pueblos yumanos —entendiendo etnización como la formación de un sujeto político colectivo (Restrepo, 2011: 40)— se detonan por las acciones de defensa del territorio o el interés de estos pueblos yumanos por

continuar sus prácticas de recolección. Además de estar articulados con los procesos regionales anteriormente descritos, también se vinculan con elementos del contexto nacional e internacional. Por ejemplo, a nivel internacional, los textos de derecho indígena han sido muy importantes en las acciones y argumentos que los cucapá usan cuando negocian con las autoridades de pesca o de medio ambiente. A nivel nacional, es en los proyectos de revitalización lingüística desarrollados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali)¹⁵ que los cucapá se han planteado preguntas sobre la importancia de compartir el conocimiento de los mayores de manera contextual y no únicamente para fines de documentación de su lengua.

En esta tríada de elementos donde lengua/cultura se configura como un rasgo étnico identitario del “ser indígena”, desde donde localizan los conocimientos-practicados ligados al territorio, es que tanto cucapás, ko’atl, kumiai como pa’ipai enfrentan el contraste de estos mundos propios frente a los límites que se construyen al marcar el territorio con otras lógicas que responden a intereses diferentes de los suyos. En ese exterior, el mundo material no es modelado por el gusto de la recolección del piñón que trae aparejada la convivencia, la fiesta y esa reconexión con los que ya no están entre nosotros, ni con el fuego, menos con los campamentos en donde se crea el espacio para la convivencia y el descanso. El mundo de la sociedad mestiza o “mexicana” y de las instituciones del Estado ha reconfigurado y achicado los territorios yumanos siguiendo otro tipo de lógicas asociadas con la propiedad privada, con el uso de los recursos —palmilla, pescado—

¹⁵ La aparición del Inali dentro del marco institucional estatal mexicano puede ser leída como una consecuencia de la coyuntura de lucha iniciada por el EZLN en 1994. De hecho, los diagnósticos del Inali para identificar el número de lenguas indígenas habladas en el país y el desarrollo de programas para revitalizar y fortalecer a las comunidades de hablantes de lenguas indígenas marca un esfuerzo por subvertir los efectos del largo proceso de asimilación cultural a que fueron sometidos los grupos indígenas en México a través de programas específicos diseñados para su asimilación a partir de la creación del INI en 1934. Ese proceso histórico ejercido mediante un proyecto hegemónico y nacionalista devino en la disminución de la diversidad cultural y lingüística del territorio nacional. Sin embargo, actualmente los pueblos yumanos luchan por revertir la situación involucrándose en proyectos de revitalización cultural y lingüística.

para la comercialización en grandes mercados, imponiendo nuevas reglas al acceso a esos territorios y al aprovechamiento de los recursos naturales que —desde la perspectiva de los propios grupos indígenas— tiene un significado cultural muy distinto.

Bibliografía citada

- Álvarez de Williams, Anita, 2004, *Primeros pobladores de la Baja California*, Centro INAH Baja California, Mexicali.
- Atlas de Riesgos, elaborado por el gobierno de Baja California, [en línea] disponible en <http://www.mexicali.gob.mx/transparencia/administracion/atlas/pdf/2.pdf> [fecha de consulta: 18 de junio de 2015].
- Carlsen, Laura, 2014, “Mujeres indígenas denuncian doble discurso de Peña Nieto en la ONU”, [en línea] disponible en <http://www.cipamericas.org/es/archives/12979> [fecha de consulta: 18 de junio de 2015].
- Cruz Hernández, Sergio, 2015, *Los recolectores yumanos del piñón. Identidades y representaciones de la relación con la naturaleza en una práctica transgeneracional interpretada desde la perspectiva simbólica*, Tesis de doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades de la UNAM.
- Gálvez, Damián, 2013, *Acción Política, Poder Local y la Judicialización de Proyectos de Desarrollo en Territorios Indígenas. Un estudio de caso en la Comunidad Mapuche Huilliche Antulafken de Huentetique, Chiloé*, Tesis de licenciatura en Antropología, Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en <http://es.scribd.com/doc/218809014/Galvez-2013-Accion-politica-poder-local-y-judicializacion-de-proyectos-de-desarrollo-en-territorios-indigenas>
- Garduño, Everardo, 2001, “De comunidades inventadas a comunidades invisibles: hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos de Baja California”, *Revista de Estudios Fronterizos*, vol. 2, núm. 4, pp. 19-48.

- Garduño, Everardo, 2009, "From invented to imagined and invisible communities: mobility, social networks and ethnicity among the yuman of Baja California", Instituto de Investigaciones Culturales Museo UABC, Mexicali, Baja California, México.
- Garduño, Everardo, 2010, "Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva", *Estudios fronterizos*, vol. 11, núm. 22, pp. 185-205, [en línea] disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-69612010000200007&lng=es&tlng=es [fecha de consulta: 05 de agosto de 2014].
- Garduño, Everardo, 2013, "Los Pa ipai", *Diccionario Enciclopédico de Baja California*, Instituto de Cultura de Baja California, Mexicali.
- Gifford, E. W, 1933, "The Cocopah", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, University of California Press, vol. 31, núm. 5.
- Gómez Estrada, José Alfredo, 2000, *La gente del delta del Río Colorado: indígenas, colonizadores y ejidatarios*, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México.
- Hohental, W., 2001, *Tipai ethnographic notes: a Baja California Indian community at mid-century*, Ballena Press, Novato, California, USA.
- Inegi, Censo de Población y Vivienda, 2010, [en línea] disponible en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=17118> [fecha de consulta: 18 de junio de 2015].
- Kelly, W. H, 1973, *Cocopah Ethnography*, University of Arizona Press.
- León, L., & Magaña, M., 2006, "El periodo misional 1697-1849", en M. Samaniego, *Breve historia de Baja California*, pp. 27-62, UABC/Porrúa, Mexicali, Baja California, México.
- Leyes Secundarias de la Reforma Energética, [en línea] disponible en http://www.energia.gob.mx/webSener/leyes_Secundarias/9220.html [fecha de consulta: 18 de junio de 2015].
- López, Julieta y Ovalle, Paola, 2011, "Censo de casas habitadas en Santa Catarina", reporte sin publicar.

- Moseley, Christopher (editor), 2010, *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro*, 3ra. edición, Ediciones Unesco, París, disponible en línea en <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>
- Montaño, Max., 2015, *Ser cucapá: experiencias del ser indígena en Mexicali*, Tesis de maestría en Estudios Socioculturales de la Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, B.C., México.
- Muelhmann, Shaylih, 2013, *Where the river ends. Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*, Duke University Press.
- Navarro Smith, Alejandra, 2008a, “Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, vol. 12, núm. 2, pp. 172-196, ISSN 0717-876X, disponible en línea en http://www.rchav.cl/imagenes12/imprimir/navarro_imp.pdf
- Navarro Smith, Alejandra, 2008b, “¡Qué esperanza que alguien dijera, ‘yo soy priísta!’ Estado, liderazgos indígenas y faccionalismo político en San Jerónimo Tulijá”, *Desacatos*, núm. 26, enero-abril, pp. 93-118, ISSN: 1405-9274, disponible en línea en <http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/Ini.html>
- Navarro Smith, Alejandra, 2010, “Cucapás y reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena”, en Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez (coordinadores), *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*, pp. 87-117, Universidad Autónoma de Baja California/Arizona State University, México, disponible en línea en <http://issuu.com/iicmuseo/docs/racismo-exclusion-xenofobia-diversidadcultural?e=4384898/3596145>
- Navarro Smith, Alejandra, 2012, “Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, vol. 2, núm. 20, pp. 79-105, Santiago de Chile.
- Navarro Smith, Alejandra, 2014, “Reconocimiento de derechos diferenciados en la cultura jurídica central mexicana.

Apuntes desde el caso cucapá”, *Diario de Campo*, Tercera época, año 1, núms. 4-5, pp. 15-24, septiembre-diciembre, ISBN 6 029340 033718 05, SEP/Conaculta/INAH, México, disponible en línea en <https://docs.google.com/file/d/0B6EjGmlfyiRyU2poeDVYUI85aFE/edit>

Navarro y Bravo, 2015, “Análisis del proceso de consulta para el caso de la pesca cucapá, en Baja California”. Ponencia presentada en la mesa *Entre la justiciabilidad y la judicialización del derecho indígena en América Latina: Consulta previa, peritajes antropológicos y amparos*, en LASA 2015, San Juan Puerto Rico, de 27 a 30 de mayo, manuscrito.

Navarro Smith, Alejandra, Yacotzin Bravo Espinosa, y Catalina López-Sagástegui, 2013, “Legislación de pesca y obstáculos para el reconocimiento de derechos al uso preferencial de recursos naturales del pueblo cucapá”, *Revista De Estudios e Pesquisas Sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2., pp. 135-173, ISSN: 1984-1639, disponible en línea en <http://periodicos.bce.unb.br/index.php/repam/article/view/10026>

Navarro Smith, Alejandra, Yacotzin Bravo Espinosa, y Catalina López-Sagástegui, 2014, “Derechos colectivos y consulta previa: territorio cucapá y recursos pesqueros en Baja California”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 37, núm. 2, pp. 43-64, México, disponible en línea en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/51697/51538>

Ortega Esquina, Agustín, 2004, *La comunidad cucapá. Un proceso de formación social en la cuenca baja del Colorado-Gila*, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, Sevilla.

Porcayo, A. y A. Guía, 2007, “ANEXO 1-Conchas, concheros y las aguas del Golfo de California: análisis arqueozoológico de restos biológicos del área de Mexicali”, *Proyecto Registro y rescate de sitios arqueológicos de Baja California fase Municipio de Mexicali*, Informe Técnico parcial de la primera temporada y propuesta para trabajo de campo, Centro INAH Baja California, Mexicali.

- Porcayo, A. y A. Guía, 2008, "ANEXO 1-Informe preliminar del análisis de restos arqueofaunísticos del área de Mexicali", *Informe de la segunda temporada de campo del Proyecto Registro y rescate de sitios arqueológicos de Baja California fase Municipio de Mexicali y propuesta para la tercera temporada de campo*, Centro INAH Baja California, México.
- Porcayo, Antonio, Alejandra Navarro, Andrea Guía y Alberto Tapia, 2015, "Cambios y continuidades de la vida ancestral cucapá. Datos arqueológicos, arqueofaunísticos y etnográficos para su comprensión", INAH, México, en prensa.
- Porcayo, Antonio y Juan Martín Rojas, 2009, "Informe de la Tercera Temporada de Campo del Proyecto Registro y Rescate de Sitios Arqueológicos de Baja California Fase Municipio de Mexicali", Centro INAH Baja California, México.
- Porcayo, Antonio y Juan Martín Rojas, 2010, Informe de la Cuarta Temporada de Campo del Proyecto Registro y Rescate de Sitios Arqueológicos de Baja California Fase Municipio de Mexicali. Centro INAH Baja California, México.
- Restrepo, Eduardo, 2011, "Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato", *Revista Colombiana de Antropología*, julio-diciembre, pp. 37-68.
- Sieder, R., L. Schjolden y A. Angell (coordinadores), 2011, *La judicialización de la política en América Latina*, CIESAS/Universidad Externado de Colombia, México.
- Vázquez, Alejandro y Adriana Terven, 2015, "La reinención del indigenismo. Modernidad, colonialidad y pueblos indígenas", en Alejandro Vázquez (coordinadores), *Las geometrías de la desigualdad. Modernidad, globalidad y poder*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y RECONFIGURACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO EN COMUNIDADES DE MICHOACÁN

RELIGIOUS PRACTICES AND RECONFIGURATION OF PUBLIC SPACE IN COMMUNITIES OF MICHOACAN

José Eduardo Zárate Hernández¹

Resumen: En este ensayo se explora la relación dinámica entre religiosidad y civilidad en las comunidades michoacanas contemporáneas. Con este propósito se discute la relación entre lo secular y el espacio público en términos amplios, referidos no solamente a las sociedades burguesas urbanas, sino a la sociedad rural de nuestros días. Se revisan los principales procesos de cambio y se describe la manera en que el lenguaje religioso expresa los intereses de las comunidades locales inmersas en el cambiante mundo actual.

Palabras clave: religiosidad, secularismo, modernización.

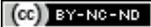
Abstract: This essay explores the dynamic relationship between religion and civility in contemporary communities in Michoacan. For this purpose, the relationship between the secular and the public space is discussed in broad terms, referring not only to urban bourgeois societies, but also to the rural society of today.

¹ Agradezco a Jesús Solís Cruz sus amables sugerencias y a los dictaminadores anónimos sus críticas y comentarios que ayudaron a mejorar el texto.

Maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán y Doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS-Occidente. Líneas de investigación: Sociedad, ideología y concepciones del Mundo. Proyecto: Transnacionalización, etnicidad y movimientos emergentes en el centro de Michoacán. El Colegio de Michoacán.

Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

Fecha de recepción: 26 04 15; Fecha de aceptación: 05 12 15.

 Páginas 103-130..

The main processes of change are reviewed and the way religious language expresses the interests of local communities immersed in today's changing world is described.

Keywords: religiosity, secularism, modernization.

Introducción

El objetivo de este ensayo es mostrar la importancia de las prácticas religiosas en la conformación de comunidades indígenas modernas, abiertas y plurales, en las que es posible encontrar conviviendo diferentes proyectos de sociedad y en las que aparecen nuevos actores sociales que renuevan los mecanismos comunales de participación. El problema es que tradicionalmente se ha entendido la religiosidad popular como vinculada al tradicionalismo, la obediencia y el conservadurismo, prácticas que se consideran conducen al cierre social. Lo que sin duda constituye una gran generalización que sólo oscurece el entendimiento de las múltiples maneras en que la religiosidad y la civilidad se conjugan en la conformación de nuevas formas de convivencia. El origen de esta reflexión se encuentra en el estudio, en varias comunidades de la región purhépecha, de un sistema de fiestas populares relacionadas con el culto al Niño Jesús, que se ha extendido de manera notable en las últimas décadas. Su marcado crecimiento y la importante participación “voluntaria” de grandes contingentes de personas en las festividades, así como de nuevos actores, es lo que nos ha dado pie para repensar el papel que la religiosidad tiene en la sociedad moderna. Es importante señalar que existen varios estudios relacionados con el culto al Niño Dios, llamado Niñoopa, en la localidad Xochimilco, en especial de Salles y Valenzuela, 1997; y Blasquez, 2001. Estos trabajos de alguna manera han reflexionado sobre el significado de este culto en una sociedad urbana y moderna como la ciudad de México, pero no en un ámbito rural, que está viviendo importantes transformaciones como el de Michoacán.

No obstante hablar de comunidades modernas y en cierta medida plurales, implica el reconocimiento de la existencia, así sea incipiente,

de un espacio público en localidades que supuestamente mantienen cierta homogeneidad y no muestran marcadas diferencias o divergencias culturales y políticas. Por el contrario, el espacio público es el lugar donde se expresan las diferencias, ocurre el debate y surgen los acuerdos en relación con un tema común o a lo que cada comunidad considera el bien común.² También implica cuestionar la idea de que cuando hablamos de un espacio público nos estamos refiriendo a un ámbito estrictamente secular.³ Asad (2003) ha criticado que se considere el secularismo como la quinta esencia de la esfera pública en las sociedades modernas, cuando hay otras expresiones que no se deberían de dejar de lado, como las acciones afirmativas y los microdebates que ocurren en ámbitos locales y que con el paso del tiempo se van convirtiendo en la nueva realidad o en parte de un nuevo orden social. Entre estas acciones y microdebates aparece en las sociedades modernas claramente el interés por el mantenimiento y la renovación de las prácticas religiosas y de ciertas manifestaciones de la religiosidad popular.

No voy a discutir aquí la idea de comunidad cerrada —o corporada—, pues este tipo de simplificaciones ya se ha cuestionado demasiado⁴. Sin embargo, es necesario decir que gran parte de la reflexión en

² No nos referimos en este trabajo a la esfera pública como espacio metatópico y donde ocurre la discusión de manera racional como lo plantea Habermas (2011) y lo retoma Taylor en su obra sobre los imaginarios sociales modernos. Sino a algo mucho más simple, en cuanto tiene que ver con un espacio específico donde están ocurriendo cambios importantes y definitivos. Guerra y Lemperière (1998) parten de una distinción similar entre esfera pública como un espacio abstracto e inmaterial y los espacios públicos concretos —“la calle y la plaza, el Congreso y el palacio, el café y la imprenta”—. Para ellos, “los encuentros y las modalidades más intelectuales y etéreas de la comunicación y del intercambio de opiniones se producen en el espacio compartido de las relaciones personales, del vecindario, del parentesco y de la pertenencia a las mismas instituciones” (p. 10).

³ De antemano sabemos que la existencia de una sociedad plural y estratificada es una condición para poder hablar de un espacio público, al menos así lo refiere el mismo Habermas cuando especifica que se trata de una categoría propia de la sociedad burguesa.

⁴ Entre las argumentaciones antropológicas más contundentes, por ejemplo sobre el modelo de la comunidad cerrada de Los Altos de Chiapas, están los trabajos de Jan Rus (2012) y Robert Wasserstrom (1989), y de ambos en conjunto, que muestran claramente cómo el fortalecimiento del sistema de cargos políticos y religiosos estuvo relacionado con el control que ciertos grupos locales ejercieron sobre los recursos de una gran parte de la población que regularmente bajaba a emplearse a las fincas cafetaleras. De hecho,

torno a esta problemática se ha estructurado sobre nociones muy básicas de progreso, modernidad, aislamiento, tradición, que generalmente se utilizan como principios excluyentes. Me parece que un excesivo apego a una idea estrecha de la modernidad y lo secular nos ha llevado a lamentarnos o bien a sorprendernos por sus impactos des-estructuradores en los llamados “sistemas tradicionales”, pero no a comprender cabalmente las distintas maneras de “ser moderno” de las sociedades comúnmente denominadas “tradicionales”. Lo que significa entender cómo éstas asimilan las transformaciones sociales y políticas que bajo la categoría de lo “moderno” o lo “secular” se viven al menos desde hace dos siglos.

En este trabajo, sólo señaló algunas de las tendencias más evidentes sobre diversificación, pluralismo y diferenciación en las comunidades michoacas que cualquier estudio etnográfico debería tomar como punto de partida, para posteriormente ocuparme de la incidencia de las prácticas religiosas en el espacio público contemporáneo en localidades rurales.

Breve recuento de la modernización en las comunidades michoacas

El objetivo de este apartado no es realizar un pormenorizado recuento histórico, lo que nos ocuparía demasiado espacio, sino sólo señalar los puntos sobresalientes que aparecen a lo largo del proceso de construcción del Estado mexicano en esta región y que aún en la actualidad resultan significativos para comprender la naturaleza histórica de las comunidades michoacas. A grandes rasgos los procesos de cambio y diferenciación en las comunidades michoacas se pueden agrupar en tres rubros:

Procesos de diferenciación

En las comunidades michoacas, los procesos de diferenciación

desde los años sesenta y sobre todo en las décadas siguientes que se reflexionaba sobre la pérdida del aislamiento de los pueblos originarios y su avasallamiento por el progreso se tenía claridad sobre el tema. Las mismas tesis de la CEPAL sobre la dependencia mostraban que el mismo capitalismo al expandirse generaba una gran desigualdad y, por consiguiente, poblaciones dependientes y “atrasadas”.

económica y política se disparan a fines del siglo XIX y después de la aplicación obligatoria de las leyes de reforma y la privatización de tierras comunales. De entonces a la fecha se desprenderán varios problemas que enunciaré brevemente porque persisten hasta el día de hoy. El primero tiene que ver con indefinición de los límites entre comunidades y el control y manejo de los recursos forestales, en alguna medida la principal riqueza de las comunidades de la meseta purhépecha (Zárate, E., 2011). Este tema se hace visible a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando se pretenden definir las fronteras entre comunidades de manera precisa, lo que hasta la fecha ha resultado prácticamente imposible. Además, desde fines del siglo XIX a las primeras décadas del XX, es decir, durante el periodo conocido como “porfiriato”, grandes empresas concesionarias se aprovecharon de los recursos con pocos o ningún beneficio visible para las localidades. Luego, durante gran parte del siglo XX grupos de las mismas comunidades, o ajenos a ellas, hicieron un uso intensivo de los recursos forestales en las zonas en disputa o indefinidas (Espín, 1986; Vázquez, 1992; Zepeda 1998). Vinculada a la explotación de los bosques, aparecen a fines del siglo XX y con gran notoriedad en estas primeras décadas del XXI, las bandas de taladores. Un actor que tendrá una presencia notable en la actualidad porque se vinculará al crimen organizado —que armados y con amenazas despojan de sus recursos a las comunidades—. En cierta medida se trata de jóvenes desempleados, que al amparo de las indefiniciones de límites han hecho de esta actividad clandestina su ocupación. Y quienes, en la actualidad, no encuentran sino en la depredación de los recursos comunales un medio de vida.

También desde esa época a la actualidad, han existido al interior de las comunidades ciertas familias que acaparan importantes extensiones de tierras cultivables con base en el préstamo o el comercio. La revuelta etno-agrarista que ocurrió en las décadas de los setenta a ochenta del siglo pasado, lo que pretendía, en gran medida, era una recomunalización de las tierras y una redistribución de los bienes de los particulares al interior de las comunidades, fueran originarios o, sobre todo, foráneos. La gran mayoría de las comunidades tuvo un éxito limitado en la recuperación de tierras, justamente porque en algunos casos se tenían documentos de

propiedad originados a principios de siglo. Como hemos mostrado en otros trabajos la principal consecuencia de este movimiento se dio en los ámbitos culturales y políticos, en los que sí ocurrió una redistribución del poder, se crearon nuevas normativas para limitar el autoritarismo de las personas que accedían a cargos públicos, se reivindicó la asamblea comunal, se exaltó la cultura local y se reforzó la identidad étnica como forma de participación política (Zárate, E., 1993 y 2002).

Si bien se han detonado nuevos procesos de acumulación, sólo en las comunidades más grandes, generalmente las cabeceras municipales, son visibles marcadas diferencias sociales y de clase. No así en la mayoría de las comunidades en las que procesos de diferenciación aparecen bastante mediados por la cultura de las relaciones sociales que inhibe el despliegue de claras diferencias. De los años ochenta a la fecha y luego de la implantación del modelo neoliberal se han generado nuevos procesos de diferenciación —y acumulación— que tienen que ver con la conversión de grandes zonas forestales en huertas de cultivos comerciales, principalmente aguacate; la aparición de empresas y proyectos comunales con financiamiento, y el aumento notable de la migración interna e internacional (Zárate, E., 2005 y s/f). Además, como ya mencionamos, también emergió un sector que se mantiene entre la informalidad y la ilegalidad. Entre estas capas sociales encontramos grupos con distintos proyectos de vida y comunidad, entre ellos una buena cantidad de profesionistas y migrantes, bastante visibles en todas las localidades, quienes junto con otros actores, permanentemente están generando distintos discursos culturales de comunidad y organización, sea de crítica, modernización y cambio, sea de mantenimiento y reforzamiento de las costumbres y tradiciones; en algunos casos también de “cierre” o de apertura ante ciertas tendencias, actores o proyectos. Esto es por supuesto una descripción muy general, pero para cada una de estas afirmaciones se podría recurrir a casos particulares.

Otro elemento que aparece como parte del proceso de modernización de las comunidades michoacanas es el conflicto social.

Conflicto social

Igualmente podríamos pensar y analizar el conflicto como un elemento

endémico en las comunidades indígenas modernas.⁵ Aparece de manera clara en los documentos de fines del siglo XIX, entre quienes lucharon y utilizaron diferentes estrategias para evitar el reparto de las tierras comunales y aquellos que se apresuraron a privatizar sus parcelas. También entre quienes defendían las tierras de las cofradías que servían para financiar los cargos y quienes deseaban repartirlas. Luego, desde los años veinte y hasta principios de la década de los cincuenta del siglo veinte, este conflicto interno se repetirá bajo las categorías de agraristas contra cristeros o sinarquistas. Unos, con apoyo del gobierno revolucionario buscando la formación de ejidos y el reparto de tierras en manos de particulares o de la comunidad, y otros defendiendo la propiedad comunal y las llamadas “tierras de la iglesia”. Conviene detenernos en este punto por las implicaciones que estos eventos tuvieron en el proceso de secularización, diversificación del campo social y modernización de las mismas comunidades y que son visibles aun en la actualidad.

Este conflicto se manifestó y tuvo repercusiones prácticamente en todas las comunidades michoacanas, sin embargo, en muchas alcanzó tintes excesivamente violentos y radicales. Como en Carapan (Saéñz, 1992), Charapan (García Mora, 1975), Naranja (Friedrich, 1981 y 1991), Tiríndaro (Friedrich, 1981; Solís, 2012), Puácuaro (Hernández, 2004), Tzurumútaró (Zárate, E., 1992), entre otras. Sin duda, en algunas comunidades se vivió como una especie de “modernización forzada”. Una especie de “pogrom”, que implicaba no sólo el reparto de tierras de las pocas haciendas en la región y de los propietarios particulares, sino también el impulso a la educación pública y los valores “cívicos”, la integración de los indígenas, el cierre de las iglesias y el ataque directo a las organizaciones religiosas. Tal como lo narra Saéñz (íbid.), durante su experiencia de campo en la región de la Cañada de los Once Pueblos. Prácticamente la abolición de la pluralidad en pos de una sociedad laica —algunos decían “atea”—, de campesinos —idealmente “mestizos”— organizados en sindicatos y otras agrupaciones de carácter cívico y oficial (Boyer, 2003). Se trató de una imposición por

⁵ Tal como lo plantea Vázquez (2012), para quien el conflicto en las comunidades indígenas es parte de su estructura.

la fuerza del secularismo y cierta versión de la modernidad. En los años álgidos del conflicto se saquearon las iglesias y en algunas comunidades se quemaron los santos (Becker, 1994; Guerra, 2002), o los aventaron al lago, o algunos particulares se apropiaron de imágenes. Los edificios parroquiales se convirtieron en escuelas, internados o salas de juntas de los ejidatarios, como es visible hasta el día de hoy en localidades como Naranja, Cherán, Tzurumútaró o Puácuaro.

Durante estos años se perdió gran parte de la riqueza artística de las comunidades, como lienzos, cuadros y esculturas de imágenes religiosas. Los grupos agraristas fueron no sólo apoyados sino impulsados por el mismo Estado, que de esta manera pretendía restarle fuerza al poder de la iglesia en las comunidades rurales y crear un nuevo ciudadano, absolutamente alejado de los valores religiosos. Las consecuencias sociales además de las señaladas fueron la implantación de fuertes cacicazgos en las localidades, el asesinato selectivo de opositores y un sistema de organizaciones corporativas no religiosas, articuladas al partido oficial, la principal en el estado fue la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo. Además en algunas comunidades aparecieron otras denominaciones religiosas de corte protestante y en general se desestructuró el sistema de cargos religiosos que prácticamente en todas las comunidades tuvo que ser reorganizado en las décadas posteriores (Zárate, E., 1992; Hernández, 2004).

El radicalismo agrarista se debilitó en los años cincuenta cuando el Estado mexicano entra en la senda de la modernización económica. Entonces el poder absoluto de los caciques se modera y se permite la libertad de cultos. La Iglesia mexicana y el Estado pactan un acuerdo llamado “*modus vivendi*”. No obstante en un régimen de partido único o de “partido hegemónico”, la estructura corporativa se mantuvo vigente por años, no será hasta los noventa que las libertades política y de organización sean viables en el estado.

