

Diversidad Cultural: Resistencias y entuertos



Coordinadores: Leif Korsbaek, Héctor Ruiz Rueda y Ricardo Contreras Soto

Tabla de contenidos

| | |
|--|----|
| Diversidad Cultural: Resistencias y entuertos | 1 |
| Tabla de contenidos | 2 |
| Instituciones de defensa de la comunidad | 5 |
| 1 Introducción..... | 6 |
| 2 La comunidad | 7 |
| 3 Las instituciones de la comunidad | 9 |
| 4 Las instituciones de defensa de la comunidad | 11 |
| 5 La policía comunitaria..... | 14 |
| 6 La ronda campesina en La Toma..... | 18 |
| 7 La ronda campesina en Ccarhuayo | 21 |
| 8 La guardia tribal en las comunidades de Santander Quilichao | 26 |
| 1 Tejido Justicia y Armonía..... | 29 |
| Conclusiones | 32 |
| Referencias bibliográficas: | 34 |
| El aprendizaje de capacidades empresariales a través de las redes sociales. | 40 |
| Resumen | 40 |
| Introducción..... | 41 |
| Enfoque económico y social..... | 42 |
| Redes formal e informal | 42 |
| Vínculos fuertes y débiles..... | 43 |
| La confianza | 44 |
| Microempresa rural. | 45 |
| Metodología..... | 45 |
| Presentación del estudio de caso | 46 |
| BONSAI “Lo pequeño es hermoso” | 46 |
| Organización de la empresa..... | 46 |
| Mercados y comercialización. | 47 |
| Proceso de producción..... | 48 |
| Origen del capital y fuentes de financiamiento | 49 |
| Intercambio y transferencia del conocimiento..... | 51 |
| Conclusiones. | 53 |
| Percepción de la alteridad en las organizaciones de Estados Unidos por parte del migrante laboral mexicano: Los hindús..... | 54 |
| Resumen | 54 |
| Abstract | 54 |
| Teoría | 55 |
| Tipología de la construcción de la percepción de la alteridad | 55 |

| | |
|--|-----|
| Método..... | 61 |
| Participantes | 63 |
| El procedimiento operativo del análisis | 65 |
| Desarrollo | 67 |
| Hindúes..... | 67 |
| Cordialidad | 67 |
| Admiración | 69 |
| Solidaridad..... | 69 |
| Mala impresión..... | 70 |
| Diferencia | 71 |
| Reflexiones | 72 |
| Representación social sobre los hindús | 73 |
| Conclusión: Posición del hindú en la constelación de alteridades..... | 77 |
| Fuentes | 79 |
| Identidad e interculturalismo | 82 |
| Introducción..... | 82 |
| Modelos interculturales | 83 |
| El mundo al diván, por Slavoj Žižek | 86 |
| ¿Es o no posible un residuo de particularidad? O falsos enlaces de un neurótico obsesivo | 93 |
| Conclusiones | 99 |
| Bibliografía:..... | 101 |
| Diversidad cultural y migración en el Guanajuato antiguo. | 102 |
| Un caso de interacción secular pacífica..... | 102 |
| Resumen: | 102 |
| Introducción..... | 103 |
| El problema: la migración trajo la coexistencia..... | 103 |
| Medio geográfico..... | 103 |
| Tipos de sociedades..... | 104 |
| Nómadas..... | 105 |
| Régimen social y modo de vida..... | 106 |
| Los cazadores recolectores | 106 |
| Agricultores..... | 108 |
| Boom arqueológico en Guanajuato | 109 |
| Los primeros habitantes del territorio..... | 109 |
| Arribo de forasteros..... | 110 |
| La paradoja | 113 |
| Resumen de fuentes consultadas | 114 |

Instituciones de defensa de la comunidad¹

Leif Korsbaek²

| Resumen: | Abstract: |
|--|--|
| En la ponencia se presenta una etnografía básica de diversas instancias de instituciones de defensa de la comunidad: la ronda campesina del Perú y la guardia tribal del Valle del Cauca en Colombia, en el marco de un prolongado conflicto entre un mundo tradicional y uno moderno. | The paper contains a basic ethnographic description of different cases of institutions of defense of the local community: the "ronda campesina" in Peru and the "guardia tribal" from the Cauca Valley in Colombia, in the context of a prolonged conflict between the modern world and the traditional world. |

¹ Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional sobre Organización Social Tradicional que se celebró del 22 al 26 de septiembre de 2008 en las instalaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México D. F.

² Antropólogo Social de la Universidad de Copenhague, Maestro y a Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM Iztapalapa, Profesor-Investigador de la División de Postgrado de la ENAH; miembro del Cuerpo Académico de "Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder" de la ENAH.

1 Introducción

El capitalismo periférico es heterogéneo, por lo menos en dos sentidos: en primer lugar, es culturalmente heterogéneo, pues coexisten con lo que injustamente se llama la “cultura nacional” varios grupos étnicos y subculturas, con sus diversas culturas, sistemas normativas y lenguas, y al mismo tiempo coexisten, en mi opinión (no estoy seguro de que sea una opinión generalmente compartida) un mundo moderno que es individualista, materialista, y secular, con un mundo tradicional que es colectivista, espiritual, y religiosa.

Políticamente se finca el mundo moderno en la existencia del estado y del ciudadano, económicamente en el individuo y la propiedad privada, y culturalmente en alguna ideología del mundo moderno, mientras que la unidad primordial del mundo tradicional es la comunidad.

En Mesoamérica (y hasta cierto grado en la región andina) la institución dominante en el mundo tradicional ha sido la institución conocida como el “sistema de cargos” que es, curiosamente, en parte la creación de los tempranos emisarios de Europa, los frailes mendicantes franciscanos, dominicos y agustinos, pero desde la llamada conquista en el siglo XV-XVI la comunidad ha tenido que defenderse contra el mundo moderno, a través del sistema de cargos.

La coexistencia de los dos mundos, el moderno y el tradicional, nunca ha sido tranquila y pacífica, siempre ha tenido el carácter de eliminación y etnocidio, pero recientemente, en tiempos de globalización y neoliberalismo, los conflictos se han escalado y la comunidad indígena y campesina ha tenido que movilizar todas sus fuerzas para defenderse, en particular su institución matriz, el sistema de cargos. El resultado ha sido una movilización de las instituciones, una movilización que se manifiesta de maneras muy diversas en diferentes regiones y contextos socio-culturales.

En la ponencia se presentan los rasgos generales de dos de estas respuestas culturalmente específicas, la ronda campesina en el Perú y la guardia tribal en el Valle del Cauca de Colombia, y como material de comparación se presentan algunos de los rasgos generales de la policía comunitaria en Guerrero. Falta solamente señalar que los datos

proviene de mi trabajo de campo en el Perú y Colombia en el transcurso de mi año sabático en 2007.

2 La comunidad

En primer lugar, ¿qué es una comunidad³? En otra ocasión he dicho que “la comunidad, como concepto, tiene que poseer seis características: es un proceso llevado a cabo por una colectividad, frecuentemente pero no siempre dentro de un marco territorial, que tiene coherencia horizontal, coherencia vertical e historia”. La comunidad es el espacio de la seguridad y de la confianza, donde las cosas están en su lugar, no es un costal de papas, como decía en algún momento Carlos Marx acerca de los campesinos franceses.

Volviendo a nuestro punto de partida, la comunidad es un proceso que se lleva a cabo por un grupo de gentes, lo que significa, en primer lugar, que no es un proceso natural (el ser humano es, como unidad biológica, una unidad casi universalmente aceptada), sino social y cultural y, en segundo lugar, que no es un proceso individual, sino colectivo (lo que complica el uso de la analogía de organismo y deja a los participantes en el proceso cierta libertad que no tiene las partes de mi cuerpo en los movimientos del mismo).

Típicamente el proceso que es la comunidad se lleva a cabo dentro de un marco territorial, sin embargo, no siempre es el caso⁴, y no siempre la territorialidad tiene el mismo significado. Por un lado podemos construir una especie de geografía espiritual, donde lo que cuenta no son los elementos físicos del ambiente, sino el sentido y el significado que tienen estos, y por otro lado podemos considerar los casos de los gitanos y los judíos que aparentemente no cuentan con un marco territorial, pero sí lo tienen exactamente en el sentido de una geografía espiritual.

Con coherencia horizontal se quiere decir que tiene "estructura", pues sus diferentes miembros están de alguna manera mutuamente ordenados en un momento dado, con

³ El concepto de "comunidad" es uno de los conceptos clave en la antropología, pero surge una sospecha de que no ha sido definido con precisión más allá del sentido común, y una revisión de la bibliografía relevante tiende fuertemente a confirmar esta sospecha. En los artículos acerca de la *comunidad* en la respetable y por lo general confiable "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales" se discute de manera pormenorizada las complicaciones relacionadas con "la investigación moderna sobre el poder en la comunidad", la "desorganización de la comunidad" y el "desarrollo de la comunidad", pero en ningún lugar encontramos una definición clara y concisa de lo que es una *comunidad*, y mucho menos un artículo de la misma extensión dedicado a definir el concepto (Polsby, 1968: 625; Bernard, 1968: 631; Sanders, 1968: 635).

⁴ Basta pensar en los judíos y los gitanos, que no se inscriben de manera clara en un territorio.

coherencia vertical se quiere decir que la comunidad abarca diferentes niveles que están articulados, así que modificaciones en un nivel causa modificaciones en los demás niveles o tensión. Distinguimos tres niveles.

El primer nivel es el nivel socio-económico, en el sentido más amplio, el segundo nivel es el nivel político, y el tercer nivel es el nivel ritual, donde los roles no son los roles sociales de la vida cotidiana, sino roles rituales que pertenecen al espacio sagrado, y donde los roles se pueden caracterizar como roles del sistema de cargos⁵. Y finalmente existe, en estrecha relación con el nivel de los roles rituales, el nivel de "comunitas", que es el último nivel de legitimación y autoreferencia y donde no existen roles, pues "es como si existiera aquí dos *modelos* mayores de las relaciones humanas, yuxtapuestos y alternantes. El primero es de la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerarquizado de posiciones político-legal-económicas con muchos tipos de evaluación, separando a los hombres en términos de *más* o *menos*. El segundo, que emerge distinguible en el periodo liminal, es de la sociedad como un *comitatus* no estructurado o rudimentariamente estructurado, comunidad, o aún comunión de miembros de individuos iguales que juntos se someten a la autoridad general de los ancianos especialistas rituales", pero "la distinción entre la estructura y la *comunitas* no es sencillamente la familiar distinción entre lo *secular* y lo *sagrado* ni, por ejemplo, entre la política y la religión": "eso no es sencillamente, como ha propuesto sabiamente Fortes, una cuestión de proporcionarle un sello general de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad. La cuestión es más bien la de conferirle reconocimiento a una relación humana esencial y genérica, sin la cual no podría haber sociedad alguna"⁶, con lo que Turner (y Fortes) se acerca al planteamiento de Simmel: "¿cómo es posible la sociedad?"⁷.

Una comunidad tiene historia, con lo que se presenta la complicación de definir ¿qué es la historia? Las definiciones son legión. Con historia se quiere decir que tiene continuidad a través del tiempo, pero es importante tener en mente de qué tiempo trata la

⁵ En estrecha relación con discusiones de la comunidad (y, ocasionalmente, con esfuerzos por definir la misma) abundan declaraciones como: "la comunidad es el grupo dentro del cual es posible disfrutar la buena vida, como los nyakyusa la perciben. La buena vida es *ukwangala*, es decir el goce de la compañía de los iguales de uno" (Wilson, 1967: 223).

⁶ Turner, 1969: 83, haciendo referencia a Fortes, 1962: 86. En los trabajos de Turner no he visto ninguna referencia a Toennies, pero siento que su concepto de *comunitas* es muy similar al concepto de Toennies de *Kurwille*, y puede muy bien venir de allá originalmente.

⁷ Simmel, 1910.

historia, pues existe una variada gama de opiniones: el pasado, el presente o el futuro. El tiempo que tiene mayor importancia en la historia es el futuro, sin de ninguna manera querer minimizar la importancia del pasado y del presente, y este futuro se presenta en la forma de un *proyecto social*. Las gentes que comparten una comunidad (o sea, que pertenecen a una comunidad) comparten también, de manera comprometida, un proyecto social, que puede asumir las formas más variadas.

3 Las instituciones de la comunidad

Una de las cosas que sostiene una sociedad es su conjunto de instituciones, de igual manera una comunidad es sostenida por sus instituciones. Es la experiencia de los antropólogos que cada región en el mundo tiende a tener una institución que domina a la comunidad e integra a las demás instituciones, hasta cierto grado, a su antojo. En la región mesoamericana y en los Andes le tocó a la institución conocida como el sistema de cargos cumplir esta función como la institución dominante, y por lo regular se supone que el sistema de cargos nació antropológicamente en un artículo de Sol Tax de 1937, y con este artículo inició un proceso de febril investigación de esta nueva institución, al principio concentrando la atención en su aspecto religioso, pero luego incluyendo sus aspectos económicos y políticos⁸, y el sistema de cargos fue víctima de todos los imaginables enfoques teóricos y metodológicos⁹.

⁸ Al principio las investigaciones fueron guiadas por la lógica de que "mientras que es posible entender la sociedad ladina sin tomar en cuenta su religión, en el caso de las comunidades y las culturas indígenas, eso no es el caso" (Tumin, 1952); tempranos ejemplos de estudios explícitamente religiosos del sistema de cargos son: LaFarge, 1947; LaFarge & Byers, 1931; Charles Wagley, 1949; Oakes, 1951, y un temprano trabajo inmerecidamente olvidado (Starr, 1949). En la actualidad todavía siguen apareciendo trabajos que tratan el aspecto religioso del sistema de cargos: entre los más recientes están los de Michael Kearney (1971) y de Judith Friedlander (1981). Sin embargo hoy podemos contar con trabajos sobre el aspecto político y el aspecto económico de esta institución: Los trabajos de Henning Siverts son ejemplos de lo primero (notablemente Siverts 1964, 1965, 1969), mientras que los trabajos de Frank Cancian nos proporcionan un preclaro ejemplo de lo segundo (1965, 1967).

⁹ Frank Cancian en uno de sus trabajos lo ha analizado desde el punto de vista estrictamente funcionalista y en otro ha invocado un número de conceptos de Max Weber (Cancian, 1964, 1965); Fernando Cámara ha utilizado el "Folk-Urban Continuum", elaborado por Robert Redfield (Cámara, 1952); Robert Wasserstrom y Valdemar Smith se han acercado mucho al Materialismo Histórico (Wasserstrom, 1977, 1983; Smith, 1981); Ira Buchler & McKinalay se han avalado de la teoría de los juegos (Buchler & McKinlay, 1969); Michael Kearney ha utilizado el concepto de "World View", el cual fue elaborado en el marco de la Antropología Culturalista de la Universidad de Chicago alrededor de 1940 (Michael Kearney, 1971), y Gregorio Maurer ha hecho un análisis que es todavía más claramente neokantiano (Maurer, 1984). Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán ha utilizado el modelo dual elaborado por el economista holandés Julius H. Boeke, elaborando su propia versión de la teoría de aculturación (Gonzalo Aguirre Beltrán, 1967, J.M.Boeke, 1940). Faltaría tan solo

El primer resultado concreto de este proceso de investigación fue un sólido consenso alrededor de la forma cultural e institucional que asumiría el sistema de cargos en el área cultural de Mesoamérica, consenso que se conocería como el *típico sistema de cargos*. Este sistema ha sido descrito de esta manera: "El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un período corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos - o a casi todos - los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa. Estas están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal"¹⁰.

A un nivel analítico y explicativo esta oleada de investigaciones nos dejó lo que ha sido llamado el *paradigma de cargos* que postula que esta institución tiene la función económica de nivelar la riqueza (y la pobreza) en la comunidad indígena, políticamente de asegurar la democracia en la misma comunidad, mientras que religiosa e ideológicamente define a la comunidad, es decir produce la identidad étnica y comunitaria, define las fronteras de la comunidad, define los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas y políticas del sistema nacional, y que finalmente es una institución conservadora que se opone a cualquier cambio en la comunidad¹¹.

