

## Comunidad, economía y cambio social en Oaxaca, México: vida rural y lógica de cooperación en la economía global\*

Jeffrey H. Cohen y Leila Rodríguez

MICHAEL KEARNEY (1996) y Gerardo Otero (2004d) caracterizan a la población rural de México como “poscampesina”. Lo que esto significa es que la gente rural ya no está en el proceso de proletarización, de convertirse en trabajadores en los mercados de trabajo asalariado; más bien, son parte del sistema de mercado capitalista (para la historia de este proceso, véase Feder, 1978; Hewitt de Alcántara, 1984). La dependencia en la agricultura en pequeña escala, donde aún existe, está firmemente enraizada en un mercado laboral en expansión que une a las comunidades más aisladas de las partes más rurales de México con los centros de negocios y comercio. Tamar Wilson afirma que este sistema beneficia a los empleadores en los Estados Unidos quienes buscan a trabajadores migrantes temporales de zonas rurales porque sus economías domésticas de subsistencia cargan el costo de la reproducción familiar, del mantenimiento de la unidad doméstica, y actúan como una red de seguridad para los migrantes que no pueden hallar empleo en las comunidades receptoras debido a retrocesos en la economía, la salud, o la falta de conocimientos (Wilson, 2000: 195).

Las comunidades rurales de los valles centrales de Oaxaca, México, están involucradas en este sistema complejo y en expansión de realidades económicas y sociales cambiantes. El desafío es comprender cómo los oaxaqueños de zonas rurales entienden las estructuras económicas y sociales en que se encuentran. En este sentido, nos concentramos en los usos y costumbres que definen el espacio político, económico, y social en Santa Ana del Valle, una comunidad de 3,000 personas que hablan zapoteca, localizada a 35 kilómetros al este de la ciudad de Oaxaca (capital del estado) y a 4 kilómetros al norte de Tlacolula.

\*Agradecemos el apoyo para este proyecto, del financiamiento #9875539 de la Fundación Nacional para la Ciencia (Estados Unidos), del Departamento de Antropología, Pennsylvania State University, y del Instituto Tecnológico de Oaxaca. Gracias a Silvia Gijón y Rafael Reyes por su asistencia en el campo. Cualquier error es responsabilidad exclusiva de los autores.

Nuestro objetivo tiene tres facetas: definir las estructuras que los oaxaqueños de la zona rural crean para enfrentar las fuerzas de la globalización; notar los resultados positivos y negativos del enfrentamiento; y finalmente, nos aventuramos a preguntar ¿cuáles son algunas de las tendencias que pueden resultar de este momento?

### La comunidad

Santa Ana del Valle es un pueblo rural cuya historia está profundamente enraizada en el pasado prehispánico de la región que fue reasentada como una congregación por los dominicanos después de la Conquista. La comunidad consiguió independizarse de Teotitlán del Valle en el siglo XVIII, aunque permaneció como poco más que un satélite agrario de su vecino más poderoso. Durante el último siglo la agricultura en pequeña escala fue suplida con una creciente dependencia en la producción de textiles de lana para la venta local y turística. A partir de la década de los setenta, la producción de textiles para el mercado turístico ha sido crucial para el éxito de la mayoría de los hogares (Cohen, 1999; Cook y Binford, 1990; Stephen, 1991).

Un incremento en el número de emigrantes ha caracterizado a las últimas dos décadas, mientras los santañeros lidian con la declinante economía mexicana (véase Cohen, 1999), la reorganización del estado en un marco neoliberal, y el colapso/declive de la agricultura en pequeña escala que ha resultado del retiro de subsidios estatales (DeWalt *et al.*, 1994).<sup>1</sup> Al mismo tiempo, las políticas de desarrollo han intentado capitalizar en las raíces indígenas de las comunidades, y han organizado a las cooperativas artesanales para que mercadeen los textiles de lana hechos localmente a la creciente industria turística de Oaxaca (García Canclini, 1993). Estas políticas han funcionado bastante bien para Santa Ana, donde los fondos gubernamentales son unidos al apoyo de las ONG (incluyendo UMCO-Unión de Museos de la Comunidad Oaxaqueña) y a la población local para desarrollar a la comunidad. Los líderes comunales organizaron una serie de proyectos y programas que iniciaron en la década de los 70, con el arribo de la electricidad, la pavimentación de carreteras, y la compra de un bus para el pueblo con servicio cada hora a Tlacolula. El más importante de los proyectos recientes (al menos en términos de fundación externa) es el Museo Shan Dany que se fundó en 1986 por el Ins-

<sup>1</sup>Los inmigrantes han dejado a Santa Ana a lo largo de la historia de la comunidad. A lo largo de los años setenta, un pequeño número de hombres (8) se fueron a trabajar a los Estados Unidos. Los ochenta y finales de los noventa vieron un rápido aumento en el número de migraciones. El número de inmigrantes que se fueron a los Estados Unidos aumentó hasta incluir el 68 por ciento de 58 hogares encuestados en 1996, o 67 individuos de 37 hogares independientes (véase Cohen, 2001b: 957).

tituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y líderes comunales. El éxito de ese proyecto llevó a muchos otros, incluyendo la creación de un sistema de cloacas para el pueblo, el arribo de líneas telefónicas, la reforestación de tierras del pueblo, y un esfuerzo dirigido hacia el ecoturismo (Cohen, 1998; Cohen, 2001a).