Si bien las libertades cívicas se habían ampliado un poco con la reapertura de las iglesias, quedaron subordinadas al discurso de la justicia y a los programas y políticas sociales, muy vinculados al funcionamiento de las organizaciones oficiales. En gran medida la mayoría de los conflictos políticos y sociales que aparecen desde los sesenta hasta

los ochenta del siglo veinte serán por el control de los programas sociales y las candidaturas para puestos públicos al interior del partido hegemónico, entre distintas organizaciones o facciones dentro de las organizaciones oficiales.⁶ Este sistema de revueltas cíclicas que prevalecía en toda la región se quebrará con la emergencia de una organización de comuneros independiente a fines de los setenta (Vázquez, 1992; Zárate, E., 1993, Zárate, M., 1998; Zepeda, 1998) y finalmente con la ruptura al interior del partido oficial a fines de los ochenta y la emergencia en el estado del movimiento, encabezado por Cuauhtemoc Cárdenas, quien había sido gobernador del estado, denominado “neocardenismo”.

Pluralismo y alternancia política en una sociedad secular

¿Que ha ocurrido de los ochenta a la fecha en términos del pluralismo y la ampliación de las libertades políticas y civiles, y del mismo proceso de secularización de las comunidades indígenas?

En las zonas rurales del estado, el pluralismo político por fin se hizo realidad. Si bien existían antecedentes de alternancia política a nivel municipal, como ocurrió a principios de los años ochenta, con la emergencia del panismo en algunas cabeceras municipales, en las zonas propiamente campesinas ésta no se hizo realidad sino hasta la década de los noventa. En los primeros años de la alternancia hay un claro volcamiento de la población hacia el neocardenismo y el partido que de éste emerge. Aunque en la mayoría de las comunidades lo que ocurrió fue la ruptura de antiguas lealtades, filiaciones políticas y redes de colaboración y clientelazgo, quizá porque la idea que se tenía era la de seguir actuando corporativamente, aunque bajo otras siglas. En los principales municipios indígenas del estado, en la década de los noventa, aparece un claro bipartidismo. Elección tras elección ganase quien ganase irremediamente surgían violentos conflictos post-electorales. Durante toda la década de los noventa después de cada elección seguía un periodo de reclamos de los perdedores, en ocasiones enfrentamientos violentos y luego la intervención del gobierno federal y los acuerdos entre grupos. A nivel del gobierno del estado sucede algo

⁶El trabajo que mejor muestra los procesos que estaban aconteciendo en esta época es el de Jesús Tapia (1992).

similar, toda esta década la gubernatura estuvo ocupada por interinos nombrados por el gobierno federal. Quienes luego de que asumían el poder y con el fin de mantener la gobernabilidad debían establecer una serie de alianzas y compromisos con los poderes fácticos, incluyendo sectores que se mantenían en la informalidad. En el inicio del nuevo milenio, la llegada de un gobernador legitimado por las urnas, de un partido de oposición, y la renovación del gobierno de oposición por un quinquenio más, trajo consigo una serie de reacomodos y rupturas que agudizaron los procesos de diversificación y fragmentación que ya venían ocurriendo.⁷ De tal manera que en aquellos municipios en los que las disputas se daban entre dos fuerzas aparecieron otras opciones políticas, generalmente conformadas por desplazados o inconformes con el manejo de recursos. Es evidente que en la época actual el pluralismo político a nivel local está relacionado con nuevos objetivos de los grupos de interés, como el control de recursos para obra pública. Lo que siempre termina beneficiando económicamente a algunos personajes y excluyendo a otros.

La dinámica de divisiones, conflictos y posteriores acuerdos de reparto del poder, que se vivió en los años noventa, produjo, en las comunidades indígenas, el fin de las lealtades a las siglas partidistas y en algunos lugares el rechazo a participar en los procesos electorales formales. En la mayoría de las comunidades los partidos se convirtieron en cascarones vacíos con diferentes ofertas a ciertos sectores de la población tendientes a la conformación de clientelas políticas. Cada vez resultará más evidente que las estructuras partidarias tanto nacionales como a nivel del estado responden a sus propios intereses, tienen su propia agenda y están más preocupadas por mantener sus puestos y privilegios que por lo que acontece localmente, entre otras cosas, en los últimos años el control de la extrema violencia, que se convirtió en uno de los temas del debate público, no sólo local sino nacional.

De tal manera que aun cuando el pluralismo y la alternancia sean una realidad en los municipios y comunidades indígenas, la desconfianza y el resentimiento ante las instituciones políticas han crecido de manera

⁷ Nos referimos a los gobiernos estatales de Lázaro Cárdenas Batel, 2000-2006, y Leonel Godoy, 2007-2012.

notable. Esto no sólo es visible en el caso del municipio de Cherán y la comunidad de Nurío que rechazan a los partidos y a los organismos electorales y ahora se gobiernan por “usos y costumbres”, sino en otras comunidades y municipios que desde hace varios años han formado o le han dado formalidad a las asociaciones llamadas “Consejos”, que agrupan a las personas con “prestigio” o notables de las comunidades y que intervienen ante ciertos eventos o coyunturas que consideran “amenazas” para la comunidad. Éste es sin duda uno de los elementos que le ha dado fuerza al movimiento de Cherán, porque a diferencia de otros lugares, su policía comunitaria y los encargados de diferentes áreas y tareas —como las rondas o guardias— están subordinados al Consejo. Organismos de este tipo ya existían desde los noventa en localidades como San Jerónimo, en el municipio de Quiroga; Nurío, perteneciente al municipio de Paracho; o Tingambato, cabecera del municipio del mismo nombre. En este último caso se trata de una asociación civil, denominada “Consejo para la Conservación de las Tradiciones de Tingambato”, conformada por personas que cuentan con prestigio social en la población. No pertenece a la estructura municipal, pero sin duda ejerce una muy importante influencia en el quehacer cultural, social y político de la población. Desde los años noventa, impulsados por grupos de profesionistas e incluso por los mismos sacerdotes locales, existieron intentos por restablecer los “consejos de principales”. Sin embargo, ha sido en los últimos años y ante la amenaza de los grupos criminales que estos consejos han adquirido un papel protagónico. Principalmente porque legitiman la actuación de las policías comunitarias o rondas de vigilancia por encima de las facciones políticas locales.

Lo anterior no es sino una muestra de cómo se ha ido perdiendo la confianza, que afloró a fines de los ochenta, no sólo en las instituciones políticas sino en los mismos procedimientos electorales. Sin este elemento es difícil que un sistema democrático funcione de manera óptima, ya que tiene que ver con que la gente sienta que es parte del proceso, que son escuchados y que su punto de vista será tomado en cuenta (Taylor, 2011). Este último tema se vincula con la preocupación por la intervención en el espacio público de organizaciones y discursos no seculares.

Además en el caso de Michoacán otro elemento añadido sería el descrédito en que ha caído la política local a tal grado de volverse indistinguible lo legal de lo ilegal. En la actualidad, llegar a ocupar un cargo público no es cuestión de prestigio, sino de movilización de recursos, conformación de clientelas e inversión directa, como se dice “gana quien meta más lana”. No sólo se percibe la relación que los políticos guardan con personajes o grupos ligados a la delincuencia, sino que se ve a los políticos locales como depredadores de recursos que son considerados como “de todos”. Cuando los políticos mantienen una clara filiación partidista su actuación se ve tamizada por los intereses del propio grupo partidista. De ahí que en esos términos las localidades no sólo estén divididas, sino que continuamente se esté cambiando de partido político en la administración y aparezcan nuevas opciones en la escena pública local. En gran medida la decadencia de las ideologías políticas, que hasta los años noventa del siglo pasado organizaban la vida pública ha permitido la ampliación del espacio de expresión de las religiosidades públicas. No obstante, a pesar de que existen múltiples problemas de seguridad y conflictos y divisiones de carácter político, cuando aparecen los temas religiosos —sean por el control de una imagen, sean cooperación— desplazan todos los otros y se instalan en el centro de las preocupaciones de la gente común.

En resumen, tenemos una sociedad desigual, diversa y plural, en muchos sentidos, pero que no logra expresarse como tal en términos estrictamente seculares y tampoco encuentra en la ciudadanía política una forma de representación completa —y habría que decir ni auténtica—. De ahí la continua construcción y reconstrucción de organizaciones colectivas. Su importancia radica en que hasta ahora se conforman mediante la participación de los sujetos en los asuntos que la colectividad considera fundamentales, es decir, los que imagina y define como parte de su identidad o ser, que son innegociables e intransferibles. Uno de ellos que muestra una gran continuidad y consistencia histórica es, sin duda, el cuidado y mantenimiento de ciertas imágenes religiosas y la organización de su culto.

Religiosidades públicas

Entre los grandes temas de la geopolítica y de las ciencias sociales contemporáneas está la intervención abierta de la religión en los asuntos públicos de las sociedades seculares o de los Estados nacionales modernos. De tal manera que en las discusiones actuales cada vez toma más fuerza la idea de que es necesario repensar al estado secular, así como al mismo “espacio público” como ajenos a la religión y más bien considerar el hecho de que históricamente han mantenido un estrecho vínculo. Así lo plantean autores como Agamben, Asad, Taylor, Butler. Al menos el término “Estado de excepción” que se ha vuelto tan común desde fines de los noventa y sobre todo desde principios del siglo XXI —en tanto aparece relacionado con el tema de la seguridad, como preocupación fundamental de las sociedades actuales— tiene un fundamento en la idea teológica del soberano, como el que está por encima de la ley (Agamben, 1998; Schmitt, 2009).

Además desde la década de los ochenta ha quedado más que evidente la fuerza transformadora y, en ocasiones, extremadamente violenta, cuando no se cuenta con fuertes contrapesos civiles, que la religión puede llegar a tener en las sociedades modernas. Los ejemplos más socorridos son la revolución islámica en Irán, los sindicatos católicos en Polonia, las CEB en Nicaragua, Brazil, entre otros, y ahora la “primavera árabe” con sus revueltas en Libia, Egipto, Siria, donde los grupos de base religiosa tienen un papel protagónico. Ante la ausencia de una representación efectiva mediante las organizaciones políticas formales y un deficiente ejercicio de la justicia por parte de las instituciones seculares, como ocurre en muchos lugares y momentos, las organizaciones de carácter religioso pueden ocupar el espacio de la representación política.

Algunos de estos casos son los que toma José Casanova (1994), en su estudio ya clásico, para proponer el término de “religiones públicas”. Lo que muestra es que las religiones en la sociedad contemporánea se han “desprivatizado”. Han dejado de estar confinadas al ámbito de lo privado para incidir de manera directa en el espacio público. Sin duda el trabajo de Casanova representó un parteaguas en el estudio de la religiosidad y sirvió como punto de partida para repensar la

importancia que la religiosidad tiene en el mundo contemporáneo y hasta dónde sus valores son compatibles o no con los de una sociedad secular o moderna.

Justamente en esta discusión y luego de la aparición de la magna obra de Taylor (2007) y de la importante obra antropológica de Talal Asad (2003) es que han surgido las críticas al trabajo de Casanova, sobre todo a su idea de “desprivatización”. Se ha demostrado que la confinación de la religiosidad al ámbito estrictamente privado es más bien una excepción en las sociedades liberales, aun en aquellas industrializadas y plenamente seculares. Se trató de la formulación teórica de un ideal de modernidad, pero que difícilmente se encuentra en las sociedades contemporáneas. Aunque no citan mutuamente sus respectivas obras, si bien Asad cita un trabajo previo y preliminar de Taylor sobre secularismo, los dos autores coinciden plenamente en que la idea de un Estado secular o de espacio público secular como excluyente o ajeno a lo religioso es una interpretación equivocada o errónea del término.⁸ También en que es necesario diferenciar entre secular, secularismo y secularización, pues no significan lo mismo y no tienen las mismas consecuencias en el espacio público. Rastrean en las genealogías de conceptos como secular, Estado nación, contrato social, bien público, soberanía, para mostrar cómo las ideas religiosas y las cívicas confluyen y se excluyen, convergen y chocan a lo largo de la historia del pensamiento moderno, el mismo que da origen a la idea de Estado laico o secular.

Lo más importante es reconocer que existen varias definiciones de secular, Taylor ofrece tres: la que establece una clara separación entre el Estado y la religión; la que separa lo público de lo privado, y la tercera que propone que la creencia religiosa se convirtió para los sujetos modernos en una opción entre otras. Es decir, que legitima el pluralismo religioso. No sólo se trata de elegir una entre varias opciones religiosas, sino entre varios sistemas de creencias, entre los que pueden competir incluso con la democracia representativa. Esta última es la más significativa para entender la persistencia, y en algunos casos la irrupción, de

⁸ Si bien se podría considerar a Taylor como un filósofo católico-hegeliano y a Asad como un constructivista.

la religión en el ámbito público sin entrar en contradicción con las instituciones modernas y seculares, en ocasiones, incluso complementándose. Mantener una fe o creencia sería una posibilidad de los sujetos modernos entre otras opciones como la de no creer o incluso mantener una posición neutra frente a las manifestaciones religiosas de otros.

Esta propuesta implica dejar de lado la perspectiva durkheimiana, que opone pensamiento religioso a pensamiento racional —o moderno— y aceptar de manera definitiva que su persistencia bajo diferentes formas es resultado justamente del avance de la racionalidad. De hecho dice Asad que no es posible pensar lo secular sin lo religioso, o que el pensamiento secular no existiría sin el religioso. En algunos lugares y épocas, como en gran parte del Occidente de México en las primeras décadas del siglo XX, mantener y defender esa actitud resultaba incluso más peligroso que declararse abiertamente secular. En las comunidades contemporáneas, en gran medida legítima las acciones organizativas que permiten su reproducción social. Para los sujetos modernos sería un aspecto igual de importante que el reconocimiento político o social. Tema sustantivo cuando tenemos en consideración poblaciones con altos índices de movilidad y que no encuentran fácilmente ni el reconocimiento ni la satisfacción espiritual que la participación en los rituales y en las organizaciones comunales les otorgan de manera clara. Quien pertenece a una comunidad y pretende mantener activa su membresía a ésta, no asiste a las fiestas sólo por diversión y esparcimiento, sino básicamente por compromiso y solidaridad. Lo que se manifiesta mediante la cooperación y la participación activa en la organización del culto.

Se participa en la organización no sólo a través de redes familiares, sino también de la cooperación monetaria, en especie o trabajo. Pero también la simple asistencia es una muestra de interés y, en momentos de conflicto, de apoyo a los responsables de llevar el culto. En esta época la participación en una celebración o culto religioso en ningún caso representa una actitud desinteresada, por el contrario siempre implica el ejercicio libre y la toma de posición frente al abanico de creencias que se ofrecen a las personas.

Los procesos sociales que enunciamos antes, y en los que la religiosidad tuvo un papel importante, en la transformación de la sociedad y en la reconfiguración del espacio público fueron posibles porque existía una religiosidad viva asentada en firmes instituciones y prácticas, y legitimada en la experiencia misma de las personas, incluso algunos antropólogos dirían en un razonamiento lógico (Lurhman, 2012). Se trata de un proceso un tanto similar al que ocurre en la India (Canell, 2010), donde si bien el gobierno es secular, la cultura está fuertemente enraizada en valores religiosos o espirituales. Lo importante es que son estos valores los que le dan soporte a los comportamientos y expresiones cívicas y no necesariamente los valores de la democracia occidental.

¿A que nos estamos refiriendo? ¿Qué ofrecen las prácticas religiosas actuales, en particular a las sociedades locales diferenciadas inmersas en acelerados procesos de cambio y diferenciación social, y en un contexto de violencia e incertidumbre?

Las organizaciones religiosas en una sociedad [post]secular

A mediados del siglo pasado y cuando aún se pugnaba por “abrir” e integrar a las comunidades indígenas a la nación —o al desarrollo nacional— se propuso que los sistemas de cargos religiosos persistieran porque tenían [en el sentido durkheimiano] una función redistributiva de la riqueza y por consiguiente igualadora al interior de la comunidad. Por lo mismo, constituían uno de los mecanismos más eficientes para redistribuir el prestigio y mantener a la comunidad aislada o cerrada y sin que aparecieran contradicciones que impulsaran el cambio social. Se trataba además de una jerarquía en la que aparecían mezclados lo civil y lo religioso, y en la que se ascendía según el prestigio logrado mediante el financiamiento de los cargos. En términos generales éste era el modelo para las comunidades indígenas de Mesoamérica. Aunque mostraba variaciones al interior de esta amplia área cultural, se expresaba de manera ejemplar o arquetípica en Los Altos de Chiapas y en algunas regiones de Oaxaca y Guatemala. Aunque era de origen colonial, tenía una gran vigencia en estos lugares.⁹ Ya mencionamos la

⁹H. Favre (1973) planteaba que el estudio antropológico de Los Altos de Chiapas, por ejemplo, representaba una posibilidad para entender a la sociedad colonial.

crítica que Wassertrom y Rus hicieron a dicho modelo en Los Altos de Chiapas. Para el caso de Michoacán, Pedro Carrasco (1976), quien había realizado su investigación sobre la religiosidad popular a mediados del siglo veinte en los años inmediatamente posteriores al conflicto religioso, señalaba que los cargos habían entrado en una severa crisis y estaban a punto de desaparecer. Carrasco no habla de sistema ni de jerarquía religiosa, como tampoco lo hacía Aguirre Beltrán en su obra *Formas de gobierno indígena*. Simplemente subrayaba que el avance del proceso de secularización es tal que, tarde o temprano, desaparecerían esas manifestaciones. El gasto excesivo en su financiamiento había dejado a algunas familias prácticamente en ruinas, a lo que se aunaban las críticas —de maestros, agraristas e incluso de los mismos sacerdotes— por el gran gasto que implicaban. La situación de pobreza era tal que la mayoría de las personas no querían tomar un cargo y a quien le tocaba debía irremediamente vender propiedades o endeudarse en grandes cantidades y por varios años. Más que una responsabilidad eran un gran peso que en ocasiones terminaba aplastándolos.

Pedro Carrasco también identifica la particular dinámica de los cultos michoacanos populares, algunos santos patronos y otras imágenes pierden popularidad o caen en desuso, mientras que otras, decía, como los Cristos milagrosos, toman un auge inusitado, de tal manera que se convierten en la fiesta principal de algunas comunidades desplazando en esplendor a los santos patronos. Esta dinámica ha continuado y es posible observar como nuevos cultos van ganando mayor presencia en el ámbito público en los últimos años. Sobre todo por varias razones. Entre otras porque se insertan en los procesos de cambio que ha vivido esta sociedad en las últimas décadas.

Lo que encontramos en la actualidad es un calendario festivo excesivamente cargado de celebraciones, el notable auge que algunas fiestas han adquirido, el aumento en el gasto y la renovación constante de los mecanismos locales de solidaridad y cooperación, que si bien frecuentemente no abarcan a la comunidad completa, por los conflictos sociales que les son inherentes, sí representan formas efectivas de organización comunal. Vemos en los cultos populares contemporáneos y sus celebraciones un esplendor como no se había visto con

anterioridad, una participación masiva en los sistemas de cooperación y un compromiso de grandes cantidades de personas. “Antes, esta fiesta era chiquita, que esperanzas que se hiciera como ahora, para la Navidad se daba de comer a las personas con una res, ahora se matan más de diez”, nos comentó una señora de Tingambato. Otra de Aranza, donde las fiestas de la Navidad duran toda la semana, nos dijo que se sacrifican como 40 cerdos.

En Carapan, la carguera nos comentó que sólo la banda para los 5 días de la fiesta de Navidad le cobrará 75 mil pesos —que está pagando en abonos— además de que sacrificarán varias reses, para ofrecer la comida, durante los días que duran las celebraciones. En gran parte de las comunidades las fiestas de Navidad duran más de tres días, sin incluir la posadas, varias procesiones por la comunidad, visitas a capillas y a casas particulares, el Año nuevo y la fiesta de Reyes. Aunque en algunas comunidades forman un contínuum de fiestas de la temporada.

En la actualidad el ciclo de fiestas de la imagen del Niño Dios cubre una buena parte del año, el principal periodo inicia en el mes de diciembre —en algunas comunidades el periodo de las posadas se ha extendido a todo el mes, como ocurre en Santa Fe de la Laguna, debido a la gran cantidad de solicitudes para realizarlas— hasta el 30 de abril, Día del Niño. Las principales fiestas son Navidad, 24 de diciembre; Santos Reyes, 6 de enero; Candelaria, 2 de febrero, y Día del Niño, 30 de abril. En aquellas comunidades donde el Niño se ha convertido en la imagen principal, por encima del Santo Patrón, como en Tingambato, San Ángel Zurumucapio, Sevina, Aranza, entre otras, además interviene en el resto de las celebraciones que se llevan a cabo prácticamente todo el año. En Tingambato, participa en las fiestas de los barrios, en que va de visita a las capillas y a las casas de los cargueros; en la del Santo Santiago, el Santo Patrono que se realiza en julio; y en la que desde hace algunas décadas es la fiesta más grande, la del Cristo Redentor, que se celebra el 14 de enero y que también dura toda la semana. Los cargueros del Niño participan en las procesiones, misas y ofrecen de comer a los visitantes. En estas comunidades cada familia de cargueros construye o manda construir su propio altar —en ocasiones se trata de estructuras de madera bastante elaboradas, con imágenes

labradas y columnas, además de varios niveles—, cotidianamente cambia los arreglos florales, imprime calendarios, invitaciones y carteles con la imagen del Niño dando la bienvenida y la lista de las actividades a realizarse durante los festejos del Cristo Redentor. Todos los días el altar está adornado con flores naturales frescas. Muchos de los arreglos florales los lleva la gente que acude a visitarlo al igual que veladoras y juguetes, otros los mismos cargueros deben proporcionarlos. En cada fiesta se ofrece de comer a todos los asistentes. Por eso se dice, en algunos lugares, como en Santa Fe de la Laguna, que si acaso no es el cargo más importante sí el más pesado, por el gran gasto que conlleva.

En gran medida, en la región, las fiestas se han renovado debido al financiamiento de migrantes que mantienen una relación estrecha con su comunidad. También se han “modernizado” por los nuevos ingredientes que introducen estos actores. Por ejemplo, en las listas de cargueros de varias comunidades de los últimos cuatro años, siempre aparecen además de migrantes, profesionistas como médicos, abogados o prósperos agricultores. Los cargueros del Niño Chichihua de Aranza del año 2014, residentes en Estados Unidos, dejaron a una de sus hermanas encargada de la imagen en su pequeña capilla; el carguero principal de Comachuén de 2014 era un médico que tenía su consultorio en la comunidad vecina de Capacuaro, su hija también era médica y otro de sus hermanos arquitecto. Las familias de los cargueros de Tingambato de 2012, 2013 y 2014, contaban entre sus miembros a varios profesionistas, principalmente maestros, arquitectos, abogados y también migrantes residentes en Estados Unidos. Los cargueros del Niño de Chilchota de 2014 también eran profesionistas avecindados desde hace décadas en la ciudad de México.

Lo anterior por mencionar sólo el culto al Niño, pero en las fiestas principales es aún más común la participación de migrantes y profesionistas. Como sucede en el caso de San Jerónimo y su fiesta patronal. En aquellas comunidades, donde la migración tiene ya una larga temporalidad, los cambios y adaptaciones han sido más significativos. Tal es el caso de San Jerónimo Purenchécuaro, donde las festividades locales forman parte ya de esa amplia comunidad transnacional que se ha conformado en las últimas décadas. Hasta fines de los ochenta, entre 1987

y 1988 había cuatro cargueros, dos por cada mitad del pueblo, entre los dos de cada mitad se cooperaban para pagar una banda, entonces sólo había dos bandas que amenizaban la fiesta y se colocaban a cada lado de la entrada principal de la Jefatura de Tenencia. En la víspera se realizaba una serenata que en ocasiones incluía música clásica para banda como overturas y marchas. Después según iba transcurriendo la noche continuaban con música popular y ya casi en la madrugada con los sones y abajeños de la región. A partir del año 1988 los cargueros empezaron a venir de fuera, principalmente de Estados Unidos —Oregón, Chicago—, desde entonces cada uno contrata su propia banda. De esa fecha a la actualidad, en la fiesta principal dejaron de ser dos bandas para convertirse en cuatro a cual más de festiva y sonora, las mismas que se distribuyen entre la plaza principal y la cancha de básquetbol, aledaña.

En algunos casos, como cada carguero puede financiar por sí mismo casi todo el gasto de la fiesta, no echan mano de las redes de apoyo en su totalidad. Para mediados de los noventa se decía claramente en San Jerónimo: “los cargueros del norte vienen, hacen su fiesta y se van... y ya no vuelven a cooperar ni con sus familiares ni con otros cargueros”, esta situación, aunque no es tajante, pues hay quienes sí cumplen con ciertas obligaciones, prácticamente se ha institucionalizado. Lo mismo ha sucedido con la quema de los castillos. De alguna manera antes se guardaba cierto orden, sólo se quemaban dos castillos y las bandas se alternaban para tocar. Ahora se van quemando los castillos seguidos, cada carguero con su banda paga su propio castillo y luego de la quema se retiran. En ocasiones las otras bandas siguen tocando por lo que, dice la gente, “aquello es un verdadero barullo”. Desde entonces y por iniciativa de los jóvenes migrantes se estableció un baile popular en la cancha central del pueblo, amenizado por las mismas bandas que de noche cambian sus uniformes, instalan un templete con luces y sonido y se realiza un baile popular, como se dice, “principalmente para la juventud”. Entones salen a relucir las nuevas personalidades festivas de hombres y mujeres jóvenes, quienes además de portar sus nuevos atuendos a la usanza norteña, también bailan y se comportan como cualquier otro joven de origen popular urbano. En el caso de San Jerónimo, se ha reafirmado el sistema de cargueros para todas sus fiestas

con la participación de los migrantes, el gasto conspicuo se ha incrementado notablemente y los cambios son evidentes.

Es frecuente que se cambien las fechas de ciertas fiestas para dar lugar a la llegada de los “hijos ausentes” o que los cultos se festejen en las ciudades del interior del país y del extranjero. Por ejemplo, réplicas del Niño Chichihua de Aranza se celebran en Phoenix, Arizona, Cargueros: Víctor Gutiérrez y Baltazar Zacari (2010-2011); Colton, California, Cargueros: Familia Trujillo Macías (2012-2013); Los Angeles, California, Cargueros: Familia Mercado López (2013-2014); Colton, California, Cargueros: Familia Rentería Méndez (2014, 2015).¹⁰ También en la ciudad de Guadalajara, las familias originarias de Pamatácuaro mantienen varias réplicas del Niño y realizan celebraciones similares a las de su comunidad (Bayona, 2006). Por lo mismo se buscan “días móviles” y que la fiesta se celebre en fin de semana. Se podría decir que en la actualidad aquellas fiestas que de alguna manera permiten la vinculación de los migrantes o “paisanos” que viven fuera de la comunidad son las que tienen más afluencia y se celebran con mayor esplendor, como sucede ahora con la Navidad.

La vinculación de estos cultos con la migración es importante. De hecho nunca he conocido a ningún migrante que antes de emprender su viaje no se encomiende a alguna imagen. El testimonio de un joven migrante con ideas modernizadoras nos ofrece un buen ejemplo de las limitaciones que encuentra el pensamiento secular frente al religioso en estos contextos. Ante la pregunta de si asiste a las fiestas del Niño, dice:

pues a veces sí voy, pero a mí ese rollo como que me saca de onda, porque está bien que se haga algo, pero hay mucho gasto y aquí la gente no está para gastar tanto, yo luego iba a la iglesia los domingos en California y estaba bien porque nos juntábamos los hispanos y comíamos juntos, luego que puros michoacanos y así. Hasta hay que de cada pueblo los que se juntan, pero cada quien lleva algo, no es el gastadero que se da aquí. Yo creo que ya es mucho, pero cuando les digo a mis

¹⁰ Información de la página: <https://www.facebook.com/SantoNinoChichihua>

papás que le bajen hasta se enojan conmigo, yo nunca pediría llevar el cargo. [Aunque] aquí todos le tenemos mucha fe al Niño, cuando pasé la primera vez mi mamá me puso un rosario que llevaba la foto así chiquita del Niño, yo sé que esa imagen me ayudó y me protegió mucho. Luego había un bato de aquí de Tingambato que lo agarró la ley y lo metieron al bote, yo le mandé el rosario para que lo protegiera porque querían darle cadena perpetua que porque dizque había matado a un policía, pero él no fue, fueron unos mayates los que se lo echaron, al final vieron en unas cámaras que había en la calle que él no había sido. Un día [él] hizo una carne asada en su yarda y me invitó para agradecerme por el rosario y me lo entregó, el bato decía que el Niño Dios era el que lo había salvado, ya luego un día me estaba bañando y se me reventó el rosario (entrevista, 06 01 2013).