Un periodo crítico llevó la idea del típico sistema de cargos a una situación de *escándalo científico*, pues la realidad no correspondía a lo postulado y predicho por el

agregar que Ricardo Falla, S. J. ha tratado al sistema de cargos como una estructura de parentesco, aplicando la teoría de Levi-Strauss (Ricardo Falla S.J., 1969), y que el antropólogo alemán Ulrich Köhler ha sugerido que puede ser entendido como un sistema de educación informal (Köhler, 1975). Ultimamente Chance & Taylor han continuado el estudio del sistema de cargos desde una perspectiva histórica, por demás inevitable (Chance & Taylor, 1985), y Barbara Price lo aborda desde la perspectiva arqueológica (Price, 1974), mientras que Pedro Carrasco se coloca en la línea intermedia de ambas perspectivas, con un enfoque que, según la definición del propio Pedro Carrasco, se puede llamar etno-histórico (Carrasco, 1961).

¹⁰ Korsbaek, comp. 1996: 82.

¹¹ El *paradigma de cargos* se encuentra en Korsbaek, comp., 1996: 271-292.

paradigma. Sin embargo, del paradigma quedaron en pie dos postulados: que el sistema de cargos de alguna manera la institución que abarca el proyecto de la comunidad y que tiene que ver con la formulación de una identidad comunitaria, por lo regular étnica.

La idea del típico sistema de cargos fue escandalosa de dos maneras: primero, con la creciente producción de descripciones etnográficas de sistemas de cargos el típico sistema de cargos se presentó como altamente atípico y, segundo, surgió la idea de que el sistema de cargos no existiera en las comunidades indígenas en el Estado de México y, después, que su forma en esta entidad era sumamente atípica.

4 Las instituciones de defensa de la comunidad

La situación hoy es al mismo tiempo una continuación, sin notables rupturas, de una situación que ya lleva hartos años de existencia y, por otro lado, la situación se ha agudizado tanto que ya no podemos hablar de la misma situación.

Para empezar a hablar de la modificación de las instituciones de la comunidad para fines de autodefensa tenemos que empezar con el estado, pues una de las características que ha sido subrayado por el científico boliviano René Zavaleta es que “el estado no logra llenar su propio territorio”.

Quisiera mencionar dos de los síntomas de esta situación, en realidad dos aspectos del mismo proceso. En primer lugar tenemos la rampante privatización en el capitalismo periférico, un proceso que salta a la vista no solamente en México, sino en otras partes también, en América Latina y en otros continentes.

Otro aspecto mucho menos visible de este proceso de privatización es que realmente se trata de una formalización de un hecho ya consumado: una de las características del capitalismo periférico es que el espacio público nunca fue más que rudimentario, siempre fue nada más un disfraz de intereses y propiedades privados.

De allí viene la complicada situación que una de las características de estas instituciones es que su función es defender a los miembros de la comunidad no solamente contra enemigos declarados fuera de la comunidad, según el contexto, hacendados, rancheros, grandes comerciantes, mineros, para mencionar tan solo algunas de las categorías típicas, sino que también tienen que defender a la comunidad y sus miembros

contra la institución que en su constitución se ha comprometido a defender los derechos y las garantías individuales de los ciudadanos, incluyendo a los campesinos y los indígenas en sus comunidades.

Acercándome a la segunda pregunta ¿porqué tiene la comunidad que defenderse? quisiera iniciar con una cita que me parece muy acertada: “La mundialización del capital ha entrado en su fase armada”¹², pues la situación de las comunidades, que sean de indígenas o de campesinos mestizos y criollos, es una condición de autodefensa cotidiana.

Es mi opinión que, para contestar esta pregunta tenemos que regresar a un viejo y triple proceso que se llevó a cabo en Europa hace muchos años, entre 1350 y 1650, que ha producido el mundo moderno en el cual vivimos hoy: en aquel lapso de tiempo se desarrolló el Renacimiento, que nos dotó de una nueva sensibilidad, una nueva religiosidad y un nuevo discurso; nació el capitalismo que nos dio una nueva racionalidad, no solamente en lo económico sino también en lo político; y finalmente se descubrieron mutuamente el viejo mundo y el nuevo mundo. De todo eso surgió el mundo moderno.

Y finalmente ¿en qué condiciones se tiene que defender la comunidad?

Las condiciones en las cuales tenemos que vivir hoy, en particular en América Latina, son las del neoliberalismo, que es una curiosa criatura que nació a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, con inspiración en el pensamiento de gente como Friedrich Hayek¹³, Milton Friedman, Lionel Robbins y Walter Lippman, pero no es tan nueva como se piensa, pues “el neoliberalismo es una superestructura ideológica y política que acompaña una transformación histórica del capitalismo moderno”¹⁴.

Pero es también curioso en otro sentido, pues “económicamente fracasó. No consiguió ninguna revitalización básica del capitalismo avanzado. Socialmente, por el contrario, ha logrado muchos de sus objetivos, creando sociedades marcadamente más desiguales, aunque no tan desestatizadas como se lo había propuesto. Política e ideológicamente, sin embargo, ha logrado un grado de éxito quizás jamás soñado por sus

¹² Houtart, 2003: 9.

¹³ Con su texto clave de 1944, “Camino de servidumbre”.

¹⁴ Therborn, 2003: 39.

fundadores, diseminando la simple idea de que no hay alternativas para sus principios, que todos, partidarios u opositores, tienen que adaptarse a sus normas”¹⁵.

Así que el neoliberalismo no es tan nuevo como se piensa, y la globalización podemos colocar ya en el siglo XVI, el espacio donde vivimos nosotros, el capitalismo periférico, que en otra ocasión he definido así -¹⁶ – viven pocos globalizadores y muchos globalizados.

Los globalizados – que en el campo abarca a los campesinos y a los indígenas – se concentran en comunidades, y lo nuevo en el neoliberalismo es que el acoso a la comunidad campesina está llegando a un nivel de confrontación y brutalidad nunca antes visto.

En esta situación, las comunidades campesinas e indígenas se han visto obligadas a desarrollar sus instituciones tradicionales – diversas variedades del “sistema de cargos”¹⁷ – en instituciones netamente de defensa de la comunidad e implementación de justicia comunitaria.

Como ejemplo de estas instituciones podemos mencionar a la policía comunitaria, que existe en varios estados en México, la guardia tribal que existe entre los nasa en el Valle del Cauca en Colombia, y en el Perú en la multitud de rondas campesinas, tanto en comunidades indígenas como en comunidades mestizas, pero campesinas.

¹⁵ Anderson, 2003: 37.

¹⁶ “El capitalismo es el primer modo de producción global y mundial, en dos sentidos: primero, es el primer modo de producción que logra cubrir todo el globo y, segundo, es el primero que puede absorber y exprimir a los demás modos de producción sin aniquilarlos. El inicio del capitalismo coincide con el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte del Viejo Mundo (y viceversa). Y la primera etapa es la de un pillaje. El desarrollo del capitalismo mundial implica un paulatino desarrollo e integración del mercado capitalista internacional. El resultado del primer encuentro del Nuevo Mundo con el Viejo es la transferencia de valores de aquél a éste, por mil y un canales y métodos. Con el aumento de la integración en el mercado internacional capitalista la diferencia en riqueza se viene manifestando en la diferencia en la composición orgánica del capital: *alta en el capitalismo central y baja en el periférico*. El resultado de estos dos hechos – que los dos capitalismos deben competir en condiciones de igualdad en el mercado mundial, pero en condiciones de producción desiguales – significa que el capitalismo periférico se ve forzado a sobreexplotar la fuerza de trabajo. Todo el tiempo se lleva a cabo la coexistencia de los dos capitalismos en condiciones de permanente transferencia de valor, *del periférico al central*. En el capitalismo central se exprime la plusvalía relativa, *en el periférico la plusvalía absoluta*. El capitalismo periférico no posee los recursos necesarios para cambiar las relaciones de producción, lo que hace que *la coexistencia entre los métodos precapitalistas de producción y el capitalismo se lleva a cabo mediante la subsunción formal de la fuerza de trabajo bajo el capital*. En el capitalismo periférico una complicación más es la abundancia de formas de relación entre *clases en sí* y *clases para sí*”, he escrito en otra ocasión (Korsbaek, 1992: 100-101).

¹⁷ Una institución muy estudiada en Mesoamérica (véase Korsbaek, comp. 1996), que existe también en la región andina, bajo otros nombres, como el sistema de fiestas.

5 La policía comunitaria¹⁸

La autodefensa no es otra cosa que la necesidad de supervivencia, ya no sólo ideológica, sino física, en el más prístino de los sentidos, que se presentó como una necesidad de generar un orden coordinado que permitiera a las comunidades de la región sobrevivir a los altos índices de inseguridad que prevalecían en la Costa Chica y la Montaña de Guerrero, toda vez que al acudir a las instancias de justicia del estado a realizar denuncias de violaciones, robos o cualquier tipo de delito, o bien no existía respuesta alguna, o bien las mismas autoridades eran las responsables de las atrocidades que se cometían, como lo ha denunciado en innumerables ocasiones la Coordinadora Regional de Autoridades Regionales.

La Policía Comunitaria (PC) nace en octubre de 1995. Se fundó, en la comunidad de Santa Cruz El Rincón, municipio de Malinaltepec, encontrándose integrada por grupos de voluntarios pertenecientes a 36 comunidades decididas a frenar los asaltos, violaciones sexuales y abigeato que asolaban la región. Empezaron acompañando a las camionetas de pasaje, que constantemente eran asaltadas, y haciendo rondines por los caminos.

Durante este proceso intervinieron organizaciones cafetaleras Luz de la Montaña y Unión Regional Campesina, así como el Consejo 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, el Consejo de Autoridades Indígenas, la SSS Café-Maíz, el Consejo Comunitario de Abasto y el párroco de El Rincón, Mario Campos Hernández, aun que no todas continúan colaborando en el proyecto.¹⁹

En este proyecto participan 62 comunidades de los municipios de San Luís Acatlán, Malinaltepec, Marquelia, Copanatoyac, Metlatónoc y Atlamajalcingo del Monte, cuya asamblea integra el primer nivel de este sistema de justicia. En el segundo nivel está la Asamblea Regional de Autoridades Comunitarias. En el tercero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), compuesta por seis coordinadores comisarios -que son los jueces que ordenan investigaciones y dictan sentencias- y el comité ejecutivo de la PC, integrado por seis comandantes regionales que tienen bajo su mando a los grupos de la

¹⁸ La información en este apartado proviene de Florencia Mercado Vivanco, pero está consignada en Korsbaek, Mercado Vivanco y Flórez Boza (2006).

¹⁹ Bermejillo Eugenio. Veredas, *Ojarasca* 59, la Jornada. Marzo 2002. México.

PC, cada uno con su comandante comunitario. En total hay 612 policías comunitarios, en su mayoría indígenas tlapanecos, mixtecos y nahuas, aunque también hay mestizos.²⁰

En 1997 vino un salto conceptual: puesto que los delincuentes que detenía la PC eran remitidos al Ministerio Público, de acuerdo con testimonios recogidos en la región, "más tardaban en entregarlos que en soltarlos por la enorme corrupción que había", por lo se tomó la decisión de introducirse a la impartición de justicia,²¹ naciendo el Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción. Este sistema de justicia se caracteriza por ser interétnico, multilingüe e intermunicipal.

Su estructura normativa se integra por los habitantes y las autoridades comunitarias, ejidales y municipales de las comunidades indígenas que la integran. La asamblea general tiene legitimidad social en la asamblea de cada localidad. Es la autoridad máxima en resolución y mando: decide sobre la responsabilidad penal de los detenidos con base en los dictámenes que le presenta la Coordinadora de Autoridades, aprueba las modificaciones al reglamento, la incorporación de nuevas comunidades al sistema de seguridad, la destitución de un carguero y, en general cualquier asunto de relevancia para la operación y mejoramiento del sistema de seguridad.

A la asamblea general o regional asisten con derecho a voz y voto los comisarios municipales de las localidades adscritas, los miembros de la Coordinadora de Autoridades, los comandantes locales y los policías comunitarios, así como las organizaciones sociales de la zona y los maestros y dado que las asambleas son públicas cualquier persona puede ingresar con derecho a voz, pero no a voto.

La Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (o Coordinadora de Autoridades) se integra por seis comisarios electos por la asamblea general, las cuales representan idéntica jerarquía y desempeñan las mismas funciones. Este órgano se encarga de recibir las quejas y denuncias de las comunidades; expide las órdenes de aprehensión, analiza los expedientes de los detenidos y rinde los dictámenes correspondientes ante la asamblea general para que ésta decida si hay responsabilidad o no. En la comandancia regional o sede de la comunitaria deben estar permanentemente en horas hábiles los seis

²⁰ Martínez Sifuentes Esteban. *La Policía Comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena*. I.N.I. Colección Derecho Indígena. 2001.

²¹ *Ibíd.*

comisarios, sin embargo, entre ellos se arreglan cuando uno o más tiene que ausentarse por asuntos personales durante unas horas y hasta por quince días.

El comité ejecutivo está integrado por seis comandantes nombrados por la asamblea general. Al igual que en el caso anterior, la jerarquía y tareas son idénticas entre ellos. Este órgano se encarga de diseñar y llevar a cabo los operativos de ruta con ayuda de los policías; presta auxilio como organismo persecutor o preventivo y realiza las detenciones por órdenes escritas de la Coordinadora de Autoridades o, en caso de urgencia, de las autoridades comunitarias y hasta de un grupo de personas. Son como consejeros o asesores del sistema de seguridad; ése es más bien un cargo honorífico, cuya razón de ser es aprovechar la experiencia convertida en ideas de los que sirvieron.

El cuerpo está integrado por 42 organismos que se coordinan con la comandancia regional, cada uno encabezado por un comandante primero y un comandante segundo, quienes reciben órdenes en primera instancia del comisario municipal respectivo.

De acuerdo con el reglamento, la cantidad óptima de elementos por localidad es de 12 (un pelotón), pero en la mayoría de los casos son 10 y en algunos casos 8. Un determinado número de elementos tiene la obligación de acudir con sus autoridades a las asambleas generales, en donde cuentan también con voz y voto.

El universo de atención de la policía comunitaria es de 30,815 personas aproximadamente, ya que en los dos últimos años esta cifra ha ido en aumento. La gran mayoría de esta población pertenece a los pueblos tlapanecos y mixtecos, en su mayoría, ya que también hay nahuas, y mestizos.

El sistema de seguridad estaba integrado por 18 localidades, que APRA 1998. Actualmente lo conforman 42 comunidades. Su creación formal se dio en una asamblea regional efectuada en la comunidad de Santa Cruz del Rincón (Malinaltepec) el 15 de octubre de 1995. Participaron en su conformación algunas organizaciones sociales más representativas de la zona, como Luz de la Montaña, Consejo Guerrerense 500 años de resistencia Indígena y el Comité de Autoridades Indígenas (Cain).

La organización de justicia comunitaria surge con una acusación directa que se da a principios de los años 90, en la que los habitantes de la región de la Costa Chica y Montaña de Guerrero manifestaron que vieron como un grupo de maleantes se empezaba a apoderar

de la población, así como de su economía, pero no conformes con esto comenzaron a dañar a sus más profundos sentimientos y moral; “hombres, esposas, hermanos, padres, hijos o abuelos, vimos cómo eran ultrajadas las mujeres de la región, sin importar la edad, llegando incluso al asesinato de personas cuando se resistían a ser despojadas de sus pocos recursos económicos, producto de su gran esfuerzo de trabajo. Lo que hizo intransitables los caminos a cualquier hora del día y mucho más en la noche.”

En junio del año 2000 se constituyó legalmente la llamada Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, A.C. (CRAI). Cuyos objetivos son: 1) promover la creación de un nuevo sistema de seguridad comunitaria, en el que la propia ciudadanía vele por la autodefensa de sus derechos y protección de su patrimonio; y 2) fomentar procesos de participación de las comunidades de la región con la finalidad de desarrollar actividades encaminadas a la generación de mejores condiciones de vida de la población en sus ámbitos económico, social y cultural.