### **Usos y costumbres: algunas formas de cooperar en Santa Ana**

Los santañeros han mantenido un sentido de independencia y de unicidad que subraya su involucramiento en mercados globales y la creciente importancia de la migración en la comunidad. Nosotros argumentamos que la continua importancia de la cooperación, y específicamente de usos y costumbres es crucial para el éxito de Santa Ana como comunidad. Es el sentido de compromiso, identidad e independencia que los santañeros mantienen lo que le permite a la comunidad mantenerse aun cuando es acogida por (y acoge) el ecúmeno global. No obstante, dos señalamientos son importantes. Primero, aun cuando los santañeros se organizan a sí mismos, hay crecientes desigualdades económicas y sociales que dividen a los hogares del pueblo en formas profundas, particularmente en términos de riqueza y las diferencias que separan a los hogares de inmigrantes de aquéllos sin inmigrantes (Reichert, 1982). Segundo, aun cuando Santa Ana acoge (y es acogida por) el ecúmeno global, grandes desigualdades entre partes del sistema (en otras palabras, entre los centros de poder y comercio y la comunidad rural) significan que hay poca equidad, y que los lazos entre centro y periferia están lejos de ser transparentes. En otras palabras, mientras que los santañeros en general quieren los bienes y servicios que vienen con el arribo de mercados estilo occidental y trabajo asalariado, al mismo tiempo tienen poco control sobre la forma y estructura de este sistema global. Para contextualizar nuestro ejemplo, empezamos con unos cuantos ejemplos de relaciones de cooperación en Santa Ana.

#### **Tequio**

Los líderes comunales solicitan la participación de los hombres en el tequio (trabajo comunal) periódicamente a lo largo de un año y por un sinnúmero de razones.

A todos los jefes de hogar se les solicita servir una o más veces al año en equipos de trabajo y como representantes de sus hogares, y en nombre de la tradición del pueblo. En este día cinco hombres llegan a ayudar a limpiar ramas y basura de los arroyos que cruzan las tierras del pueblo. Los arroyos se llenan durante la estación lluviosa y traen agua de la Sierra Madre del Sur a los campos de la co-

munidad. Los individuos participan en el tequio durante todo el día, y el próximo limpiando los arroyos en preparación para y anticipación de las lluvias de la próxima estación. Cuando terminan, tienen la satisfacción de saber que su contribución al tequio del pueblo está completa hasta el próximo año.

¿Qué hace a un santañero participar en el tequio? Hay varias razones. Primero, como regla, el tequio es un requerimiento de residencia. Quienes no pueden o no participan en el tequio pueden ser multados. El no servir o pagar puede meter a una persona en la cárcel. En el centro del pueblo hay una celda de cárcel como parte del complejo de oficinas del pueblo. El tiempo de cárcel es público, es decir, no hay forma de ocultar el hecho que uno está en la cárcel. Pero el tequio es más que simplemente un servicio que se da porque la comunidad lo requiere. También es una oportunidad para ganar prestigio y demostrar liderazgo. Por ende, una segunda secuela del tequio es dar o reafirmar el estatus de un individuo o su familia.<sup>2</sup> Este estatus puede traducirse directamente en apoyo comunitario y posiciones en cargos y comités, y estatus *vis-a-vis* la comunidad en sí. Un miembro del equipo también puede beneficiarse directamente de su servicio. Es común que miembros de equipos de tequio “encuentren” una bolsa de cemento que se cayó de algún camión que cargaba provisiones para algún proyecto. Los equipos que limpian la maleza tienen derecho a reclamar la leña que encuentran, por ende un tercer efecto del tequio es la remuneración directa para los miembros de los equipos.

Un segundo nivel de asociación y cooperación que es similar al tequio es organizado alrededor de cargos rituales (posiciones en la jerarquía política y religiosa del pueblo) y de comités de servicio comunal que definen la vida política y religiosa local de Santa Ana. El servicio es importante en la reproducción de la comunidad no simplemente como un espacio social, sino también como espacio político. La jerarquía civil-religiosa logra estas metas, primero, estableciendo un sistema local de posiciones de rango que administran la vida política y ritual del pueblo. Segundo, los numerosos comités que trabajan en el pueblo también confirman el estatus y rango local de los individuos y sus familias, por ende indicando una forma de prestigio local que se conforma (y a la vez no) a las nociones occidentales de riqueza y poder (Cancian, 1965; Watanabe, 1992). Esta jerarquía de estatus, aunque atada a programas estatales y economías de mercado, es definida localmente y por lo tanto es una estructura alrededor de la cual una comunidad puede formalmente organizar una respuesta al (o ignorar el) paternalismo del estado (Fox y Aranda, 1996).

<sup>2</sup>En general, el jefe de hogar masculino o el hijo mayor de una familia da servicio en el equipo de tequio. Las mujeres pueden servir y están sirviendo en números cada vez mayores entretanto los hombres dejan la comunidad.