De ahí que las opiniones de los agentes modernizadores que recomiendan que se moderen en las celebraciones resulten difíciles de aceptar y adoptar por las satisfacciones personales y colectivas que trae consigo la creencia misma. Habría que preguntarnos, ¿quién puede negarse a participar tras un milagro? Sobre todo si la incertidumbre está por todos lados o resulta ser un componente fundamental de la vida social actual sea por los vaivenes económicos, sea por la violencia desbordada.

Estos cultos en términos generales permiten la integración y el reconocimiento de actores emergentes como profesionistas y migrantes que se han convertido en los principales promotores y patrocinadores de las celebraciones. Además de hacer visibles a otros sectores como las mujeres, que son las principales encargadas de sostener las fiestas y del cuidado de la imagen del Niño Dios, tanto en la vida cotidiana como durante las fiestas. En varias comunidades, donde la migración es muy pronunciada, incluso ocupan los cargos más importantes como el de Prioste o Juez. Si hay algún culto en que participen activamente las mujeres es en éste. Mantienen una relación estrecha e íntima con la figura del Niño, se encargan de cuidarlo y darle un trato especial. Cotidianamente lo visitan, limpian el recinto, llevan

flores y otras ofrendas, y están todo el tiempo “al pendiente”; durante las fiestas grandes contingentes de mujeres parientes, amistades y vecinas participan en la elaboración de alimentos y en la atención a los visitantes. Sus acciones, de alguna manera, tienen un contenido cívico explícito, que es básicamente mostrar en su comunidad hasta dónde se puede ser responsable de cuidar una imagen sagrada, que en algunos lugares es una verdadera reliquia de más de un siglo de antigüedad, sin duda encargo de gran magnitud para el universo local en que se desenvuelven estas personas. En el caso específico del culto al Niño Dios, también hace visible a los mismos niños. En cierto sentido se trata simbólicamente de una celebración de la infancia y en términos prácticos en varias de las fiestas se reparten de manera masiva dulces, juguetes, pasteles y gelatinas, porque es para el Niño.

Ya mencionamos la formación de consejos en varias comunidades. En Tingambato, en particular desde fines de los noventa, se creó el Consejo para la conservación de las tradiciones de Tingambato, justamente por un enfrentamiento entre la comunidad y el sacerdote que mediante ciertas artimañas pretendía mantener el control de la imagen del Niño Jesús, lo que hasta la fecha no ha logrado, porque se interpretó como una acción egoísta la de controlar la imagen y los recursos que ofrecen los visitantes. Esto debido a que se trata de un bien público que no pertenece a ninguna persona sino a la comunidad. El control de éste y la organización de su culto resultan fundamentales para otorgar sentido al proceso de comunalización que permite la integración de los distintos actores incluso los que residen fuera de la comunidad, como los migrantes. Fue necesaria la creación del Consejo para evitar la confrontación de individuos y familias particulares con el sacerdote, lo que provocó que se reforzara la autonomía del culto y el control de la imagen estuviera en manos de la comunidad. El Consejo es sin duda un importante referente en el mantenimiento del orden público, incluso en los momentos de mayor criminalidad organizaba, como el de Cherán, guardias nocturnas en los barrios. Se trata de una asociación civil conformada por personas de alta calidad moral, reconocidas por la comunidad, en la que participan señores de edad que han sido cargueros, aunque también hay algunos profesionistas adultos que,

como en el caso de Cherán, intervienen en la política local, aunque sin una filiación partidaria clara. Mantiene una presencia y una vigilancia constante en los asuntos locales y en lo que podría denominarse muy ampliamente la moral pública. Es sin duda el referente que permite a las personas realizar las festividades, incluso algunos actos litúrgicos fuera o en franca confrontación con la Iglesia.

Por la gran cantidad de recursos que se consumen en cada celebración y a lo largo del año, por la considerable cantidad de personas que voluntariamente se involucran en las celebraciones, y por el ánimo de cooperación y ayuda que prevalece, este tipo de organizaciones resultan igual de efectivas en la vida pública que cualquier otra de carácter estrictamente secular, porque inciden directamente en la construcción del orden social, que al parecer está fuera de los intereses de los grupos políticos formales.

Conclusiones

Si bien el Estado laico y radical de la primera mitad del siglo XX atacó a la religiosidad popular, en particular el financiamiento de los cultos, el Estado neoliberal con menor compromiso social la percibe y promueve como necesaria para el mantenimiento del orden. Ambos han mostrado claras limitaciones en el tema del reconocimiento de sujetos colectivos y la impartición de justicia. Así el reforzamiento de redes y vínculos comunitarios, a través de la cooperación y la participación voluntaria, se convierte en un recurso estratégico fundamental en una sociedad secular, donde la pluralidad de opiniones y de opciones religiosas y políticas es también una realidad.

En las sociedades modernas se intentó por diversos medios recluir la religión al ámbito privado y dejar el espacio público como un ámbito estrictamente secularizado. Ahora sabemos que se trató de un proyecto que ha provocado innumerables conflictos. Las sociedades indígenas de una u otra manera y en distintas épocas históricas han resuelto la vinculación entre lo cívico y lo religioso a través de mecanismos como el compromiso, la responsabilidad, la cooperación y el reconocimiento público. En ambos casos lo que se ha pretendido es regular la intervención de la religión en los asuntos públicos. A lo largo del siglo XX y lo

que va del XXI, los cultos católicos locales han servido tanto para ampliar el espectro de la convivencia social y salir o escapar del encierro de la civilidad radical y antirreligiosa o permitir la preservación de valores fundamentales para la convivencia frente a las presiones individualizantes del capitalismo neoliberal. Aunque como acontece claramente en los regímenes fundamentalistas puede llegar a negar la diversidad, la privacidad e incluso abarcar todo el espacio público.

Hasta ahora en las comunidades michoacanas el espacio que la religión “propriadamente ocupa” ha estado mediado por los valores cívicos locales que hacen énfasis en la responsabilidad y la participación “voluntaria” en los asuntos comunitarios. No obstante se trata de un espacio donde lo cívico y lo religioso aparecen confundidos. Incluso en las acciones políticas contemporáneas, como aquellas encaminadas a lograr un gobierno comunal autónomo, aun cuando su discurso sea plenamente secular. De ahí que aún en la actualidad el estudio de los procesos de reconocimiento de formas de participación cívicas particulares debe considerar necesariamente la poca claridad discursiva en la que se exaltan valores como el comunismo o la participación voluntaria libre de coacción en los asuntos públicos. Como hemos argumentado a lo largo de este trabajo tienen un claro contenido religioso que se renueva constantemente y es parte constituyente de los comunismos modernos.

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1982, *Formas de gobierno indígena*, INI, México.
- Asad, Talal, 2003, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Bayona Escat, Eugenia, 2006, *La ciudad como oportunidad y peligro. La comunidad inmigrante de comerciantes purépechas en Guadalajara*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Ciesas-Occidente, Guadalajara, Jalisco.
- Becker, Marjorie, 1994, “Torching La Purísima, Dancing at the Altar: The Construction of Revolutionary Hegemony in Michoacán,

- 1934-1940”, en Gilbert Joseph y D. Nugent (editores), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University press, Durham and London.
- Blasquez, Lidia, 2001, *La identidad xochimilca a fines del siglo XX*, Tesis de licenciatura, ENAH, México.
- Boyer, Christopher, 2003, *Becoming Campesinos. Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Butler, Judith, 2011, “¿El judaísmo es sionismo?”, en Mendieta y Vanantwerpen (editores), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, pp. 69-86.
- Cannell, Fanella, 2010, “The anthropology on Secularism”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, pp. 85-100.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Carrasco, Pedro, 1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, SepSetentas, México.
- Espín, Jaime, 1986, *Tierra fría. Tierra de conflictos en Michoacán*, El Colegio de Michoacán/Gobierno del estado de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Favre, Henri, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI, México.
- Friedrich, Paul, 1981, *Revuelta agraria en una aldea mexicana*, FCE, México.
- García Mora, Carlos, 1975, *San Antonio Charapan. El conflicto agrario-religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca*, Tesis de maestría, ENAH, México.
- Guerra, Francois-Xavier y Annick Lemperiere et al., 1998, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, FCE, México.
- Guerra Manzo, Enrique, 2002, *Caciquismo y orden público en Michoacán, 1920-1940*, El Colegio de México, México.
- Habermas, Jürgen, 2011, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teoría política”, en Mendieta y Vanantwerpen (editores), *El poder de la religión en la esfera*

- pública*, Trotta, Madrid, pp. 23-38.
- Habermas, Jürgen, 2011b, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, España.
- Hernández, Claudia, 2004, “Estado, campo social y construcción de comunidad: El caso de Puácuaro, Michoacán, 1916-1936”, en Andrew Roth (editor), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Luhrman, T. H., 2012, “A Hiperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind”, *Current Anthropology*, vol. 53, núm. 4, pp. 371-395.
- Mendieta, Eduardo y Jonathan Vanantwerpen (editores), 2011, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid.
- Rus, Jan, 2012, *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*, Cesmeca-Unicach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Saénz, Moisés, 1992 [1936], *Carapan*, OEA-CREFAL, México.
- Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, 1997, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, Santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México.
- Schmitt, Carl, 2009, *Teología política*, Trotta, Madrid.
- Solís, Jesús, 2012, *Ser ciudadano, ser indio. Luchas políticas y formación del Estado en Nurío y Tiríndaro, Michoacán*, Colmich/Unicach, Zamora, Michoacán.
- Tapia, Jesús (editor), 1992, *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Taylor, Charles, 2003, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Madrid.
- Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*, Belknap-Harvard, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Taylor, Charles, 2011, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Mendieta y Vanantwerpen (editores), pp. 39-60.
- Vázquez, Luis, 1992, *Ser indio otra vez*, Conaculta, México.
- Vázquez, Luis, 2012, “Estructura y procesos políticos de la comunidad indígena moderna”, en Guillermo de la Peña y Jorge Aceves (compiladores), *Visiones múltiples. El Occidente de México desde*

- la antropología y la historia*, tomo 2, CIESAS, Guadalajara, Jalisco, pp. 555-570.
- Wasserstrom, Robert, 1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.
- Zárate, Eduardo, 1992, “Procesos políticos en la cuenca lacustre de Pátzcuaro”, en Sergio Zendejas (coordinador.), *Estudios Michoacanos IV*, Colmich, Zamora, Michoacán, pp. 205-232.
- Zárate, Eduardo, 1993, *Los señores de Utopía*, El Colegio de Michoacán /CIESAS, Zamora, Michoacán.
- Zárate, Eduardo, 2002, “Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas”, en Marco A. Calderón et al., *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán/IFE, Zamora, Michoacán, pp. 407-428.
- Zárate, Eduardo, 2005, “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo”, en Miguel Lisbona (coordinador), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Colmich/Unicach, Chiapas, Zamora, Michoacán, pp. 61-86.
- Zárate, Eduardo, 2011, “Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purhépecha (1869-1904)”, *Relaciones*, vol. XXXII, núm. 125, pp. 17-52, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Zárate, Eduardo, s/f, “Movimientos de población entre los purhépechas”, (mecanoescrito, entregado para su publicación).
- Zárate Vidal, Margarita, 1998, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, Colmich/UAM-I, Zamora, Michoacán.
- Zepeda, Jorge, 1988, *Michoacán: sociedad, economía, política y cultura*, UNAM, México.

SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LAS ESCENAS ROCK, PUNK Y METAL EN TAILANDIA

INCEPTION AND EVOLUTION OF ROCK, PUNK AND METAL SCENES IN THAILAND

Pablo Henri Ramírez Didou¹

Resumen: Este artículo en un primer lugar explora la aparición y evolución del rock en Tailandia como subcultura musical de la juventud tailandesa desde los años 80 hasta la fecha. Se verá cómo a partir del surgimiento de una escena de rock metal, el *underground* musical en Bangkok se diversificó en una multitud de géneros musicales como el Punk, el Hardcore o el rock independiente. La segunda parte toma en cuenta tres factores que son cruciales para explicar el proceso de sensibilización e ingreso a la subcultura del rock en Bangkok: la exposición a los medios de comunicación, la introducción musical vía los amigos o la familia, y los contactos hechos durante los estudios universitarios.

Palabras clave: juventud, rock, Tailandia.

Abstract: The article explores the inception and evolution of rock music in Thailand as a musical subculture for the Thai youth from the 1980s to this date. It will present how from the creation of a Metal scene, underground rock music in Bangkok diversified itself in a myriad of music genres such as Punk, Hardcore or Indie Rock. The second part

¹ Estudió en el Centro sobre estudios tailandeses, Universidad de Chulalongkorn, Bangkok, Tailandia. El artículo es producto de su tesis de doctorado titulada “Emergencia de un Rock’n’roll auténtico e identidad juvenil tailandesa; un reflejo de la subcultura de la clase media en el Bangkok contemporáneo”.

Correo electrónico: pabloramdi@gmail.com

Fecha de recepción: 25 09 15; Fecha de aceptación: 01 12 15.

of this article will explore three factors that are of high importance in the sensitization process leading to entering the rock'n'roll subculture in Bangkok: The influence of the media, being introduced to the music by peers and family, and Universities as a platform to create a network of contacts with fellow musicians.

Keywords: Youth, Rock, Thailand.

La historia de la música rock *underground* en Tailandia es rica desde la década de los 80 a la actualidad. Las primeras bandas que emergieron después de la explosión comercial del *puea chiwit* —música folk tradicional, liderada por Carabao²— fueron de Trash Metal: Dezember, Macaroni y Surrender of Divinity, mismas que transformaron la música comercial tailandesa con sonidos y estilos extremadamente distorsionados, lo que reveló las demandas siempre cambiantes en Bangkok por maneras alternativas de vida y por géneros musicales acordes con éstas.

Las bandas de Heavy Metal abrieron camino a grupos que propusieron una música más ruidosa, misma que fue incorporada al circuito tailandés de música pirata, mediante casetes, y contribuyó a difundir un nuevo tipo de música que tomaba en cuenta las experiencias de la gente que vivía en Bangkok. Este artículo explora la historia y la evolución del rock *underground* en esta ciudad, desde que surgió a finales de los 80 hasta la fecha, y analiza quiénes participan de esa subcultura musical y cómo se inician en ella.

La investigación que se presenta es una reconstrucción histórica basada en entrevistas personales con 23 miembros importantes y activos en la subcultura del rock en Bangkok, así como mediante charlas con otros miembros de las diferentes escenas musicales. Los entrevistados fueron seleccionados al cumplir con la siguiente lista de criterios: llevan más de 5 años como miembros activos en la escena musical local; han

² Carabao es una banda que mezcló canciones tradicionales con música rock; obtuvo éxito internacional a finales de los 80 y principios de los 90 con su canción "Made in Thailand".

presentado uno o más CD con sus respectivos proyectos musicales de manera independiente; y son dueños o trabajan directamente en pequeñas empresas que se dedican a la promoción y desarrollo del rock *underground* en Bangkok. Las entrevistas fueron llevadas a cabo en inglés y tailandés durante el año 2014.

El surgimiento del rock *underground* tailandés

Un nuevo contexto en la sociedad se dio por los cambios surgidos en los valores sociales y musicales de los años 80. Una clase media emergente creó una infraestructura propia para diseminar sus gustos y su ideología. Espectáculos de rock en vivo empezaron a darse en clubes como el Rock Pub o el Immortal Bar, donde se presentaron conciertos utilizando equipos técnicos y musicales de mejor calidad que los que habían utilizado en su tiempo los grupos de *puea chiwit*, ofreciendo presentaciones en campus universitarios y pueblos con básicos instrumentos acústicos. Como escribió Kasian Tejapira en su ensayo “The Postmodernization of Thainess” (2001: 153): “Thainess becomes unanchored, uprooted, liberated or freed from the regime of reference to national or ethnic Thai commodities with the liberation of national identity as signifier from the control of specific national or ethnic commodity referents”. En otras palabras, muchos jóvenes hoy conocen poco de la música tradicional tailandesa, pero conocen mucho sobre las estructuras de las canciones de rock y su estética, que se ha vuelto ahora global y local, dado que las perciben como algo directamente relacionado con ellos. Sin embargo, aunque adoptados por una minoría, estas formas y sonidos no están siempre aceptados por el colectivo social dominante debido a su novedad y su alejamiento de los valores convencionales.

Basándonos en las teorías de Thomson (1966) y Frykman y Lofgren (1987), quienes exponen que las clases sociales crean cultura, es más fácil analizar a la clase media tailandesa. En efecto, si nos enfocamos a la sociedad tailandesa, al tener dinero, educación y acceso a las últimas tecnologías, la clase media ha logrado crear su propio estilo de vida de una manera muy específica e imposible de emular por parte de otras clases: diseminando su ideología a través de los medios de comunicación.

Según Ockey (2004), es la clase media la que se encarga de escribir y editar periodicos y revistas, la que crea campañas publicitarias, la que crea y programa la televisión y radio, y la que enseña a su propia juventud en las universidades. Al tener este control académico y mediático, la clase media tailandesa se construye a sí misma de manera “académica, ideológica y cultural” (Ockey, 2004: 153) y logra crear una cultura dominante que impone al resto de la sociedad.

Es en este caso que es de singular interés estudiar la subcultura del rock en Tailandia. Al ser parte de un movimiento cultural desarrollado en su mayoría por jóvenes universitarios, la música rock en Tailandia permite a una pequeña parte de la clase media el expresarse libremente y oponerse a la cultura dominante impuesta por los medios de comunicación. Es necesario estudiar estas tribus musicales porque se desarrollan en el seno de uno de los bastiones ideológicos de la clase media tailandesa: sus universidades. Ahí donde las futuras élites son formadas es donde gran parte de los jóvenes que acaban por involucrarse en la música rock aprenden a tocar, forman bandas y se rebelan contra la ideología de su propia clase. Para poder entender esto, es también necesario examinar los orígenes y las fuentes de la cultura popular así como lo que lleva a los jóvenes a involucrarse en este tipo de música y en la subcultura que ésta conlleva.

Lo anterior nos ayuda a develar los conflictos dialécticos internos en la sociedad tailandesa, en particular con una generación de jóvenes que no siempre se siente escuchada. Como lo mostramos más adelante, muchos músicos de rock'n'roll provienen de la clase media y fueron influenciados por los grupos de Heavy Metal, populares a finales de los 80, y por las primeras bandas de rock Indie —independiente—, que aparecieron a principios de los 90. Pese a ser musicalmente distintos, ambos géneros de rock'n'roll estuvieron articulados con los procesos identitarios de los jóvenes tailandeses que se reconocieron en ellos. Los principales grupos locales que salieron al escenario público en Bangkok encontraron a su vez su inspiración inicial en la escucha durante años de los casetes piratas de grupos extranjeros.

La estabilidad política y la prosperidad económica durante los 90 llevaron a lo que Apanich (2002) calificó como una era de “canciones

para la música”. Nuevas bandas difundieron nuevos sonidos, con una promoción comercial mínima y preocupaciones introspectivas alejadas de los compromisos políticos. A mediados de los 90, surgieron las primeras bandas independientes, por ejemplo Modern Dog and Krub, cuya actuación, durante una primera etapa, anunciaba lo que vendría después. Introdujeron los términos “*indie*” —independiente— y “*underground*” en el escenario musical tailandés, y propusieron estilos y expresiones distintas a los acostumbrados (Apanich, 2002), e incluso diferentes a los del género pop *lukkrung*.³

En el 2000, el ethos musical del rock *underground* devino completamente en DiY —Do-it-yourself—: los artistas crearon su propia música, escribieron sus propias letras, produjeron y promocionaron su obra y, recurriendo a las nuevas tecnologías como Internet, la comercializaron en medios sociales como MySpace, Facebook o YouTube. La música de rock Metal nació como una reacción al pop que invadía incesantemente los medios de comunicación. Sin embargo, el Metal era una respuesta vacía comparado al movimiento anti-bélico y pro-democracia surgido en los años 60. El Metal era más bien una respuesta ruidosa y estética a la música pop y sus estereotipos. Aunque se diluyó a principios de los 90, la semilla había sido plantada entre una nueva generación de músicos y compositores, cada uno eligiendo su propio camino, según la evolución social y del desarrollo del contexto (Apanich, 2002). El rock Metal implicaba técnica y *timing*. Se requería que las bandas tocaran cada vez más rápido mientras utilizaban armonías complicadas y solos instrumentales infinitos en canciones de duración creciente. Sin embargo, las nuevas generaciones querían oír nuevas expresiones musicales que correspondieran a las emociones y opiniones que suscitaban sus contextos. El rock independiente les proporcionó esa oportunidad.

Los distintos estilos y géneros musicales en Bangkok abarcan un espectro variado de actitudes culturales y perspectivas. Las nuevas ge-

³ *Lukkrung*, literalmente “hijo de la ciudad”, es un género musical similar a la música pop que se expandió en medios urbanos. Sus temas giran en torno al amor y a las relaciones conflictivas. El *lukkrung*, asociado con audiencias de clases medias y altas, se diferencia así de *lukthung*, principalmente popular entre la gente de la región nortea de Isaan.

neraciones de músicos están refiriéndose a influencias musicales más heterogéneas que sus antecesores, lo que explica por qué, hoy en día, la escena musical moderna es tan variada en sus sonidos y ofertas. La idea de que la música debe ser “cruda” y no refinada, pero con corazón y ciertas actitudes, dio paso a bandas emergentes con nuevas letras. El arte de la creación musical se consolidó e incluyó incluso a apasionados con limitadas habilidades musicales. El hecho de que los costos de los equipos musicales y la tecnología se abarataron produjo que darse a conocer deviniera más fácil, gracias a la utilización de los nuevos medios de comunicación y la Internet. Experimentar con sonidos innovadores se hizo posible mediante viajes al extranjero y surfeando en Internet. La actitud del Do-it-Yourself ha proliferado en la juventud tailandesa. Confiados en que hacían una música genuina, los partidarios de la estética DiY consolidaron sus capacidades organizacionales al margen de las infraestructuras dominantes establecidas por los medios de comunicación de masas. Organizaron espectáculos, publicaron gacetas y periódicos, crearon marcas disqueras e incluso tuvieron sus emisiones de radio. El siguiente apartado estará en consecuencia dedicado a analizar como el rock'n'roll y los múltiples escenarios donde se produce se fueron desarrollando a partir de los 80.

Metal

Las bandas de Trash Metal lideraron la subcultura de la música rock que surgió en Bangkok después del movimiento del *pleng puea chiwit*⁴, durante la segunda parte de los 80. Se caracterizaron por un sonido profundamente distorsionado, con letras difícilmente comprensibles y largos y estridentes solos de guitarra. Su música era muy distinta de los estilos tradicionales de música popular tailandesa y pop difundidos por los medios.

La primera ola de las bandas de Metal, que utilizaban guitarras, bajos y baterías, inició espectáculos que eran más ruidosos, agresivos y acelerados que los que habían sido producidos antes en Bangkok. Manejó una moda e imaginario *dark* que aludían directamente al dolor y la muerte, mediante la utilización de representaciones gráficas

⁴ Versión tailandesa de la música folk.

en los diseños de portada de sus discos y la vestimenta de los músicos y de sus fans. La juventud tailandesa se reveló hambrienta de este tipo de música, misma que colmó sus necesidades musicales mediante los casetes piratas y el mercado de CD que estaba en rápida expansión a finales de los 80 en Bangkok. Igual que la música, cambió la moda. El estilo *puea chiwit* suponía vestir vaqueros y camisetas. Los metaleros promovieron una vestimenta más extravagante, con el pelo largo, botas con puntas de acero y chaquetas de cuero. Vestirse fue considerado como un pronunciamiento contra la sociedad de masas y una manera de identificarse con semejantes. En palabras de Myers-Moro, “no sólo las palabras pero también las texturas, los instrumentos, los contextos de los conciertos, son rasgos que cobran significado mediante las experiencias sociales” (1986: 93). La moda no fue solamente parte de la experiencia sub-cultural cotidiana sino que permitió demostrar por qué el movimiento *puea chiwit* había dejado de ser llamativo para las poblaciones que convocó en un principio, una vez que fue diluido en una aceptación social basada en su mercantilización por los medios masivos de comunicación. En ese contexto, el Metal y sus representaciones actuaron como un revulsivo en la subcultura del rock’n’roll y propusieron un nuevo comienzo a la juventud tailandesa que estaba en busca de su propia identidad moderna.

Era la época en la que el desarrollo de Bangkok era incesante. La moneda nacional, el baht, estaba firmemente amarrado al dólar estadounidense, los créditos y las transacciones monetarias se realizaban con tasas jamás vistas antes. Esos fenómenos llevaron a una modernización de las infraestructuras urbanas, un desarrollo sostenido de los negocios y la expansión de condominios y plazas comerciales que formarían la línea de los rascacielos de Bangkok. El Producto Nacional Bruto aumentó muy rápidamente. Durante casi dos décadas, la economía creció 7.8% anual, mientras el ingreso per cápita se elevaba de 2,100 baht en 1961 a 68,000 en 1995. Esa etapa de crecimiento explicó la consolidación de la clase media y, junto con ello, la creación de un mercado de consumo de masas. Esta nueva infraestructura económica y mediática saturó el mercado musical local con sus productos y artistas, dejando de lado a la juventud en busca de nuevas fuentes de

expresión cultural. Las bandas de Heavy Metal prepararon el camino a una música más fuerte y distorsionada orientada al ruido, y encontró canales de distribución en el mercado de los productos piratas, muy en boga en ese momento. Los casetes no sólo “hicieron la música accesible a los tailandeses en una forma totalmente nueva y reflejaron claramente cambios en los valores musicales y sociales” (Wong, 1995: 43), sino que también generaron nuevas experiencias comprensivas de la música entre los habitantes de Bangkok.

Estos cambios socioculturales en la clase media fueron difundidos por la juventud que creó nuevas infraestructuras de producción, reproducción y distribución que diseminaron sus gustos e ideología, principalmente el hecho de que se querían disociar de los medios masivos y del estatus quo. Para los jóvenes, la música era una manera de expresar al mismo tiempo sus ideas sobre modernidad, política y vida cotidiana en Bangkok. Las historias de la vida pueblerina o los problemas de amor eran insignificantes para ellos y estaban desconectados de sus experiencias existenciales diarias. Les interesaba más oír sobre los problemas cotidianos de vivir en el caos de una ciudad como Bangkok, del tráfico interminable, la basura en las calles, de la corrupción de políticos y de la policía o simplemente sobre la vida universitaria y las dificultades de abrirse un camino en la vida profesional.

Los espectáculos en vivo de rock'n'roll se volvieron más comunes y empezaron a abrirse clubes dedicados a esa subcultura. Lugares tales como Rock Pub, Metal Zone, y el Immortal Bar, se volvieron populares y atrajeron cada vez más público local a sus eventos. Estos lugares instalaron sistemas costosos de sonido, con grandes amplificadores, micrófonos y luces. Los músicos de Metal tenían guitarras elaboradas a propósito y muchos utilizaban efectos con pedales que eran caros de comprar. En comparación, los músicos de *puea chiwit* eran pobres en recursos acústicos. La subcultura del Metal, incluida en la subcultura del rock'n'roll, representó una forma de alejarse de la música tradicional tailandesa, pero el contexto histórico en el que emergió le dio credibilidad y le aseguró una afiliación con la cultura tailandesa. El Metal se volvió relevante para la clase media porque era asociado a la par al ser moderno y al ser tailandés a finales de los 80, permitiendo a los jóvenes

demarcarse de sus padres sin romper con su linaje.