La CRAI, está compuesta por un presidente, un secretario, un tesorero y tres vocales, además de un consejo ejecutivo con varias comisiones, de organización y capacitación. Todos los cargos son definidos por la asamblea regional y tiene una duración de tres años para el representante legal y un año para el resto.

Según un ex dirigente, el caso más difícil que ha enfrentado la policía comunitaria fue el primer asesinato que tuvo en sus manos, pues no se decidía a llevarlo al Ministerio Público y nadie se atrevía a tomar la iniciativa, hasta que decidieron juzgarlo en una asamblea regional. Esto, la impartición de justicia en delitos mayores, coto vedado por el derecho hegemónico y monolítico, es considerada por el sistema de seguridad indígena como un gran salto en el ejercicio del derecho de una autonomía de los pueblos indígenas.”²²

²² Documento oficial de la Policía Comunitaria de enero de 2001, mecano escrito.

*6 La ronda campesina en La Toma*²³

Cajamarca, el departamento donde se encuentra La Toma, está en el extremo norte del Perú, llegando hasta la frontera con Ecuador; el departamento cubre un territorio de 33,318 km², y su población fue en 1972 de 919,161 personas, en 1981 de 1,063,474, en 1993 de 1,297,835 y en 2002 de 1,498,567 personas, dando a esta última fecha una densidad de 44,98 personas por km². Cajamarca es el centro de producción láctea del Perú, es la Suiza del Perú, la base económica es la producción de leche, queso y yogurt, y la base de la dieta es la leche.

La toma es una comunidad campesina que pertenece al distrito de Niepos, a la provincia de San Miguel en el Departamento de Cajamarca en el norte del Perú. No obstante que la comunidad pertenece administrativa y políticamente al Departamento de Cajamarca, la comunicación es principalmente con el Departamento de Lambayeque y su capital, Chiclayo. De igual manera, el único modo de llegar a La Toma es partiendo de Chiclayo en el autobús que sale de allá en la mañana y llega a Niepos en la tarde, después de un viaje de unas seis horas. El viaje de Chiclayo a Niepos es todo un curso de ecología, pasando por un buen número de las zonas ecológicas que han definido John Murra, Valdemar Espinoza y otros.

El camino que sigue hacia La Toma es, como se mencionó al inicio de este texto, un punto y aparte. Si bien la geografía es similar en casi todo el trayecto (extensas áreas verdes, presencia de árboles y cultivos, cerros empinados, etc.) el camino suele ser irregular, es decir, una angustiante subida inicial que pareciera quebrar la voluntad más inquebrantable y el eterno entusiasmo ingenuo de los antropólogos, a la cual le siguen subidas un tanto pronunciadas, cortos metros de superficie plana, atajos por los cerros, uno más empinado que el otro y siguen las subidas...En suma, en este trayecto lo irregular es una constante. Una vez en La Toma, y como se puede apreciar en los caseríos que la preceden, las casas, dada la naturaleza del campesinado parcelario de Cajamarca ²⁴ (Huber

²³ La información en este apartado proviene de mi trabajo de campo en La Toma en 2007, durante mi año sabático, con Carlos Sandoval y Renato Haro, estudiantes de antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima.

²⁴ Como señalan Huber y Guerrero en la historia de las rondas campesinas de Chota y San Marcos, ya hacia 1972 en la sierra norteña del Perú el 88% de los agricultores campesinos eran dueños de sus parcelas, característica que al parecer tiene origen en los minifundios de la época colonial, haciendo referencia a John Gitlitz desde los autores.

y Guerrero, 2006: 13) se encuentran a distancias considerables, distancia la cual se da en relación a la extensión de la parcela. La parte más alta donde se ubica la última casa se encuentra a 2900 m.s.n.m., hecho que da lugar a bajadas y subidas entre el acceso de casa en casa.

Por otro lado, como mencionaba uno de los habitantes de Niepos, en general, la provincia de San Miguel (sobre todo este distrito) geográficamente está conectada con Lambayeque, en la costa, mas políticamente pertenecen a Cajamarca, en las montañas. Tal situación generaría una serie de problemas e inconvenientes no sólo en cuestiones de transporte y movilización sino en cuestiones tales como el acceso al sistema legal de justicia peruano y la comunicación entre su gobierno regional y el local distrital o incluso de las organizaciones propias de los caseríos (como las rondas campesinas) entre otras falencias.

La población de La Toma es de alrededor de 400 personas, repartidas en unas sesenta viviendas, que están distribuidas de una manera sumamente dispersa, lo que evidentemente tiene influencia sobre la comunicación y la convivencia en la comunidad. De Niepos, la capital del distrito, que es al mismo tiempo su centro político y económico, hay una hora de caminata para llegar a la primera casa de La Toma, y de allí hay otra hora de caminata al “centro” de la comunidad. Desde “el centro” de La Toma hay entre una hora y hora y media de caminata hasta las últimas viviendas del caserío, así que a los últimos habitantes de La Toma les puede tener una caminata de entre dos y tres horas para llegar a Niepos, donde tienen que ir para arreglar sus asuntos con las diferentes dependencias del gobierno o para acudir al mercado.

“El centro” de La Toma es la principal concentración de viviendas, y es el centro en el sentido literal, pues las demás viviendas están dispuestas como una rueda alrededor de “el centro”, y además la carretera que viene de Niepos y pasa por “el centro”, continua hasta Miravalles, un caserío que se encuentra a una distancia de otras dos horas de caminata. Recientemente, es decir a partir de 2006, han construido la carretera de Niepos a Miravalles, y pronto se extenderá a San Miguel, pasando por Aguas Blancas, de manera que la costa quedará comunicada con Cajamarca, la capital de Departamento. En “el centro” viven unas veintiséis familias, y allí se encuentran los pocos edificios públicos: la

escuela primaria, el jardín de niños, la casa de los ronderos, se está construyendo una capilla, y no hay que olvidar la tienda de la maestra.

La siguiente concentración es El Cerro del Chivo, donde viven ocho familias, y siguen tres concentraciones con tres familias en cada una: El Sector de La Laguna, Malamuerte y Ponga la Mesa. Las demás concentraciones son solamente de una o dos familias en cada una.

El paisaje económico está dominado por las vacas y la producción lechera, que gira en torno al Nestlé y la Gloria. Como es el caso en la mayor parte de Cajamarca, casi no existe tenencia comunal de la tierra y, a raíz de la reforma agraria, prevalece la pequeña comunidad agraria, y existen grandes diferencias entre los campesinos que podemos llamar “acomodados” y los pobres. Uno de los campesinos que conocemos bien tiene 19 vacas que diariamente rinden alrededor de 72 litros de leche, mientras que su vecino tiene solamente dos vacas (que ni siquiera son suyas) que no dan mucho más que dos litros cada una.

De un primer censo que hemos levantado en La Toma, en unas cincuenta casas hay 38 ronderos, lo que significa que pocas casas carecen de ronderos, es una fuerte tentación postular que la ronda es tan general que constituye la estructura social de la comunidad.

Dadas estas experiencias de vida, así como de la descripción de sus formas de vida en menor escala, hemos dado una revisión al contexto ronderil el caserío de la Toma. LA contradicción entre Estado como propietario del monopolio del poder y la violencia no admite de algún manera poderes paralelos que puedan desarrollarse, ejemplificando mejores salidas ante problemas cotidianos pero no por eso menos importantes. Estos tipos de organizaciones nos muestran que el activismo campesino representa modos alternos de visión e identidad política (Starn; 1991), factores organizativos alternos. Pero de ninguna manera debe de idealizarse a la ronda en este caso específico, ya que de alguna manera entre factores positivos también conviven factores contradictorios como el mutualismo que existe. En la practica esta definición argumenta que si roban el ganado de alguna persona afiliada a la ronda, esta defiende los intereses del afiliado, pero la persona perjudicada no pertenece al ronda, esta no hace nada por ayudarle Ante esto ¿La justicia es para todos? ¿O caemos en las mismas segregaciones de siempre? Por otro lado, también tuvimos una conversación con el presidente de la ronda, el cual nos manifestó que a pesar de lo que

algunos entrevistados nos expresaron, la ronda de la Toma también ha sido “tomada” por interés políticos ajenos a la organización de protesta rural que puede llamarse a la ronda campesina. A lo largo de toda la literatura sobre rondas campesinas en el Perú, se ha podido apreciar que el factor debilitador de la organización es la afluencia de personas con afanes políticos interesados, observando a la ronda como una presa fácil de sus apetitos políticos. Pero a pesar de todo, el presidente de la Ronda de la Toma, expresó que era una de las más organizadas (si no las mas organizada) del sector.

Por otro lado, esta creciendo un nuevo interés a lo largo de las investigaciones sobre movimientos sociales en el ámbito rural. Es la relación que tiene estos movimientos con la intrusión de las industrias extractivas en sus respectivos contextos. La Toma no ha sido ajena a este tipo de intrusiones. Cada cierto tiempo llegan ingenieros de Yanacocha con el propósito de evaluar el subsuelo, ya que pruebas iniciales han expresado que en el subsuelo de esta parte de Cajamarca existe oro. Hace medio año ya tuvieron roces con dicha empresa, fueron a protestar hacia las instalaciones de la minera, ocasionando algunos desmanes y expresando que la minera no entraría de ninguna manera a sus propiedades. Cómo vemos existe un nuevo contexto, pero ante esto ¿Qué papel toma la Ronda como movimiento social que se propugna de alguna manera como sistema alternativo de justicia? Este es un gran problema para los agricultores, ¿Cómo no darle una solución alterna si el Estado lo único que hace es hacer concesiones este tipo de empresas, las cuales no establecen planes de impacto ambiental serios? Esto es materia de análisis para futuras investigaciones en la línea de los movimientos sociales y protesta rural.

7 La ronda campesina en Ccarhuayo²⁵

La comunidad de Ccarhuayo se encuentra en el distrito de Ocongate, en la provincia de Quispicanchis en la región de Cuzco, en el extremo sur del Perú, y se encuentra a una altitud de 3,650 metros sobre el nivel del mar, sin embargo, algunas de sus comunidades se encuentran a alturas que llegan hasta a 4,300 metros sobre el nivel del mar.

La agricultura en Ccarhuayo y sus comunidades se inscribe en varios pisos ecológicos, bien definidos y diferenciados de acuerdo a la altitud.

²⁵ La información en este apartado proviene de mi trabajo de campo en Ccarhuayo en 2007, durante mi año sabático, con Eliana García Báez, estudiante de antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

La pampa (conocida también como la región quechua y suni) se ubica a partir de 3.300 a 3800 m.s.n.m., y es una zona baja y plana con mayores aptitudes para el agropecuario, y encontramos cultivos propios del valle como, maíz, papa, hortalizas como zanahoria, cebolla, ajo, perejil, alfalfa, y algunos árboles frutales como duraznero, manzanos, capulí, tintin, saúco, pera, tumbo.

La puna o jalca (conocida como orqo) es ubicado entre los 3.300 a 4.000 m.s.n.m., posee pendientes mas pronunciados y una topografía accidentado con procesos de erosión; aquí la agricultura es en secano, principalmente apto para el cultivo de papa, oca, olluco, mashua, quinuna, cebada, tarwi.

La puna alta - es el piso ecológico que se ubica por encima de los 4.000 m.s.n.m., donde las comunidades se encuentran, parte de su relieve esta conformado por mesetas aptas para la crianza de auquénidos (alpaca, llama en minima número con tendencia a desaparecer por la presencia de ovejas en cantidad, algunos caballos y vacas.

La distribución entre sus comunidades de la población de unas 2,600 personas se desprende de la tabla anexa.

| COMUNIDAD | ANEXO | < 1 AÑO | 1 AÑO | 2-4 AÑO | 5-9 AÑO | 10-19 AÑO | 20-49 AÑO | 50-59 AÑO | >80 AÑO | TOTAL |
|-----------------|---------|---------|-------|---------|---------|-----------|-----------|-----------|---------|-------|
| CCARHUAYO | | 17 | 7 | 50 | 67 | 153 | 172 | 26 | 30 | 522 |
| ANCCASI | CENTRAL | 6 | 4 | 8 | 15 | 25 | 34 | 1 | 6 | 99 |
| ANCCASI | LAWANI | 5 | 1 | 3 | 17 | 35 | 39 | 12 | 6 | 118 |
| ANCCASI | PIRKI | 3 | 4 | 10 | 18 | 25 | 37 | 9 | 7 | 113 |
| CCASAPATA | | 2 | 3 | 15 | 15 | 28 | 38 | 8 | 14 | 123 |
| CCASAPATA | EUKORA | - | 1 | 3 | 2 | 10 | 11 | 5 | 5 | 37 |
| CHILLIHUANI | | 2 | 6 | 15 | 16 | 31 | 46 | 1 | 16 | 133 |
| CHILLIHUANI | JUNUTA | - | 4 | 8 | 9 | 22 | 27 | 3 | 4 | 77 |
| CHUCLLUHUI RI | | 3 | 7 | 14 | 25 | 31 | 52 | 11 | 16 | 159 |
| CJALLHUA | | 1 | 5 | 20 | 34 | 44 | 67 | 7 | 13 | 191 |
| CCOYA | | 3 | 6 | 15 | 24 | 34 | 43 | 5 | 9 | 139 |
| J.C .MARIATEGUI | | - | - | 2 | 11 | 34 | 22 | 4 | 7 | 80 |
| MARCJUPAT A | | 2 | - | 2 | 8 | 10 | 14 | 2 | 5 | 43 |
| HACHACCAL LA | | 5 | 6 | 19 | 32 | 51 | 65 | 10 | 7 | 195 |
| PARCOCCAL LA | | 6 | 2 | 17 | 25 | 53 | 86 | 11 | 9 | 209 |
| SUMANA | | 4 | 5 | 15 | 42 | 42 | 64 | 12 | 10 | 194 |
| TAYANKANI | | 4 | 4 | 9 | 30 | 45 | 70 | 1 | 19 | 182 |

| | | | | | | | | | | |
|-------|--|----|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|------|
| TOTAL | | 63 | 65 | 225 | 390 | 673 | 887 | 128 | 183 | 2614 |
|-------|--|----|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|------|

En base a un cuestionario aplicado a 129 alumnos en el colegio se ha calculado el tamaño medio de la familia en Ccarhuayo a ser de Los animales en Ccarhuayo son, de acuerdo al mismo cuestionario aplicado en la escuela secundaria, algunos animales como vaca chusca o criolla y estabuladas, ovejas, caballos, burros, cuy.

La dieta en la región está basada en granos andinos, como tarwi, quinua, habas, oqa, maíz, año, lisas (olluco), cebada, yuyo (nabo). Chuño y moraya son papas disecadas y guardadas en frío, y un complemento muy importante a la dieta son las hojas de coca que se mastican.

Típicamente, el primer alimento de las familias en las comunidades es por la mañana, a las 6-7 horas: una sopa hecha de chuño, “chuño lagua con un poquito de carne o charqui, si no hay carne así no más”, y tostado de maíz (hanqa) y su mate de panti o alguna yerba del lugar, bueno eso es si hay azúcar. Por lo normal no cocinan para el medio día, pues a esta hora pastorean sus animales o están en sus chacras. Para ello se llevan su qoqaho que consta en chuño fase con un poquito de sal, ají o charqui más año, oqa o mote, hasta en la tarde. Una vez que regresen al hogar, como a las sies o siete horas de la tarde, se cocinan un poco de sopa, ya sea de lisas o solamente mate con papa sancochada. Por lo general, en la semana comen sus productos que guardan en el taque o reserva que cada familia posee en su hogar.

Los domingos son de fiesta, de visitas y de cumpleaños, matan a sus animales – cuy, gallina, oveja – y la comida es acompañada de fideo, arroz, eso es comida de lujo o de mistis. Los domingos significan para la familia comer fruta – manzana, pepino, plátano, uva, pan, gaseosa, galletas, mana dulces, pescado frito con arroz, segundo de fideo, gelatina, y de paso comprar un poco de azúcar, sal, arroz, fideo y verduras, como zanahoria y cebolla.