Tanto el tequio como el sistema de cargos están siendo transformados. Aproximadamente el 12 por ciento de los hogares contratan a otros para que cumplan con sus compromisos. En Santa Ana el pago por un día de tequio es entre 50 y 70 pesos (dependiendo en parte del trabajo). El salario mínimo del estado permanece extremadamente bajo (alrededor de 30 pesos al día),<sup>3</sup> por lo que un día de tequio no es una mala alternativa para un pueblerino desempleado o sin tierras. Lo que es problemático es el cambio de un contrato social a uno económico. El reconocimiento por el trabajo, sea tequio o cargo, aun le corresponde a la familia que paga por el tequio. Para la persona que es contratada como reemplazo, no hay más que un salario por ganar.<sup>4</sup>

### Basquetbol

Casi todas las tardes, los hombres mayores se congregan alrededor de la plaza central del pueblo para jugar basquetbol en una cancha construida a finales de la década de 1980. Como de costumbre, los niños y niñas más jóvenes se acercan a la cancha mientras los mayores convergen. Los santañeros mayores son miembros de dos equipos del pueblo, Los Lakers y Shan-Dany, entre otros.<sup>5</sup> Durante las próximas dos horas, el equipo juega una versión física y agresiva del juego, entreteniéndolo a los miradores, algunos de los cuales han apostado sobre el resultado de la competencia. El juego se acaba cuando hay demasiada poca luz como para continuar. Esta tarde, Shan-Dany gana y mantiene su estatus como primer equipo (de aproximadamente una docena de equipos de varias edades) del pueblo.

### Casa del Pueblo

Un último ejemplo de cooperación en la vida santañera. La mayor parte de los anocheceres durante el año escolar, los adolescentes empiezan a congregarse en la Casa del Pueblo (una división de Casa de la Cultura, programa de arte folclórica y artes escénicas, que es dirigida por el estado). Los jóvenes se disfrazan y practican una variedad de danzas folclóricas que son nativas de varias partes de México, incluyendo Veracruz, Sonora y Oaxaca. Tal vez sea sor-

<sup>3</sup>El tipo de cambio durante este trabajo osciló entre los 9 y 10 pesos el dólar.

<sup>4</sup>En al menos una de las comunidades que hemos visitado durante este proyecto (San Juan del Estado), hay un grupo creciente de jóvenes que se ganan la vida como reemplazos para tequio, entre otros servicios requeridos de la comunidad. A largo plazo, este cambio puede significar creciente diferenciación de clase mientras los asalariados más ricos contratan a sustitutos que carecen de recursos para encontrar trabajo asalariado (o para migrar), y por ende aceptan las posiciones como el único empleo potencial.

<sup>5</sup>Shan-Dany es el nombre zapoteca para la comunidad, y se traduce como el pie de la montaña, refiriéndose a la localización de Santa Ana en la base de la sierra. Los Lakers son nombrados en honor a Los Ángeles Lakers, un equipo popular entre los pobladores en 1992.

presivo, pero muy pocas de las danzas son nativas de Santa Ana. El grupo se presenta en eventos estatales, y hace *tours* en el valle los fines de semana y feriados, compitiendo con bailarines de toda la región por pequeños premios y honores. La casa también apoya a uno de los dos grupos del pueblo que presenta la danza de la pluma, la cual recuenta la historia de la conquista española durante las celebraciones de fiesta y mayordomías (celebraciones de los días de Santos, patrocinadas por familias).

El tequio, basquetbol, y danzas folclóricas son tres instituciones sociales distintas. El tequio es informado por tradiciones del pueblo, enmarcado en una historia compartida, y un elemento clave en la construcción de una identidad comunitaria. Son marcadores importantes de “santañeidad” y un símbolo de la responsabilidad de cada individuo con su comunidad. El tequio existe como parte de un conjunto de relaciones de cooperación y reciprocidad que definen la moralidad local y el compromiso. En comparación, el basquetbol parece trivial. Es un deporte introducido que se juega por diversión. Jugar basquetbol no es una tradición, solamente ha existido por unas cuantas generaciones, y no tiene ningún precursor histórico en la comunidad. Hay poco acerca del juego que lo haga a uno pensar que el basquetbol es una forma de formación de identidad. No obstante, los jugadores tienden a buscarse a sí mismos para apoyo, y los miembros de un equipo tienen importantes relaciones recíprocas entre sí fuera de la cancha.

Finalmente están los bailes folclóricos de la Casa del Pueblo, y el reemplazo de prácticas locales tradicionales con cultura expresiva “mexicana” genérica. Los bailes y el paralelo entrenamiento en las aulas (el cual con frecuencia incluye programas unidos a metas estatales de desarrollo y de salud) alejan a los niños de sus padres, de la producción hogareña y textil, y los coloca en ambientes de aula o talleres donde aprenden de acuerdo con expectativas definidas por el estado. En los programas de Casa del Pueblo nuevas relaciones sociales se resaltan, definiendo al adolescente como mexicano primero, santañero segundo. Sin embargo, aun en este ejemplo encontramos raíces de cooperación tradicional reproducidas. Los bailarines ingresan a la Casa del Pueblo para cumplir con promesas (promesas rituales hechas a los santos para asegurar buena fortuna para un individuo o su familia), y por ende siguen patrones tradicionales de asociación en un ambiente muy nuevo. Asimismo, las conexiones entre los bailarines pueden ser base para relaciones personales de largo plazo.