Hoy, muchas bandas conocen más de la historia del rock local que acerca de la música clásica tradicional tailandesa. Aunque son conscientes de la naturaleza global del rock'n'roll, re-interpretan sus contenidos y letras vinculándolos a su situación particular. No obstante el rock no ha sido adoptado masivamente por la sociedad tailandesa debido a su novedad y a su distancia en relación con los cánones sociales imperantes; lo que sigue es una breve historia de esta subcultura y de los espacios donde se desplegó a partir de los 90.

La consolidación de la subcultura del rock'n'roll

Como señalamos anteriormente, la primera ola de Trash Metal derivó de una reacción de la juventud de clase media contra la música pop, masivamente difundida por los medios de comunicación. Esto creó un nuevo entorno que permitió aglutinar una comunidad deseosa de pensar y vivir fuera de los límites impuestos por los medios de comunicación de masas.

Conforme se produjo la absorción gradual del Metal por la cultura hegemónica y sus medios de comunicación, mediante campañas de marketing y la realización de eventos musicales donde participaron bandas como Lam Morrison y Hi-Rock, el Heavy Metal y su cultura se volvieron parte de la cultura de masas. Una vez más, canciones edulcoradas y *power ballads* empezaron a llenar las ondas radiofónicas, y el escenario musical que había sido un choque cultural en Bangkok se estancó, perdiendo relevancia.

El Metal fue víctima de su éxito comercial. Sin embargo, muchos jóvenes urbanos tailandeses no se desanimaron y continuaron la búsqueda de estilos musicales distintos. La juventud suele buscar su propia identidad mientras llega a la edad adulta. En el caso tailandés, la música constituyó un referente significativo para quienes la consideraron como un soporte para realizarse y relacionarse con los demás. Habiendo crecido en una mezcla que capitalizó el pop y la cultura dominante, la clase media tailandesa utilizó la infraestructura existente para instalar distintos escenarios para el rock'n'roll, expresando así sus aspiraciones culturales y conflictos dialécticos. Esa recién creada cultura

del rock'n'roll le proporcionó un circuito aparte de las instituciones tradicionales y de los valores familiares en el que podían experimentar y crear su propio estilo e identidad. Gracias al espíritu del Do-It-Yourself los jóvenes tailandeses tuvieron la oportunidad de crear y distribuir su propia música sin tener que pasar por las infraestructuras de aprobación y censura del gobierno. Al desarrollarse de manera *underground*, el rock en Bangkok reflejaba el estilo e identidad de aquellos jóvenes que no aceptaban lo que los medios de comunicación describían como la imagen perfecta del tailandés de clase media: alguien joven, dedicado a su familia, al budismo y a la nación, que desarrolla su carrera con el único fin de acumular dinero para poder estar siempre a la moda e invertir en nuevos negocios y desarrollar el negocio familiar.

Los monopolios en la industria cultural llevaron a privilegiar expresiones culturales no-provocativas y comercializables, sustitutivas o complementarias a las formulas del pop instaladas y perfeccionadas durante los 80 y los 90. Marginalizaron a los músicos que no querían plegarse a esos procedimientos impuestos por las industrias culturales. Gary Boyle, periodista y cineasta independiente, me explicó que una vez que un grupo independiente había firmado un contrato con una disquera comercial, se sumía en un proceso en el que la disquera definía el tipo de público al que podían gustar y les enviaba durante unos dos años a tocar en plazas comerciales y eventos patrocinados por la propia disquera. Si uno quería tener éxito comercial como músico, debía de atenerse a ese esquema: la industria musical en Tailandia estaba bien organizada para “lavar el cerebro de productores, artistas y músicos, para que crean que ser bonitos y no originales eran las únicas vías para ser exitosos”(Gary Boyle, entrevista, 1ero de junio de 2014). Sin embargo, ese bloqueo a expresiones musicales creativas no detuvo a los jóvenes de clase media interesados en la subcultura del rock'n'roll, sino que los orilló a adoptar el modelo del Do-it-Yourself (DiY) en la comunidad musical.

DiY es un término acuñado en los 70 en Gran Bretaña por el movimiento Punk. En ese entonces, el movimiento Punk era abiertamente *anti-establishment* y glorificaba el individualismo y el nihilismo. Aborrecía la cultura-basura del Pop, el consumismo y

Tailandia, el referente de la cultura basura es el Pop. Hay una lista infinita de éxitos que atiborraron los medios de comunicación con canciones intrascendentes y superficiales. No obstante, en 1994, la música contemporánea en Bangkok y Tailandia conoció una revolución que emergió de las cenizas del Metal, la del rock Indie o independiente (Apanich, 2002). Impulsado por bandas como Krub y Modern Dog, ese género musical exploró nuevos sonidos y efectos visuales, que tuvieron gran impacto en la audiencia.

“Descubrimos que podíamos hacer algo diferente, ellos —Krub and Modern Dog— influyeron tanto en muchos de nosotros que parecía que todos mis amigos de la Universidad estuvieran tocando en una banda”, señaló Pok, de la banda Stylish Nonsense (Wannarit ‘Pok’ Pongprayoon, entrevista 2 de marzo de 2014).

Foto 1: Wannarit ‘Pok’ Pongprayoon, tocando con Plastic Section en Harmonica.



Krub y Modern Dog propusieron un nuevo sonido a sus escuchas, dejaron atrás las distorsiones y las técnicas de juego rápido del Metal y

dejaron atrás las distorsiones y las técnicas de juego rápido del Metal y ensayaron un sonido más influenciado por las bandas de Britpop —género de rock-pop inglés surgido en el principio de los 90—. El darse cuenta de que uno es capaz de “hacer algo diferente” por sí mismo es el punto focal del DiY. El Punk y su mentalidad individualizada de hacer las cosas por mano propia ingresó a Tailandia vía la cultura del DiY. Nuevas bandas fueron creadas y, con ellas, nuevas disqueras independientes que las representaron.

La música del Metal en los 80 giraba en torno a la rapidez del tempo y a la técnica en progresiones intrincadas de acordes, mientras se gritaban líricas rápidas en el micrófono. El rock independiente estaba más interesado en explorar nuevas expresiones musicales vinculadas con las emociones y opiniones que generaba el entorno. Musicalmente hablando, “las nuevas generaciones estaban hartas y aburridas con el Metal. La primera oleada de músicos independientes de los 90 se inspiró mucho del Britpop. La segunda oleada, la de los años 2000, se fue por un camino mucho más oscuro”, manifestó Dino, de la banda Degaruda (Dino Tarasin, entrevista 5 de abril de 2014). Una vez que las disqueras más importantes se dieron cuenta del impacto de la música independiente sobre la juventud tailandesa, y el mercado que significaba, empezaron a firmar contratos con bandas y a comercializarlas, volviendo a saturar con ellas los medios. Sin embargo, el espíritu DiY seguía anclado entre los jóvenes locales y, una vez más, la subcultura del rock’n’roll conservó su estatuto *underground*, aunque explotó en una miríada de estilos musicales y escenarios.

Punk, Hardcore y el renacimiento del metal

Punk

A finales de los 90 y principios de la siguiente década, la escena independiente en Bangkok había sido casi absorbida por la maquinaria dominante de los medios de comunicación; no obstante, fueron abiertos nuevos espacios musicales para contrarrestar esa hegemonía cultural y musical. Siguiendo el movimiento DiY, la música Punk apareció en Tailandia en 1997 en Chiang Mai y en Hat Yai. En esa primera ciudad, surgió incluso unos años antes de que se moviera a Bangkok en el año

2000 en busca de una mayor audiencia.

Chaos City era el epicentro de la actividad Punk en Chiang Mai. Era una suerte de casa, ocupada ilegalmente, ubicada en Moonmuang Road Soi 9, en donde la gente vivía en los pisos superiores, organizaban conciertos y tenían un bar abajo. “Era como un circo, tenían columpios y trampolines, un circo alcoholizado en el que la gente siempre acababa herida al querer utilizar los columpios cuando habían bebido demasiado” (Marc Savlov, entrevista 1ero de abril de 2014). Chaos City había sido abierto y estaba administrado por Sophie, una joven estadounidense que se había involucrado con el movimiento punk americano desde su juventud temprana, y su novio tailandés Kae.

Según Marc Savlov, periodista estadounidense del *Austin Chronicle* que investiga a los Punks en Tailandia, en un principio, ese lugar y sus participantes fueron “muy influenciados por The Casualties —una banda Punk de Estados Unidos— y ambos se inspiraron en ellos en la forma de vestir y actuar” (Marc Savlov, entrevista 1ero de abril de 2014). Pero, al contrario de lo que ocurría en los movimientos del Punk en el occidente, el movimiento Punk tailandés nunca fue abiertamente *anti-establishment* ni asumió compromisos políticos claros. Una vez que el movimiento devino demasiado fuerte para quedarse en Chiang Mai, las bandas Punk migraron a Bangkok buscando acceder a nuevos espacios para tocar. Sin embargo, conflictos internos entre distintas facciones llevaron a que se escindieran. Se separaron los Punks Mohawk, caracterizados por sus crestas multicolores, que pasaban la mayor parte de su tiempo cerca del mercado de pulgas de fines de semana en Chatuchak, también los Punks Hardcore que se habían instalado en distintos bares en la ciudad, incluyendo áreas como las de Town in Town o cerca del Monumento a la Victoria —Victory Monument.

Foto 2. Mohawk Punk durante un concierto en el Rusty Bar, en Town in Town, Bangkok.



Punk Hardcore y Straightedge Hardcore

Una vez en Bangkok, y después de la separación de las distintas corrientes, los jóvenes tailandeses que preferían la música Hardcore empezaron a frecuentar lugares como el Inmortal Bar cuando éste todavía estaba ubicado en Khaosan Road. Los fanáticos de este estilo musical se llamaban THHC, Tailandia Hardcore, y eran célebres por su ingesta de grandes cantidades de alcohol durante los conciertos locos que escenificaban. Como lo explicó Gap, el propietario de Holding On Records, el Hardcore surgió cuando un joven estadounidense, llamado Christopher Luppi, llegó a Tailandia. Luppi estaba viajando por Asia del Sudeste y traía casetes y CD de bandas Hardcore de Estados Unidos como Madball y Agnostic Front. En esa época, Immortal Bar permitía a la gente tocar la música que llevaban en sus viajes y fue así como el Hardcore ingresó a la escena musical. Después de una temporada,

Christopher continuó su viaje pero dejó copia de su música a los jóvenes tailandeses con quienes había convivido durante su viaje por Bangkok. Christopher regresó a Tailandia después de algunos meses y decidió establecerse en la ciudad por un tiempo indefinido. Fundó la disquera Elephant Eyes Records que introdujo y distribuyó CD de bandas extranjeras de Hardcore en Tailandia. Con la ayuda de un estudiante universitario llamado Yos, Christopher empezó a organizar conciertos y contratar bandas extranjeras para que tocaran en Bangkok (Nutpongton ‘Gap’ Sittiboon, entrevista 22 de mayo de 2014). Paulatinamente, ambos crearon su propio ámbito Punk Hardcore en la ciudad. Cuando Chris dejó el país, la marca desapareció a la par que luchas internas aparecían entre diversas corrientes.

“Expulsados” del Immortal Bar, una parte del grupo original del THHC estableció contactos con mochileros que se adherían al movimiento *Straightedge*, nacido en los 80 en Washington DC bajo el impulso de la banda Minor Threat. Este movimiento condenaba el uso de drogas, de alcohol y la actividad sexual como formas de recreación, argumentando que inhibían las posibilidades de rebeldía contra el *establishment*. Esas perspectivas contrastaban fuertemente con la fama del THHC, que congregaba bebedores empedernidos, sexualmente desenfrenados, así ambas corrientes se separaron. Surgieron los SXT o Grupo Straightedge Tailandés, y el HDB o equipo Hardcore Drinking Bangkok, el cual en 2014 cambió su nombre por el de Fraternidad Hardcore Drinking —Hardcore Drinking Brotherhood, por sus siglas en inglés—. Pese a sus divergencias sobre el consumo de drogas y alcohol, ambas corrientes cooperan y co-existen, porque la escena Punk es demasiado reducida para partirse en dos. Como lo señaló Gap, ambos grupos “tienen distintas opiniones sobre alcohol, drogas y sexo pero escuchamos la misma música” (Nutpongton ‘Gap’ Sittiboon, entrevista 22 de mayo de 2014). La escena Hardcore, de hecho, pese a sus disensiones internas, está bien organizada: tiene su propia marca de discos, que produce artistas locales y distribuye CD de extranjeros, organizan conciertos y los músicos locales tienen conexiones internacionales con sus pares de otros países de Asia, donde van eventualmente a promocionarse. El Immortal Bar cambió de

ubicación debido al encarecimiento de las rentas en el barrio de la calle Khaosan, que ha devenido en un lugar de concentración internacional de mochileros y se ha reinstalado cerca del Victory Monument, donde mantiene sus actividades, siendo uno de los epicentros de la música del metal en Bangkok.

Foto 3: El periodista Marc Savlov (izquierda); Víctor, de la banda Hardcore The State of Society (TSOS, centro), con la banda de Oi! Punk The Botox, en el restaurante Fatty's después de un concierto [foto proporcionada por Dave Crimaldi].



El renacimiento del Metal

Como vimos más arriba, los 80 fueron la década del Metal Trash en Tailandia. El impacto que tuvo a escala local fue enorme, no sólo influyó en la constitución y expansión de una subcultura del rock'n'roll como un todo, sino que además permitió a otras corrientes de la escena del Metal desarrollarse: como el Death Metal y el Doom Metal. Pero fue hasta la segunda mitad de los 90 y principios del año 2000 cuando

una segunda ola de Metal se abatió sobre Bangkok, bajo la influencia de la banda Plahn, que logró ser un referente en el escenario local y realizó giras en toda Asia del Sureste. Su cantante principal, Fah, es el propietario del Immortal Bar, y explicó así la importancia del Metal en la subcultura del rock'n'roll en Bangkok:

El Metal fue una revelación para muchos de nosotros. Nunca habíamos oído algo así y una vez que lo hicimos, no podíamos más que burlarnos de la música que oíamos en la radio. Era vacía, aburrida y repetitiva. Después de que las primeras bandas se hicieran famosas en los 80, descubrimos que la escena había evolucionado rápidamente y estaba dominada por bandas como Metallica, Pantera y Slayer. Yo quería tocar y oírme como ellos: lo que se hacía en los 80 aparecía de repente muy lento (Fah, entrevista 10 de abril de 2014).

Después del éxito de su banda Plahn, Fah abrió el Immortal Bar en el año 2000 como un lugar donde los amantes del Metal y del rock'n'roll podían reunirse para escuchar música, platicar y beber cervezas heladas. Fah utilizó su influencia en ese ambiente para organizar conciertos con regularidad; el Immortal Bar se transformó rápidamente en una parada obligada para quienes se interesaban en la música rock'n'roll independiente. Su ubicación estratégica en la calle Khaosan permitió a los jóvenes tailandeses encontrarse con mochileros extranjeros y oír la música de sus países. Así, los escandinavos trajeron Death y Doom Metal a los tailandeses, que adoptaron con delicias esos sonidos todavía más distorsionados que los que solían oír. La banda Plahn se deshizo, pero Fah formó otra que llegó a ser todavía más exitosa, Carnivora. Después de tantos años de tocar Metal, Fah explicó que para él, la música es una forma de conjuntar a la gente. Para lograrlo, decidió cantar en inglés en lugar de hacerlo en tailandés:

Quando empezamos, evidentemente, cantamos *covers* en inglés, pero cuando escribimos nuestras propias canciones,

muchas bandas deciden cantar en tailandés. Para mí, el tailandés no puede realmente ser utilizado para expresarme, entonces, el inglés era la única opción viable. Si canto en tailandés, nadie fuera del país va a poder entender mi música, y quiero que mi música sea universal. Originalmente, el metal llegó de América a Tailandia pero ahora se está generando aquí también, y podemos dialogar desde aquí con América si cantamos en inglés (Fah, entrevista, 10 de abril de 2014).

El éxito del Metal en general en Bangkok, y de Carnivora en particular, indican que ahora la subcultura del rock'n'roll y la escena del Metal han evolucionado y se han adaptado a las necesidades musicales de la juventud tailandesa. Aunque las escenas musicales vinculadas con las subculturas empezaron a ser absorbidas por los medios, debido a su comercialización potencial, las subculturas lograron re-inventarse y desarrollar nuevos ámbitos y sonidos.

Foto 4. Carnivora en concierto en el Immortal Bar, Bangkok.



Todavía nos falta explorar quiénes integran esa juventud tailandesa, misma que participa en la música rock *underground* en Bangkok, un tópico al que dedicaremos el resto de este artículo.

2.^a Parte

Descubriendo y volviéndose parte del ámbito del rock *underground* en Bangkok

La siguiente sección detalla los primeros contactos con la subcultura del rock'n'roll en sentido amplio antes de participar directamente en esa escena. Las experiencias revelan prácticas de ensayo y error que van conformando los gustos musicales y referencias de los futuros participantes de la escena. Es importante cuidarse de denigrar la participación temprana so pretexto de trivialidad o inautenticidad.

Tres factores son cruciales para explicar el proceso de sensibilización e ingreso a la subcultura del rock en Bangkok: la exposición a los medios de comunicación, la introducción vía los pares o la familia, y la universidad. La mayoría de los informantes recuerda que su acercamiento al rock'n'roll se produjo a finales de la adolescencia, principalmente cuando estaban estudiando en la universidad. Eso es un rasgo original en relación con lo que muestran otros estudios que indican que el interés por otras subculturas musicales se produjo a principios de la adolescencia (Andes, 1998; Leblanc, 1999). No obstante, los entrevistados habían tenido anteriormente contactos con la música siendo niños, aun cuando esa música nada tuviese que ver con el rock'n'roll. Como en otras muchas partes del mundo, las familias de clase media en Tailandia consideran que es importante que los niños aprendan a tocar algún instrumento. De hecho, en Tailandia ser profesor de piano es altamente valorado socialmente, la Reina fue educada para ser pianista de concierto y es, en consecuencia, muy común que las familias paguen cursos de música clásica a sus hijos.

Dino, el guitarrista de la banda Degaruda, anteriormente de From The Makers of Casablanca y The Eastbound Downers, nos comentó:

Siempre hubo música en mi vida, nuestros padres siempre tocaban algo y eso es algo que querían todas las familias tai-landesas. Aprendí a tocar piano cuando era niño y poco a poco transité a la guitarra y al rock'n'roll cuando era adolescente (Dino Tarasin, entrevista 5 de abril de 2014).

Foto 5. Los hermanos Tarasin, Dino (al frente) y Top, en concierto durante el estreno del CD de su banda, Degaruda, en el Harmonica.



También Yong, el guitarrista de la banda de rock psicodélico Chladni Chandi, menciona la influencia de los padres deseosos de que sus hijos sepan tocar un instrumento:

Fundamentalmente, soy un violinista con una formación musical clásica. Me enseñaron desde muy chico, mis padres me inscribieron en clases privadas a las que iba dos veces por semana. Fue sólo mucho más tarde cuando descubrí el rock (Chalawit 'Yong' Saowapakpongchai, entrevista 12 de abril de 2014).

Foto 6. Chalawit 'Yong' Saowapakpongchai de Chladni Chandi [Foto de Dave Crimaldi].



La experiencia musical de parte de los rockeros en Bangkok inició a una edad muy temprana por el interés de los padres en darles una formación musical clásica. Muy pocas veces tuvieron la posibilidad de elegir su instrumento y, muchas veces, la música no era más que una actividad extra-curricular entre otras. No obstante, una vez que descubrieron el rock, trocaron su instrumento inicial por la guitarra, el bajo o la batería. La forma como se produjo ese descubrimiento cambió según los participantes, aunque comparten algunas experiencias como haberse enganchado al rock y haberse dedicado activamente a explorar las vertientes del género.

Durante la entrevista, Wannarit 'Pok' Pongprayoon, uno de los dos miembros de Stylish Nonsense, subrayó que escuchaba música tailandesa todo el día en el radio pero que fue sólo hasta que llegó a la Universidad cuando empezó a escuchar música extranjera como el jazz,

el blues y el rock. Somsiri 'June' Sangkaew, de Bear-Garden, dice que se sentía desencantada con la música tailandesa que transmitían los medios, por lo que empezó a ver y escuchar emisiones de MTV en las noches y, buscando algo distinto, encontró el rock. Aunque le pareció demasiado violento para ella, se percató que existían muchos más géneros musicales que los accesibles en los medios locales y empezó a indagar en la cartelera musical de la ciudad (Somsiri 'June' Sangkaew, entrevista, marzo de 2014). Pero, en una trayectoria muy similar a la de Pok, fue en sus años universitarios cuando encontró realmente un grupo de personas con sus mismas inquietudes, el estar buscando hacer su propia música sin preocuparse de lo que la sociedad opinara de ellos.

Universidad: el lugar donde los aspirantes a músicos se encuentran y se forman

La mayoría de los informantes evocan charlas con amigos o hermanos, así como con otros familiares, como una segunda clave en su descubrimiento del rock. De su interés inicial por el metal, June saltó al Pop Británico y a bandas locales como Modern Dog y Krup, una vez que empezó a ir a la universidad. Como estudiante de Bellas Artes en la Universidad Kasetsart, encontró mucha gente adscrita a los departamentos de estudios musicales y, poco a poco, se sintió atraída por distintos estilos musicales que sus compañeros tocaban o experimentaban (Somsiri 'June' Sangkaew, entrevista 6 de marzo de 2014). Ese esquema es recurrente: casi todos los entrevistados empezaron en forma seria sólo después de matricularse en las universidades.

Algunos estaban inscritos en departamentos de estudios musicales y otros cursaban carreras de tipo creativo. Pok se matriculó en el Departamento de estudios musicales de Kasetsart University y fue allí donde encontró a músicos extranjeros. Descubrió así el rock'n'roll cuando Krub, la banda local que encabezaba la segunda ola del rock independiente, llegó a hacer un espectáculo en vivo en el campus.

Yong, de la banda Chladni Chandi, tuvo una historia parecida, pues participó en una primera banda durante sus estudios universitarios:

Cuando era chico, mi familia acostumbraba tocar música vieja, los Beatles y rock de los 60. En ese momento, ni me interesaba ese tipo de música, pero, conforme fui creciendo, me descubrí una pasión por el rock: empecé a tocar cuando estaba en prepa. [En la universidad] fui a estudiar violín pero, en el Departamento, encontré a mucha gente tocando otros instrumentos y es así como descubrí propiamente dicho el bajo y la guitarra. Participé en mi primera banda en aquella época y empecé a tocar el bajo eléctrico porque no podía todavía tocar la guitarra. Un amigo mío me enseñó a tocar y fue así como empecé con la música rock (Chalawit 'Yong' Saowapakpongchai, entrevista, 12 de abril de 12).

Foto 7: Yong (izquierda) tocando con Chladni Chandi en Angel City Diner, 26 de febrero de 2014.



En este contexto, podemos notar el papel importante desempeñado tanto por la familia como por las relaciones de pares para explicar el interés de Yong en el rock. Pasó una fase de descubrimiento casi sin darse cuenta debido al interés de sus padres en el rock de los 70 y a la escucha permanente de música en su casa. Aunque, en ese momento, el rock le parecía aburrido a Yong porque lo asociaba con los gustos anticuados de sus padres, le encontró interés durante la prepa, pero fue hasta que ingresó a la Universidad Srinakharinwirot cuando decidió probarse como músico. En ese punto, pasa a la segunda fase de un proceso de ingreso en una subcultura, la de la exploración. Como estaba cursando violín, utilizó la facultad de música como plataforma para establecer una red de pares que compartían sus mismos intereses en la música rock. A través de una de sus contactos, aprendió a tocar guitarra y bajo y formó una banda, Van de Aire, y Degaruda transitó por un camino parecido:

Empecé a tocar guitarra pero era realmente malo hasta que fui a la escuela para que me enseñaran. Casualmente, en la prepa, empecé a tocar batería sólo porque era chistoso. Cuando empecé estudios superiores, quería tocar en una banda porque, en aquel periodo, creía que no se necesitaba ser muy bueno en una banda, pero cuando ingresé a la primera me di cuenta de que era cosa seria. Me dije: *Pues, tengo que mejorar y prestarle atención a cómo toco* (Van Lakarnchua, entrevista, 5 de abril de 2014).

Otro informante que siguió el mismo esquema de descubrimiento es Nop, de Govinda Bhasya, quien se tituló en la Universidad de Chandrakasem con especialidad en el bajo y descubrió la cítara durante su tercer año de su carrera.

En la Universidad, estaba inscrito en el Departamento de música y solía tocar bajo. Durante mi tercer año, mezclé música de la India y tecnología como la música electrónica, lo que finalmente fue mi proyecto de tesis, y dio lugar al

Proyecto musical actual de Govinda Bhasya (Noparuj ‘Nop’
Satjawan, entrevista, 12 de abril de 2014).

Foto 8: Noparuj ‘Nop’ Satjawan, tocando en el marco de Govindha Bhasya
en Stone Free 3, 2014.



Somsiri ‘June’ Sangkaew de Bear Garden y Wannarit ‘Pok’ Pongprayoon, de Stylish Nonsense, se encontraron en la Universidad Kasetsart. Su amistad e interés común por la música rock’n’roll sustentaron una colaboración que les permitió crear lo que con el tiempo se volvería la disquera independiente más importante de todo el país: Panda Records. Así, la universidad desempeñó un rol de pivote entre la juventud tailandesa en su exploración de la cultura del rock. Es en esas instituciones de donde surgieron muchas bandas de rock’n’roll tailandés. Las universidades permitieron a los jóvenes refinar sus gustos por ese tipo de música mediante un proceso de ensayo y error. Desde el movimiento del *puea chiwit* en los 70 hasta el Punk, el Metal y la escena rock independiente de hoy, las universidades en Bangkok contribuyeron a afianzar la autopercepción de los jóvenes tailandeses vía su involucramiento en ámbitos musicales. Las interacciones entre pares no son sin embargo el único medio de los jóvenes tailandeses de

clase media para que se adentren en el rock; también intervienen allí familia y amigos en la definición de los gustos musicales.

Consideraciones finales

Las personas cercanas son importantes en el proceso de ingreso a la subcultura, sea porque dan a conocer grupos particulares sea porque ayudan a los informantes a definir sus preferencias musicales. La influencia tradicional de los padres, durante esa etapa, ha sido recordada como restrictiva en la medida en que dificultó el ingreso y la participación de los jóvenes en la subcultura del rock. Lo ilustra el ejemplo descrito por Leblanc (1999) al detallar los resquemores de los padres ante la subcultura del Punk Rock. Nuestra conclusión es, sin embargo, algo diferente: los padres, si bien tienen distintas aspiraciones musicales, orillaron a sus hijos a aprender a tocar un instrumento. Los entrevistados reconocieron de hecho la importancia de haber oído música en casa en relación con la adquisición de un gusto por ella y después por el rock'n'roll. Bandas como Carpenters, Beatles, Jimi Hendrix, Deep Purple, Joe Cocker y Janis Joplin, entre muchas otras, fueron citadas como grupos del interés de sus padres. Esa situación preparó su descubrimiento ulterior de la subcultura rock que les sirvió para afianzar su nicho y su gusto personal. Como lo señalaron Yong, Van y Dino, gravitaron paulatinamente hacia una música de su interés sin dejar de apreciar la que oyeron con sus padres. Fue al empezar a tocar en bandas cuando su estatuto como miembros periféricos o semi-periféricos de una subcultura se transformó en uno de miembros de pleno derecho.