En la cabecera hay un colegio (escuela secundaria) y una escuela primaria, y en las comunidades hay planteles de educación primaria. Tanto en la escuela primaria como en la secundaria, la casi totalidad de los profesores provienen de otras comunidades y otras regiones, eforzando así la impresión de que la escuela es un ente impuesto a la comunidad desde fuera, sin relación con las necesidades de la comunidad.

Las materias que se enseñan son materias que tienen relación con y utilidad para el mundo moderno, muy lejos de los intereses, las tradiciones y las necesidades de la comunidad tradicional, y todo el funcionamiento de la escuela refuerza la impresión de que el aparato educacional viene de fuera y es impuesto a la comunidad.

El uso respectivo del quechua y del español en la escuela primaria es muy claro: el español es la lengua “legítima”, en el sentido de que toda instrucción, explicación y corrección se trasmite en español, mientras que la *lengua franca* entre los alumnos es el quechua, de manera que el quechua, la lengua materna de los alumnos inevitablemente se convierte en una especie de *lengua subterránea*, que se usa solamente en contextos y situaciones marginales, a veces ilegales secretos.

De la comunidad solamente dos jóvenes cursan educación superior en la universidad en Cusco.

Como también en otras partes de la región donde se encuentra Ccarhuayo, la ronda campesina nació en 1991 y, según la tradición oral, por iniciativa del cura en Ocongate, un español que lleva muchos años en la región y ha logrado crearse un espacio en la región, antes que nada políticamente.

A la raíz de la ronda campesina en Ccarhuayo encontramos un evento que ha sido elaborado en un mito fundacional: un año no especificado se vio la región afectada por una pandilla de siete hombres y una mujer que robaron, asaltaron y asesinaron. Finalmente se juntaron los campesinos y rodearon a los ocho malvados, matando a uno, ahuyentando a los demás y tomando presa a la mujer. La mujer no quiso delatar a sus cómplices, así que se acudió al castigo más común en la región: desde un puente la tenían amarrada y la bajaron en el agua del río que, en pleno invierno, es muy fría. La mujer aguantó y solamente la tercera vez que la bajaron al agua helada se rindió y delató a los demás de la pandilla. Un elemento esencial del cuento es que los campesinos lograron apresar a los bandidos, mientras que la policía no sirvió de nada. Este patrón se repite en todas las regiones donde existe la ronda campesina – que la ronda funciona, la policía nó – y revela en parte una verdad que se encuentra a la raíz del nacimiento de la ronda a partir de 1976: la ineficiencia de la policía.

En Carhuayo la ronda campesina ocupa netamente un espacio político pues, mientras que el gobierno local se encuentra en manos del partido del gobierno nacional, el

APRA con Alan García en la presidencia, de una orientación neoliberal, la oposición política se organiza dentro de la ronda campesina.

La primera vez que entrevistamos al presidente de la ronda campesina tuvimos la impresión de que su discurso no era el típico discurso de un líder campesino, parecía más bien el de un académico o, por lo menos, una persona citadina con un sólido conocimiento de la historia y la política. Al conocerlo mejor, supimos que era egresado de “La Cantuta”, la universidad pedagógica nacional en Chosica, unas dos horas al este de Lima sobre la carretera central y que era un campesino que había aprovechado las posibilidades para ir a vivir unos años con parientes en Lima y terminar una licenciatura en pedagogía, que ahora es una especie de intelectual orgánico en Ccarhuallo.

La fuerza convocatoria de la ronda campesina es impresionante y es un factor política con el cual hay que contar. En una asamblea de las rondas de 25 comunidades arriba de Ccarhuayo se juntan entre 500 y 1000 ronderos para discutir la situación y elegir a las nuevas autoridades.

En años recientes, las actividades de la ronda han cambiado un poco de carácter: mientras que anteriormente era una institución de defensa contra el abigeato hoy, no obstante que sigue la lucha contra los abigeos, tiende a ser una policía moral de la comunidad: la mayor parte de los casos son hombres y mujeres que han sido sorprendido engañando a sus cónyuges. Las mujeres son castigadas por las mujeres de la ronda campesina, obligadas a correr desnudas por la pequeña plaza de la comunidad, mientras que a los hombres se les aplica el castigo de agua en el río.

*8 La guardia tribal en las comunidades de Santander Quilichao*²⁶

Los indígenas nasa son un grupo étnico que viven en el Valle del Cauca, son conocidos también como “paéces”: “El marco geográfico en que se establecieron los paéces, debido a la topografía en extremo accidentada del terreno, con su intrínseca inaccesibilidad al español, constituyó un elemento sumamente importante para la estrategia de defensa del territorio y de su gente durante la época de la conquista²⁷. El mismo nombre "Tierradentro" o sea "las montañas de la tierra adentro" como la designaron los españoles, resume en una palabra lo anteriormente dicho²⁸.

La hipótesis mejor documentada en torno al origen de los Paeces es la que los considera como no andinos sino procedentes de la selva tropical, llegando al actual "Tierradentro" alrededor del siglo XIV por causas aún desconocidas. La adaptación a las montañas entonces, sería un fenómeno relativamente reciente. Entre las razones que sustentan la hipótesis del origen silvícola se destacan: la similitud de la leyenda Paez de la culebra lameña con el mito de creación de los Tukanos del Vaupés²⁹; la similitud de terminología de parentesco Paez con las etnias amazónicas³⁰. Según J. Rappaport la llegada de los Paeces a "Tierradentro" estuvo favorecida por el cultivo de maíz y su propiedad inherente de poderse almacenar³¹.

Se sabe que los Paeces, a la llegada de los españoles, tenían que ser alrededor de 10.000 personas, dedicándose básicamente a la cultivación de yuca, coca y maíz. Habitaban en las partes bajas de "Tierradentro" compartiendo el territorio con los Pijaos, los Guambianos y los Guanacas y entreteniéndolos relaciones de carácter económico y militar destacándose sobre todo la alianza militar con los Pijaos y la hostilidad con los

²⁶ La información en este apartado proviene de mi estancia con los nasa en Santander Quilichao en octubre 2007, de Sandoval Forero, 2007 y de un libro “Agenda permanente” publicado por la “Asociación Indígena del Cauca AIC-EPS-I”

²⁷ Gómez Ruíz, 1997.

²⁸ Pachón, 1987.

²⁹ Gómez Ruíz, 1997.

³⁰ Gómez Ruíz, 1997.

³¹ Rappaport, 1982

Guambianos por razones desconocidas. Esta hostilidad se concretizó, durante la conquista, con la colaboración entre Guambianos y españoles contra los Paeces³².

El proceso de colonización se inicia a partir del siglo XVII cuando se implanta la encomienda y se establecen los misioneros. Según Ciesa de León los indígenas de la región del Cauca fueron los que más se resistieron a la invasión española, consiguiendo contra el invasor varios éxitos militares³³.

Desde temprano, el etnocidio sistemático ha sido un factor permanentemente presente en la historia de la región y, finalmente, en febrero de 1971, se fundó la organización indígena llamada Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y que al presente año (2008) continúa en lucha por la defensa de sus territorios, su cultura, su identidad y su autonomía. En 1978, el CRIC registró ese acontecer en su Plataforma Política: “Este hecho, o sea nuestra supervivencia, es el fruto de una larga lucha, legal o ilegal, pacífica o violenta, que comenzaron a dar nuestros antepasados desde la llegada de los españoles, y que tenemos que seguir librando hoy en día para no ser exterminados por nuestros enemigos”. Escribió Eduardo Sandoval que la violencia de parte de los terratenientes mestizos no ha disminuido³⁴, a lo que yo puedo agregar, en base a los acontecimientos en diciembre de 2007, que la situación no ha cambiado, la opresión sigue como antes.

En muchos aspectos, los nasa son un grupo étnico más que notable: “los Nasa que se han caracterizado por su organización indígena, su lucha histórica por la recuperación de sus tierras, sus movilizaciones, y por su influencia en el movimiento indígena nacional. Los mismos que han obtenido entre otras, las siguientes distinciones : Premio Nacional de Paz (2000) ; Premio Ecuatorial por el cuidado ambiental, la superación de la pobreza y la defensa de la identidad, otorgado por el PNUD (2004) ; Premio Nacional al Mejor Plan de Desarrollo (1998-2000) ; y el reconocimiento de varios de sus líderes como Maestros en sabiduría por la UNESCO”³⁵. Otro hecho que destaca a los nasa como un grupo étnico como extraordinario es la presencia de una guardia tribal en sus comunidades.

³² Pachón, 1987; Rappaport, 1990.

³³ Ciesa de León 1962.

³⁴ Citando de Sandoval, 2007.

³⁵ Sandoval, 2007: 3.

Desde fines del siglo XX la guardia indígena hace parte de una estrategia de los indígenas Nasa que tiene que ver con un todo, con lo que ellos denominan “plan de vida”, que corresponde a una decisión comunitaria de resistencia pacífica, con miras a hacer realidad la autonomía y la autodeterminación en sus etnorregiones. Es por eso que la guardia hace parte y se entrelaza con las autoridades de los cabildos, con las asambleas indígenas, los congresos, las marchas, sus diversas maneras de comunicación, las huertas Tüll en los sitios de Asamblea Permanente para la seguridad alimentaria, las relaciones con indígenas de otros grupos nacionales e internacionales, con los distintos programas de educación formal, informal y no formal, con la Escuela de Derecho Propio Cristóbal Sécue, con los proyectos productivos, con la economía propia y solidaria, y en general con todo el acontecer cotidiano de los indígenas en el Cauca. En palabras de un indígena, la guardia es una minga en resistencia para la protección y el control territorial con acompañamiento humanitario y solidario para la defensa de la vida” a través del fortalecimiento de las organizaciones indígenas, sus autoridades, sus cabildos y resguardos.

En este conjunto de instituciones en defensa de la comunidad campesina e indígena se destaca la guardia tribal nasa en el Valle del Cauca en el suroeste de Colombia, por un número de razones. Siguiendo a Guillermo Bonfil podemos significar a la guardia con la noción de “formas propias de organización que tiene el mismo sentido que la noción de cultura propia; es decir, se refiere a las formas de organización social que están bajo el control cultural del grupo en cuestión, independientemente de su origen histórico”³⁶.

En primer lugar, como es el caso de las demás instituciones aquí tratadas, es una iniciativa que surge desde dentro del mismo grupo étnico y de las mismas comunidades, correspondiendo estrechamente a lo que en México ha sido bautizado el “comunalismo”³⁷. No es una iniciativa del estado en el marco de algún tipo de indigenismo, sino una iniciativa de defensa contra el mismo estado que en su propia constitución se ha comprometido a asegurar los derechos de los ciudadanos, que sean indígenas o no, pero no lo cumple.

En segundo lugar, y tal vez más impresionante, la iniciativa de la guardia tribal nasa no es solamente una iniciativa de defensa armada, sino, como ha sido subrayado por

³⁶ Bonfil, 1995: 474.

³⁷ Véase al respecto Korsbaek, 2006 y Murguía, 2007A & B..

Eduardo Sandoval Forero, una iniciativa de defensa pacífica. La institución de la guardia evita sistemáticamente cometer los mismos abusos que los agresores de la sociedad “blanca” colombiana, por fuerte que sea la tentación.

Y en tercer lugar, y tal vez todavía más impresionante todavía, la iniciativa de la guardia forma parte de una iniciativa integral de defensa y desarrollo que debe causar envidia en cualquier instancia de planeación e indigenismo en el marco del estado.

1 Tejido Justicia y Armonía.

Su objetivo principal es la defensa del espacio vital, el derecho a la organización y a la aplicación de la justicia indígena en coordinación con la justicia ordinaria.

Cuenta con una **Escuela de Formación en derecho Propio**, con el propósito de ser objetivos en la aplicación de justicia para pueblos indígenas de su cosmovisión, sus formas organizativas, y sus usos y costumbres como del respeto cultural y no bajo las leyes ordinarias del estado.

La escuela fue ideada por Cristóbal Secue, indígena nasa de Corinto que en su momento había empezado a estudiar la tenencia de la tierra en 12 de los resguardos de su pueblo, empezando a dar charlas acerca de la legislación y las realidades sociales en el campo. El fue asesinado el siete de septiembre de 2000, pero su idea original de una escuela de derecho propio fue convertida en realidad por su seguidor Aldemar Pinzón en 2004, en La Bodega (el propio resguardo de Aldemar Pinzón, conocido también como Huellas en el municipio de Caloto), y este en su turno fue asesinado el

Así que desde 2004 la escuela cuenta con el espacio físico de formación y un currículum de formación de los futuros jueces indígenas. En la actualidad esta en la primera promoción de formación, con un plan de estudios de cuatro años

El espacio físico de la escuela se encuentra en Caloto, un poco fuera del núcleo del pueblo, en un área verde, y consta de dos edificios, ambos nuevos (son de 2004), de ladrillo rojo y con techo de tejas. Uno de los edificios es un kiosko grande, circular con cupo de alrededor de 150 personas, donde se imparten las clases y se llevan a cabo los frecuentes eventos.

El otro edificio, también de ladrillos rojos y con techo de tejas, contiene tres dormitorios, un espacio abierto pero techado de comedor, baños para hombres y mujeres y un pequeño espacio para la administración. Unas notas del diario de campo dan una impresión del uso de este espacio:

El **área de atención a reclusos** ofrece sus servicios en la atención a presos indígenas privados de su libertad en cárceles nacionales como de su aplicación justa para miembros indígenas que violan la normas de convivencia ciudadana

En la actualidad el área da atención a aproximadamente 360 reclusos indígenas, en su gran mayoría nasa, en nueve centros de detención (Corinto, Miranda, Caloto, Puerto Tejado, Silvia, Buga, Cali, Popayán y Santander Quilichao), y se está trabajando en la construcción de un centro de rehabilitación especialmente para indígenas. Como posibilidad de pagar las culpabilidades sociales bajo otra jurisdicción, esta iniciativa se esta consolidando pero requiere de apoyos externos.

2 Tejido Económico-Ambiental Comprende el Programa Ambiental Agropecuario, Programa Ganadería Zonal, Programa Comercializadora, Programa Industrias y El Programa Minas.

3 El Tejido Pueblo y Cultura Comprende el Programa Salud, Educación, Mujer, Jóvenes. Este tejido es probablemente uno de lo más importantes, pues es un intento consciente de parte de los indígenas nasa de aprovechar las ofertas estatales desde la medicina occidental, pero combinándolas con las perspectivas de la medicina tradicional de la cultura nasa.

4 El Tejido Defensa de la Vida; Proceso de formación y capacitación para la consolidación de la resistencia y Protección, control territorial, acompañamiento humanitario y solidaridad, donde están los programas de la Guardia Indígena (Kiwe theza) y Derechos Humanos,

“A las 8:30 me junté con Janeth Paja, secretaria de la escuela de derecho propio, en el cabildo de la ACIN en la Carrera 12 que, después de atender a un misterio de 60 platos de plástico que habían desaparecido, nos pidió una “r” – significa una carrera, lo que quiere decir un taxi – para irnos a Caloto, a la escuela. El cielo estaba gris y ya estaba empezando a chispear. Nos fuimos, llegando a la escuela en media hora, y en la escuela estaban esperando medio centenar de gente. Estaban todos los integrantes de los tejidos de justicia y de comunicación, encargados del evento a desarrollar – un foro acerca de los programas de agrocombustibles y su impacto en la sociedad en general, y en el ambiente indígena y en el campo en particular -, estaban los gobernadores de los 17 resguardos afiliados a la ACIN, con sus bastones de mando y muchos de ellos en su traje tradicional, y estaban una veintena de personas que claramente no eran indígenas, sino mestizos y unos pocos extranjeros, incluyendo su antropólogo danés/mexicano, todos ciudadanos.