### **Un acercamiento a la identidad**

Los antropólogos con frecuencia enfrentan la idea de identidad de manera esencialista o historicista, y enfatizan características culturales e instituciones

sociales compartidas, y asumen que las poblaciones nativas son “fundamentalmente pasivas –o los sobrevivientes estoicos de un pasado que se desvanece, o víctimas desventuradas de un presente injusto” (Watanabe, 1992). Ciertamente, para el visitante casual a Santa Ana es fácil esencializar a los nativos. Hablando con los miembros de la comunidad, ellos sugieren que su identidad es definida principalmente por su lugar de nacimiento. Asimismo, la mayoría de los santañeros mencionarán su ropa típica (la cual pocos usan), la industria de tejidos local, la práctica de muchas formas de cooperación, y su lenguaje (zapoteca del valle) como marcadores de identidad.

Sin embargo, el nacimiento no garantiza la identidad, solamente establece los límites más básicos alrededor de los cuales una identidad puede ser construida. Esto es particularmente cierto ya que la fuerza de trabajo asalariado nacional e internacional facilita el dejar el pueblo y niega conexiones. No obstante, en general, los inmigrantes se mantienen en contacto con sus hogares y sólo un 8 por ciento de los hogares visitados en este estudio reportan que miembros se hayan ido y hayan cercenado todos los lazos. Adicionalmente, no debemos confundir la utilidad de las estructuras primordiales que usamos para crear relaciones en un sistema que aliena como si fueran iguales a la fundación sobre la cual la identidad social se construye (Nash, 1989). Más bien, como el ejemplo santañero demuestra, la identidad es fundada en procesos históricos de cambio político, económico y social; y es tan sólo en la participación de los santañeros en la vida social de su familia, redes, barrio, y comunidad, que la identidad surge (Barth, 1969: 1992).

No estamos sugiriendo que la identidad santañera esté ahora establecida aparte de patrones tradicionales de cooperación y reciprocidad. Más bien, tradicionalmente relaciones de cooperación y reciprocidad son una medida contra la cual los pobladores constantemente se critican entre sí (acerca de las convenciones de comunidad véase Watanabe, 1992: 104). Los santañeros con regularidad señalan dónde la gente falla en sus compromisos con la familia, amigos y comunidad. Por otra parte, mientras que relaciones tradicionales se mantienen en el centro de la “santañeidad”, son de hecho los nuevos patrones de asociación los que crean ambientes donde la identidad y la cooperación se reproducen, se ponen al día, y se reinventan para encarar el reto de las nuevas realidades económicas y sociales de México.

Para entender el lugar de las relaciones de cooperación en este nuevo orden, nosotros nos concentramos en cuatro áreas: la fundación de cooperación contemporánea; la economía actual y el lugar de la reciprocidad en la sociedad local; una discusión de los nuevos patrones de asociación entre los santañeros; y finalmente, un análisis de las formas en que nuevas estructuras y relaciones de cooperación encaran el reto de un mundo cambiante, defienden la comunidad, y crean un fuerte sentido de identidad local.

Para los campesinos rurales y comunidades indígenas alrededor del mundo, la habilidad de balancear y reinventar las tradiciones locales en cara al cambio global es un creciente reto para los recursos culturales, sociales, y naturales locales. Tomado como un todo, la examinación de la identidad santañera ofrece una oportunidad de seguir las formas en que los indígenas responden creativamente al cambio global y la importancia de una perspectiva antropológica que se aleja de definiciones estáticas de identidad basadas primordialmente en lugar y atributos, y busca un análisis dinámico de las formas en que los indígenas, como los santañeros, se reinventan a sí mismos, sus identidades y su comunidad, y las relaciones sociales que son la fundación sobre la cual la expresión material de la identidad se construye.

### Santañeros del pasado y presente

La identidad santañera está organizada alrededor de relaciones recíprocas y de cooperación que funcionan en diferentes niveles sociales, desde las relaciones familiares más íntimas hasta la comunidad en general. Incluyen los lazos cercanos (frecuentemente organizados alrededor de contratos diádicos) que unen padres e hijos, acercan a hermanos, crean compadrazgos, y unen a amigos (Wolf, 1966). Más allá de la familia inmediata, familiares, y amigos cercanos, hay una serie de estructuras de cooperación en efecto en la sociedad santañera (Nader, 1990) que unen familias y encajan a individuos y familias en la vida social de la comunidad (El-Guindi y Selby, 1976).

La *guelaguetza* (intercambio recíproco de bienes y servicios entre individuos y familias) une a familias en contratos de reciprocidad retardada para apoyar fiestas y celebraciones rituales. El *tequio*, como se mencionó anteriormente, construye un sentido de identidad comunitaria a través del apoyo físico del pueblo. Así también, el servicio (participación en la jerarquía política y religiosa del pueblo –o sistema de cargo) y cooperación (la contribución de fondos para proyectos comunales, cubrir gastos de fiestas, y desarrollar y mejorar la infraestructura de la comunidad) unen a individuos, como representantes de sus familias, con pueblos mediante su participación en el gobierno local y su apoyo financiero del desarrollo comunal.

La lógica de cooperación también se extiende a nuevos ambientes y situaciones. El inmigrante que trabaja lejos de su tierra natal puede elegir mantener lazos cercanos y recíprocos con familiares y amigos (Hulshof, 1991; Mountz y Wright, 1996) y con frecuencia utilizará la lógica de cooperación para organizar por acción y supervivencia de su nuevo hogar. Los nuevos patrones de asociación que son organizados en el hogar (incluyendo los equipos de *basquetbol* y grupos de baile patrocinados por el estado) recrean la lógica de coopera-



ción y en el proceso establecen un marco para la construcción de una identidad compartida, pero lo hacen de formas novedosas.