Como señalamos en este artículo, los jóvenes tailandeses lograron asentar y difundir una identidad propia sólo cuando se consolidó a finales de los 70 y principios de los 80 una clase media económicamente próspera. Esa identidad originalmente fundamentada en la música rock extranjera evolucionó muy rápidamente hasta que permitió producir una genuina. En menos de diez años, lo que inició el género del Metal se diversificó en rock independiente, Punk y otros géneros, cada uno con sus propios espacios. Esos espacios aparecieron, más o menos simultáneamente, en Bangkok mismo o bien se movieron del

exterior a la capital. Cuando iniciaron la promoción de la música en vivo, no existía una infraestructura para su reproducción cotidiana y su consumo. Sin embargo, los escenarios permitieron dar a conocer los sentimientos y pensamientos de los músicos. Es necesario aprender la historia de este tipo de música para poder comprender y estudiar de manera adecuada los textos y contextos del rock *underground* tailandés. Como parte de una investigación más amplia se llevará a cabo un estudio comparativo entre rock en Tailandia y rock en México, esperando poder así encontrar paralelismos y diferencias con respecto a los jóvenes que se dedican a estos tipos de música y las sociedades en las que se desarrollan.

Bibliografía citada

- Andes, L., 1998, "Growing Up Punk: Meaning and Commitment Careers in a Contemporary Youth Subculture", en J. Epstein (editor), *Youth Culture: Identity in a Postmodern World*, Blackwell, Oxford.
- Apanich, M., 2002, "*Do it yourself music*": its role as a subculture in Thai Popular Music, Master Degree Thesis in Thai Studies, Chulalongkorn University, Bangkok.
- Frykman, J., & Lofgren, O., 1987, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-class Life*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Kasian, T., 2001, "The postmodernization of Thainess", en S. Yao (editor), *House of Glass: Culture, Modernity and the State in Southeast Asia*, ISEAS, Singapore, pp. 150-172.
- Leblanc, L., 1999, *Pretty in Punk: Girls' Gender Resistance in a Boys' Subculture*, Rutgers University Press, Brunswick, New Jersey.
- Myers-Moro, P., 1986, "Songs of Life: Leftist Thai Popular Music in the 1970s", *Journal of Popular Culture*, núm. 20, pp. 93-114.
- Ockey, J., 2004, *Making Democracy: Leadership, Class, Gender, and Political Participation in Thailand*, University of Hawaii Press.
- Thompson, E. P., 1966, *The Making of the English Working Class*, Vintage Books.

Wong, D., 1989, "Thai Cassettes and Their Covers: Two Case Studies", *Asian Music*, núm. 21, pp. 78-104.

Lista de fotografías

Foto 1. Wannarit 'Pok' Pongprayoon, tocando con Plastic Section en Harmonica.

Foto 2. Punk Mohawk durante un concierto en el Rusty bar, en Town in Town, Bangkok.

Foto 3. El periodista Marc Savlov (izquierda), Víctor, de la banda Hardcore The State of Society (TSOS, centro) con la banda de Oi! Punk The Botox, en el restaurante Fatty's después de un concierto [foto proporcionada por Dave Crimaldi].

Foto 4. Carnivora en concierto en el Immortal Bar, Bangkok.

Foto 5. Los hermanos Tarasin, Dino (al frente) y Top, en concierto durante el estreno del CD de su banda, Degaruda, en Harmonica.

Foto 6. Chalawit 'Yong' Saowapakpongchai de Chladni Chandi [Foto de Dave Crimaldi].

Foto 7. Yong (izquierda) tocando con Chladni Chandi at Angel City Diner, 26 de febrero de 2014.

Foto 8. Noparuj 'Nop' Satjawan, tocando en el marco de Govindha Bhasya en Stone Free 3, 2014.

**MICROCRÉDITO Y DESARROLLO RURAL.
UNA MIRADA CRÍTICA A PARTIR DE UN ESTUDIO DE CASO**

**MICROCREDIT AND RURAL DEVELOPMENT.
A CRITICAL VIEW FROM A CASE STUDY**

Ayari G. Pasquier Merino¹

Resumen: En este texto se presentan algunas reflexiones en torno al uso del microcrédito como estrategia en programas de desarrollo rural que buscan combatir las condiciones de pobreza. Con base en la propuesta teórica de Norman Long (2007), se presta particular atención al carácter activo de los actores locales, al papel de las desigualdades y a los procesos de negociación en torno a la operación de este tipo de iniciativas en la esfera local. El trabajo está basado en un estudio de caso elaborado en una pequeña localidad ubicada en el estado de Chiapas, donde operaba un programa de desarrollo rural estructurado a partir de una serie de proyectos de microcrédito. Con este escenario como trasfondo se analizan los supuestos centrales de la Teoría de la microfinanza y se exponen algunos de los límites que enfrentan los proyectos de microcrédito para superar las condiciones de pobreza y vulnerabilidad de las poblaciones a las que están dirigidos.

Palabras clave: microfinanza, negociación, poder y desigualdad.

¹ Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Posdoctorante en Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. “Estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM”. Temas de especialización: desarrollo rural, seguridad alimentaria, gestión colectiva de recursos y migración.

Correo electrónico: ayaripasquier@gmail.com /apasquier@colmex.mx.

Fecha de recepción: 03 09 15; Fecha de aceptación: 11 12 15.

 Páginas 159-189.

Abstract: In this paper I present some arguments on the use of microcredits as a strategy in rural development programs that aim to combat poverty. Following the theoretical proposal of Norman Long (2007), particular attention is given to the active nature of local actors, the role of inequality and the process of negotiation over the operation of such initiatives at the local level. This work is based on a case study developed in a small town in the state of Chiapas, where a rural development program structured around a series of microcredit projects operated. This scenario serves as background to analyse microfinance theory central assumptions and to expose some of the limits of microcredit initiatives to overcome poverty and vulnerability of rural populations.

Keywords: microfinance, negotiation, power and inequality.

Introducción

En este texto se presentan algunas reflexiones en torno al uso del microcrédito como estrategia en programas de desarrollo rural que buscan combatir las condiciones de pobreza. Con base en un estudio de caso se analizan los supuestos centrales de la Teoría de la microfinanza y se exponen algunos de los límites que enfrentan los proyectos de microcrédito para superar las condiciones de pobreza y vulnerabilidad de las poblaciones a las que están dirigidos. Al mismo tiempo, se busca mostrar el carácter activo de los actores locales, documentando los procesos a través de los cuales las prácticas financieras que estructuraban una iniciativa de desarrollo rural fueron negociadas y reconfiguradas en su operación cotidiana en las esferas locales, incorporándose en el repertorio de posibilidades de los integrantes de la comunidad.

Las reflexiones que se exponen son resultado de un estudio de caso realizado en Nuevo Porvenir, una pequeña localidad del municipio Las Margaritas ubicada en la parte baja de la zona conocida como “Las Cañadas”. En esta localidad operó por tres años una iniciativa de desarrollo promovida por una asociación civil llamada *Kampo*, que buscaba impulsar la producción agrícola comercial a través de diversos esquemas de crédito: préstamos sin intereses, proyectos de microcrédito y un

crédito para comprar tierras, a un plazo de 10 años. La comunidad estaba integrada por 25 familias —poco más de 150 personas— con derechos de uso sobre un predio de 80 hectáreas. En su mayoría se trataba de familias originarias de Guatemala que llegaron a México durante la década de 1980 como refugiados. Aunque existían diferencias entre ellas respecto a sus recursos e ingresos, todas vivían en condiciones de pobreza extrema y sus modos de sustento dependían del jornaleo agrícola en los potreros y las fincas de café de la región, de las migraciones temporales de los hombres y de las transferencias gubernamentales que recibían las mujeres.

El desarrollo de este trabajo estuvo guiado por la propuesta de Norman Long, quien articula un esquema analítico orientado al actor para estudiar, desde un enfoque etnográfico, las interacciones entre los actores involucrados en los procesos de desarrollo. Desde esta perspectiva las “intervenciones planeadas” son pensadas como “un proceso en movimiento, socialmente construido, negociado, experiencial y creador de significados, no simplemente la ejecución de un plan de acción ya especificado con resultados de comportamiento esperados” (Long, 2007: 65).

El texto está organizado en cinco apartados: en el primero se presentan los principales debates en torno a la microfinanza como herramienta para el desarrollo rural; en el segundo se describe el programa presente en la comunidad de estudio y se analizan algunos aspectos de su operación cotidiana; en el tercero se busca dar cuenta de algunos de los límites de la Teoría de la microfinanza para explicar el funcionamiento de los proyectos de microcrédito; en el cuarto se tratan los temas del capital social y la agencia de los actores locales en los programas de microcrédito; y en el quinto se discuten las reconfiguraciones de los proyectos de microcrédito en las esferas locales.

Concluye el artículo con algunas reflexiones finales en torno a los límites que enfrenta el microcrédito como herramienta para el desarrollo rural.

Argumentos centrales de la Teoría de la microfinanza como estrategia de desarrollo rural y posiciones críticas

El microcrédito comenzó a ser difundido como una estrategia alternativa a la inversión estatal en el sector rural de pequeña escala en la década de 1980. Esta estrategia fue promovida en el contexto de la aplicación de las políticas de ajuste estructural que, para el sector agrícola de México, se tradujeron en el desmantelamiento de gran parte de los organismos gubernamentales vinculados con la producción y comercialización agrícola, incluyendo las empresas públicas de crédito y seguros agrícolas (Salas et al., 2010). Diez años después el microcrédito se había convertido en una de las principales intervenciones financieras en el sector rural, y en uno de los pilares de las intervenciones para el desarrollo y la reducción de la pobreza en estos contextos. En algunos países la difusión del microcrédito ha sido fomentada directamente por los gobiernos, pero su expansión responde sobre todo a la acción de organizaciones no gubernamentales y a la multiplicación de instituciones comerciales de microfinanza.

La difusión de este tipo de estrategias presupone que la pobreza es resultado de la exclusión de los servicios financieros formales, situación que orillaría a los pobres a hacer uso de fuentes informales de préstamo, perpetuando así relaciones de poder y dependencia. Desde esta perspectiva la microfinanza tendría el potencial para superar las condiciones de pobreza, dando a los pobres acceso a fuentes de crédito formal —confiable y a precios accesibles— para invertir en infraestructura e insumos productivos, crear pequeñas empresas, diversificar sus estrategias de sustento, estabilizar sus ingresos, disminuir su vulnerabilidad, y mejorar su seguridad alimentaria y capital humano; impulsando así procesos de empoderamiento económico y social (Sebstad y Cohen, 2000; Armendáriz y Morduch, 2005; Chemin, 2008; Bouquet et al., 2009; Collins et al., 2011). Estos postulados exponen de manera sintética los argumentos centrales de la Teoría de la microfinanza, en torno a la cual se ha desarrollado la mayor parte de la literatura sobre microcrédito, y de la cual se han tomado los argumentos para difundir el microcrédito en ámbitos nacionales e internacionales y diseñar sus estrategias de intervención.

Sin embargo, los efectos de la microfinanza en la pobreza y vulnerabilidad de las familias rurales es un tema cada vez más controvertido. La literatura muestra que distintas relaciones de deuda pueden proteger o arriesgar la estabilidad económica de un hogar, llevar al empobrecimiento o contribuir a la acumulación de capital, crear o reforzar jerarquías, o confrontarlas, así como mantener o erosionar las relaciones de solidaridad (Zelizer, 1994; Montgomery, 1996; Villarreal, 2004; Guérin et al., 2009; Islam, 2015).

Los presupuestos en los que se basa el desarrollo de la Teoría de la microfinanza coinciden con un supuesto general que considera la deuda como un recurso que favorece el crecimiento económico, pero ha sido ampliamente documentado que las condiciones que enfrentan los hogares en pobreza imponen una alta exposición al riesgo, por lo que el endeudamiento incrementa su vulnerabilidad (González de la Rocha, 2006; Long, 2007; Villarreal, 2004, 2010; Guérin, 2011). Las incertidumbres que enfrentan las actividades agrícolas incrementan esta vulnerabilidad, sobre todo cuando se trata de proyectos de microcrédito con plazos muy cortos (Duvendack et al., 2011). Por otra parte, los riesgos vinculados con las iniciativas de microcrédito afectan sobre todo a las familias más pobres, pues tienen poca capacidad de inversión, es más probable que necesiten usar los créditos para el consumo, si tienen algún problema corren el riesgo de tener que vender los pocos activos que poseen y, al tener menor poder de negociación, suelen ser objeto con mayor frecuencia de las sanciones previstas por el incumplimiento de los pagos (Montgomery, 1996; Mosley y Hulme, 1998; Mosley, 2001; Shaw, 2004; Guérin et al., 2009; Guérin, 2011).

Un creciente número de estudios ha documentado casos donde el aumento de la oferta de microcrédito rural dirigido a pequeños productores ha contribuido al empobrecimiento de sus “beneficiarios”, creando nuevas “trampas de pobreza” (Guérin et al., 2009; Morvant-Roux, 2009; Guérin et al., 2011; Bateman, 2012; Harper, 2012; Marr, 2012; Bateman y Skare, 2014), ha incrementado la desigualdad (Taylor, 2012) y provocado conflictos dentro de las comunidades (Marr, 2003; Bateman y Chang 2009).

También se ha señalado que la Teoría de la microfinanza fue desarrollada a partir de análisis teóricos, mientras que la mayor parte de los estudios empíricos elaborados en este marco se limitaron a medir el “éxito” de las iniciativas con base en su sostenibilidad financiera, dando por hecho su impacto positivo para los hogares rurales sin presentar evidencia empírica contundente que sostuviera estas afirmaciones (Fouillet y Augsburg, 2008; Duvendack et al., 2011; Bateman, 2012; Rajbanshi et al., 2015).

En este artículo se discuten algunos de los postulados centrales de la Teoría de la microfinanza con base en el estudio de caso realizado en Nuevo Porvenir. Este trabajo se suma así al creciente número de estudios que cuestionan los supuestos teóricos de la Teoría de la microfinanza y contradicen su efectividad como estrategia de desarrollo rural.

Un estudio de caso sobre la operación de proyectos de microcrédito para la producción agrícola: la operación de Kampo en Nuevo Porvenir

La iniciativa de desarrollo que operaba en Nuevo Porvenir compartía los postulados generales de la Teoría de la microfinanza pero, a diferencia de la mayor parte de las iniciativas de microfinanza, Kampo ofrecía créditos individuales por montos variables y con plazos amplios, dando derechos de uso sobre un terreno que, según su modelo operativo, debía servir como activo de base para el pago de las cuotas.

El modelo de intervención de esta asociación estaba enfocado en el impulso de la producción agrícola: el cultivo comercial de café y plátano y, de manera marginal, pequeñas actividades familiares como hortalizas, cría de aves de corral o cerdos, negocios de abarrotes, etc. Según la narrativa del programa estas actividades proporcionarían a los miembros de la comunidad los ingresos para pagar los créditos dirigidos al desarrollo de actividades económicas y las cuotas por el terreno que les fue puesto a disposición, con el fin de superar en el corto plazo su condición de pobreza.

Estas actividades eran financiadas a través de distintos esquemas de microcrédito: la mayoría de los créditos financiaban el desarrollo de iniciativas productivas ya establecidas y manejaban una tasa de interés de

10% anual y plazos de entre 6 y 12 meses; de manera complementaria se ofrecían préstamos para promover proyectos de carácter experimental, cuyo reembolso estaba sujeto a las ganancias efectivamente obtenidas.

El programa de Kampo representaba una fuente de crédito relativamente accesible para el desarrollo de actividades productivas y la capitalización de las familias más pobres en la región, llenando un vacío evidente en el contexto local. Sin embargo, esto no quiere decir que la iniciativa de Kampo operara en el vacío. El “panorama financiero” local incluía una multiplicidad de prácticas informales de crédito: pequeños préstamos sin intereses a corto plazo entre personas cercanas, venta de insumos cotidianos con pagos diferidos, venta por pagos escalonados, empeño de pequeños bienes y préstamos de sumas más importantes con tasas de interés de entre 15 y 20% mensual. Estas prácticas coinciden con lo reportado en otros estudios que documentan las prácticas financieras en contextos rurales en México (Villarreal, 2000; Angulo, 2004). En caso de necesidad los integrantes de Nuevo Porvenir también recurrían a quienes los contrataban como jornaleros para solicitar préstamos a cambio de trabajo, acuerdos similares eran utilizados para adquirir insumos agrícolas.

Los integrantes de Nuevo Porvenir tenían una apreciación positiva sobre los créditos que les ofrecía Kampo, pues representaban una oportunidad poco frecuente para desarrollar actividades productivas, aunque algunos de ellos sabían por experiencias previas que las iniciativas impulsadas enfrentaban múltiples obstáculos, se mostraban escépticos y se quejaban de la falta de seguimiento a los proyectos. El personal operativo de la asociación buscaba tranquilizar a quienes les presentaban sus dudas, argumentando que era suficiente trabajar bien para no tener problemas, pero a pesar de los grandes esfuerzos de las familias se hacía cada vez más evidente que no era fácil ajustarse a los planes de trabajo establecidos para cumplir con las expectativas del programa. Esta situación daría pie a una serie de reajustes y negociaciones de los pactos inicialmente establecidos entre los integrantes de Nuevo Porvenir y el personal de Kampo.

A partir del análisis de la práctica cotidiana de este programa se sugiere que la operación de las estrategias de intervención en esferas

locales no puede ser comprendida como la simple traducción de los modelos que las inspiran en acciones predefinidas que el personal de las agencias impulsa para involucrar a sus beneficiarios. Su operación pasa por distintos momentos de reinterpretación en los que los operadores del programa y sus beneficiarios negocian según sus posibilidades e intereses. Este planteamiento coincide con la identificación de espacios de “interfaz social”, concepto con el que Norman Long (2007) identifica aquellos espacios de interacción continuada que ocurren en los puntos donde se cruzan diferentes mundos sociales, con distintos intereses, interpretaciones, conocimientos, relaciones y poderes, donde puede observarse cómo operan las discrepancias y qué factores resultan relevantes en la distribución de los recursos que se dan a través de estas relaciones. El autor plantea el uso de este concepto como una alternativa a la de “participación local”, pues le permite deconstruir el concepto de “intervención planeada”, mostrando estas iniciativas como procesos de negociación, adaptación y transformación que tienen lugar entre actores con conocimientos y poderes desiguales. Estos argumentos resultan particularmente relevantes para comprender la gestión y manejo de los proyectos de microcrédito en el estudio de caso desarrollado en Nuevo Porvenir.

Según las reglas operativas de Kampo, el procedimiento para obtener un crédito iniciaba en las reuniones de planeación anual organizadas por el personal operativo de la asociación, encargado de definir un plan de créditos según los intereses que expresaban los integrantes de la comunidad y los recursos que la directiva de la asociación asignara a las diferentes áreas. En la práctica, este esquema de planeación era difícil de operar pues los productores se mostraban reticentes a establecer un calendario anual de créditos de manera colectiva y preferían acercarse de manera individual al personal de la asociación cuando enfrentaban necesidades específicas —por ejemplo, fertilizar sus plantas de café cuando las veían muy cargadas.

Además, aun si la normativa de la asociación señalaba que los recursos debían ser distribuidos con base en la historia crediticia de cada familia y sus potenciales productivos, la aprobación de los créditos productivos era discrecional y dependía en gran medida de su función en el manejo

de las relaciones del equipo de la asociación con el conjunto de los titulares de derecho. Estos procesos sugieren que la obtención y gestión de un crédito y otros recursos que pasan a través de una organización no gubernamental son procesos de negociación continua, de acomodados y compromisos, y muchas veces son fuente de tensiones o conflictos abiertos (Guérin, 2011).

Para la gestión y el seguimiento de los proyectos de crédito el modelo de *Kampo* preveía la organización de un comité ad hoc, integrado por tres titulares de derecho de la comunidad. Al inicio de mi investigación el responsable de este comité me explicó sus funciones en los siguientes términos: “Cuando alguien quiere un crédito se acerca con nosotros, y nosotros tenemos que avalar los créditos que los compañeros quieran pedir, solicitamos el crédito con los ingenieros, hacemos el trámite, repartimos el dinero y también tenemos que cobrar cuando llega la fecha que toca el pago para dárselo a los de *Kampo*”.

Algunos meses después, el coordinador regional de la asociación me explicó que este comité había sido formado sólo para la gestión de los créditos de producción dirigidos a los proyectos en los que participaba el conjunto de los titulares de derecho —las plantaciones de café y plátano—, describiendo sus funciones en términos sustancialmente distintos:

Para aprobar los créditos la oficina nos solicitaba una “justificación de rentabilidad económica”, pero en la comunidad la gente tiene muchas dificultades para calcular la rentabilidad de sus cultivos, o siquiera el tiempo que les llevaría obtener ganancias, esto por sus deficiencias de tipo técnico. Por eso nosotros tratábamos que el comité hiciera eso con los créditos comunitarios, que avalaran los diagnósticos de rentabilidad y respaldara esa justificación para que nos aprobaran los créditos ... En cambio de los créditos pequeños, que eran para proyectos personales, siempre nos ocupamos nosotros.

El equipo de la asociación no estaba interesado en delegar funciones en la gestión de los créditos, pues la interacción individual vinculada con

el crédito era fundamental para la operación del programa. Como me comentó el coordinador regional de la asociación:

[...] entregando los créditos a cada quien, por individuo, se busca que cada quien reconozca su deuda, y además como en la entrega teníamos su interés era el único momento que estábamos seguros de encontrarlos y poder completar la documentación del registro.

La centralidad del personal de Kampo en la gestión de los créditos coincide con situaciones reportadas en otros estudios sobre las dinámicas sociales en torno al microcrédito, donde se muestra que las relaciones entre los agentes de crédito y sus clientes no se limitan a una relación contractual (Guérin, Fouillet y Palier, 2007; Morvant-Roux y Guérin, 2012).

El programa de Kampo estaba compuesto por distintos esquemas crediticios. Según el modelo de la asociación, aquellos que permitían mayor flexibilidad debían estar dirigidos a financiar actividades económicas experimentales, buscando promover la diversificación económica de la comunidad. Sin embargo, el personal operativo de la asociación privilegiaba en este tipo de iniciativas a las familias más pobres de la comunidad, buscando así beneficiarlas con pequeñas actividades productivas que pudieran mejorar sus ingresos, sin que los riesgos de una nueva deuda des-incentivarán su disposición de emprender nuevos proyectos. Al mismo tiempo, estas prácticas permitían fomentar la cultura del crédito y reinversión de las ganancias, lógica que la asociación buscaba inculcar entre sus beneficiarios. Asimismo, en la asignación de este tipo de proyectos el equipo de Kampo parecía premiar a quienes habían dado mayor respaldo a la asociación y fomentar el cumplimiento de las reglas del programa. Distintos autores (Fouillet y Pairault, 2012; Guérin, 2015) han documentado prácticas similares en la India cuando analizan los esfuerzos de las instituciones de microfinanza para transmitir a sus clientes la “disciplina financiera” que consideran central para el éxito de sus iniciativas.

En cambio, según me explicó el coordinador regional de la asociación, la aprobación de los créditos para la producción en proyectos ya establecidos —con una tasa de interés de 10% anual— dependía de la capacidad de pago de los titulares de derecho. Esto coincide con una tendencia general entre las instituciones de microfinanza de mejorar la sostenibilidad económica a expensas de los objetivos sociales de dichos programas. Esta tendencia ha favorecido a quienes se ajustan a los productos crediticios disponibles (Rankin y Shakya, 2012; Helth y Dahl, 2014; Labie et al., 2015), contradiciendo la compatibilidad de los objetivos económicos y sociales, uno de los presupuestos centrales en la difusión de la microfinanza.

Llama la atención que este tipo de créditos fueron dados en todos los casos a personas con una posición de poder dentro de la comunidad. Si bien es cierto que estas familias tenían mayor capacidad de endeudamiento, debe tenerse en cuenta que, dada su posición de liderazgo, tenían un papel central en la relación entre el personal operativo de *Kampo* y la comunidad, pues su intervención podía modificar las capacidades para construir acuerdos favorables al programa. En este sentido se podría decir que la aprobación de créditos para la producción era parte de una lógica más amplia de “intercambio de favores” que buscaba facilitar la operación del programa.

Por otra parte, también vale la pena mencionar que en ocasiones las áreas en las que *Kampo* buscaba fomentar el crédito no coincidían con los intereses de los integrantes de *Nuevo Porvenir*. Esta situación podía dar pie a largas negociaciones que muchas veces no llegaban a nada y los productores terminaban por usar los créditos para lo que más le convenía. Esta “manipulación” en el uso de los créditos por parte de los integrantes de la comunidad puede ser interpretada como muestra de que el programa de *Kampo* había sido incorporado entre los recursos y estrategias de los actores locales, no de manera pasiva como preveían las normas de operación del programa, sino transformado según los intereses y estrategias de los participantes y las estructuras de poder de la comunidad.

En el modelo de intervención de *Kampo*, el microcrédito era planteado como una herramienta central para el desarrollo productivo

de la comunidad, y sus directivos ejercían cierta presión sobre el personal operativo de la asociación para que impulsaran nuevos proyectos. En la medida en que se fueron acumulando las líneas de crédito, y las deudas de los integrantes de la comunidad, comenzó a vivirse una tensión creciente, de ahí que seguir el esquema planteado por el modelo de la asociación se hizo cada vez más difícil. Los integrantes de la comunidad tenían dificultades para cumplir con los pagos, pedían prórrogas y los esquemas de pago eran continuamente reconfigurados. El crédito era considerado como una oportunidad pero el endeudamiento se vivía como un problema. Con el tiempo las tasas de pago fueron cayendo y los pagos atrasados se acumularon. En estas condiciones los integrantes de la comunidad comenzaron a rehusar el contraer nuevas deudas, mientras que entre el personal operativo de la asociación surgían dudas sobre la efectiva conveniencia de impulsar nuevos proyectos de crédito, pues el decremento de las cuotas de recuperación afectaba también la “disciplina financiera” necesaria para el funcionamiento del programa a mediano y largo plazo.

Las dificultades que enfrentaban los integrantes de Nuevo Porvenir para pagar los créditos estaban relacionadas con la vulnerabilidad de las ganancias que podían obtener de sus cosechas; se veían afectadas por la variabilidad climática, la falta de infraestructura para almacenar y procesar los productos, las dificultades relacionadas con su comercialización y, más en general, por la marginación social y territorial de Nuevo Porvenir. A esto se sumaba la falta de fuentes de empleo en la región. Además, la presión por mantener el consumo de los hogares llevaba a las familias a utilizar las pocas ganancias obtenidas de la producción agrícola para financiar sus gastos cotidianos. En algunos casos el incumplimiento de los pagos también estaba relacionado con la necesidad de cubrir gastos imprevistos y con la precariedad de las condiciones de salud de la población. Situaciones similares han sido reportadas en otros trabajos (Guérin et al., 2011; Bateman, 2012; Taylor, 2012; Marr, 2012; Guérin, 2011 y 2015).

En este sentido vale la pena decir que si bien la iniciativa de Kampo redujo la exclusión de los servicios financieros formales que habían enfrentado los integrantes de Nuevo Porvenir hasta entonces, no les

permitió superar su dependencia de los préstamos informales, como presupone la teoría de la microfinanza, pues el programa ofrecía únicamente créditos destinados a financiar actividades productivas. Así, los integrantes de Nuevo Porvenir seguían dependiendo de los préstamos usureros ofrecidos en la región por comerciantes y rancheros para cubrir gastos asociados con enfermedades, ceremonias, pérdida de cosechas u otros imprevistos. Esta situación coincide con cuanto ha sido reportado en otros estudios (Guérin, 2015; Islam et al., 2015).