Puntualmente a las nueve inauguró Ezequiel, uno de los gobernadores, el evento, luego de lo cual Rafael – el coordinador del tejido de comunicación, también indígena nasa – presentó de una manera muy profesional la agenda, después de darles oportunidad a los invitados ciudadanos a presentarse cada uno con su propia voz:

Saludo

Conferencia del economista Mario Valencia: “La salvación en el agro – los agrocombustibles”

Conferencia del economista Juan Carlos Morales: “Los mitos de los agrocombustibles”

Conferencia de los economistas Paola Álvarez y Héctor Mondragón: “Los agrocombustibles. El fin de la soberanía”

Película brasileña: “La esclavitud de azúcar” y, finalmente, una sesión de preguntas y debate.

Las conferencias, la película y el planeado debate se llevaron a cabo cabalmente y en medio de la última conferencia llegó una delegación de cuatro de la Organización de Estados Americanos, en apoyo al proceso de paz y reconciliación, y después de esta parte del programa, a medio día, se sirvió la almuerza, un guiso con carne de res, papas y verduras y, se presentó el único desperfecto del evento: se acabó el arroz antes de que todos se sirvieran.

Después de la almuerza continuó el programa con una conferencia de Gloria Flórez de la ONG de derechos humanos “Minga” acerca del Plan para la Democracia y la Paz”, o sea “Plan Colombia 2”. Durante la última conferencia se había soltado la lluvia con ferocidad y junto con cuatro de los integrantes de la ACIN tuve que tomar un taxi a Radio Payuma en Santander Quilichao para llevar a cabo la sesión del Diplomado “Justicia y Pluralismo”, en el cual participan quince de los integrantes de la ACIN, y con eso terminó mi día en la escuela de derecho propio“.

Conclusiones

Es muy difícil en este momento formular una conclusión al material aquí presentado, solamente se puede indicar las posibilidades de una agudización de los conflictos que son el producto inevitable de la inflexibilidad dictatorial de los gobernantes neoliberales y el racismo y etnocentrismo que se fomenta en las escuelas y los medios de comunicación, piénsese tan solo en la escalada de la situación en Arizona en los Estados Unidos.

En México vivimos un estado de guerra civil, durante los últimos cuatro años se habla de 30,000 víctimas del crimen organizado y de la violencia que representa la llamada guerra contra el narcotráfico, una cifra que supera la cifra oficial de los 20 años de violencia que regía en el Perú de 1980 a 2000, que es de 69,000.

Y sigue la escalada, desde la presentación de este texto, hace a penas un año, se han descubierto por lo menos otros dos cuerpos de policía semejantes a la policía comunitaria

en Guerrero, y en otras dos partes de América Latina he descubierto otras dos instituciones de defensa de la comunidad indígena y campesina contra el estado.

Terminando, quisiera mencionar dos desarrollos que merecen nuestra atención, pero de los cuales todavía no tengo datos.

En primer lugar, el neoliberalismo es en todo una farsa, hasta su propio creador Milton Friedman se ha distanciado de esta pseudofilosofía, y es interesante que los campesinos y los indígenas, a partir de sus comunidades, siguen defendiéndose. Uno de los medios de defensa lleva en sí la muerte del neoliberalismo, que depende unilateralmente del mercado, pues, los habitantes de las comunidades, que saben que están predestinados a perder en un mercado que no es suyo, están empezando a organizar redes de mutualidad donde pueden intercambiar sus productos sin que entren al mercado. La consecuencia inevitable de esta política de resistencia cultural es una confrontación a un nivel superior entre los intereses de las comunidades y los del neoliberalismo, que se encaran en el estado.

Un caso interesante es el proyecto de educación intercultural superior conocido como le Unisur, una universidad intercultural en el Estado de Guerrero e México, a la cual el gobierno de Guerrero le ha negado el registro, lo que ha venido a frenar el proceso de recepción de la primera generación de estudiantes, que se encuentran a un año de terminar su carrera. Esta universidad intercultural carece de registro y reconocimiento gubernamental, pero sí cuenta con el apoyo de los cinco grupos étnicos cuyos miembros conforman su alumnado – y los padres de familia – de manera que los profesores que obran en dicha universidad trabajan sin sueldo, pero no sin comida, pues los indígenas en las cuatro comunidades donde existen precariamente sus instalaciones les proporcionan comida a los profesores. De esta manera podemos decir que está surgiendo una nueva especie de economía política de la educación, una especie de truke académico a nivel de educación superior.

Todo lo que he visto recientemente parece prometer que el conflicto entre los dos mundos que he introducido aquí, el mundo tradicional y el moderno, va en aumento, y nadie puede prever hasta dónde continuará,

Referencias bibliográficas:

Adams, Robert M. (en la terminología de Carlos Navarrete: 'Adams, el bueno'), 'Changing Patterns of Territorial Organization in the Central Highlands of Chiapas: a Critical Perpective', *American Ethnologist*, 1981, pp. 466-478.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973). "Regiones de refugio", México, SEP-INI, Num. 17.

Anderson, Perry (2003). "Neoliberalismo: un balance provisorio", en Emir Sader & Pablo Gentili, eds.: "La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social", Buenos Aires, CLACSO, 2003: 25-38.

Bermejillo, Eugenio. "Veredas", Ojarasca 59, la Jornada. Marzo 2002. México.

Bernard, Jessie (1968). "Desorganización de la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 631-635.

Blom, Frans & Oliver La Farge (1926). "Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana, 1925", New Orleans, Tulane University.

Bonfil, Guillermo (1995), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, México: INI, INAH.

Bunzel, Ruth (1952). "Chichicastenango", American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle.

Cámara Barbachano, Fernando (1952). "Religious and Political organization", en Sol Tax, ed.: "Heritage of Conquest", the Free Press, Glencoe, Ill., 1952: 142-173 (publicado en español en Leif Korsbaek, comp.: "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, 1996: 113-159).

Cancian, Frank (1978). "Economía y prestigio en una comunidad maya", Instituto Nacional Indigenista, Monografía de Antropología Núm. 50

Chambers, Erve J. & Philip D. Young (1979). "Mesoamerican Community Studies: The Past Decade", en *Annual Review of Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, Vol. 8: 45-69.

Durkheim, Émile (1979). "La división social del trabajo", Barcelona, Akal.

Favre, Henri (1973). "Cambio y continuidad entre los mayas de México", S. XXI, México.

Flórez Boza, David, Juan Churats y Henkjan Laats (s. f.). "El impacto de 10 años de rondas campesinas en Cusco. Estudio de Casos: Las Centrales Distritales de Rondas Campesinas

de Ocongate-Carhuayo (Quispicanchi) y Huanquite (Paruro)”, Manuscrito (Documento publicado en <http://www.alertanet.org/portal> de derecho y sociedad).

Fortes, Meyer (1962).

Friedlander, Judith The Secularization of the Cargo System, Latin American Research Review, Vol. 16, 1981, p.p. 132-143.

Gómez, Magdalena. [Los caminos de la policía comunitaria](#). La Jornada, 27 Septiembre 2005.

Gossen, Gary (1982). “Chamulas en el mundo del sol, Instituto Nacional Indigenista, México.

Guiteras Holmes, Calixto (1965). “Los peligros del alma: visión del mundo tzoltzil”, FCE, México

Hartmani, Martín Moscoso & Patricia Arteaga (). “Rondas campesinas de Cajamarca: La construcción de una alternativa”,

Hayek, Friedrich (1944). “Camino de servidumbre” varias ediciones

Hill, M. (1976). 'La secularización: diversidad de significados' en Sociología de la Religión, (Madrid, 1976).

Holland, Medicina Maya en los Altos de Chiapas, INI, Monografía antropológica Núm. 2, 1963, p. 58.

Houtart, Francoise (2003). “Crisis del neoliberalismo y recreación de las luchas de los pueblos”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Huber y Guerrero Gitlitz desde los autores.

Köhler, Ulrico (1975). “Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas”, SEP-INI, Núm. 42.

Korsbaek, Leif (1981). 'Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas' en Historia y Economía, Núm. 27, Mérida, 1981, pp.24-40, y

Korsbaek, Leif (1987). 'El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos', en Anales de Antropología, UNAM, Vol. XXIV, 1987 pp. 215-242.

Korsbaek, Leif (1992). "San Pablo Oxtotepec: Un pueblo nahuatl en las orillas de la capital", en Leticia Irene Méndez y Mercado, comp.: "I Seminario sobre identidad", Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM: 91-114.

Korsbaek, Leif, Carlos Sandoval Muro & Renato Salguero Haro (2007). "La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca", Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Antropología, que se celebró en Bogotá, Colombia, del 10 al 14 de octubre de 2007.

Korsbaek, Leif, Carlos Sandoval Muro & Renato Salguero Haro (2008). "La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca", Artículo en prensa en la revista "Cuadernos de Antropología", Universidad de Buenos Aires.

Korsbaek, Leif, comp. (1996). "Introducción al sistema de cargos", Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.

Korsbaek, Leif, Florencia Mercado Vivanco y David Illich Flórez Boza (2006) "Dos líneas de defensa de las comunidades indígenas en México y en el Perú: La policía comunitaria y la ronda campesina", Ponencia presentada en las XV Jornadas Lascasianas Internacionales ("Defensa de los Derechos de los Pueblos Originarios, Afroamericanos y Migrantes"), celebradas del 22 al 24 de noviembre de 2006 en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México D. F., antes de mi salida al Perú (en prensa en la revista Wifala en Lima).

Kroeber, Alfred L. (1943). "Franz Boas, the Man", American Anthropologist, Vol. 45, No. 3, Part 2: 19-20.

Kroeber, Alfred L. (1948). "Anthropology", New York, Harcourt Brace.

'La cara negativa de la antropología mexicana', presentada en el primer Encuentro Nacional de Estudiantes de Antropología, UAM Iztapalapa, enero de 1988.

LaFarge, Oliver & Douglas Byers (1931). "The Year Bearers' People", Middle American Research Series, Publication Number 3, Department of Middle American Research, Tulane University, New York.

Lafarge, Oliver (1947). "Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town", University of Chicago Press.

Leach, Edmund R. (1965). "Political Systems of Highland Burma", Boston, Beacon Press.

Leach, Edmund R. (1967). "Introducción", en Leach & otros: "Estructuralismo, mito y totemismo", Buenos Aires, 1972: 7-22.

- Lévi-Strauss, Claude (1953). "La noción de estructura en etnología", en Lévi-Strauss: "Antropología estructural", Habana, Casa de las Américas, 1970: 249-289.
- Linton, Ralph (1956). "Estudio del hombre", México, FCE.
- Lockhart, James (1986). "Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú, I-II", Lima, Editorial Milla Batres.
- Martínez Cifuentes, Esteban (2001). "La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el Estado de Guerrero", México, Instituto Nacional Indigenista.
- Murdock, G. P. (1965). "Culture and Society", Pittsburgh, University of Pennsylvania Press.
- Nadel, S. F. (1978). "Fundamentos de la antropología social", México, F. C. E.
- Nash, Manning (1958). "Political Relations in Guatemala", Social and Economic Studies, Vol. 7, Kingston, 1958: 65-75.
- Oakes, Maud (1951) 'The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual', New York, Bollingen Foundation.
- Polsby, Nelson W. (1968). "El estudio del poder en la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 625-631.
- Pozas, Chamula, INI, Clásicos de la antropología mexicana, Núm. 1, México, 1987.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). "Preface", en Meyer Fortes & Evans-Pritchard, comps.: "African Political Systems", Oxford, 1940: XI-XXIII.
- Rojas, Rosa. "La Policía Comunitaria ha sido mejor que todas las demás". La Jornada, 27 Septiembre 2005.
- Rojas, Rosa. [Agotando la vía legal](#). La Jornada, 29 Septiembre 2005.
- Rojas, Telmo (1990). "Rondas, poder y terror", en Alternativa, Revista de Análisis del Norte, No. 13, Mayo 1990: 83-120.
- Rossi, Ino & Michael O'Higgins (1981). "Teorías de cultura y metodología antropológica"; Barcelona, Anagrama.
- Sanders, Irving T. (1968). "Desarrollo de la comunidad", en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", México, Aguilar, 1968, Tomo 2: 635-639.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2007). “La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica”, Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Antropología, Bogotá, Colombia, Octubre de 2007.

Simmel, Georg (1910). "How is Society Possible?", en Maurice Nathanson, ed.: "Philosophy of the Social Sciences: A Reader", New York, Random House, 1963: 73-92.

Siverts, Henning (1969). “Oxchuk”, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Starr, Betty (1949). "Ceremonial Structure in the Present-Day Maya Area", University of Chicago Master's Research Paper; Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology No. 131.

Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", American Anthropologist, Vol. 39, 1937; pp. 423-444. El artículo de Sol Tax constituye el capítulo 4 de la “Introducción al sistema de cargos”.

Therborn, Göran (2003). “La crisis y el futuro del capitalismo” , en Emir Sader & Pablo Gentili, eds.: “La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social”, Buenos Aires, CLACSO, 2003: 39-49.

Turner, Victor W. (1969). "The Ritual Process. Structure and Antistructure", London, Routledge & Kegan Paul.

Vogt & Alberto Ruz L., comps.: Desarrollo Cultural de los Mayas, op. cit.

Vogt, Evon Z. & A. Ruz, comps. (1964). "Desarrollo Cultural de los Mayas", UNAM, México.

Vogt, Evon Z. (1965). "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Z. Vogt, ed.: "Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas", Instituto Nacional Indigenista, SEP-INI No.7, México, 1966: 129-141.

Vogt, Evon Z. (1966). 'Algunos aspectos de patrones de poblamiento y organización ceremonial de Zinacantán', en Evon Z. Vogt, ed.: “Los Zinacantecos”, SEP-INI, Núm. 7, 1966: 63-87.

Vogt, Evon Z. (1973). "Gods and Politics in Zinacantan and Chamula", Ethnology, Vol.12 No.2: 99-113.

Wagley, Charles (1949). 'The Social and Religious Life of a Guatemalan Village'

Wilson, Monica (1967). "Nyakyusa Age Villages", en Cohen & Middleton, eds.: "Comparative Political Systems", New York, Garden City, Natural History Press, 1967: 217-228.

Wolf, Eric R. (1967). "Pueblos y culturas de Mesoamérica", Ed. ERA.

El aprendizaje de capacidades empresariales a través de las redes sociales.

Dra. Maria del Carmen Domínguez Ríos

Profesora-Investigadora de la BUAP

Paseo de Garona 101 Valle Real

Via Atlixcayotl

San Andrés, Cholula –Puebla

Tel 01 222 2168237

Correo electrónico: delcar59@yahoo.com.mx

Viridiana Ramos Amador

Becaria de proyecto

Estudiante de la FCP de la BUAP

Resumen

Esta investigación presenta el proceso de aprendizaje de las capacidades empresariales en el medio rural a través de un estudio de caso de una microempresa familiar productora de plantas bonsái.

Se parte del supuesto que los conocimientos y habilidades desarrolladas por los microempresarios son el resultado de un proceso de desarrollo de vínculos entre ellos y las asociaciones creadas para su desarrollo.

El enfoque económico de las redes favorece una percepción parcial de la actitud del empresario, se emplea la teoría de los costos de transacción de Williamson³⁸, El enfoque social, privilegia los contactos personales como herramienta principal para obtener los recursos deseados. Este modelo presupone que las instituciones económicas se construyen sobre relaciones sociales y están influenciadas por los vínculos personales resultantes. En este marco los individuos y las empresas invierten tiempo y esfuerzo en transacciones sociales que puedan brindarles provecho y ganancias; el empresario asegura el acceso a los recursos que necesita por medio de su red social.

Para el análisis del estudio de caso se realizaron entrevistas a profundidad con los actores del proceso de aprendizaje dentro de la red de conocimiento lo que permite conocer los vínculos que se generan en el proceso de producción y comercialización.

Se concluye que las políticas públicas deben construir estructuras de apoyo para el fomento de la iniciativa empresarial, dado que el micro empresario proviene de un entorno socioeconómico donde no existe la tradición comercial y empresarial.

³⁸ Oliver Williamson, The Economic Institutions of Capitalism, The Free Press, Nueva York, 1975.