El lector podrá intuitivamente asumir que el asunto se trata de un mundo en el cual el pasado tuvo sentido y es sólo el presente que es problemático. Tal vez si observamos a Santa Ana antes de las crisis económicas de los ochenta (que colectivamente causan un aumento meteórico en la emigración, el arribo de nuevos mercados y bienes localmente, y nuevos contratos sociales), encontraríamos que la vida en las áreas rurales de México probablemente sí siguió patrones primordiales, que giran alrededor de la cooperación porque no había otra manera de sobrevivir. En otras palabras, asumiríamos que hace 20 o 30 años, la identidad en Santa Ana era menos problemática ya que la comunidad estaba relativamente aislada del impacto del aplastante cambio global. Pero esta suposición es errónea. El pasado de Santa Ana es parte de la historia de una región (si no del globo), y el pueblo está inmerso en procesos políticos y económicos que alcanzan más allá de lo local. Con relación y respuesta a estas fuerzas, es probable que la cooperación en la comunidad haya tenido más cambios de los que nosotros como académicos podemos contar.

Hoy el pueblo tiene una población de casi 3,000 personas. Los techos con tejas rojas, y paredes de adobe, el sonido de los telares y los pormenores del cultivo familiar todos traen consigo una imagen de armonía bucólica y aislamiento histórico. Sin embargo, si retrocedemos unos 70 años, el plazo de unas pocas generaciones (un periodo que los santañeros mayores aún recuerdan vívidamente) encontramos un lugar fundamentalmente diferente. El pueblo, con una población aproximadamente de 1,000 personas se encontraba en medio de férreas luchas asociadas a la Revolución mexicana (CMSD, 1992). Más bien era un pequeño poblado que, debido a su localización en rutas de comercio hacia la sierra, se convirtió en campo de batalla. De hecho, los santañeros fueron obligados a abandonar el pueblo por seis años durante el periodo más intenso de la lucha entre el ejército nacionalista siguiendo al presidente Carranza y guerrillas Serrano dedicadas a la independencia oaxaqueña (1914-1920). La fuerza del combate era tal que el pueblo no recuperó totalmente su población prerrevolucionaria hasta la década de 1950, y solamente en los sesenta los santañeros como grupo se mudaron por completo a la comunidad central (CMSD, 1992; Cohen, 1999).

Unas décadas antes (a finales del siglo XIX) Santa Ana era el sitio de tres minas de plata que pertenecían a un empresario inglés, y su población incluía trabajadores de toda Europa y Norteamérica, según relatan los hijos de los mineros locales (hoy día son algunos de los miembros más viejos de la comunidad). Un informante recuerda que su padre ganaba un peso al día (mucho más del salario local de 15 centavos) en la mina. Los salarios produjeron un dispa-

ro de corta duración en la economía local, aumentando las construcciones de casas y originando una limitada expansión económica. Asimismo, la identidad no era enmarcada como una cuestión de raíces indígenas. Durante los años anteriores a la Revolución, oficiales del porfiriato reconocían a gente como los santañeros no como indígenas, sino como campesinos. Las políticas educacionales y económicas estatales estaban enfocadas hacia una proletarización de la población y de ninguna manera buscaban celebrar o conmemorar las raíces indígenas (Cockcroft, 1983). Para complicar más el asunto, la producción de artesanías (que hoy día es descrita por los indígenas como producción tradicional enraizada en motivos precolombinos y tecnologías introducidas con la Conquista) estaba organizada hace más de 100 años alrededor de tecnología colonial (el telar vertical), capitalismo de mercados, y turismo (Clements, 1996; Cook y Binford, 1990).

Nuestra impresión inmediata de Santa Ana hoy, si bien enraizada en procesos históricos como la Conquista, el colonialismo y la Revolución mexicana, permanece muy problemática, y creer que el pasado fue menos caótico o que estaba organizado más coherentemente que el presente, si bien es una explicación más convincente, es proyectar nuestra propia lectura miópica del presente al revés. Por lo tanto, mientras consideramos la estructura de cooperación en el pueblo debemos recordar que mientras los locales enmarcan sus prácticas como tradicionales, éstas no son prácticas primordiales. Los patrones tradicionales de asociación no son ni más ni menos que relaciones que están repletas de un sentido del pasado (que puede ser real o creado) por actores siguiendo sistemas compartidos de creencias, prácticas y moralidad. La clave es localizar a las tradiciones en un marco que expliquen su sentido social.

### **Economía e identidad**

El mantenimiento de la comunidad en Santa Ana está organizado alrededor de tres estrategias del hogar: la agricultura, el tejido, y la migración. La producción agrícola es quizá la más tradicional y duradera forma de enfrentar los costos de la vida familiar en la comunidad, y los santañeros que poseen tierras (78 por ciento de los hogares en la comunidad) siembran la típica cosecha mesoamericana de maíz junto con algunos frijoles y otros vegetales. Las familias con posesiones mayores a 3 hectáreas (aproximadamente el 10 por ciento de los hogares) siembran alfalfa (si tienen acceso al agua) o frijoles de garbanzo, junto con otros productos, para vender en mercados del área. El problema que muchas familias enfrentan es falta de tierras. El rápido aumento en la población del pueblo (que se duplicó entre 1970 y 1990) y la especulación de tierras que ahora es permitida por leyes de reforma agrícola ha cambiado la forma en que las personas usan y entienden las tierras (Otero, 2004d). Adicionalmente, la ma-

yoría de las tierras de Santa Ana son de mala calidad, ni muy fértiles ni bien irrigadas, dificultando la producción y haciéndola dependiente del buen clima. Una forma en que los santañeros más jóvenes, que tienen poca o ninguna tierra arable, logran acceso a tierras es intercambiando servicios o dinero por parcelas, o asistiendo a miembros de la familia con trabajo de campo esperando una parte de la cosecha.