El personal operativo de Kampo era condescendiente frente al retraso de los pagos y buscaba privilegiar los objetivos sociales frente a la sostenibilidad económica del programa, negociando prórrogas para los morosos con la oficina administrativa de la asociación. Éstos retrasos generaban algunos intereses, pero siendo tasas anuales sobre cantidades pequeñas no eran percibidas como un problema por los integrantes de la comunidad. Además, en el contexto local no había instituciones gubernamentales que respaldaran a Kampo para hacer valer sus acuerdos contractuales, mientras la morosidad en los pagos de los créditos del programa era tan difusa que no parecía comportar algún estigma social, condiciones identificadas en otros contextos como definitorias para asegurar el pago de los créditos. El coordinador regional de Kampo intentó consolidar la práctica de pequeños pagos periódicos, argumentando que quienes se esforzaran por cumplir sus compromisos tendrían nuevas líneas de crédito en el futuro. En ausencia de medidas de coacción esta promesa parecía ser el único incentivo para pagar las cuotas pactadas, pero no tuvo el impacto esperado.

La experiencia de Kampo en Nuevo Porvenir diverge respecto a los procesos reportados en muchos contextos rurales, en México y otros países, donde frente a las sanciones sociales e institucionales contra los clientes morosos, y la presencia de múltiples instituciones de microcrédito, la gente se endeuda con diversas instituciones a la vez para pagar las cuotas de compromisos previos y mantener varias líneas de crédito abiertas (Rodríguez y Villarreal, 2014; Schicks, 2014; Angulo, 2014).

El modelo de Kampo parecía operar bajo el presupuesto de que la gente que se compromete en acuerdos crediticios debe pagar sus

deudas. Sin embargo, éste es un argumento con bases más morales que económicas (Graeber, 2011). En Nuevo Porvenir la convicción de pagar los créditos estaba relacionada con múltiples factores. Las expectativas, obligaciones y compromisos establecidos en el marco del programa jugaban un papel central. Aunque los cálculos y estrategias de los actores locales también estaban influenciados de manera importante por los significados que daban a los recursos provenientes del exterior —que podían ser interpretados como una donación, un derecho o una oportunidad— según su origen y destino (Zelizer, 1997) y las experiencias previas con instituciones de ayuda y desarrollo de los sujetos.

De manera más general, este estudio sugiere que las dinámicas sociales que se dan en torno a una iniciativa de desarrollo tienen mucho que ver con las representaciones e interpretaciones de los actores involucrados, por lo que su estudio no puede confinarse a la delimitación espacio-temporal de un proyecto. Estos argumentos respaldan el planteamiento de Norman Long (2007), quien señala:

[...] conceptualizar la intervención como una actividad circunscrita y claramente localizada encubre el importante asunto teórico de que la intervención nunca es un “proyecto” con límites claros en tiempo y espacio, como es definido por el aparato institucional del Estado o por la entidad implementadora. Las intervenciones siempre forman parte de una cadena o flujo de eventos localizados en una estructura más amplia de actividades de los cuerpos estatales y/o internacionales y las acciones de diferentes grupos de interés que operan en la sociedad civil (Long, 2007: 77-78).

[...] del lado del “intervenido”, está el conocimiento acumulado de experiencias anteriores de intervenciones de varias clases ... y lo mismo se sostiene en relación con los grupos en instituciones definidos como las “partes interventoras”... —a escala institucional e individual— ... Los procesos de intervención específicos deben ser vistos,

por consiguiente, en relación con las memorias colectivas e individuales (ibídem: 80).

La investigación también sugiere que el funcionamiento de los proyectos de microcrédito tiene que ver con las relaciones de poder entre los operadores de una iniciativa y los actores locales. En este sentido el estudio de caso documenta cómo los actores locales fueron apropiándose del programa y, en la medida en que comprobaron que el personal de Kampo carecía de mecanismos para hacer efectivos los acuerdos crediticios, impusieron sus propias condiciones. Después de algún tiempo los integrantes de Nuevo Porvenir dejaron de pagar los créditos que habían adquirido con Kampo y la directiva del programa decidió limitar la transferencia de recursos hacia la comunidad. Como resultado, los integrantes de Nuevo Porvenir perdieron interés en el programa. Al mismo tiempo, surgió un creciente malestar entre ellos por el tiempo que invertían en actividades a las que convocaba el personal operativo de Kampo, sobre todo por la frecuencia de las reuniones. A esto se sumaba una creciente conflictividad dentro de la asamblea y en la relación con el equipo de la asociación. Después de tres años de operación del programa la relación entre el equipo de Kampo y la asamblea comunitaria de Nuevo Porvenir se había hecho cada vez más problemática y, en el marco de un conflicto generalizado, los productores pospusieron los pagos de manera indefinida y el programa suspendió sus operaciones.

Este caso muestra que la obtención y gestión de un microcrédito en el marco de programas de desarrollo representan procesos de negociación continua en los que participan actores con percepciones diferentes y posiciones desiguales, donde muchas veces aparecen tensiones o conflictos abiertos.

El “fracaso” del programa de Kampo en Nuevo Porvenir

En este apartado se busca dar cuenta de algunos de los límites de la Teoría de la microfinanza para explicar el funcionamiento de los proyectos de desarrollo rural que incluyen estrategias de microcrédito, cuyos

argumentos pueden servir para explicar situaciones particulares que no son generalizables.

En el marco de la Teoría de la microfinanza se han identificado como explicaciones de la falta de pago de los créditos: el “azar moral” (Stiglitz, 1990), que se refiere a la selección de proyectos de inversión poco exitosos; los altos costos de monitoreo sobre el desarrollo de las inversiones (Banerjee et al., 1994); la falta de mecanismos para aplicar los contratos —sanciones— (Besley y Coate, 1993); y las fallas en la selección de los prestatarios (Ghatak, 1999). Estos estudios coinciden en identificar una relación inversa entre la tasa de interés y las tasas de pago de los créditos, y un efecto positivo de la productividad de las inversiones en las tasas de pago. Joseph Stiglitz (1990) y Abhijit Banerjee et al. (1994) también coinciden en señalar que el monto prestado afecta de manera inversa la tasa de pago. Estos argumentos resultan pertinentes para explicar casos específicos, pero difícilmente pueden ser generalizados (Ahlin y Townsend, 2007).

El “azar moral” no resulta un factor relevante en el caso estudiado, la gran mayoría de los proyectos en los que se invirtieron los créditos eran definidos a priori por Kampo. La relación inversa entre las tasas de interés y las tasas de pago tampoco parecería confirmarse en el caso de Nuevo Porvenir, aun si algunos integrantes de la comunidad expresaban su molestia porque se cobraran intereses a un préstamo que ellos consideraban “de carácter social” —o, en palabras de algunos de los entrevistados, “para ayudar a los pobres”—, las tasas impuestas por Kampo se consideraban como tasas bajas y éste no era un argumento en disputa.

La falta de rentabilidad a corto plazo de las inversiones sí contribuyó de manera importante en el cuestionamiento del programa por parte de los integrantes de la comunidad, y en el desenlace de la relación entre Kampo y los integrantes de Nuevo Porvenir. Las fallas en la selección de los prestatarios constituye también un argumento relevante para el caso de estudio pues, en los hechos, el proceso de selección de los beneficiarios del programa no respondía al perfil definido por el modelo de la asociación para aumentar las posibilidades de éxito de sus proyectos sino a las relaciones del personal operativo de Kampo con la

asamblea de la comunidad, y en particular con las personas que tenían mayor influencia en la toma de decisiones colectivas.

No se observa una relación inversa entre el monto prestado y las tasas de pago, incluso los créditos que representaban pequeñas cantidades no fueron pagados. El caso estudiado muestra como impedimentos centrales para el cumplimiento de los pagos de este tipo de créditos: la baja productividad de las actividades agropecuarias, los múltiples obstáculos contextuales que enfrentaba su desarrollo, la falta de fuentes alternativas de ingreso y las necesidades cotidianas de las familias.

Los costos de monitoreo no eran relevantes en este caso dado el número reducido de integrantes de la comunidad y su convivencia cotidiana. En cambio, el hecho de que Kampo no contara con mecanismos para asegurar la aplicación de los acuerdos de crédito fue sin duda uno de los elementos fundamentales para explicar las bajas tasas de pago de los créditos a lo largo del programa, y el desenlace de su relación con los titulares de derecho de Nuevo Porvenir. En la medida en que avanzaba el programa los titulares de derecho fueron dándose cuenta de que el equipo de Kampo tenía pocos recursos, más allá de los intentos de conciliación o las sanciones verbales, para hacer cumplir sus normas —incluyendo el pago de los créditos—, esto permitió que se fueran ampliando los espacios para el cuestionamiento de los acuerdos crediticios. Cuando los titulares de derecho decidieron dejar de pagar los créditos, la asociación se encontró prácticamente sin opciones para hacer efectivo sus acuerdos contractuales con los integrantes de la comunidad.

Capital social, agencia y microcrédito

En la Teoría de la microfinanza hay un supuesto bastante generalizado sobre el efecto positivo del capital social en las tasas de pago. En este sentido se argumenta que cuando existen relaciones estrechas entre los integrantes de un grupo se genera mayor confianza sobre la contribución equitativa de todos los miembros, incentivo que explicaría las altas tasas de pago en los proyectos de crédito colectivo —donde el grupo se hace responsable por el pago de cada uno de sus integrantes— (Cassar et al., 2007).

En el caso de estudio, los integrantes de Nuevo Porvenir y los operadores de Kampo coincidían en identificar la gestión colectiva de los créditos como conflictiva, pues en las reuniones enfrentaban dificultades para construir acuerdos. Sin embargo ambas partes buscaban beneficiarse de los espacios colectivos para respaldar sus propios intereses.

El programa de Kampo no preveía créditos con esquemas de corresponsabilidad y todos los créditos eran considerados relaciones contractuales de carácter individual, pero algunos aspectos de su gestión eran colectivos: se buscaba acordar un calendario de créditos en reuniones de planeación anual y se preveía la intermediación de la “comisión de créditos” en algunas facetas de la aprobación y cobranza de los créditos individuales. Los líderes de la comunidad, por su parte, argumentaban que existiese un compromiso colectivo por parte de la comunidad para mantener las reglas del programa y asegurar que todos los titulares cumplieran con las cuotas de pago. Sin embargo, cuando algún titular de derecho se retrasaba en los cultivos, comprometiendo sus capacidades futuras de pago, o no cumplía con las cuotas de los créditos que se le habían otorgado, las autoridades podían llamarlo “para platicar”, pero nunca impusieron otro tipo de sanción y por lo general buscaban justificar los retrasos de sus compañeros comentando con el equipo de Kampo las difíciles condiciones económicas que enfrentaban las familias —por ejemplo, por la falta de empleo o los precios bajos que habían obtenido por sus cosechas.

La intervención de Kampo se beneficiaba de la organización interna de la comunidad para la operación del programa, como argumentan quienes sostienen que un alto nivel de capital social tiene un impacto positivo en los programas de microcrédito, pero la capacidad de los líderes comunitarios para construir consensos limitaba las posibilidades de que Kampo impusiera sus reglas, aumentando el poder de negociación de la asamblea y sus posibilidades de confrontar el programa.

En el presente caso de estudio el capital social dentro de la comunidad permitió que los miembros de la asamblea ganaran fuerza frente a Kampo y se opusieran en bloque al pago de los créditos, colectivizando sus deudas individuales para no pagar las cuotas. Esta

situación coincide con los planteamientos de Abhijit Banerjee et al. (1994) y Timothy Besley y Stephen Coate (1995), quienes identifican la cooperación dentro de un grupo, los intercambios frecuentes y los vínculos familiares entre sus miembros como factores que dificultan la aplicación de sanciones, incidiendo de manera negativa en las tasas de pago de los microcréditos. Este tipo de afirmaciones cuestionan los supuestos sobre la efectividad de los colaterales sociales como clave de éxito en los grupos de crédito. Resultados similares han sido documentados por distintos autores (por ejemplo: Griffin y Husted, 2015; y Czura, 2015).

Prácticas trasgresoras y cambio de significados

Como se ha expuesto, los miembros de Nuevo Porvenir trasgredieron en distintas formas las normas y estrategias propuestas por el programa de Kampo, expresando cierta resistencia ante las lógicas económicas del programa. Inicialmente estas transgresiones se combinaron con formas de conformidad y cooperación, pero ponían constantemente a prueba los límites del reglamento inicialmente impuesto por la asociación. Entre las trasgresiones destaca el uso de las ganancias provenientes de las cosechas para subsidiar el gasto cotidiano, y no para el pago de los créditos; situación común en contextos de pobreza donde se enfrentan grandes carencias e incertidumbres (Rankin y Shakya, 2012). Otras de las transgresiones frecuentes eran no asistir a las reuniones, aun cuando se cobrara una multa por la falta, o asistir sin participar de manera activa.

Katherine Rankin y Yogendra Shakya (2012) reportan hechos similares en un estudio realizado en Vietnam y Nepal, en el que proponen una tipología de “prácticas trasgresoras”. Con base en esta tipología, las trasgresiones de los integrantes de Nuevo Porvenir en el marco del programa de Kampo pueden identificarse como prácticas “subversivas”, caracterizadas como prácticas trasgresoras que no generan cambios en los programas pero sí modifican los significados que se dan a las intervenciones en la esfera local. En el caso de Nuevo Porvenir puede plantearse que los créditos que el modelo de Kampo había configurado como “tecnologías disciplinarias” para transmitir a los actores locales una lógica comercial fueron reconfiguradas como

estrategias para enfrentar las prioridades de corto plazo de familias que vivían en un contexto de múltiples incertidumbres asociadas con sus condiciones de pobreza.

Según se pudo documentar a lo largo de la investigación, las prácticas trasgresoras que ha enfrentado Kampo en diversas comunidades no han tenido efectos en el diseño de su modelo. Las modificaciones realizadas en los últimos años a éste respondían sobre todo a los imperativos económicos de la asociación, que dio cada vez mayor importancia a la sostenibilidad económica de sus proyectos.

Esta investigación también coincide con la posición de Katherine Rankin y Yohendra Shakya (2012) sobre el carácter contradictorio de las prácticas trasgresoras documentadas y la necesidad de ser prudentes al atribuirles una intencionalidad dada, pues aun si pueden ser interpretadas como maneras de cuestionar los modelos de intervención, muchas veces responden sobre todo a los imperativos cotidianos de los actores locales.

Por otra parte, el presente estudio muestra que, en ciertos contextos, el poder de las intervenciones planeadas sobre las comunidades locales puede ser limitado, y su funcionamiento depende de las capacidades del personal de las asociaciones que las promueven para adaptar sus reglas operativas al contexto local, negociar y mantener buenas relaciones con los actores locales; aspectos que no suelen tomar en cuenta los diseñadores de modelos de intervenciones para el desarrollo rural.

Por último, es importante mencionar la relevancia de las desigualdades y fracturas en las esferas locales. El hecho de que la asamblea comunitaria mantuviera una postura unitaria en las reuniones sostenidas con el personal de Kampo no quiere decir que todos los miembros de la asamblea coincidieran con las posturas sostenidas en el pleno. Durante los tres años que operó la iniciativa de Kampo en Nuevo Porvenir —de 2010 a 2013—, las personas con más poder, recursos y seguridad en la comunidad fueron adquiriendo una posición cada vez más crítica frente al programa y lograron construir cierto consenso en la asamblea en torno a sus perspectivas, imponiendo sus intereses, tanto en las decisiones de la asamblea como en relación con la asociación.

Pero en la comunidad había quien se decía agradecido con Kampo y expresaba de forma privada su malestar frente al modo en que actuaban sus autoridades, recordando que todas las condiciones que estaban siendo cuestionadas habían sido aceptadas por cada uno de los integrantes del proyecto cuando se integraron a la iniciativa. Pero estas posturas raramente se expresaban de manera abierta, cualquier comentario que contradijera la posición de los líderes en los espacios colectivos de discusión se ignoraba, incluso los líderes llegaron a impedir que algunos miembros adelantaran parte de sus cuotas, acusando de “divisionistas” a quienes planteaban la conveniencia de permanecer en buenos términos con la asociación.

Reflexiones finales

Actualmente el microcrédito es considerado en muchos ámbitos como uno de los principales pilares para el desarrollo rural, y las instituciones de microfinanza se han convertido en actores centrales en el panorama financiero de muchos contextos rurales. La promoción de este tipo de estrategias se ha basado en los postulados que se desarrollan en la Teoría de la microfinanza, que identifica la exclusión de los servicios financieros como un elemento clave para explicar la pobreza rural, suponiendo que el microcrédito permite que los pequeños productores mantengan sus niveles de consumo a lo largo del proceso de producción, hagan inversiones para impulsar la producción agropecuaria de pequeña escala y diversifiquen sus modos de sustento, mejorando así sus condiciones de vida y reduciendo su vulnerabilidad.

Este planteamiento resulta simplista e ignora el carácter complejo y multifactorial de la pobreza rural. El presente trabajo documenta algunos de los límites de la Teoría de la microfinanza a partir del análisis de una intervención de desarrollo rural estructurada a través de diversos proyectos de crédito; sumándose así a la literatura que en los últimos años ha cuestionado los supuestos teóricos en que se ha basado su difusión y la eficiencia de la microfinanza —y en particular del microcrédito— en la disminución de la pobreza.

El modelo de intervención que operaba en la comunidad de estudio compartía los postulados de la Teoría de la microfinanza, proponiendo

una serie de pequeños créditos como estrategia para que un grupo de familias en pobreza extrema pudieran superar esta condición, desarrollando actividades económicas rentables e integrándose al mercado. Este proyecto es producto de las grandes expectativas que en los últimos años ha despertado la microfinanza en las instituciones internacionales de desarrollo, en algunos gobiernos, en organizaciones no gubernamentales y en muchos de los actores locales involucrados en estas iniciativas. Sin embargo múltiples experiencias han documentado que estas expectativas son difíciles de alcanzar.

Las familias de Nuevo Porvenir se integraron al proyecto propuesto por Kampo en un contexto que les ofrecía pocas alternativas de sustento, pero desde las primeras etapas de su operación se hizo evidente que no eran viables los planes de trabajo definidos por el personal operativo de esta asociación como condición para que fueran rentables los proyectos productivos. Las familias debían dedicar la mayor parte de su tiempo a asegurar su sobrevivencia cotidiana, los hombres salían a trabajar en las fincas y potreros de la región mientras las mujeres se ocupaban de las labores domésticas y la crianza de los niños. Si la familia había tenido que enfrentar algún gasto extraordinario, alguno de sus integrantes salía a trabajar algunos meses a la ciudad de México, y esto en muchos casos se traducían en el abandono temporal de los cultivos. Las capacidades de trabajo de las familias se veían con frecuencia afectadas cuando alguno de sus miembros se enfermaba. Además, en las tierras utilizadas para desarrollar los cultivos comerciales se sembraban también productos de autoabasto de los que dependía la alimentación básica de las familias, y esta asociación de cultivos limitaba la productividad agrícola. Las capacidades de inversión de estas familias eran muy reducidas y los créditos ofrecidos por el programa no cubrían todos los gastos requeridos para que sus plantaciones se desarrollaran de manera adecuada. No se contaban con medios de procesamiento y almacenamiento de las cosechas, por lo que los productores se veían obligados a vender sus productos a precios bajos impuestos por los intermediarios que pasaban a comprar los productos a la comunidad. Los integrantes de Nuevo Porvenir dudaban en integrarse en alternativas para vender sus productos directamente en el mercado regional,

superando el control comercial de los rancheros locales, pues la subsistencia de sus familias dependía del trabajo que éstos les ofrecían en sus cafetales y pastizales. Además, para desarrollar alternativas de este tipo no bastaba el apoyo logístico ofrecido por Kampo, se requería tiempo y capacidades de gestión con actores regionales con las que no contaban los integrantes de la comunidad.

Frente al lugar preponderante que dieron las organizaciones internacionales de desarrollo a los proyectos de microcrédito como estrategias de desarrollo rural, el tema comenzó a ser cada vez más analizado y numerosos trabajos documentaron el fracaso de este tipo de iniciativas desde distintas perspectivas. Uno de los argumentos centrales de la Teoría de la microfinanza para explicar dicho fracaso es que los recursos destinados a la inversión productiva se integran a la lógica de la economía familiar, donde las inversiones compiten con las necesidades cotidianas del hogar. Pero éste no es el único problema que enfrenta la microfinanza en contextos rurales (Collins et al., 2011).

Diversos autores han señalado que las actividades agrícolas requieren inversiones importantes y dan rendimientos a mediano o largo plazo, por lo que resultan incompatibles con los pequeños créditos con cuotas de pago semanales o mensuales que ofrecen muchas de las iniciativas incluidas en programas de desarrollo rural (Doran et al., 2009; Marr, 2012; Taylor, 2012; Bateman, 2012). Estos argumentos han llevado a flexibilizar los esquemas utilizados por algunas instituciones de microfinanza y difundir servicios financieros paralelos al crédito, en particular el ahorro y los seguros (Montgomery, 1996; Marr, 2012).

El modelo de Kampo reconocía la necesidad de adaptar los términos de pago de los créditos de su programa a los ritmos y necesidades de la producción agrícola e integraba su esquema de créditos en una estrategia más amplia de desarrollo que incluía acciones de promoción de salud, educación y otras iniciativas que buscaban mejorar la calidad de vida de las familias. Sin embargo, este programa enfrentaba grandes retos pues su viabilidad dependía de la rentabilidad de las actividades agrícolas que promovía y su desarrollo se veía obstaculizado por múltiples circunstancias que rebasaban por mucho la esfera de su intervención.

Este estudio muestra que las instituciones de microfinanza pueden adaptarse a las condiciones de la producción agropecuaria, pero no pueden cambiar aquellos factores de tipo estructural que limitan el desarrollo y reproducen la desigualdad. De manera más general, este trabajo busca mostrar algunos de los límites que enfrentan las intervenciones centradas en la esfera local, documentando el peso de factores contextuales en la reproducción de las condiciones de pobreza y desigualdad —entre los que destacan la marginación geográfica, la falta de infraestructura y la discriminación social (Shaw, 2004; Marr, 2012; Harper, 2012)—; intervenciones que tienen en el mejor de los casos efectos limitados (Banerjee et al., 2015) pero no pueden ser consideradas como motores de desarrollo que permitan superar las condiciones de pobreza, en ausencia de mecanismos que favorezcan la distribución de oportunidades y riqueza (Zeller et al., 1997; Shaw, 2004; Fouillet y Augsburg, 2008).

El material empírico recabado en el marco de la presente investigación también sugiere que las interacciones que se dan en torno a los distintos tipos de crédito son un espacio de dominación, pero también pueden ser un espacio de solidaridad, cuestionamiento y negociación en el que se hace evidente el carácter activo de los actores implicados en este tipo de proyectos.

Por último, es oportuno señalar que el uso del microcrédito en los programas de desarrollo rural es parte de una tendencia más general que se observa en las últimas décadas de transferir algunos de los costos asociados con las iniciativas de desarrollo a las esferas locales. El presente trabajo documenta cómo esta tendencia resulta problemática en contextos de pobreza extrema, donde los costos asociados con las intervenciones para el desarrollo rural corren el riesgo de entrar en competencia con las necesidades cotidianas de subsistencia de las familias y excluir a los sectores más vulnerables, que en el discurso de muchas de las agencias de desarrollo suelen ser identificados como beneficiarios prioritarios.

Bibliografía citada

- Ahlin, Christian y Robert Townsend, 2007, “Using Repayment Data to Test Across Models of Joint Liability Lending”, *Economic Journal*, núm. 117, pp. 11-51.
- Angulo Salazar, Lourdes del Carmen, 2004, “El acceso a crédito gubernamental para mujeres campesinas: ¿un derecho, una ayuda o una oportunidad?”, Magdalena Villarreal (coordinadora), *Antropología de la deuda, Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, CIESAS, pp. 179-204.
- Angulo Salazar, Lourdes del Carmen, 2014, “Prácticas financieras riesgosas para afrontar la crisis económica en los hogares: entre malabarismos con el dinero y sobreendeudamiento”, *Desacatos*, núm. 44, pp. 51-66.
- Armendáriz de Aghion, Beatriz y Jonathan Morduch, 2005, *The Economics of Microfinance*, The MIT Press.
- Banerjee, Abhijit V., Timothy Besley y Timothy W. Guinnane, 1994, “Thy neighbour’s keeper: The design of a credit cooperative with theory and a test”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 109, núm. 2, pp. 491-515.
- Banerjee, Abhijit, Dean Karlan y Jonathan Zinman, 2015, “Six Randomized Evaluations of Microcredit: Introduction and Further Steps”, *American Economic Journal: Applied Economics*, vol. 7, núm. 1, pp. 1-21.
- Bateman, Milford, 2012, “The Role of Microfinance in Contemporary Rural development Finance Policy and Practice: Imposing Neoliberalism as ‘Best Price’”, *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, núm. 4, pp. 587-600.
- Bateman, Milford, Dean Sinković y Marinko Škare, 2014, “How to destroy an economy and community without really trying: The rise and fall of microcredit in post-conflict Bosnia”, Ponencia presentada en el simposio *Post-Crisis Recovery in South Eastern Europe: Policy Challenges for Social and Economic Inclusion*, European Institute, London School of Economics, 27-28 marzo.

- Bateman, Milford y Ha-Joon Chang, 2009, "The Microfinance Illusion", Working Paper, University of Juraj Dobrila Pula, Croatia/University of Cambridge.
- Besley, Timothy y Stephen Coate, 1993, "Group lending, repayment incentives and social collateral", *Journal of Development Economics*, núm. 46, pp. 1-18.
- Bouquet, Emmanuelle, Betty Wampfler y Eliane Ralison, 2009, "Rice inventory credit in Madagascar: Conditions of access and diversity of rationales around an hybrid financial and marketing service", Rural Microfinance and Employment, Working Paper 2009-2, Rural Microfinance and Employment Project, Institut de Recherche pour le Développement, en <http://www.rume-rural-micofinance.org>
- Cassar, Alessandra, Luke Crowley y Bruce Wydick. 2007, "The effect of social capital on group loan repayment: evidence from field experiments", *The Economic Journal*, núm. 117, pp. 85-106.
- Chemin, Matthieu, 2008, "The benefits and costs of microfinance: evidence from Bangladesh", *Journal of Development Studies*, vol. 44, núm. 4, pp. 463-484.
- Coleman, E. Brett, 1999, "The impact of group lending in Northeast Thailand ", *Journal of development economics*, núm. 60, pp. 105-141.
- Collins, Daryl, Jonathan Morduch, Stuart Rutherford y Orlanda Ruthven, 2011, *Las finanzas de los pobres. Cómo viven los pobres del mundo con dos dólares al día*, Random House Mondadori [Título original: *Portfolios of the Poor. How the World's Poor Live on \$2 a Day*, 2009, Princeton University Press].
- Czura, Kristina, 2015, "Pay, peek, punish? Repayment, information acquisition and punishment in a microcredit lab-in-the-field experiment", *Journal of Development Economics*, núm. 117, pp. 119-133.
- Doran, Alan, Ntongi Mc Fadyen y Robert C. Vogel, 2009, *The Missing Middle in Agricultural Finance*, Relieving the capital constraint on smallholder groups and other agricultural SMEs, Oxfam GB Research Report.