Introducción

El término desarrollo ha sido usado libremente para referirse a cualquier cambio positivo en las condiciones de vida de sus miembros. De hecho y no obstante que el término no ha sido definido satisfactoriamente y en forma exacta por los científicos sociales, la idea central que predomina en los intentos por definirlo es que se trata de un proceso mediante y durante el cual se mejora la calidad de vida de la sociedad

La definición anterior implica que el proceso de aprendizaje de los productores rurales a través de las redes que establecen durante todo el proceso productivo genera por un lado el mejoramiento en las condiciones económicas, políticas, sociales, ecológicas y culturales de la comunidad en general

El objetivo de esta investigación es conocer el proceso de aprendizaje a través de las redes que establecen los microempresarios rurales que les permiten desarrollarse y permanecer en el mercado a través de un estudio de caso.

Se parte del supuesto que los conocimientos y habilidades desarrolladas por los microempresarios han sido el resultado de un proceso de desarrollo de vínculos entre ellos y las asociaciones creadas para su desarrollo.

Las redes

Borch y Huse definen las redes como: "...contactos de largo plazo entre personas u organizaciones para obtener informaciones y recursos constructivos".³⁹ Las diferentes etapas del desarrollo de una empresa, en particular las de creación y crecimiento, dieron lugar a muchas investigaciones.⁴⁰

³⁹ Odd Jarl Borch y Morten Huse, "Informal Strategic Networks and the Board of Directors", *Entrepreneurship: Theory and Practice*, otoño de 1993, p.23

⁴⁰ Para el proceso de organización inicial de la empresa, véase Horward Aldrich y Catherine Zimmer, "Entrepreneurship through Social Networks", Donald L. Sexton y Raymond W. Smilor (coordinadores), *The Art and Science of Entrepreneurship*, Ballinger Publishing Company, Cambridge, Ma., 1986, pp. 3-23; Sue Birley, "The Role of Network in the Entrepreneurial Process", *Journal of Business Venturing*, núm. 1, 1985, pp. 107-117; Jerome Kratz y William B. Garther, "Properties of Emerging Organizations", *Academy of Management Review*, Vol.13, núm. 3, 1988, pp. 429-441; Andrea Larson y Jennifer A. Starr, "A Network Model of Organization Formation", *Entrepreneurship: Theory and Practice*, invierno de 1993, pp. 5-15; Tone A. Ostgaard y Sue Birley, "Personal Networks and firms Competitive Strategy: A Strategic or Coincidental Match", *Journal of Business Venturing*, vol. 9, núm. 4, Julio de 1994, pp. 281-305; Jennifer A. Starr y Ian C. MacMillan, "resource Cooptation via social Contracting: Resouce Acquisition Strategies for New Ventures", *Strategic Management Journal*, vol. 11, 1990, pp. 79-92. Para la etapa de crecimiento, véase José Carlos Jarillo, *On Strategic*

En estas dos fases, las redes tienen la misma función: constituyen un medio para alcanzar los recursos necesarios para el funcionamiento y crecimiento de la empresa, así como para obtener las informaciones y los recursos necesarios para el desarrollo de la empresa. El término recurso es muy amplio y pueden distinguirse dos tipos: a) los recursos materiales que hacen posible constituir físicamente a la empresa, o sea, el capital humano y financiero, la propiedad y los socios comerciales, y b) los recursos no materiales que permiten a la empresa desarrollar su actividad, esto es el entorno y el acceso a la información crítica.

Enfoque económico y social

Una primera distinción de la literatura en el enfoque de las redes según su uso es el económico, el cual favorece una percepción parcial de la actitud del empresario, para tal fin emplea la teoría de los costos de transacción de Williamson⁴¹, donde la red es una vía para abatir los costos de transacciones en el mercado mediante la selección de los recursos más baratos; la desventaja es que no toman en cuenta las influencias sociales en el empresario. El enfoque social, por su parte, privilegia los contactos personales como herramienta principal para obtener los recursos deseados. En este modelo se presupone que las instituciones económicas se construyen sobre relaciones sociales y están influenciadas por los vínculos personales resultantes. En este marco los individuos y las empresas invierten tiempo y esfuerzo en transacciones sociales que puedan brindarles provecho y ganancias; el empresario asegura el acceso a los recursos que necesita por medio de su red social. Se considera que una relación es útil y eficaz cuando existen vínculos personales, reputación y una relación de confianza.

Redes formal e informal

El enfoque social ofrece al empresario varias posibilidades de uso de su red. En la literatura se mencionan diferentes actores a quienes los empresarios pueden recurrir: las redes

Networks”, *Strategic Management Journal*, vol. 9, 1988, pp. 31-41; Andrea Larson, “Network Dyads in Entrepreneurial Settings: a Study of the Governance of Exchange Relationships”, *Administrative Science Quarterly*, núm. 37, 1992, pp. 76-104.

⁴¹ Oliver Williamson, *The Economic Institutions of Capitalism*, The Free Press, Nueva York, 1975.

formales y las informales. Las primeras, según Birley, se componen de los bancos, las agencias locales o nacionales, así como las cámaras y otras representaciones oficiales⁴². La red informal se refiere a todas las relaciones personales del empresario, principalmente la familia, los amigos y los contactos de negocios. Diversos autores sostienen que en el proceso de creación de una empresa los contactos informales desempeñan un papel fundamental y son la primera fuente de ayuda del empresario.

Vínculos fuertes y débiles

La red informal se puede clasificar según la intensidad de la relación que la vincula con el empresario. Granovetter diferencia los vínculos fuertes que caracterizan las relaciones con amigos íntimos y los vínculos débiles constituidos por los conocidos.

Cada uno de ellos tiene ventajas distintas; los débiles, que son más amplios y dan acceso al exterior del grupo, son primordiales para obtener la información y, aunque forman una red tejida de manera estrecha (cada uno se conoce en la red), conservan cierto aislamiento. Los vínculos fuertes permiten el acceso a otras redes estrechas, lo que hace posible obtener información externa. Aldrich y Zimmer aplicaron esta teoría al entorno empresarial y dedujeron que el empresario debe posicionarse al centro de una red para así conectarse a diferentes fuentes de información.⁴³ El empresario activará sus vínculos débiles principalmente para obtener información, pero también para atraer clientes.⁴⁴ Los vínculos fuertes también tienen ventajas específicas: En el caso chileno, Lomnitz estableció un vínculo entre la distancia social y el nivel de favor esperado: cuanto más débiles es la distancia social, pueden ser más importantes los favores solicitados.⁴⁵ De la misma manera, Starr y McMillan clasificaron las relaciones de un empresario en intensidad decreciente: amistad, afinidad, gratitud, confianza y obligación.⁴⁶ Esta escala se ha establecido según la formalidad del reconocimiento de la existencia de una deuda social

⁴³ Howard Aldrich y Catherine Zimmer, op. cit., p. 85

⁴⁴ La ubicación de nuevas empresas, los mercados potenciales de bienes y servicios, las fuentes de capital, los inversionistas potenciales, la innovación y las prácticas empresariales usuales son informaciones que propagan bien por medios de individuos. Los vínculos débiles alcanzan a más gentes. Además, aunque en teoría los dos tipos de vínculos permiten constituir una clientela, son los débiles los que permiten aumentar el número de clientes; ibid.

⁴⁵ Lomnitz distingue en la escala social: los familiares, los amigos íntimos, los amigos, los desconocidos y los amigos de amigos. Larissa Lomnitz, "Redes informales de intercambio en sistemas formales: un modelo teórico", Comercio Exterior, vol. 40 núm. 3, México, marzo de 1990, pp. 212-220.

⁴⁶ Howard Aldrich y Catherine Zimmer, op. cit., p. 85

entre los dos lados, así como del costo de la conservación de tal vínculo. Al parecer la fuerza del vínculo permite obtener los recursos deseados de manera más segura: los parientes cercanos pueden ayudar más y están disponibles con mayor facilidad.

La confianza

Un elemento primordial que ayuda a explicar la eficacia de una red es la noción de confianza, la cual explica la calidad de los vínculos fuertes en comparación con los débiles. Lewicki y Bunker destacan tres niveles de confianza: a) la basada en el cálculo donde el miedo al castigo es más fuerte que el atractivo de la recompensa; b) la basada en el conocimiento, donde el que se tenga de la contraparte permite anticipar actitudes, y c) la basada en la identificación, en la cual el desarrollo de la comprensión mutua hace posible que cada uno pueda actuar de manera eficaz en lugar del otro. Estos grados de confianza justifican el empleo privilegiado de la red informal. Las relaciones con los miembros de la red informal han alcanzado probablemente la etapa b) o c), mientras que las establecidas con la red formal tienen un nivel de confianza menos desarrollado. Esta puede también justificar la ventaja de los vínculos fuertes sobre los débiles. Burt y Knez, así como Lomnitz, señalan que la confianza se relaciona con la necesidad del vínculo y con la posición de los actores en la estructura social. Se presenta un círculo virtuoso entre la confianza y la estabilidad de los intercambios: la estabilidad favorece una relación de confianza, en tanto esta explica la estabilidad de las estructuras de intercambio. Conforme a diversos estudios, la unidad social que genera el nivel de confianza más elevado es la familia. Esta es muy importante en el establecimiento de una relación de negocios y también esta presente en el enfoque económico, pero se desarrolla de manera más natural en un entorno informal.

Las interacciones de los productores se basan en el intercambio de información, conocimientos y habilidades. La información, los conocimientos y las habilidades surgen a su vez de la acumulación local de *know-how* específico y conocimiento formal generado en los procesos de aprendizaje formal e informal que se desarrollan entre las empresas y las organizaciones que conforman el marco institucional local y regional.

El trabajo en redes no brota de un interés altruista por terceros, sino que representa por lo

general el interés de las empresas mismas y ha llegado a ser una herramienta estratégica para que las empresas mejoren su desempeño.

Las redes están dedicadas al mejoramiento de las capacidades de las empresas y de su desempeño. Las empresas adoptan ciertas estrategias de la cooperación en redes para lograr sus metas.

Microempresa rural.

La microempresas familiares son unidades de producción en donde el o la propietaria es quien lleva a cabo la mayoría de las actividades del negocio. Esta unidad debido a su tamaño tiene capacidad para absorber entre tres a cinco personas asalariadas o no quienes preferentemente son miembros de la familia o en todo caso personas de la comunidad en la que se ubica la empresa. Cada uno de los trabajadores de la empresa se considera como microempresario. (BID 1989)

La microempresa puede tener dos orígenes 1) la iniciativa de individuos o grupos con necesidad de generar fuentes de ingreso o 2) el resultado de la promoción de una agencia de desarrollo social o institucional que congrega a individuos para el desempeño de una actividad productiva

Metodología

Para abordar al sujeto de estudio considerado –una empresa rural dedicada al cultivo de flores-, y puesto que la intención era conocer a detalle las formas en que se fueron construyendo las diferentes redes, así como la influencia que tuvieron en el proceso de consolidación de la empresa y en su acceso a diferentes recursos, se procedió a desarrollar una investigación cualitativa. El diseño cualitativo incluyó un trabajo de campo, en el que se realizaron entrevistas a profundidad con elementos claves de la empresa a través de una guía de entrevista, de tal forma que fuera posible corregir y agregar nuevos factores según fuese conveniente para el estudio. Un aspecto adicional de haber elegido un diseño cualitativo fue el papel central que el individuo juega en todos estos procesos, dando lugar a

un proceso complejo que no podía ser analizado a partir de seguir una lógica estadística (Ruiz, 1996)⁴⁷.

Presentación del estudio de caso

Para el análisis del estudio de caso se realizará una descripción y posteriormente una análisis sobre el tipo y la participación que las redes han tenido en actividades como: los productos que elabora la empresa, el mercado en el que participan, sus proveedores, sus fuentes de financiamiento y la tecnología, por ser precisamente en estas actividades donde se ha observado una mayor incidencia de los vínculos que se han ido construyendo a través de la historia de la firma.

BONSAI “Lo pequeño es hermoso”

El vivero BONSAI es propiedad de Daniel originario de Atlixco se encuentra localizado en la colonia Cabrera en Atlixco, Puebla.

Esta microempresa inicio sus operaciones en 1992 por considerar una oportunidad de negocios, se dio cuenta que a los propietarios y comerciantes de los viveros les iba bien en ese giro (viveros), consideró que era rentable y tomo en cuenta los factores de localización las condiciones climáticas y la abundancia de agua del municipio de Atlixco, por lo que invirtió inicialmente \$5,000.00 que había recibido como indemnización por despido al cierre de una empresa Textil. El propietario posee bachillerato, y ningún antecedente como empresario, pero a pesar de ello decidió iniciar su propio negocio y de esta manera autoemplearse Daniel comenta “...considero que esta actividad es muy satisfactoria ya que me llamaba la atención la floricultura y conocer toda la gama de plantas que se producían en la región...”.

Organización de la empresa.

La empresa es familiar y está integrada por la madre de Daniel y su Esposa Lucía, que

⁴⁷ Ruiz, José Luis, 1996, “Metodología de la investigación cualitativa”, Bilbao, Universidad de Deusto.

participan activamente en el negocio la primera en el diseño de las plantas bonsái y su esposa en la administración del negocio; mantienen una estrecha relación con otros viveros donde participan mujeres y colaboran en la elaboración de las plantas bonsai, también la esposa participa en la primera asociación de productores que se formó.

Señala Daniel “...por principio tuve que definir el tipo de plantas que se iban a producir”.

Se ha especializado en follajes cactáceas, cactus, por tratarse de plantas que son de tamaño pequeño para los BONSAI. También producen otras plantas que demanda el mercado, rosas, orquídeas, Lilis, Gerberas y Tulipanes que colocan en rejas de madera para su conservación, manteniendo un clima y un riego de acuerdo a las necesidades de cada variedad de planta. Debido a que cuentan con una superficie de terreno de 1000 m², comentaron que esta extensión les limita la producción, planean a corto plazo rentar un terreno, aunque la renta oscilan entre los 4 000 y 7 000 pesos por hectárea dependiendo de la ubicación y de la existencia de agua. Cabe hacer mención que son más cotizados los que están a la orilla de carretera la mayoría de los viveros que se ubican en esa zona son propietarios.

Resulta importante para Daniel llevar un seguimiento de las ventas por tipo de planta para programar la compra de insumos y el crecimiento de las ventas y de las utilidades

La microempresa se encuentra ubicada sobre una carretera adoquinada, además cuenta con un canal de riego, así mismo. Con respecto a los financiamientos esta microempresa no ha obtenido ningún tipo de crédito por parte de las instituciones locales.

Todas las plantas que se venden se producen directamente en el vivero. De esta manera puede mejorar sus precios de venta y obtener más utilidades.⁴⁸

Mercados y comercialización.

BONSAI distribuye y vende principalmente en los municipios circunvecinos de Puebla, Tlaxcala, Morelos y en la colonia Cabrera en Atlixco. También ha participado en las ferias

⁴⁸ En comparación si únicamente las comercializa la ganancia es de un 10% y si ellos directamente la producen y las venden sus ganancias se elevan entre el 40% y 60% dependiendo del tipo de planta y del volumen de venta.

y exposiciones a nivel local regional e internacional organizadas por los gobiernos municipales⁴⁹, cuenta con clientes que le compran grandes volúmenes,

Dentro de sus activos la microempresa tiene su propio transporte, utilizan rejas de madera para transportarlas; y por el tamaño de estas el medio de transporte es adecuado para la distribución y venta.

Sus principales proveedores se localizan en Cuautla. La empresa acumula plantas madre de las variedades de plantas para su reproducción aprovechando todos los recursos

Proceso de producción

Las puntas de las plantas que se encuentran en buenas condiciones se cortan y se siembran para reproducirse como una planta normal a ese procedimiento de se llama cultivo por medio de esquejes; Los esquejes estarán listos para su venta en un tiempo que va de 3 meses hasta un año dependiendo del tipo de planta que se trate.

En este vivero la forma de producción es muy artesanal, pero si contaran con recursos financieros modernizarían las técnicas que utilizan.

Daniel considera que en sus procesos utilizan más mano de obra que si tuvieran el proceso más tecnificado.