Además de, o más a menudo en lugar de, disminución de tierras y las dificultades de la agricultura, la mayoría de los hogares (83 por ciento) también tejen. La producción textil ha crecido en importancia desde 1970 y el desarrollo del turismo en México. Santa Ana es parte de un complejo de cuatro pueblos que producen bienes para el turismo internacional (Cook, 1984; Stephen, 1991). Tejer es un negocio anacrónico (Cook y Binford, 1990); los productores controlan los medios de producción –telares manuales– pero no controlan su producto, y la mayoría de los santañeros tejen bajo contrato con compradores y exportadores siguiendo un estilo de producción llamado *mano de obra* (un sistema de rendimiento) en el cual los diseños, lanas, y cantidades son contratados y cuando el trabajo está concluido un nuevo contrato inicia (Cohen, 1998; Littlefield, 1978).

La estructura de producción, y el estado de la economía –uno en el cual la competencia es fuerte y el mercado parece estarse encogiendo– significa que puede haber un alto grado de autoexplotación en la producción (véase Cook y Binford, 1990). Una forma en que los tejedores median el costo de producción es usando miembros de la familia como una fuerza laboral subremunerada y pagada. Niños pequeños bobinan y limpian los tejidos acabados. Los niños mayores generalmente trabajan junto con sus padres (y hoy día ambos hombres y mujeres tejen), produciendo tapetes por poco o nada de dinero. Los fondos hechos son juntados y controlados por uno o ambos jefes de hogar en nombre de todo el grupo familiar.

La migración, presente como la estrategia de unos pocos santañeros a lo largo del siglo pasado es actualmente una de las avenidas más importantes para mejorar las ganancias (Cohen, 2001b). Más de la mitad de los hogares de Santa Ana tienen inmigrantes como miembros, y estos hombres típicamente hacen entre uno y tres viajes a los Estados Unidos durante sus vidas. En los Estados Unidos trabajan en restaurantes, construcción y agricultura para financiar remodelaciones a sus casas, cubrir obligaciones rituales, pagar por una educación, o iniciar un pequeño negocio. La mayoría de los inmigrantes van a enclaves en Santa Mónica o Los Ángeles, California, donde viven con amigos y familiares.

Para los santañeros que continúan a cultivar (más de tres cuartos de los hogares), es más que simplemente trabajo. La agricultura crea una serie de relaciones recíprocas. Santañeros individuales establecen contratos diádicos alrede-

dor del trabajo de campo, y se asisten mutuamente en la preparación, siembra, y cuidado de sus campos. Los niños ayudan a sus padres, y hermanos se ayudan entre sí. Hay pueblerinos que le pagan a otros para que trabajen sus campos, sin embargo, es más común encontrar a santañeros que buscan en sus redes sociales ayuda para el éxito en la siembra en vez de construir relaciones de contrato y empleo con otros trabajadores. Parte de la lógica se sitúa en las bajas ganancias que la agricultura deja. Dada la naturaleza marginal de las tierras santañeras es difícil justificar el uso de las reservas de dinero de una familia para cubrir costos de producción.

Lo que queda claro de esta breve descripción de las estrategias laborales es el lugar importante que las relaciones de cooperación tienen en el mantenimiento práctico de la familia y el hogar. Y mientras que el trabajo asalariado, el tejido por contrato, y la migración han cambiado cómo las relaciones de reciprocidad son organizadas, no han destruido la lógica de cooperación, o devaluado la importancia que los individuos dan a sus modelos de identidad compartida. Sin embargo, para ser una estructura efectiva de la organización de la identidad comunal y la definición de comunidad, estos patrones de asociación deben alcanzar más allá de la familia, y entre los santañeros encontramos que la lógica de cooperación es recreada en niveles cada vez más abstractos de la sociedad.

Las conexiones que existen entre santañeros individuales, sus familias y la comunidad en general son más que metáforas que describen un mundo que no existe. Relaciones de cooperación y reciprocidad alcanzan más allá de la familia e incluyen a parientes lejanos, amigos, vecinos y otros; desde los individuos que viven cerca hasta los inmigrantes que viven bastante lejos (Kearney, 2000). Asociaciones también son establecidas alrededor de redes de parientes ficticios e intercambios de *guelaguetza* que con frecuencia unen a santañeros en pares asimétricos de estratos muy distintos de la sociedad local. El resultado a nivel funcional es la creación de intensas redes de apoyo. Pero la cooperación y reciprocidad son más que eso. La lógica de cooperación, y el decreto de lazos recíprocos establecen una medida contra la cual las prácticas pueden ser juzgadas y los cambios evaluados. Por ejemplo, el problema con la migración no es que saca a los individuos de la comunidad –porque la comunidad es mucho más que el lugar físico. La clave es si los individuos que migran permanecen en redes cuando ellos no están presentes y cuándo o cómo escogen removerse a sí mismos de esas redes. En este momento, pocos santañeros (aproximadamente el 8 por ciento de los hogares) señalaron pérdida de miembros. Más aún, es común que los santañeros inmigrantes regresen de los Estados Unidos y otras partes de México específicamente para cumplir con compromisos con la comunidad, en particular tomar una posición en el sistema de cargo de la comunidad.