- Duvendack, Maren, Richard Palmer-Jones, James G Copestake y Lee Hooper, 2011, *What is the evidence of the impact of microfinance on the well-being of poor people?*, EPPI-Centre, Social Science Research Unit, Institute of Education, University of London, London.
- Fouillet, Cyril y Britta Augsburg, 2008, “La microfinance, un objet de pouvoir de plus? Conflit en Andhra Pradesh”, Working Paper 2008-1, Rural Microfinance and Employment Project, Institut de Recherche pour le Développement, en <http://www.rural-microfinance.org>.
- Fouillet, Cyril y Thierry Pairault, 2012, “Microfinanzas en China y La India: Una disciplina apropiada de forma diversa”, en Magdalena Villarreal y Lourdes Angulo (coordinadoras), *Las microfinanzas en los intersticios del desarrollo*, Gobierno de Jalisco/Universidad Pedagógica Nacional Unidad Gdl./CIESAS/Secretaría de Promoción Económica, México.
- Ghatak, Maitreesh, 1999, “Group lending, local information and peer selection”, *Journal of Development Economics*, vol. 60, núm. 1, pp. 27-50.
- González de la Rocha, Mercedes (coordinadora), 2006, *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*, CIESAS, México.
- Graeber, David, 2011, *Debt. The first 5000 years*, Melville House Publishing, Brooklyn, New York.
- Griffin, Denis y Bryan W. Husted, 2015, “Social sanctions or social relations? Microfinance in Mexico”, *Journal of Business Research*, núm. 68, pp. 2579 -2587.
- Guérin, Isabelle, 2011, “L’expérience vécue de la microfinance. Appropriations, tensions et recomposition des rapports sociaux”, *Cultures & Conflits*, núm. 83, pp. 39-56.
- Guérin, Isabelle, 2015, *La microfinance et ses dérivés. Émanciper, discipliner ou exploiter?*, Demopolis, Paris.
- Guérin, Isabelle, Cyril Fouillet y Jane Palier, 2007, “La microfinance indienne peut-elle être solidaire?”, *Revue Tiers Monde*, núm. 190, pp. 291-308.

- Guérin, Isabelle; Marc Roesch, Santosh Kumar, Venkatasubramanian y Mariam Sangare, 2009, "Microfinance and the dynamics of financial vulnerability. Lessons from rural South India", Rural Microfinance and Employment Working Paper 2009-5, Rural Microfinance and Employment Project, Institut de Recherche pour le Développement, en <http://www.rume-rural-microfinance.org>.
- Guérin, Isabelle, Marc Roesch, Venkatasubramanian y Santosh Kumar, 2011, "The social meaning of over-indebtedness and credit-worthiness in the context of poor rural South India households (Tamil Nadu)", Working Paper 2011-1, Rural Microfinance and Employment Project, Institut de Recherche pour le Développement, en <http://www.rume-rural-microfinance.org>.
- Harper, Marcom, 2012, "Microfinance Interest Rates and Client Returns", *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, núm. 4, pp. 564-574.
- Helth Lønborg, Onas y Ole Dahl Rasmussen, 2014, "Can Microfinance Reach the Poorest: Evidence from a Community-Managed Microfinance Intervention", *World Development*, núm. 64, pp. 460-472.
- Hermes, Niels y Robert Lensink, 2007, "The empirics of microfinance: what do we know?", *The Economic Journal*, núm. 117, Royal Economic Society, Oxford-Malden.
- Islam, Asadul, 2015, "Heterogeneous effects of microcredit: Evidence from large-scale programs in Bangladesh", *Journal of Asian Economics*, núm. 37, pp. 48-58.
- Islam, Asadul, Chau Nguyen y Russel Smyth, 2015, "Does microfinance change informal lending in village economies? Evidence from Bangladesh", *Journal of Banking & Finance*, núm. 50, pp. 141-156.
- Korht Marcel, Ruth Jacqueline Stewart, Ruth Jacqueline Stewart, Carina Van Rooyen y Thea De Wet, 2012, "Microfinance: Development Intervention or Just Another Bank?", *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, núm. 4, pp. 575-586.

- Labie, Marc, Pierre-Guillaume Méon, Roy Mersland y Ariane Szafars, 2015, "Discrimination by microcredit officers: Theory and evidence on disability in Uganda", *The Quarterly Review of Economics and Finance*, núm. 58, pp. 44-55.
- Long Norman, 2007, *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, CIESAS, México.
- Marr, Ana, 2003, "A Challenge to the Orthodoxy Concerning Microfinance and Poverty Reduction", *Journal of Microfinance*, vol. 5, núm. 2, pp. 7-42.
- Marr, Ana, 2012, "Effectiveness of Rural Microfinance: What We Know and What We Need to Know", *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, núm. 4, pp. 555-563.
- Montgomery, Richard, 1996, "Disciplining or protecting the poor? Avoiding the Social Cost of Peer Pressure in Micro -Micro-Credit Schemes", *Journal of International Development*, vol. 8, núm. 2, pp. 289-305.
- Mosley, Paul, 2001, "Attacking Poverty and The 'Post-Washington Consensus'", *Journal of International Development*, núm. 13, pp. 307-313.
- Mosley, Paul y David Hulme, 1998, "Microenterprise Finance: Is There a Conflict Between Growth and Poverty Alleviation?", *World Development*, vol. 26, núm. 5, pp. 783-790.
- Morvant-roux, Solène, 2009, "Accès au microcrédit et continuité des dynamiques d'endettement au Mexique: Combiner anthropologie économique et économétrie", *Revue Tiers Monde*, Armand Colin núm. 197, pp. 109-130.
- Morvant-roux, Solène y Isabelle Guérin. 2012. "Los factores determinantes del uso de crédito: una reseña de la literatura sobre el tema", en Magdalena Villarreal y Lourdes Angulo (coordinadoras), *Las microfinanzas en los intersticios del desarrollo*, Gobierno de Jalisco/Universidad Pedagógica Nacional Unidad Gdl./CIESAS/Secretaría de Promoción Económica, México.
- Rajbanshi, Ram, Meng Huang y Bruce Wydick, 2015, "Measuring Microfinance: Assessing the Conflict between Practitioners and

- Researchers with Evidence from Nepal”, *World Development*, núm. 68, pp. 30-47.
- Rankin, Katharine y Yogendra Shakya, 2012, “La política de la subversión en la práctica del desarrollo: una exploración de las microfinanzas en Nepal y Vietnam”, en Magdalena Villarreal y Lourdes Angulo (coordinadoras), *Las microfinanzas en los intersticios del desarrollo*, Gobierno de Jalisco/Universidad Pedagógica Nacional Unidad Gdl./CIESAS/Secretaría de Promoción Económica, México.
- Rodríguez, Gerardo y Magdalena Villarreal, 2012, “Maromas y jinetes en las prácticas financieras de familias rurales en Ayuquila, Jalisco”, *Las microfinanzas en los intersticios del desarrollo. Cálculos, normatividades y malabarismos*, CIESAS/FOJAL/UPN, Guadalajara, México.
- Salas Casasola Ina, Denis Requier-Desjardins y Rita Schwentesius Rindermann, 2010, “Liberalización comercial agrícola y pobreza: una acentuación de las diferencias regionales”, Gerardo Torres Salcido, Javier Sanz Cañada y José Muchnick (coordinadores), *Territorios rurales. Pobreza, acción colectiva y multifuncionalidad*, UNAM, México.
- Schicks, Jessica, 2014, “Over-Indebtedness in Microfinance –An Empirical Analysis of Related Factors on the Borrower Level”, *World Development*, núm. 54, pp. 301-324.
- Sebstad, J. y M. Cohen, 2000, *Microfinance, risk management and poverty*, Washington DC, USAID AIMS Project.
- Shaw, Judith, 2004, “Microenterprise Occupation and Poverty Reduction in Microfinance Programs: Evidence from Sri Lanka”, *World Development*, vol. 32, núm. 7, pp. 1247-1264.
- Stiglitz, Joseph E., 1990, “Peer monitoring and credit markets”, *World Bank Economic Review*, vol. 4, núm. 3, pp. 351-366.
- Taylor, Marcus, 2012, “The Antinomies of 'Financial Inclusion': Debt, Distress and the Workings of Indian Microfinance”, *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, núm. 4, pp. 601-610.
- Villarreal, Magdalena, 2000, “Deudas, drogas, fiado y prestado en las tiendas de abarrotes rurales”, *Desacatos*, núm. 3, pp. 69-88.

- Villarreal, Magdalena, 2004, *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Villarreal, Magdalena 2010. "Social Boundaries and Economic Dilemmas in Micro-financial Practices", RUME Working Papers, Rural Microfinance and Employment Project, Institut de Recherche pour le Développement, IRD, Marseille.
- Villarreal, Magdalena, 2014, "Presentación. De dineros, crisis y sobreendeudamientos", *Desacatos*, núm. 44, pp. 9-15.
- Woolcock, Michael y Deepa Narayan, 2000, "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy", *World Bank Research Observer*, vol. 15, núm. 2.
- Zelizer, 1997, *The social meaning of money*, Princeton University Press.
- Zeller, Manfred, Aliou Diagne y Charles Mataya, 1997, "Market access by smallholder farmers in Malawi: Implications for technology adoption, agricultural productivity, and crop income", *Agricultural Economics*, vol. 19, núm. 1-2, pp. 219-229



Mirna Paiz Cárcamo

Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta

Año: 2015

Editorial: CIALC-UNAM,
Juan Pablos Editor, México

ISBN: 978-607-711-277-8

Páginas: 202

La siguiente es una breve reseña al libro *Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta* publicado recientemente en México. Expongo algunos puntos respecto al estudio histórico de Gabriela Vázquez Olivera y del escrito testimonial de Mirna Paiz Cárcamo e invito a que se lea, no por cultura acumulativa literaria, sino por construcción colectiva e individual de nuestro pueblo histórico, capaz de heredar, reflexionar y crear sus luchas.

1. Sobre el ensayo introductorio: «Hilvanar los recuerdos con la historia», de Gabriela Vázquez

El libro está compuesto principalmente por dos partes: uno de análisis histórico y otro de testimonio.¹ Cada uno tiene su valor. El que abre el

¹ Esto es una práctica habitual en libros que entremezclan análisis histórico-sociológico y testimonio. Así sucede, por ejemplo, en el de Juan Duchesne titulado *La guerrilla narrada*, escrito que se construye como una crítica a Mario Payeras y la guerrilla guatemalteca del llamado “segundo ciclo”. En el libro de Duchesne del análisis del discurso pasa posteriormente a una entrevista con Chiqui Ramírez. La publicación editada por Vázquez es distinta, sucede al análisis el testimonio de 1969.

trabajo es el ensayo realizado por Gabriela Vázquez y ocupa la mitad del libro. Sucede al inicio como cuando uno va al mar y, constantemente, durante el camino, le hablan de las olas, de la brisa, de la arena. Al no ir llegando surge la impaciencia, a pesar de que el análisis histórico aquí sirve de aliciente y creación de expectativa para el testimonio de Rosa María.²

Luego de haber leído el libro y retomado por segunda ocasión una revisión general, me parece que el ensayo de Gabriela Vázquez brinda distintos aportes. En primer lugar uno podría decir que da el marco histórico en el cual se desarrolla el testimonio de 1969. Lo cual es cierto, pero creo que va más allá e incluso forma parte de una reflexión y contraste sobre este importante, pero poco estudiado, periodo de la guerra revolucionaria en Guatemala. El ensayo de Gabriela Vázquez está dividido en diez apartados que, en su mayoría, toman por títulos frases recopiladas de las entrevistas con Mirna Paiz.

Algunas características de este ensayo, según considero:

Uno. Inicia con una relación entre la década revolucionaria y cómo la familia Paiz Cárcamo vivió esos años. Interesante cómo podemos, a través de la vida de esta familia citadina, a su vez, ver el movimiento de transformación que se está dando en el país. El mismo padre de Mirna — coronel Julio César Paiz— fue un militar perteneciente al ala revolucionaria del ejército, la cual empezaba a imaginar y pensar el país en términos nacional-ciudadanos, contrario a la tradición finquera, de raigambre estamental. Esto no era exclusivo de Guatemala, sino de una generación de militares en América Latina que se debatían entre la construcción nacional-estatal de sus países, con su consecuente modernización, o el acato de su papel de seguridad de una doctrina imperialista. Tal fue el caso de México donde jóvenes militares como Lázaro Cárdenas o Francisco Múgica fueron, a su vez, parte central de la construcción ejidal del país y de la nacionalización del petróleo en la década de 1930.³

² Alguna vez le comenté a un amigo que, contrario al índice, había decidido empezar por leer el segundo capítulo y no el primero. El amigo me dijo: “libro y libre se parecen”. Es decir, tenemos la libertad de decidir cómo le entraremos a la *experiencia* que es leer.

³ Consúltese Adolfo Gilly, 1992, *Cardenismo, una utopía mexicana*, Era, México, pp. 365.

Dos. La experiencia de la familia Paiz Cárcamo en los campamentos de Petén o en los internados de Tennessee. Ahí Vázquez intercala el relato histórico con la entrevista a Mirna Paiz. Importante recalcar que el recuerdo del campo puede ser leído como una inserción citadina en lo agreste, selvático, desconocido. ¿Acaso una revolución no adquiere, desde un inicio, el carácter de lanzarse a lo desconocido? Asimismo, cómo posteriormente ya bajo la propaganda anticomunista de Estados Unidos, la niña Mirna es acusada de comunista por una de las monjas del internado de Tennessee. ¿Puede leerse esta temprana situación como la primera persecución?

Tres. La traumática experiencia del derrocamiento de la revolución desde el gobierno de Jacobo Árbenz. Pero un punto a destacar del escrito de Vázquez es que nos va nombrando algunas de las luchas entre 1957 y 1959, en las huelgas ferrocarrileras, en las luchas sindicales. Esto como rastreo de pólvora de la insurrección militar de noviembre de 1960 y las jornadas rebeldes de marzo-abril de 1962. Lo que se va viendo es un enorme torbellino, una ebullición social, la cual encuentra vías de rebeldía organizada, estudiantil, así como los caminos de difícil coordinación entre el Partido Comunista (PGT) y el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre.

Esa relación —luego malavenida— es la que trata de unir los esfuerzos de la experiencia revolucionaria de 1951: por un lado el ala demócrata-nacionalista del Ejército, anteriormente expresada en Árbenz, Paz Tejada, Julio César Paiz, Alejandro de León. Por el otro lado el partido con mayor claridad de proyección nacional durante el Arbenzismo, el Partido Guatemalteco del Trabajo, una de las instancias que permitió la organización de trabajadores y la demanda por la Reforma Agraria. Fruto de la Rebelión militar de 1960 y de las Jornadas insurreccionales en la ciudad, en marzo y abril 1962, surgirá una nueva generación de revolucionarios, bajo distintos caminos, entre ellos el futuro líder Manuel Colom Argueta.

Cuatro. El ensayo de Vázquez va relacionando las divergencias entre el inicial MR-13, las contradicciones dentro del PGT y su menguada relación con las primeras Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR). En este espacio va construyendo la participación de las hermanas Paiz

Cárcamo en la Revolución. La foto del comandante Luis Turcios Lima con la familia Paiz Cárcamo capta muy bien lo que se va describiendo. Parece una foto apacible, de amistad, incluso de mucha confianza para alguien que, desde ahora en 2015, está leyendo sobre la escalada de la guerra y la creciente neurosis anticomunista de las élites nacionales. No será la única vez que el libro genera un ambiente de riesgo con confianza, clandestinidad familiarizada, lucha revolucionaria con reuniones de amistad.⁴

Cinco. Vázquez relata el contexto inmediato y posterior de donde partirá el testimonio de Rosa María. Desde su salida del Frente Guerrillero Edgar Ibarra en 1965, su viaje y encarcelamiento en México, como su posterior vida en Cuba, Vázquez prepara el ambiente que permitirá el tiempo y disposición para que Mirna Paiz se enfrentara, en las hojas, con la experiencia en el Frente Guerrillero, esta vez con su nombre de guerra, Rosa María. Termina el ensayo con el dolor de la muerte de cuatro de los integrantes de la familia: padre y madre por enfermedades, Nora y Clemencia en la lucha revolucionaria de 1967 y 1978, respectivamente. Un año después, nos cuenta Vázquez, Mirna regresaría a Guatemala en 1979 —¿como Rosa María?— bajo el nuevo momento revolucionario en Centroamérica. Allí colaboraría en el Frente Urbano del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y en el Frente de Chimaltenango y Sur de Quiché, el “Augusto César Sandino”. Así termina el escrito, de romplón, mencionando que la experiencia de la Contraofensiva del ejército en 1981 «la remontaron de nueva cuenta a lo sucedido en la Sierra de las Minas.» Termina siguiendo los tiempos de las dos más terribles campañas contrainsurgentes, la de 1967 y 1982. Pero, en los intersticios del libro, a pesar de esas síntesis de muerte, hay voces que se mantienen: la ineludible lucha por la vida y la pregunta por la herencia y la tradición revolucionaria en Guatemala.

⁴ Es éste el ambiente que describe, en parte, el Bolo Flores con una juventud rebelde desprevenida muchas veces ante la magnitud de la guerra que se iniciaba. No obstante, ¿se puede pensar en una rebelión que parta de la exacta coordinación militar de los tiempos? ¿No es la rebelión, en parte, una protesta contra el encasillamiento y acatamiento sistémico? Pero, a la vez, ¿no está sobre la mesa la vida de tantos revolucionarios y revolucionarias? Todas, preguntas de tensión.

2. Sobre el Escrito de 1969: “Rosa María o la mujer en la guerrilla”, de Mirna Paiz Cárcamo

Existen distintos libros testimoniales posteriores a la firma de los Acuerdos de Paz, en 1996. Estos se nutren de una serie de recuerdos y acontecimientos traídos a la memoria por las autoras o autores. Tienen la particularidad de constituirse en reflexiones que abarcan de veinte a treinta años de vida personal, tanto del momento previo al alzamiento revolucionario como de las vivencias en el movimiento. Son pocos empero los escritos que se hicieron al calor de las luchas de los años sesenta. La mayoría lo constituyen los programas políticos de las organizaciones, sea el programa de Revolución Socialista, escrito por Marco Antonio Yon Sosa o las reflexiones posteriores, en 1967, del Documento de Marzo, escrito principalmente por Ricardo Ramírez. Asimismo, los reportajes periodísticos o crónicas realizadas por Adolfo Gilly o Mario Menéndez, ambos mencionados en este libro.

El testimonio de Mirna Paiz tiene distintas características que lo hacen único, menciono algunas:

Uno. Es un testimonio y reflexión que se hizo apenas tres años después de haber salido del Frente Guerrillero Edgar Ibarra, en la Sierra de las Minas, en el año 1969. El escrito cubre su periodo de militancia entre 1963 y 1968, el cual incluye su colaboración en la Resistencia Urbana entre 1963 y 1965, su alzamiento en el destacamento guerrillero en 1965-1966, como su posterior viaje y encarcelamiento en México, entre septiembre 1966 y marzo de 1968. Cuba se convierte entonces en el país que le permite asimilar tan intensos años de experiencia revolucionaria: en tres cárceles en Guatemala y México, en la resistencia urbana en Guatemala y el apoyo logístico en México, en las propagandas armadas y tareas militares en el Frente Edgar Ibarra.

Dos. Constituye a la vez una reflexión antropológica y revolucionaria de tantos jóvenes ciudadanos en el campo guatemalteco. 1960 es una década de salida de la ciudad, de encuentro con campesinos, con comunidades ladinas e indígenas. Fruto de ello y siempre relacionado con tareas revolucionarias, de reflexión y conocimiento, son los

trabajos contemporáneos de Aura Marina Arriola,⁵ Joaquín Noval,⁶ Ricardo Falla,⁷ entre 1964 y 1969. Por momentos el relato de Mirna se interna en tratar de pensar como los campesinos y campesinas, en sus costumbres, en la crítica al patriarcado, en la postulación de una nueva sociedad socialista. Menciona las aldeas llamadas Jones, San Lorenzo, Santa Rosalía del Mármol. Comparte el mismo interés —junto a Arriola y Noval— por la división de clases dentro de las aldeas en el área rural.

Tres. Este testimonio constituye un temprano escrito de mujer revolucionaria en el movimiento guerrillero de 1960, si no el primero. Yosahandi Navarrete (2015) destaca cómo, a pesar de la lucha de Mirna por ser un compañero más en la guerrilla, están presentes sus rasgos y mirada femenina: referencias maternas al hijo de Tío Elí, preocupación por la columna cuando ésta no llegaba a tiempo al lugar acordado, sensibilidad crítica contra el patriarcado y conversaciones con campesinas durante las propagandas armadas. En este sentido también es sumamente importante saber que la lucha de las mujeres, en ese momento histórico, se constituía a la vez como revolucionaria y contra el patriarcado. Si bien la guerrilla predominantemente fue un espacio secular y de compañerismo, no menos cierto es que su carácter militar reproducía rasgos de dominación masculina. El relato, así, se convierte en una ventana para captar ese horizonte que se abría como posibilidad de liberación revolucionaria desde la experiencia de estas mujeres, ciudadinas y campesinas.

Cuatro. El testimonio nos presenta a Ciudad de Guatemala como aluvión rebelde y búsqueda de la Montaña. Mirna se mueve entre el testimonio de la Resistencia Urbana, con sus propagandas, pintas,

⁵ Consúltese de Aura Marina Arriola: *Lineamientos de clase social de un pueblo ladino rural en Guatemala* (1967) y *Secuencias de la cultura indígena guatemalteca* (1968).

⁶ Consúltese de Joaquín Noval: *Materiales etnográficos de San Miguel Milpas Altas* (1964), *Situación económica de los indígenas de Guatemala* (1965), *Lo urbano y lo rural en Guatemala desde el punto de vista educativo* (1968), *Acerca de la existencia de clases sociales en la comunidad pequeña* (1968).

⁷ Recordemos que para esos años —1968, 1969— Ricardo Falla iría a trabajo de campo antropológico en San Antonio Ilotenango, analizando precisamente las particularidades locales entre la conversión y la actividad económica. Este trabajo sería la semilla para su libro *Quiché Rebelde* (1978).

refugios temporales, movilización de personas y mensajes, hasta el reto de constituirse en la primera mujer en alzarse al Frente Edgar Ibarra. Resulta sumamente hermoso cuando narra cómo se fue gestando el deseo y la materialización de participar en la Revolución. Cómo, en tanto mujer, decide asumir el reto y prepararse para las enormes caminatas, los bichos, la dificultad de la ropa, la suciedad y la expectativa de los compañeros hombres. Para eso se sabe consciente de un proceso de aprendizaje de lo nuevo, de adaptación a la montaña, de conocimiento de los compañeros y de las poblaciones campesinas alrededor de la Sierra. El relato de Rosa María tiene el carácter de un bautizo y una entrega, de una incertidumbre y una decisión, lo cual no parte sólo del proceso finalizado, sino de reconocer las debilidades como fuerza que profetiza la transformación personal y humana.

Quinto. El libro tiene como momento central —incluso angular— el recuento de quienes murieron en pos de la liberación social. Finaliza con el apartado titulado El Tío Elí, un hombre en el que convergen los dolores, habilidades, fuerzas y sacrificio de los campesinos ladinos de Oriente. Mirna lo recuerda como una suerte de hito para el destacamento guerrillero entero: sordo pero capaz de sentir los movimientos telúricos, desconfiado pero con posterior capacidad de entrega, padre errante que recorre las serranías con su hijo Mariano, huraño a la ciudad y veloz en el campo. Sumamente doloroso, al leerlo en la actualidad, es el momento en que el ejército secuestra a Mariano, su hijo, por lo que el Tío Elí se lanza tras la patrulla militar, muriendo en el intento de rescatar a su hijo.

Reflexión: un pueblo histórico

Hoy, 46 años después, se publica el relato *Rosa María o la mujer en la guerrilla*. En este breve escrito me he enfocado en algunos aportes del libro: un relato cercano a los hechos que narra un momento donde revolución y antropología son un mismo movimiento, la experiencia de ser mujer en el Frente Guerrillero, un reflejo de la Ciudad de Guatemala en plena rebelión, un recuerdo de quienes murieron.

Hay un aporte más que me estuvo rondando en la cabeza y las entrañas por mucho tiempo: las fotografías. Hay dos que me penetraron

y no dejaban de moverme. En la primera (p. 55), un joven delgado, con cara apacible aunque seguro de sí mismo, sentado en un sillón junto a dos hermanas Paiz Cárcamo, una amiga y la señora madre, doña Clemencia. La sonrisa de doña Clemencia es de tranquilidad y de estar a gusto en su sala, una pequeña niña sonríe mordiendo el labio mientras, a ambos lados, están sentadas Nora y Clemencia. Esa foto de amistad, de confianza mutua, está cargada de una tremenda fuerza histórica. El joven delgado era el comandante Luis Augusto Turcios Lima, quien había sostenido la Rebelión contra el ejército de Guatemala. Por su parte, la joven de brazos cruzados, Nora Paiz, estaba a unos años de conocer la Unión Soviética y prepararse para la revolución armada, muriendo a manos del ejército en 1967 junto al poeta Otto René Castillo. La chica sonriente, Clemencia Paiz, fue una de las fundadoras de lo que posteriormente sería el Ejército Guerrillero de los Pobres, a través del cual miles de indígenas desde Huehuetenango a Chimaltenango se alzaron. Las fotos, con el libro de Mirna Paiz y el estudio histórico de Gabriela Olivera, permiten decir más de lo que muestran o, posiblemente al revés, evidencian lo que tienen escondido como proyección y figura histórica de nuestras generaciones revolucionarias.

La segunda foto (p. 71) muestra a las tres hermanas Paiz Cárcamo, sentadas en el parque Morazán, zona 2 de Guatemala, con los peinados altos y cortos de aquellos años. Jóvenes como ellas —hermosas, apasionadas— formaron parte de una generación que se rebeló contra el primer Estado contrainsurgente construido por EEUU y élites nacionales en el hemisferio, en el marco de la Guerra Fría. En ese mismo momento, cuando ellas se tomaban la foto, un niño ixil de poco más de un año era cargado por su madre mientras trabajaba en la finca Pantaleón, en Escuintla. Ese niño se alzaría en 1980, en plena rebelión indígena, recibiendo el nombre de Chepito Ixil. Al mismo tiempo de la foto, otro niño, poco mayor de 9 años, pasaba sus vacaciones en Zacapa y estudiaba en Ciudad de Guatemala. Años después, en 1977 y 1978, se convertiría en uno de los principales líderes estudiantiles de la Universidad de San Carlos, Oliverio Castañeda de León. Su frase «Mientras haya pueblo, habrá revolución», aún recorre las recientes

manifestaciones de 2015, coreada por nuevas generaciones bajo un momento histórico distinto.

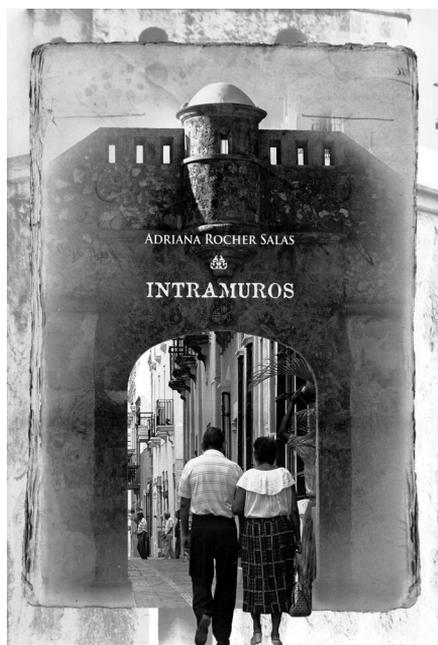
Ver las fotos con la certeza de reconocerlos como nuestros antepasados no es meramente distinguirlos por la familia o el origen que tuvieron, por importante que sea, sino por la familia ampliada por la que lucharon, por un mundo humano. A nosotros, ahora en 2015, nos corresponde la historia de sentar las bases de nuestra consideración como pueblos y, más importante aún, como pueblos históricos, llamados a insertarnos incluso en lo más desgarrador del pasado y del presente para, allí, en ese momento, captar nuestro horizonte. No nacimos de la nada, nos parimos en la conciencia histórica de la lucha de nuestros pueblos y, así, las luchas y sacrificios de un joven Turcios, Nora o Clemencia Paiz, se encuentran con el dolor y esperanza históricos de un Oliverio, un Meme Colom o un Chepito Ixil. La juventud no es la que se queda atrás como contraposición a los jóvenes de hoy, sino la capacidad de rescatar las fuerzas de resurrección en el asumir, precisamente, nuestro horizonte como pueblos históricos, en rebelión.