Para la producción de pinos utilizan bolsas de nylon grueso En una maceta grande siembran esquejes de pino y tapan las macetas con estas bolsas, y de esta forma se va generando un proceso que comúnmente se conoce como ciclo hidrológico, que sirve para generar calor, vapor y agua, sin necesidad de utilizar otras formas más modernas de producción.

El resultado de este proceso, es cuando los esquejes empiezan a extender sus raíces lo cual significa que ya se generaron las nuevas plantas. Se han mejorado los diseños en los productos relacionados, también se han buscado nuevos materiales para las macetas, para presentar las plantas diseñando modelos sofisticados que llamen la atención de los clientes, y que mejoren los que ofrece la competencia.

“...BONSAI, busca siempre la satisfacción del cliente, mantener clientes satisfechos que compren constantemente y brindar la mejor atención para que regresen...”

⁴⁹ En las ferias la cuota es de \$1,100.00. Esta cuota es recuperada y vale la pena participar en estos eventos por que las ventas se gana çbuen dinero las ganancias van entre el 50% y 100% dependiendo del tipo de planta.

Origen del capital y fuentes de financiamiento

El papel de Inés, la madre de Daniel ha sido fundamental para el desenvolvimiento del negocio y el diseño de la producción de Bonsái, ya que ella poseía conocimiento y experiencia como trabajadora en los viveros.

Desde sus inicios la empresa ha sido autofinanciable. La obtención de créditos menciona Daniel ha demandado muchos requisitos y burocracia. El año pasado 2007 intentaron participar en un proyecto productivo, pero la limitante que tuvieron fue la superficie de terreno, la falta de escrituras.

Daniel hizo hincapié en que a él le gustaría obtener financiamiento para crecer y diversificar su producción.

Desde el inicio de sus operaciones, adquirieron cubiertas, plásticos, exhibidores termómetros y bombas, como parte del equipo básico del vivero.

Daniel señaló “...nos dedicamos principalmente a la producción de plantas miniaturas, follajes, cactáceas, acuáticas y plantas colgantes y eso es lo que nos ha caracterizado y ayudado a mantenernos en el mercado, ya que en Atlixco son pocos los que se dedican a la producción de este tipo de plantas...”

Bonsái, siempre ha tratado de dar un valor agregado a sus productos. Innovando desde el proceso de producción hasta la presentación del producto, considera una de las ventajas. Se lleva un seguimiento de las ventas de los clientes que compran al mayoreo y de la conservación de las plantas vendidas, de modo que según Daniel “...para el cliente seamos proveedor único y así mantener nuestro nicho en el mercado..”.

Como ya se menciona se trata de una empresa familiar donde participan todos sus integrantes Daniel, la madre, la esposa y dos hijos,

Pero quien resuelve los problemas y toma las decisiones es Daniel que lleva el control, de las compras de los insumos, (la semilla, antiplagas, plantas, fertilizante, tierra etc.) el control y vigilancia del proceso de producción, la capacitación y la contratación de trabajadores, la distribución y venta de la plantas. Daniel también trata de mantenerse actualizado e informado mediante la adquisición de revistas, libros asistencia a cursos de capacitación y conferencias. A través del uso de Internet mantiene contacto con sus

clientes y proveedores; y en estas actividades lo auxilian sus hijos (12 y 15 años) y su esposa.

Daniel realizó un estudio de mercado para decidir que tipo de plantas se iba a producir considerando la competencia de los demás viveros y la producción, por lo que la familia decidió producir plantas miniaturas. Comenta Daniel "...esto nos llevo a especializarnos en la producción de este tipo de plantas (suculentas cactáceas, follajes etc) tomar cursos y buscar otras plantas de esta clase en revistas y folletos..." Este tipo de planta ha tenido aceptación en el mercado, ya que se utilizan en oficinas, casas y lugares donde hay poco espacio y son muy adaptables a estos lugares.

Cuando decidimos iniciar el negocio se tuvo en cuenta el conocimiento de Inés quien transmitió el aprendizaje a Daniel adquiriendo mas conocimiento en la practica sobre la producción de plantas, ella fue quien enseñó a Daniel la producción por medio de esquejes, a gran escala (es un proceso que consiste en cortar las puntas de las plantas o trozos de las plantas y de ahí la volver a sembrar para obtener nuevas plantas). Este proceso requiere un cuidado constante de hidratación y temperatura para el buen desarrollo y crecimiento de la planta. También existe la producción por medio de acodos, que consiste en que al tallo mas grueso de la planta se le hace una ranura, luego se le pone enraizado que es una especie de abono con musgo y se amarra o se contrae con plástico, para tenerlo con constante agua, para que después de este proceso se extienda la raíz, y se genere una nueva planta o varias para sembrarlas en macetas independientes.

Al principio se compraban plantas de diversos tipos, en lugares del estado de México, Morelos y de Veracruz, hasta que poco a poco se fueron implementando las técnicas y se realizó la reproducción a través de esquejes, de acodos y también se utilizaron semillas. Cabe mencionar que a través del tiempo y con la experiencia se han adquirido nuevos conocimientos y habilidades, como el conocimiento de diferentes tipos de tierra, de fertilizantes, períodos de riego, períodos y formas de podar las plantas, así como también a través de la observación el conocimiento del crecimiento y reproducción de las plantas durante las diferentes estaciones del año. Estos cambios han servido para mejorar la producción y posicionar el negocio en la preferencia de los consumidores ya que se ha tratado de mantener a la vanguardia la presentación de las plantas, es decir se buscan tipos de macetas poco comunes en el mercado.

Como se menciono anteriormente la superficie que posee la empresa es pequeña, los instrumentos de trabajo son herramientas básicas para la producción de las planta y con una bomba de fumigación, exhibidores, termómetros y cubiertas son los accesorios básicos con los que se deben contar, estas herramientas se adquirieron al contado, con las utilidades del negocio, La producción se mantiene constante y no se ha podido crecer como se quisiera, por falta de espacio, recursos y apoyos financieros ya que como lo mencionaba el Daniel, existen algunos programas de apoyo donde el empresario aporta un 50% y el gobierno federal el otro 50%, el problema de BONSAI es que una de las condiciones para estos programas es que el invernadero debe ser construido por una constructora, y no se cuenta con el espacio suficiente para lo cual ha sido necesario asociarse con otros productores.

El negocio familiar es administrado por el dueño, cuenta con el apoyo de su esposa y 2 hijos, con 5 trabajadores que realizan las labores comunes, que van desde regar las plantas, eliminar plagas, así como también darle el cuidado constante, ponerles el fertilizante y otros componentes para obtener buenos resultados en el crecimiento de las plantas. Se lleva un pizarrón donde se anotan la lista de actividades diarias y complementarias. Daniel se encarga de consultar a los proveedores y decidir las compras que mas le convengan a la empresa, así como de la búsqueda de información actualizada sobre floricultura, y de la atención a los clientes

Intercambio y transferencia del conocimiento

El autoempleo, ha significado el inicio del proceso de aprendizaje como empresario que a través de prueba y error, se han adquirido conocimientos del negocio, ya que no se tenían antecedentes como empresario, su trabajo anterior era como obrero en una empresa textil como obrero.

“...Tuve que arriesgar la indemnización y apoyarme en los conocimientos de mi madre y sobre todo tuve la confianza de que este negocio era bueno. También la ayuda de algunos amigos que ya son expertos viveristas me apoyaron y me dieron muchos consejos que he puesto en practica...”

En cuanto a la organización del negocio “...en la practica y tomando cursos en la asociación he aprendido a manejar la computadora y a llevar con mas orden todos los

movimientos del negocio. Básicamente me incorpore a la asociación de viveristas para obtener estímulos fiscales y apoyo a la contabilidad de mi negocio.”

Respecto a la práctica de los conocimientos fue fundamental,⁵⁰

“....al principio se echaban a perder, muchas plantas en las pruebas de producción, por lo que decidí implementar un control escrito por cada tipo de planta durante en el proceso de producción, que contiene básicamente el nombre de la planta, la fecha de siembra las condiciones de temperatura fecha de podacion, tipo de Nutrientes, calendarios estacionales “

Daniel ha enseñado a su esposa e hijos a llevar un control de la producción, también es importante considerar la periodicidad de riego, de fertilización y el momento de podacion, Considera Daniel que para dedicarse a esta actividad

“se debe tener amor al arte, ya que la plantas necesitan sentir el cariño de quien las esta cultivando se desarrollan y crecen más hermosas”. “Para dedicarse a esta actividad es preciso sentir placer por realizarlo”

La acumulación de capacidades viene de la experiencia diaria (conocimiento tácito) en el cultivo de las diferentes variedades de plantas a las que se dedica Daniel en la microempresa.

Este conocimiento se ha generado a través de “... la visita y la charla sobre los métodos y técnicas que están utilizando los compañeros de la asociación, así como de los comentarios sobre los problemas que enfrentamos por ejemplo en la producción, distribución y venta de nuestros productos adquisición de materiales con los proveedores me han permitido enfrentar los problemas, y encontrar soluciones así como nuevas oportunidades de negocio” También Daniel ha sido autodidacta en el aprendizaje del cultivo y manejo de plantas, ya que “....cuando algo me gusta busco siempre fuentes de información a través de Internet y revistas de circulación nacional y extranjera de España porque no entiendo ingles”.

La asociación ha organizado cursos para mejorar la organización de nuestros negocios, también en las exposiciones se interactúa con otros productores y se consiguen clientes y proveedores, también creo que trato de compartir mis experiencias con otros compañeros que tienen viveros en la colonia Cabrera y en otros lugares, considero que “todos

⁵⁰El conocimiento práctico se define como la capacidad de dominar el proceso de producción en el sentido amplio del término. Puede ser de carácter comercial, organizacional o relacional. (Crevoisier 1993)

aprendemos de todos y al transmitir mis conocimientos estoy compartiendo parte de lo que soy como microempresario y de lo que me gusta hacer y trato también de recibir de los otros viveristas lo que son y lo que les gusta hacer”

Conclusiones.

La integración de redes de cooperaciones impacta de forma importante el desarrollo de las microempresas rurales ya que mejoran sus capacidades y su competitividad. Las microempresas utilizan las redes por razones de eficiencia para mejorar los procesos, la calidad y el acceso a mejores precios de los insumos y la producción de productos complementarios.

Las redes se fortalecen en la medida que se conforman en asociaciones y establecen acuerdos de largo plazo que les permite a los miembros de la red alcanzar ventajas de escala en la producción y competir como empresas de mayor tamaño al emprender proyectos comunes de comercialización, certificación, procesamiento, proyectos de investigación y desarrollo manteniendo su propia identidad.

En el caso de las microempresas rurales por sus peculiaridades ecológicas y sociales enfrentan factores de riesgo inherentes a toda actividad sujeta a las reglas del mercado.

Resulta evidente que las empresas, al utilizar los vínculos con otras empresas y las redes empresariales desarrollan mejor sus capacidades y se vuelven más competitivas.

Las políticas públicas deben construir estructuras de apoyo para el fomento de la iniciativa empresarial, dado que el micro empresario proviene de un entorno socioeconómico donde no existe la tradición comercial y empresarial.

Percepción de la alteridad en las organizaciones de Estados Unidos por parte del migrante laboral mexicano: Los hindús.

Ricardo Contreras Soto
Universidad de Guanajuato
Roberto Hernández Sampieri
Universidad de Celaya

Resumen

La presente investigación es sobre el tema de tesis en el doctorado en administración en la Universidad de Celaya sobre la percepción de la alteridad en el multiculturalismo asimétrico, analiza las percepciones en este caso sobre los hindús que tienen los migrantes mexicanos dentro de las organizaciones en Estados Unidos. Se hizo el estudio con testimonios 1, 265 emigrantes mexicanos procedentes, principalmente, de la región del corredor industrial abajeño del Estado de Guanajuato. Se hizo a través de entrevistas, basándose principalmente en la pregunta abierta: ¿Tuvo compañeros extranjeros, me podría decir que nacionalidad eran y que opinaba usted de ellos?, aunque se incorporan otras preguntas donde las respuestas tienen que ver con una de las identidades culturales analizadas, el tratamiento de la información se apoya en la hermenéutica profunda. Los testimonios directos sobre la identidad referida son de 23 casos. Para el análisis comparativo se basó en el eje de buena impresión contrastándolo con la mala impresión, también se compararon las diferencias y las similitudes en otro eje. Se hacen cuadros semánticos donde se condensa el trabajo cualitativo en cuanto a lo que señalan de buena impresión y mala impresión, así como de similitud y diferencias.

Palabras clave: Identidad, alteridad, subculturas en la organización.

Abstract

This research is about the thesis topic for a doctoral degree in business management from the University of Celaya on the perception of otherness in asymmetrical multiculturalism, analyzes the perceptions in this case on the Hindus who have Mexican migrants in organizations in the USA. There was a study with testimonials over 1,265 Mexican immigrants mainly coming from Abajeno in the State of Guanajuato. It was through interviews, mainly based on the open question: Did you have foreign partners, Could you say to me that nationality was and what do you think of them?, Though incorporating other questions where the answers have to do with cultural identities analyzed, the data processing is based on deep hermeneutics. The direct testimonies about the identity are referred to 23 cases. For comparative analysis was based on the axis of good impression by contrasting it with the bad impression, also compared the differences and similarities in other axis. Semantic frames are made where it condenses qualitative work on what that point of impression and bad impression, as well as similarities and differences.

Keywords: Identity, Otherness, Subcultures in the Organization.

Teoría

Nos basamos en el trabajo teórico desarrollado por Giménez sobre las identidades culturales, en una primera definición (1994^a: 24) plantea:

“El punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre su unidad y sus fronteras simbólicas, sobre su relativa persistencia en el tiempo y sobre su ubicación en el "mundo", es decir, en el espacio social.”

En esta definición nos permite identificar y diferenciar lo que son las identidades, posteriormente de manera extensiva Giménez (2005 Vol. 2) va configurando los elementos fundamentales de la identidad cultural:

1. La identidad tiene una intersección en su formulación entre la teoría de la cultura y la teoría de los actores sociales.
2. La identidad es el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva.
3. La posibilidad de distinguirse de los demás, diferenciarse (de otros) y reconocerse (con otros) para existir socialmente en un marco amplio de relaciones sociales históricas, destacan las formas de interacción y comunicación.
4. La identidad no es esencia, atributo o propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional.
5. La identidad es una distinguibilidad cualitativa supone la presencia construida de elementos diferenciales como maracas o rasgos distintivos: A) pertenencia a colectivos, B) atributos relacionales y C) una presencia histórica en narrativas biográficas.
6. Pertenencia son adscripciones referenciales que comparten o son asignados a los miembros de una colectividad, pueden ser: ideológicas, territoriales, de simpatía o preferencias, etcétera.

Tipología de la construcción de la percepción de la alteridad

Dentro de las construcciones de las representaciones de la alteridad, proponemos el siguiente esquema que estructuramos configurándolo con base en la evidencia discursiva dada por los de los migrantes laborales mexicanos en nuestra muestra, pero también proponemos de carácter formal aproximaciones a las lógicas de percepción sobre las

alteridades y sus clasificaciones, teniendo cierto énfasis problemáticos, puedan ser fácilmente identificables, quedando operativizados y representados de la siguiente manera:

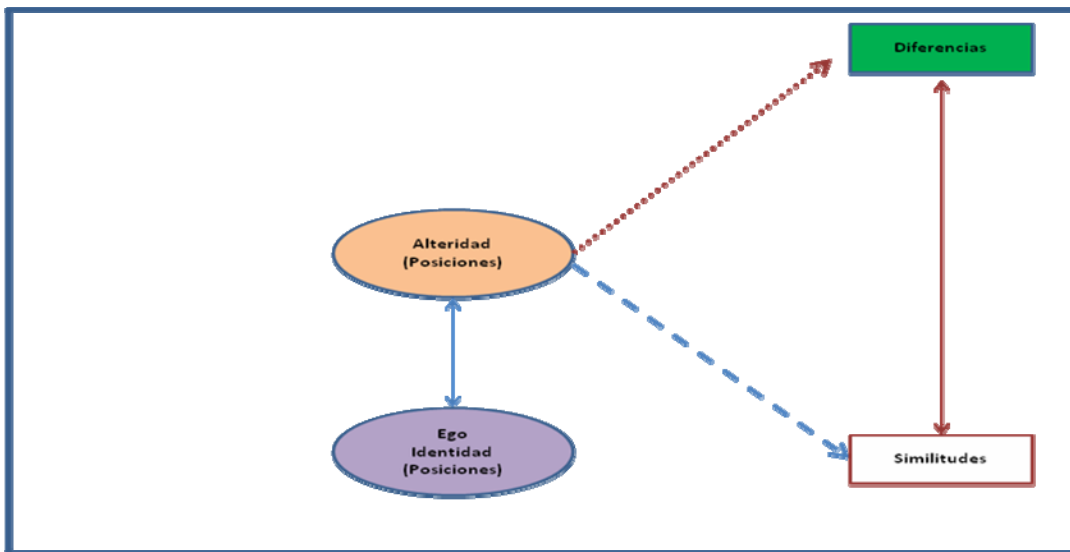
Similitud: son aquellos discursos que matizan la relación de las características comunes entre las identidades⁵¹. En otros casos por cierta historia común de periferias, como los elementos culturales heredados de las colonizaciones idioma, creencias, religión.