Los santañeros describen su papel en la vida comunal del pueblo en términos ambiguos (como algo que preferirían no hacer) y es solamente en abstracto que la mayoría descubren que su participación en los comités, su apoyo de las iniciativas comunales, y su contribución de tiempo, energía, y dinero en los cargos, tequio, y otros proyectos de desarrollo local media la influencia de programas estatales. La cooperación se lleva a cabo en lugar de impuestos formalmente sancionados por el estado, y es una forma eficiente de mantenimiento continuo de la comunidad, en un sentido tanto físico como espiritual. Por otra parte, los hombres se molestan cuando son elegidos para un cargo particularmente oneroso o difícil.

El número de comités está en aumento ya que nuevas demandas son puestas en el gobierno local (Otero, 2004d). El estado exige nuevos comités para manejar burocracias crecientes, y mientras la vida social se torna cada vez más compleja (la gente quiere más servicios), hay una necesidad local para nuevos comités. Un ejemplo es el comité de buses, un grupo que vigila el mantenimiento de los dos minibuses del pueblo, sus rutas y horarios. Este comité consume el tiempo libre de sus miembros. Sin embargo, hay poco prestigio para quienes dan su servicio a este comité. Por otra parte, mientras los santañeros poco a poco sirven en comités de mayor rango, sí adquieren prestigio e identidades basadas en el estatus de sus posiciones, el prestigio de sus familias y de su riqueza. Para estos individuos, y sus familias, la lógica cooperativa es importante mientras su posición en la comunidad se torna cada vez más unida a patrones tradicionales de asociación.

### **Tradiciones de cooperación y cambio**

Las relaciones repasadas anteriormente forman la base de nuevos patrones de asociación para enfrentar las demandas de cambio político, económico y social. Las necesidades dentro de la comunidad están cambiando, y los pobladores probablemente estarán atados a economías dirigidas por el mercado. Lazos al mercado remueven, o al menos mitigan, la explicación supervivencial de las tradiciones locales. En otras palabras, los santañeros ya no cooperan para no morir de hambre; cooperan porque toman la decisión de cooperar. Las limitadas sanciones que la comunidad puede imponer, incluyendo multas y encarcelamiento para quienes no cumplen, fomentan la cooperación.

Dado este cambio, podemos preguntarnos cómo la cooperación es mantenida como una construcción lógica, y cómo las relaciones son actualizadas para ser reproducidas entre los pobladores. La respuesta rápida es simplemente que la cooperación hace más que definir los parámetros para la supervivencia. Es una estructura eficiente para la organización de la jerarquía comunal, y al mis-

mo tiempo define un set de relaciones que median la diferencia. En el basquetbol vemos esta lógica y patrón literalmente en juego. Los equipos son compuestos por *santañeros* (entre los más jóvenes hay equipos de ambos hombres y mujeres) que se juntan para cumplir con una meta particular –ganar un juego. Sin embargo, las relaciones se extienden más allá de la cancha y las competencias para crear redes sociales entre los jugadores. También hay familias que se asocian con equipos particulares, apoyando a los jugadores por medio de la compra de uniformes y equipo.

Los equipos también median las diferencias entre los jugadores. En cualquiera de los equipos, cada jugador individual puede representar una variedad de estatus de la comunidad, ricos y pobres, los prestigiosos y los inconsecuentes. En el equipo, todos trabajan para el bien del grupo y las diferencias son dejadas de lado, creando lo que Nader (1990) describe como la “ideología de armonía”. La destreza en la cancha también se torna una nueva medida de habilidad, reemplazando la riqueza, el conocimiento de rituales, y edad. En el juego el asunto es la capacidad atlética y no la destreza social, creando una medida más de habilidad personal. Las redes de apoyo creadas alrededor del basquetbol persisten cuando los *santañeros* emigran. Jugadores de Santa Ana juegan en California y los torneos en lugares como Santa Mónica, California, se convierten en ambientes donde los *santañeros* pueden encontrarse y celebrar sus identidades compartidas. Los equipos también son un punto de reunión para los pobladores. Frecuentemente hay torneos a lo largo del valle, y durante estas competencias docenas de equipos pueden presentarse para competir por lo que a veces son grandes premios.

Un proceso similar está ocurriendo en los programas de la Casa del Pueblo. Tal y como se describió anteriormente, los programas de la casa entrenan a los niños *santañeros* en artes expresivas y tradiciones artesanales de un México genérico. Hay un debate entorno a los efectos positivos y negativos de estos programas. García-Canclini (1993) argumenta que tales esfuerzos disminuyen las tradiciones nativas, corrompen la cosmovisión indígena, y se convierten en otro foro más a través del cual la gente nativa es dominada por el estado. Por otra parte, Brandes (1988), describiendo rituales del día de los muertos y la influencia del turismo en Tzintzuntzan, nota que el apoyo del estado es bienvenido, ya que reduce la necesidad de los locales de fundar presentaciones rituales (aunque en Santa Ana los costos son compartidos por programas estatales y hogares locales). Adicionalmente, la publicidad y el apoyo aumentan la conciencia externa de prácticas locales, aumentan el turismo, y por ende, aumentan el dinero que entra a la comunidad y a las cuentas bancarias familiares.