Bibliografía citada

- Arriola, Aura Marina, 1967, “Lineamientos de clase social de un pueblo ladino rural en Guatemala”, en *Pensamiento crítico*, agosto, La Habana, pp. 67-86.
- Arriola, Aura Marina, 1968, “Secuencias de la cultura indígena guatemalteca”, en *Pensamiento crítico*, La Habana, pp. 75-102.
- Duchesne, Juan, 2011, *La guerrilla narrada: acción, acontecimiento, sujeto*, Ediciones Callejón, Puerto Rico, pp. 404.
- Gilly, Adolfo, 1992, *Cardenismo, una utopía mexicana*, Ediciones Era, México, pp. 365.
- Noval, Joaquín, 1964, “Materiales etnográficos de San Miguel Milpas Altas”, en *Cuadernos de Antropología*, octubre-diciembre de 1965, Facultad de Humanidades-USAC, Guatemala.
- Noval, Joaquín, 1965, “Situación económica actual de los indígenas de Guatemala”, en *Cuadernos de Antropología*, octubre-diciembre de 1965, Facultad de Humanidades-USAC, Guatemala, pp. 7-23.

- Noval, Joaquín, 1966, “Lo urbano y lo rural en Guatemala desde el punto de vista educativo”, *Antropología e historia de Guatemala*, vol. XVIII, núm. 1, Ministerio de Educación, Guatemala, pp. 75-84.
- Noval, Joaquín, 1968, “Acerca de la existencia de clases sociales en la comunidad pequeña”, en *Revista Estudios*, Escuela de Historia-USAC, Guatemala, pp. 31-41.
- Falla, Ricardo, 1978, *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948 -1970)*, Editorial Universitaria, Guatemala.
- Navarrete, Yosahandi, 2015, “Los relatos de Rosa María”, en *Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta*, CIALC-UNAM, Juan Pablos Editor, México, pp. 195-202.
- Paiz Cárcamo, Mirna, 2015, *Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta*, CIALC-UNAM, Juan Pablos Editor, México, pp. 202.
- Vázquez Olivera, M. Gabriela, 2015, “Hilvanar los recuerdos con la historia”, en *Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta*, CIALC-UNAM, Juan Pablos Editor, México, pp. 15-112.

Sergio Palencia
Ciudad de Guatemala, abril 2015
sergiopf83@yahoo.com.mx



Adriana Rocher Salas

Intramuros

Año: 2015

Editorial: San Francisco
de Campeche, Universidad
Autónoma de Campeche

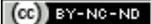
ISBN: 978-607-8444-04-5

Páginas: 245 + ils.

Abrir la portada de un buen libro es como franquear las puertas de una casa o, ¿por qué no?, incluso las de una antigua ciudad amurallada, y poder iniciar el recorrido de sus entrañas. Pleno de curiosidad y azoro, el viajero verá alternarse bajo su mirada calles amplias y rincones, espacios abiertos y entresijos apenas insinuados, huertos privados y jardines públicos, iglesias dispuestas al fervor compartido y oratorios reservados para la piedad más íntima. Alternará aquí con el funcionario de todos conocido; vislumbrará allá al vecino sencillo, por muchos ignorado.

De transitar con los sentidos bien dispuestos, a la par del de la vista —primario cuando de hojear y ojear se trata—, el visitante desplegará el abanico de los sentidos restantes, a fin de percibir olores, sabores, sonidos y texturas del espacio que lo circunda y aprehender, al mismo tiempo que aprende, la esencia sensorial del entorno que transita; entorno que, una vez aprehendido, terminará a su vez por incluirlo, albergarlo, domesticarlo.

Con *Intramuros*, de Adriana Rocher, domesticar la entraña del puerto campechano es tarea a la vez sencilla, ilustrativa y gozosa; por momentos familiar y hasta casera —que no en balde domesticar viene

 Páginas 201-210.

otoño-invierno 2015

EntreDiversidades

ISSN 2007-7602

del latino *domus*, casa, recordándonos que domesticar significa hacer entrar a casa—. Gracias a su labor de escrutinio, zapa, y en ocasiones de descarado espionaje, el recinto amurallado se desnuda y exhibe ante los ojos del foráneo —extranjero por cuestiones geográficas o incluso generacionales— su entraña construida, a la par de aquella otra apenas entrevista, soñada. Mar de entrañas: la que se toca, la que se rememora y la que, lienzo de Penélope, se teje una noche para destejarse al día siguiente, a fin de acomodar, en una memoria siempre en construcción, el diseño de pasados de gloria para siempre perdidos y futuros de esplendor que en ocasiones no traspasaron el límite de la añoranza.

Entre unos y otros, lo que allí está es presencia innegable. Y el libro de Adriana Rocher es, imposible negarlo, un valioso homenaje a lo que la campechanidad se ofrece a sí misma y lo que guarda para nosotros, los demás, tras sus murallas, sean éstas de piedra, de dogmas antiguos, de prejuicios temporales y, por supuesto, de gozos cotidianos. Murallas, por cierto, que en no pocos sentidos funcionaron más como referentes geográficos que como bastiones inexpugnables, pues en este libro, por las calles de sus páginas, vemos desfilar no sólo a quienes vivían literalmente intramuros, sino a aquellos que, con independencia de clasificaciones espaciales, sociales y hasta raciales, confluían en su plaza, su muelle, sus iglesias, su mercado.

El recorrido que se nos ofrece es primordialmente histórico, pero de una historia entendida no como mera rememoración del ayer o inventario de inmuebles, sino a la vez de homenaje al presente, como bien lo muestra la bien lograda selección fotográfica que acompaña a los textos, dotándolos de rostro humano. Un libro, pues, bien pensado y diseñado, que conjuga la escritura del pasado con la imagen de la actualidad. Ciertamente el estudioso extrañará las referencias bibliográficas o documentales que le permitirían ahondar en tal o cual tema o aspecto, pero la obra, resulta claro, fue pensada primordialmente para otro tipo de público, más amplio, lo que no significa, en modo alguno, que se trate de un texto sin asideros académicos, que los tiene, y de XXX.

En la primera parte asistimos a la fundación de la villa hispana cercana al asentamiento maya de Can Pech, a la división —más deseada que real— de los pobladores según sus “calidades” y al caminar

de sus barrios al ritmo que el centro marcaba, deteniendo su marcha por el doble de las campanas que avisan de muertes por epidemias, o apresurando sus pasos cuando sonaban a rebato para alertar sobre un nuevo avistamiento de piratas, temible plaga del puerto que al menos durante dos siglos hizo de la reconstrucción —material, emocional, demográfica y simbólica— una tarea cotidiana.

En medio de esa reconstrucción inacabable, vemos consolidarse oficios y afanes, vinculados principalmente con las actividades propias de un puerto y sus áreas de comercio, pero figuran también aquellos otros menesteres que hacían llevadera y hasta grata la vida urbana, al menos para los pudientes: sastres, talabarteros, zapateros, cocineras, herreros, domésticas, sin dejar de lado curadores, adivinas, pícaros, sospechosos de herejía o judaizantes, algún acusado por bigamo y una que otra tildada de bruja cuyos desmanes, que rescata Rocher, venían a poner sazón y novedad a la monotonía diaria.¹

Cierto, no había que esperar se supiese de algún suceso extraordinario o una acusación inesperada para salir del aburrimiento. Allí estaban para eso las fiestas, patronales o barriales, que también aborda el texto, permitiéndonos degustar los vinos, oler los tabacos, paladear los platillos especiales y hasta oír la algazara con que los porteños, surgidos de primeros y segundos patios, traspasaban zaguanes y llenaban la plaza de armas, el muelle, la aduana, los atrios de las iglesias y las calles, desbordando a menudo las murallas de piedras y convencionalismos.

Hoy, el nuevo malecón y los amorfos centros comerciales se yerguen en buena medida como espacios privilegiados de sociabilidad, pero el texto de Rocher nos permite recuperar el tiempo en que otros lo fueron, devolviendo voz a los pregoneros que enteraban a los vecinos de tal o cual edicto, a los comerciantes ponderando sus mercaderías, a los dolientes lamentando a sus muertos —degollados en la plaza, tras la estancia de casi dos meses de Lorencillo y Grammont en 1685—, y

¹ En su listado, Rocher dejó fuera, por cierto, a una bruja campechana particularmente original: la negra Leonor, esclava de don Diego de Solís, a quien se acusó en 1617 de efectuar prodigiosos vuelos en una escoba por Mérida, Campeche y Tabasco, junto con la mulata Francisca, alias la Gallardina, y llevando en sus pies al mulatillo Francisco (AGN, Inquisición, Volumen 316, expediente sin número, f. 515r-515v), proeza acrobática que permitiría rastrear en Campeche los antecedentes del Cirque du Soleil.

hasta las imprecaciones de doña Isabel Santos, esposa del capitán Pedro Fernández, quien en marzo de 1657 se puso a despotricar a voz en cuello contra el cura Juan de Solís mientras éste oficiaba la santa misa. Y podemos imaginar también la barahúnda que se debió escuchar en el puerto cuando el 16 de julio de 1717, día de Nuestra Señora del Carmen, se logró expulsar definitivamente a los ingleses de la isla de Tris y la Laguna de Términos. Una empresa, por cierto, en la que participaron no sólo tropas campechanas, sino otras venidas de Yucatán y de Tabasco —alcaldía vecina que no en balde era dueña aún de la mitad del territorio insular y lacustre—, y que contribuyó de manera significativa en el repunte de San Francisco como enclave comercial, libre ya de la amenaza constante de corsarios y piratas —aunque su expulsión no significó el fin de sus actividades—, y aliviada al menos en parte del nada fantasmagórico contrabando.

Vendrían luego la apertura de la puerta de tierra y el cierre de otras, que contribuyeron a profundizar el foso entre los pobladores extra e intramuros y, más adelante, un periodo de esplendor porteño, gracias a las disposiciones borbónicas que permitieron superar el escollo de mantenerse Campeche fuera de la ruta de la “Carrera de Indias”; sobre todo al quitarse los gravámenes al palo de tinte. Ya tocaría luego el turno de brillar a los astilleros locales. En un solo año, 1777, San Francisco obtuvo dos valiosos nombramientos reales: el de puerto menor y el de ciudad. Y, con los vientos de bonanza, surgieron nuevas construcciones: aduana, cabildo, atarazanas, muelle... incluso las hasta entonces más bien modestas viviendas supieron de aires modernizantes, por no hablar del boato con que se engalanaban algunas en ocasiones festivas, según nos narra Rocher con un lujo de detalles que mucho apreciarían sus dueños, atraídos desde entonces por ostentar el prestigio que, de paso, consolidaba su poder.

La primera parte del libro concluye con el recuento de gestas menos gloriosas, motivadas por la consolidación de Sisal como puerto yucateco, y los avatares sufridos bajo el interminable rosario de gobiernos liberales, conservadores, monárquicos, republicanos, centralistas y federalistas, porfirianos y revolucionarios, que arrastraron al puerto en sus luchas, en las que no voy a detenerme, aunque no

puedo dejar de invitar al lector a deleitarse con la lograda recreación de las tertulias populares en el parque principal y bajo los toldos, o las más linajudas que organizaban los decimonónicos pudientes, émulos de la civilidad europea, en la Lonja, el Casino y, por supuesto, el Coliseo, hoy Teatro Francisco de Paula Toro.

No voy a arriesgarme a ofender a alguno exponiendo mi opinión sobre el desmantelamiento de la muralla, iniciado en 1883, y el desastrado relleno donde se erigieron “la consola”, para el palacio de gobierno, y “el sándwich” o “platillo volador” para el Congreso, asediando a la puerta de mar, que hoy, parcialmente reconstruida y pese a su nombre, no conduce más al calmo océano sino a un agitado espacio de mal gusto, donde se agolpan carracas y urcas de cemento, aluminio y vidrio mal varadas que, en lugar de los sonoros nombres de las embarcaciones de antaño, ostentan divisas como MacDonal’d’s, Oxxo, Starbucks, Boston’s, 7 Eleven... Nuevas franquicias de corsarios, igualmente dispuestos a atracar a los porteños.

Prefiero dedicar unas notas a la segunda parte, esa que la autora denomina “Inmuebles e historias”, y donde, sin negar la cruz de su parroquia —“Zapatero a tus zapatos”—, el recorrido que nos propone Rocher se antoja bastante más pausado, armonioso y bien logrado cuando de construcciones religiosas se trata, en particular las iglesias, que Rocher califica como “amas y señoras del espacio público”. Imposible detenerse en la documentada y amena reconstrucción histórica de cada uno de tan respetables monumentos, y las luchas a que dieron pie entre seculares y regulares; luchas no siempre igualmente respetables. Destaco, apenas, la llamada de atención que se nos acerca de que, pese a lo que nos vende la publicidad turística sobre la “fisonomía y austeridad” franciscanas de los nueve templos de la ciudad, apenas dos —San Francisco y San Francisquito— son fruto de los frailes menores, ya que una de ellas se debe a la labor de los juaninos, otra a la de los jesuitas, y cinco fueron obra del clero diocesano.

Dejo de lado, no por falta de importancia sino de espacio, el abordaje de monumentos tan venerables como la primitiva —en no pocos sentidos— iglesia parroquial y su paulatina, pausada, y en varios sentidos dolorosa transformación en catedral; recuerdo apenas

que para obtener tal rango hubo de luchar incluso contra el obispo de Yucatán, Crescencio Carrillo y Ancona, quien no se “abstuvo de intervenir en el proceso” —como generosamente apunta Rocher, acaso por respeto a su colega, pues el obispo fue además historiador— sino que en un principio hizo cuanto pudo por estorbarlo, enviando al arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida, furibundas cartas contra los “agitadores” campechanos, “separatistas” ahora también en lo eclesiástico, y alejando del puerto a los curas promotores.² Ciertamente, Carrillo no era en principio renuente a la idea —que apuntalaría sus deseos de transformar a Mérida en sede arzobispal—, pero no fue de su agrado el que alguien pretendiera arrebatárle el protagonismo.³

Ya que no deseo despojar al lector del placer de ir descubriendo, bajo la guía de la autora, la historia de recintos como El Dulce Nombre de Jesús —destinado a la atención de los “morenos” de la villa—, San Juan de Dios y sus desvelos hospitalarios —incluyendo las peripecias para conseguir los frugales alimentos para los internos: “caldo, arroz y una presa de carne, complementados con chocolate en la mañana y atole en la tarde”—, la lamentable decisión de destruir el hospital, tomada durante el gobierno de Carlos Sansores (1967-1973), o el porqué, dos siglos antes, se optó por arrasar el convento relativamente nuevo de La Mejorada, me detendré apenas en uno de ellos: el que nos conduce por la fascinante y agitada historia de la iglesia de San José, en sus orígenes modesta ermita vinculada con el gremio de carpinteros y calafates de ribera, del célebre barrio de San Román. Gracias al documentado hilo de Adriana —que no de Ariadna— nos enteramos de que los cofrades, al comprender que con sus exiguas limosnas no alcanzarían a ver concluida la obra, optaron por solicitar el apoyo de una vecina de la villa, doña María Ugarte, quien, como tantas otras mujeres pudientes

² José Concepción López y Juan de Dios Ancona. Las cartas fueron publicadas en Ruz, Mario Humberto (editor), *Crescencio Carrillo y Ancona*, Correspondencia, tomo I (1889-1895), México, UNAM, CEPHCIS, 2012.

³ Propuso luego como obispo a su amigo José María de J. Portugal, mitrado de Sinaloa, pero no tuvo mayor fortuna; la Santa Sede nombró a Francisco Plancarte y Navarrete; precisamente aquél a quien don Crescencio había encargado los trámites en Roma, y sobrino de don Antonio Plancarte y Labastida, célebre y poderoso abad de la Colegiata de Guadalupe (Ruz, editor, op. cit.: 38-45).

de su tiempo, tenía debilidad por los jesuitas. Debilidad que, a la larga, significó fortaleza para los ignacianos y el acabose para carpinteros y calafateadores, que terminaron por ver enajenado su espacio.

Confieso sin pudor que —simpatizante de los de San Román, al fin y al cabo el barrio donde nació mi abuelo materno— me divertí enterándome de las peripecias que sufrieron los de Loyola para ver medianamente colmadas sus, como siempre, ambiciosas metas, al desaparecer de escena algún supuesto donante —don José de Santellín— o al enterarse de que la herencia de doña María era menor de lo que calculaban. Y para cuando consiguieron otros benefactores —incluyendo al insigne don Juan Gómez de Parada y Mendoza—, y lograron avances muy significativos en la obra, vino a conocerse el decreto no muy ilustre del muy ilustrado Carlos III, que expulsó a la Compañía de Jesús de todos los territorios españoles. Ni siquiera el auxilio de san Francisco Javier, príncipe del mar, celestial Neptuno y patrono de navegantes, impidió que naufragase el intento.

La historia que recrea Rocher de las peripecias que sufrió después el conjunto de iglesia y colegio es casi delirante. El Colegio fue desde casa de pensión para clérigos hasta Instituto Campechano, pasando por escuela de primeras letras, estudios menores, programas de gramática, albergue de tropas de Su Majestad, residencia de obispos de Yucatán —también solicitada con el mismo fin por el tesorero oficial y el teniente de Rey— y de nuevo colegio, pero ahora bajo los franciscanos, los cuales terminaron por irse, narra la autora, dejando huérfana a la juventud campechana, aficionada, a decir del Ayuntamiento, “a la hermosura e importancia de las letras”. Una juventud que no había de ser muy abundante si tomamos en cuenta que para entonces, según documentos de los frailes menores, sólo dos estudiantes asistían con puntualidad a la clase de filosofía y ninguno a la de teología. Y en esos pleitos andaban cuando les tocó el turno a los seráficos de ver a su Orden suprimida, conforme a lo decretado por las Cortes de Cádiz. Vendrían después el “Colegio de San Miguel de Estrada” y el Instituto Campechano. El primero, conocido por ese entonces como Instituto San Miguel de Estrada, sería por cierto visitado en diciembre de 1865

por la emperatriz Carlota, quien dio fondos para su restauración⁴ —como los dio también para ampliar el Hospital de San Juan de Dios y construirle un aljibe y un “anfiteatro”— aunque Rocher, republicana por naturaleza, le escamotee algunos donativos a la imperial visitante.

La suerte de la iglesia no fue menos tormentosa, pero eso sí, bastante más variada. Con una cúpula nueva en una de sus torres —destruida más tarde por un cañonazo— y nada menos que un faro en la otra, vio invadir parte de su atrio, servir alguno de sus costados como mero arrimo de otras construcciones, se supo biblioteca, proveedora obligada de esculturas, pinturas, campanas, vasos y ornamentos sagrados para la catedral; espacio donde mazos y martillos de revolucionarios iconoclastas probaron su puntería, bodega del Banco de Crédito Ejjidal, Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico del estado, sala de conciertos, centro de exposiciones y cualquier otra cosa que se le ocurriera al Gobierno en turno, más o menos ilustrado... De su pasado jesuítico apenas si dan cuenta su decoración con talavera, algún holograma y la imagen del corazón en llamas de San Ignacio sobre su portada. Amoroso incendio que acabó por ser anticipo premonitorio de las cenizas a que terminarían siendo reducidos los esfuerzos jesuitas en el ámbito portuario.

No abundo en más detalles. Dejo intacto para el lector el placer de incursionar en la historia de otros espacios como los baluartes, algunos de los cuales, se nos instruye, fueron financiados por corporaciones religiosas que buscaban competir en prestigio, o incluso para apuntalar orgullos criollos, como sería el caso del bautizado en honor de Rosa de Lima, la primera santa americana, que la hagiografía nos presenta tan bella como poco agraciado era Carlos II, el hechizado, a quien se dedicó otra fortificación; monarca de rostro más amargo que la misma “amarga soledad de María Santísima”, la cual dio nombre a uno de los

⁴ “[...] Fue al Instituto de San Miguel de Estrada, cuyo hermoso edificio recorrió complacida, haciendo siempre las preguntas conducentes a imponerse de su buen estado. También ha hecho un donativo en su favor para que se concluya su reedificación, la que no había podido hacerse por falta de recursos” (Periódico oficial del Departamento de Campeche. núm. 195, 16 de diciembre de 1865, reproducido en Revista mensual órgano del club “Ah-Kin-Pech”. Historia, literatura, variedades. año 3, núm. 32, octubre 5 de 1939. Campeche, Campeche, pp. 17-18).

más famosos baluartes. Construcciones que son, cierto, escenografía del poder de las corporaciones peninsulares pero también, sin duda, en la mente de los porteños de entonces, apoyo sobrenatural para un muy atareado Santiago Matacorsarios.

La parte final del texto, que bien ameritaría por sí sola el doble de comentarios, la dedica Adriana a evocar —con mal disimulada nostalgia— tal o cual cine, teatro, museo o casa, que a menudo le sirven de mero pretexto escenográfico para recrear —y es ése un gran mérito— la intimidad cotidiana de alguna morada que según la tradición popular albergó amoríos piratas en varios sentidos; otra donde cierto corsario se transmutó en vecino respetable, mientras que del ilustre pasado de alguna casona incluso más respetable, apenas da cuenta una placa que señala que allí nació “el maestro de América”, don Justo Sierra Méndez, artífice de la hoy Universidad Nacional.

A la par se nos habla de un Teatro imaginado por un coronel originario de Cartagena de Indias y diseñado por un arquitecto francés —que tenía por albergue obligado la cárcel de la ciudad—; un Museo surgido de los afanes de dos hermanos, nativos de Canarias, que compartían la vestidura de clérigos y los intereses coleccionistas; un singular cine representante del efímero auge del art déco en el Campeche de Baranda, el cual, tras pasar por el descrédito de tener que albergar desfiles de murciélagos y películas de ficheras, terminó lastimosamente convertido en un estacionamiento art nacó.

Como era obligado en la recuperación de la memoria social campechana, y en particular en un texto que desde un inicio mostró sus simpatías por casas concebidas no como monumentos sino como hogares, y construidas “grandes y espaciosas, para que cupieran todos y nadie sobraría”, la autora no desdeña detenerse en la recreación de los novenarios en casa de María Tur, las “cantadas” de la lotería en la de Soco Can, y los “sandwichitos”, refrescos, suspiros y cocadas ofrecidos en cualquier evento que se considerase respetable, incluyendo la doctrina de los sábados en El Sagrario o en San Juan de Dios.

El libro cierra con las añoranzas de lo vivido en una casa de la Calle Honda, poblada de flores en las macetas, puercos, pollos y gallinas colonizando el patio o informaciones —que no “chismes”— recabados

en la placidez del sillón de una peluquería, albergue hasta de cadáveres y fantasmas, y, sobre todo, habitada por los recuerdos de la autora, que transcurrió en ella momentos de su niñez y nos permite, a través de la historia de esa casa, introducirnos en los intramuros de su propia memoria y su solar más íntimo, pues como bien apuntó el poeta Rainer María Rilke, “Nuestra única verdadera patria es la infancia”.

En resumen, un texto original y sugerente para cualquier interesado en el patrimonio tangible e intangible del puerto campechano y el transcurrir de la vida cotidiana dentro de sus murallas, a la vez que un valioso ejemplo acerca de la manera de ampliar los ámbitos de difusión de la Historia. Sin duda una buena elección de la Universidad Autónoma de Campeche para celebrar su primer medio siglo de existencia.

Mario Humberto Ruz
Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM

INFORMACIÓN COLABORACIONES

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Podrán presentarse:

- a) Artículos inéditos producto de investigación.
- b) Documentos originales de archivo con introducción.
- c) Entrevistas o testimonios con introducción.
- d) Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Se recibirán textos inéditos y escritos en español. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial, posteriormente se remitirán a dos dictaminadores externos especializados en el tema mediante el método de pares ciegos. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial lo someterá a la opinión de un tercer especialista. Dos dictámenes negativos implican el rechazo del documento presentado.

Las colaboraciones deberán dirigirse a la siguiente dirección:

Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Javier López Moreno s/n,
Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima
CP 29264 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

En la versión electrónica se utilizará Word 2007 o 2010. Se indicará claramente nombre del autor o autores, institución, dirección institucional o particular a la cual se pueda enviar correspondencia; números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

Presentación de originales

Los trabajos han de cumplir necesariamente los criterios editoriales de la revista.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 páginas a doble espacio, márgenes de 2.5 cm, incluye bibliografía citada, fotos, mapas, figuras, gráficos y cuadros. Los documentos con introducción tendrán como máximo 20 páginas, las reseñas y crónicas de 5 a 10, y las entrevistas no superarán 35 páginas.
2. El texto se presentará en Word, letra tipo Times New Roman de 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página, de igual manera 10 pts en las citas de más de cinco renglones —márgenes 1.75 y 16 cm—, dejando una línea en blanco antes y después.
3. Se anexará un Resumen con máximo 150 palabras y Palabras clave: de tres a cinco, distintas a las contenidas en el título. Luego se agregarán en inglés el Abstract y las Keywords correspondientes.
4. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de portada de la obra reseñada en formato JPG, resolución mínima 300 DPI.
5. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información complementaria. Las referencias se incorporarán en el cuerpo del texto. Se emplearán números arábigos consecutivos volados.
6. Las ilustraciones —fotografías, mapas, figuras— deberán presentarse por separado, indicando en el texto el lugar donde incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas en formato JPG con una resolución mínima de 300 DPI.
7. Los cuadros, gráficos, tablas, mapas, se escribirán como “Figuras”, deberán presentarse por separado, con título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.

8. Referencias bibliográficas en texto: autor, año: página(s); (Ruz, 1992: 125). Se empleará (ídem: 126) e (ibídem) y otros en letra redonda.

9. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título Bibliografía citada. Se presentarán en orden alfabético del primer autor, y en caso de haber más de una obra, ordenado según año de publicación.

10. Referencia de libros

Collier, Jane, 1995, El Derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas, CIESAS, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda, 1991, VII Censo Ejidal. Chiapas, México.

11. Referencias de capítulos o trabajos en obras colectivas

Collier, George, 1992, “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (compiladora), Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.

12. Artículos

López Leyva, Miguel Armando, 2008, “Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001)”, en Revista Mexicana de Sociología, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.

13. Referencias hemerográficas

Martínez, Fabiola, “Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM”, Diario de Chiapas, 3 de agosto 2011, p. 15.

14. Tesis

Rodríguez G., Guadalupe, 2006, Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal, Tesis de Maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas, México.

15. Documento histórico

a. Manuscrito original de archivo

Archivo General de Centroamérica, 1814, Estados semestrales de causas tramitadas en la Villa de Tapachula. A1. 15-1270-168.

b. Documento firmado publicado

Feria, Pedro de, 1892, Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos, Anales del Museo Nacional VI, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

c. Documento de archivo publicado

Archivo Histórico de Chiapas, 1875, Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca, Departamento de Chiapas, Tipográfica El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.

21. Testimonios o entrevistas (dentro del texto)

Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.

22. Publicaciones electrónicas

a. Artículo en revista electrónica

Castro Gutiérrez, Felipe, “ ‘Lo tienen ya de uso y costumbre’. Los motines de indios en Michoacán colonial”, Tzintzun. Revista de Estudios Históricos, 2003, julio-diciembre, [en línea] disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=89803802> [fecha de consulta: 27 de julio de 2011].

b. Sitio web

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2011, Perfiles Municipales 2010, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, disponible en <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&option=1#> [consultado en línea el 11 de abril de 2011].

c. Trabajo en disco compacto

McConnell, Wh., “Constitutional History”, en The Canadian Encyclopedia, [CD-ROM] Macintosh version 1.1, McClelland & Stewart, Toronto, 1993.

Cualquier caso no referido anteriormente será contemplado y dispuesto por el Comité Editorial de la revista.

En todos los trabajos enviados se aplicará corrección de estilo acorde con la política editorial del Instituto de Estudios Indígenas.