La situación en Santa Ana se sitúa entre los extremos de los ejemplos anteriores. Hay muchos *santañeros* que al ser entrevistados exteriorizaron su mo-

lestia con los cambios que están ocurriendo en la estructura de las prácticas rituales, y la validez o propósito de los programas de la Casa del Pueblo, pero ninguno sugirió que los programas debían terminarse. Parte de lo que media la animosidad y tensión es el importante papel que los santañeros mayores juegan en los programas de la casa. Aunque los bailes, canciones, y artes que son enseñadas son generales de casi todo México, las tradiciones locales particulares de la comunidad (por ejemplo la danza de la pluma) también son promovidas.

### **Cooperación y solidaridad en la Santa Ana contemporánea**

Hemos señalado el proceso interactivo mediante el cual la reciprocidad e identidad comunal crean un sentido de pertenencia para los santañeros. Sin embargo, mientras nuestros ejemplos son en general bastante positivos, la cooperación no es siempre descrita como un beneficio. El hijo o hija inmigrante que envía dinero a casa para apoyar a los padres y cubrir los gastos que no pueden ser enfrentados con la producción textil lo harán de mala gana. Los tejedores usan el vocablo de cooperación para controlar el poder laboral de sus hijos. Asimismo, aquellos individuos que se rehúsan a participar en la vida social de la comunidad arriesgan fuertes sanciones que pueden llevar a la expulsión de sus familias. Por tanto, es claro que hay una dimensión coersiva a la cooperación. La retórica y práctica de la reciprocidad amarra a los niños a sus padres en una estructura de obligación de la cual no pueden escapar. Esta es una relación que puede tardar toda la vida. También está el continuo debate entre los santañeros acerca de dónde los nuevos programas, incluyendo la Casa del Pueblo van a terminar y cuál es la mejor forma de manejar los nuevos patrones de asociación como aquéllos encontrados entre los inmigrantes.

En un sentido más claramente económico, las relaciones de cooperación están cambiando ya que los santañeros se hacen parte de la economía global. Mientras los pobladores encuentran trabajo en trabajo asalariado (ya sea localmente, en la ciudad de Oaxaca, o en los Estados Unidos), las restricciones en su tiempo y energía aumentan, y algunos hogares han empezado a contratar a otros pobladores para que cubran sus compromisos con el tequio y servicio (aunque como se notó anteriormente, este es un pequeño grupo –un 12 por ciento de los hogares). Entonces, una de las formas fundamentales de cooperación a nivel comunal es reemplazada por un acuerdo de labor formalmente contratada entre individuos. Los hogares más pobres, y en particular hogar pobres con inmigrantes, se encuentran en posiciones cada vez más marginales en dicho sistema. Típicamente no poseen los fondos para cubrir sus compromisos, con frecuencia no tienen la capacidad humana para cubrir con el servicio, e incluso pueden no tener las redes sociales que puedan crear nue-

vas oportunidades. Es alrededor de esas desigualdades que me enfoco en el presente.

## Conclusiones

La cooperación funciona en varios niveles creando un sentido de identidad para los santañeros en el nuevo orden mundial. Establece los parámetros de comportamiento para individuos como miembros de familias y de la comunidad en general. También se convierte en un marco para el control de la fuerza laboral familiar, y para la construcción de autoridad política y de prestigio. La cooperación media la diferencia y crea lazos entre los estratos de la sociedad santañera. Finalmente, las relaciones de cooperación mientras son actualizadas –por ejemplo a través de la danza o el basquetbol– se convierten en un marco a través del cual los santañeros pueden lidiar con el estado y las identidades cambiantes que surgen con la migración a los Estados Unidos.

La manera en que la identidad compartida es creada en el pueblo sirve para definir y fijar los parámetros para la acción social local, y también demarca y diferencia a Santa Ana como un ambiente social aparte e independiente de otras poblaciones (ya sean poblaciones vecinas, estados-naciones, o sistemas de mercado). Hoy la cooperación continúa como una forma importante de definir la identidad local en cara a los rápidos cambios sociales y económicos. Concentrarnos en la práctica de estas relaciones nos aleja del abordaje prejuicioso del primordialista que fija la identidad en un set de atributos y actitudes que no pueden cambiar. El enfoque promovido aquí es uno que enmarca la identidad en una historia social y económica. La cooperación es parte de un sistema significativo que es creado en la continua modificación, reinterpretación y reproducción de la tradición en la práctica social y en situaciones siempre cambiantes. Y como vemos en los santañeros, mantener un sentido de identidad local se torna una manera de filtrar la presión de la migración, de la creciente dislocación, y de la aumentada incorporación en los mercados globales. La identidad comunal no se trata de un escape hacia un mundo de armonía indígena, sino de una estructura que, en su reproducción y reinención le permite a los individuos acoger el caos del momento y lidiar con los asuntos del cambio manteniendo un cuerpo coherente de ideales compartidos.