Diferencia⁵² son aquellos discursos que matizan la relación de las características sociales y culturales distintas entre las identidades. También incluimos situaciones socio económicas como la pobreza, carencia, etcétera, a la cual pertenece uno de los referidos, en la periferia o en el centro.

Figura 1 Representación de la alteridad: similitudes o diferencias

⁵¹ Ya Villoro en Lazo 2008, p. 27, propone partir para comprensión de culturas singulares, estableciendo analogía y similitudes parciales entre ellas, para abordar las cuestiones de diferentes identidades culturales. Aclaramos que en esta investigación la analogía y similitud no fue construida por el investigador interpretante, sino por ego referente, en la pregunta abierta. Formalmente hay todo un debate de la interpretación y la sobre interpretación en el debate histórico, Eco (1997, pp. 75 y 77) al analizar dichos problemas propone un criterio interpretativo que lo denomina semiosis hermética, cuidando desde que punto de vista, cualquier cosa tiene relaciones de analogía, contigüidad y semejanza con todo lo demás, con la cual se podrá distinguir una interpretación sana de una paranoica, la primera propuesta que hace es retomar el concepto de Greimas denominado “isotopías” entendido como el conjunto redundante de categorías semánticas que hacen posible una lectura uniforme. Para realizar esa operación indica “*El primer movimiento para una isotopía semántica es una conjetura acerca de un tema de un discurso dado: una vez se ha intentado esta conjetura, el reconocimiento de una posible isotopía semántica constante es la prueba textual de <lo que trata> un discurso determinado*”. Más adelante señala que “*el texto es un objeto que la interpretación construye en el curso del esfuerzo circular de validarse así mismo sobre la base de lo que construye como resultado*”. Complementa para el análisis diciendo “*La mejor forma de validar la analogía es cotejarla con el texto como un todo coherente*”, con esto podemos valorar una buena de una mala interpretación.

⁵² El mismo Villoro propone en análisis de las diferencias para comparar, lo que no es próximo en este caso a ego referente. En la formalización de este planteamiento recurrimos a (Eco, 2000, p. 121) quien plantea en el sistema semántico, la oposición del contenido, al respecto dice: “*una unidad cultural no puede identificarse únicamente gracias a la serie de interpretantes. Hay que definirla como COLOCADA en un sistema de otras unidades culturales que se oponen a ella o la circunscriben. Una unidad cultural “existe” solo en la medida en que se define otra por oposición a ella. La relación entre los diferentes elementos de un sistema de unidades culturales es lo único que sustrae a cada uno de los términos lo que otros aportan.*”



Buena impresión: La buena impresión de la alteridad consistió en la aceptación de ego en la experiencia de su relación con él, principalmente por cordialidad, admiración y solidaridad.

Cordialidad son aquellos discursos que matizan la relación valorativa “positiva” entre las identidades, donde destaca la aceptación, la convivencia y el respeto.

Admiración son aquellos discursos que matiza la relación valorativa “positiva” entre las identidades, destacando una facultad, atributo o actitud digna de destacarse.

Solidaridad son aquellos discursos que matizan la relación de valoración positiva entre las identidades, donde destaca el apoyo, la cooperación, ayuda demostrada en una acción y en una atención, fortaleciendo las relaciones, Personales, del grupo o intragrupal.

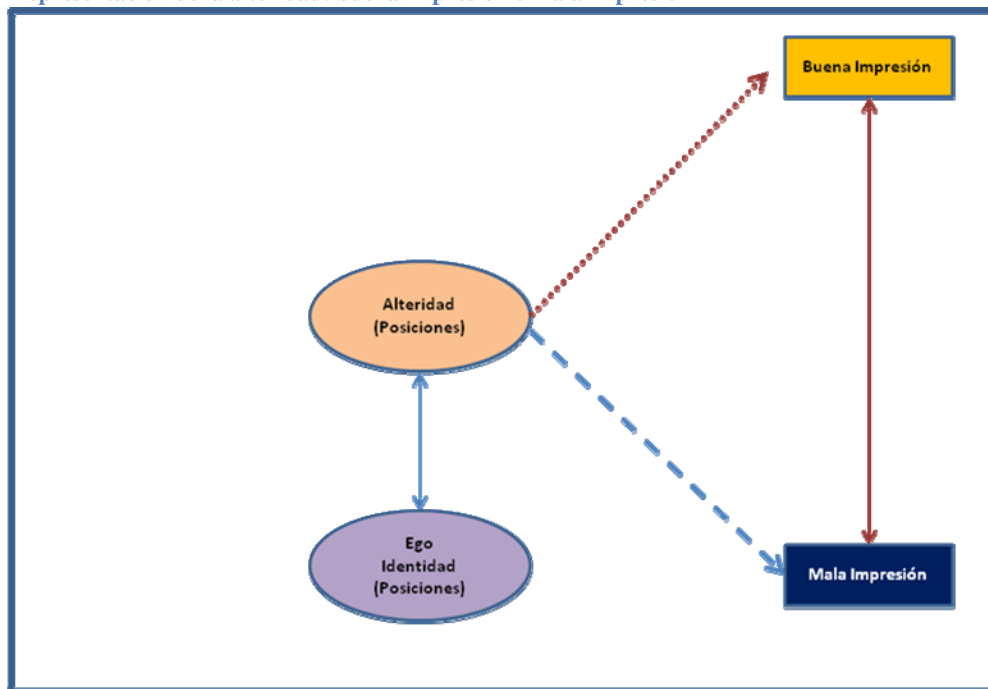
Mala impresión son aquellos discursos que matizan la relación de valoración “negativa” (desaprobada, mal vista, repudiable, no grata) entre las identidades. También se da en los procesos sociales como el racismo⁵³, los conflictos y resistencias de las identidades culturales en la lógica del campo organizacional de las culturas: dominantes / subalternas.

⁵³ (Hillmann, 2001pp. 235-236) la define:

“En el sentido sociológico, trato desigual o denigratorio de otras personas según determinadas concepciones de valor o por razón de actitudes, beneficios y sentimientos irreflexivos y, en parte, también inconscientes. El concepto de discriminación no obtiene relevancia social hasta que una sociedad no se postulen principios de tratamiento igualitario específicos, o bien derechos fundamentales a la igualdad de trato.

No obstante, es necesario diferenciar entre trato desigual socialmente legítimo y socialmente ilegítimo, normativamente improcedente. En las comparaciones interculturales, pero también cuando se comparan los valores de distintos grupos, clases y sectores de la población de una sociedad, hay que distinguir entre los hechos que se refieren a un trato desigual legítimo y la discriminación en sentido estricto. Es cada vez más decisiva la diferencia que existe entre los principios normativos y los modelos orientativos sobre las relaciones entre personas con características y propiedades sociales relevantes diferentes, por un lado, y actitudes y formas de conducta opuestas de la realidad social, por otro lado.

Figura 2 Representación de la alteridad: buena impresión o mala impresión



Reflexivo son aquellos discursos que matizan el monologo de ego identidad relacionado sobre las generalidades y especificidades de las alteridades específica, puede ser sobre las limitaciones de la relación, cuestiones y cuestionamientos del mismo ego identidad, etcétera.

Ventanas son aquellos discursos que matizan la relación de aprendizaje y las posibilidades de conocimiento de ego identidad sobre las diferencias de una alteridad específica.

La discriminación practicada conscientemente y controlada de forma racional no es más que un medio de lucha por obtener y consolidar las posiciones de dominación o para excluir a otros de las oportunidades sociales y de las posibilidades de influir socialmente. Como discriminación inconsciente o basada en prejuicios, cumple además con frecuencia la función psíquica de proyectar el propio sentido de culpa en los demás. Se discrimina por lo general a las minorías sociales, pero también a grandes sectores de la población de una sociedad, o a sociedades enteras, ante las cuales quienes provocan la discriminación están en una situación de dominación. Las consecuencias políticas y sociales más graves de las discriminaciones son las que pretenden justificarse con argumentos racistas y religiosos”.

La discriminación como formas de exclusión, rechazo, sometimiento y violencia simbólica, (Giddens⁵³, 2000, p.281) la define: “Es la conducta real que se tiene con un grupo ajeno y puede apreciarse en actividades que le privan de las oportunidades que otros disfrutaban...”.

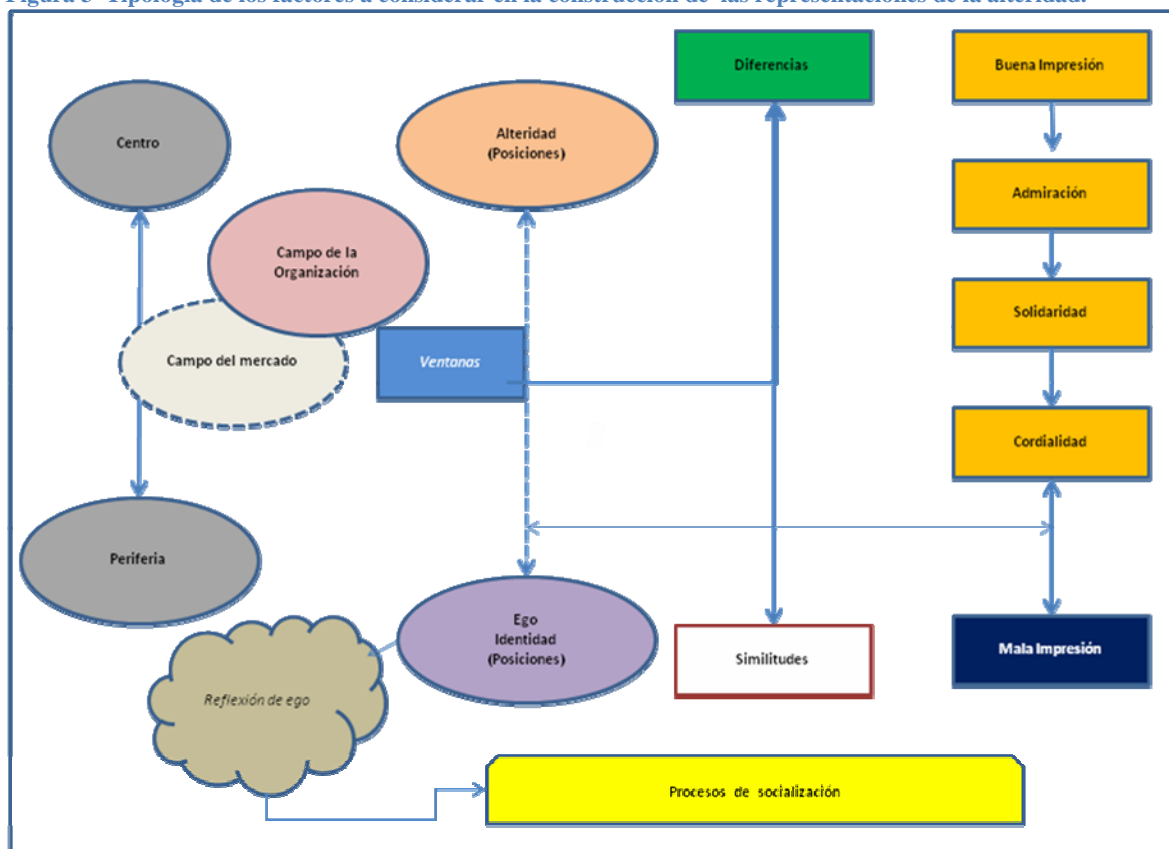
Complementando esta idea (Bartolomé, 1996, p. 278)⁵³ se apoya en Stavenhagen para señalar: “La negación del otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos; lo que se concretiza es la constante negación de los derechos colectivos económicos, políticos, sociales y culturales de los grupos...”.

El racismo se manifiesta en parte, con referencia a la poca tolerancia que existen a grupos o identidades culturales estereotipadas desde la heteropercepción en “razas”, como es la denominada “negra” y los “indígenas” en México principalmente.

Todo esto en el contexto del **campo** organizacional, las representaciones sobre la alteridad van a estar determinadas en la lógica social de este espacio. Las competencias, las colaboraciones, la convivencia, los procesos de relaciones sociales y las interacciones en particular.

En un contexto más amplio en el mercado laboral y el papel de la **división étnica-técnica de trabajo**, así como el fenómeno de la migración se da dentro del **sistema mundial**.

Figura 3 Tipología de los factores a considerar en la construcción de las representaciones de la alteridad.



Estos criterios ordenadores los discursos se pueden traslapar, articular o conjuntar, no son excluyentes, pero los retomé por los matices constituyentes de los discursos sobre la otredad.

De manera genérica se puede hacer una aproximación sintética sobre la percepción de la alteridad, tomando como caso, la representada por los migrantes.

1. El discurso se circunscribe predominantemente en dos campos sociales, por un lado por la situación del mercado laboral – organizacional y por otro lado el de la condición o situación “humana”, que para su análisis es social. Aunque coaccionaba

más el discurso del mercado laboral, porque su percepción se construyó en el espacio social de la organización y el trabajo.

2. Tanto las relaciones de situación como las del mercado son comprensibles desde la perspectiva del sistema mundial, para no divorciar las problemáticas existentes en los diversos países o regiones en el mundo y las representaciones de los agentes culturales que lo habitan, al relacionar en un proceso histórico esas articulaciones y “asimetrías” del centro con la periferia, tanto en su generalidad como en su especificidad.
3. La relación opuesta entre diferencias y similitudes (como categorías de relaciones de antinomia cultural: conocido- desconocido; familiar- extraño, etcétera.) entre la identidad de ego y las “otras identidades culturales”, las expresiones de su cultura popular⁵⁴ manifiestas en las expresiones relativas de las identidades, se puede plantear en una oposición ordinal, con sus puntos de matices intermedios de diferencias y similitudes, más diferentes o menos diferentes; más similares o menos similares de manera conjunta.
4. La valoración que hacen los agentes sobre los “otros”, de la misma manera se pueden presentar en relaciones antinómicas de aprobación – reprobación; aceptación – rechazo; buena impresión- mala impresión, etcétera, en las categorías utilizadas, se ramificaron los polos, por un lado estaban las representaciones de cordialidad, admiración y solidaridad (que implicaba más un grado de compromiso y apoyo en los procesos de socialización) y por otro lado está el polo opuesto de mala impresión. Aunque de la misma forma crítica, hay que ubicar ideológicamente los discursos, por las cargas axiológicas que son generalmente etnocéntricas.
5. Sobre el discurso el agente ego, sobre el contexto o la otredad, se puede plantear esquemáticamente en la relación antípoda centro – periferia para su estudio, como la que hace referencia el migrante laboral en este caso.
6. Sobre las posibilidades de establecer una relación del conocimiento con la alteridad “ventanas”, depende mucho las posibilidades reales de procesos de socialización,

⁵⁴ Retomé la definición de (Giménez, 2004, p. 188) entendida de la siguiente manera:

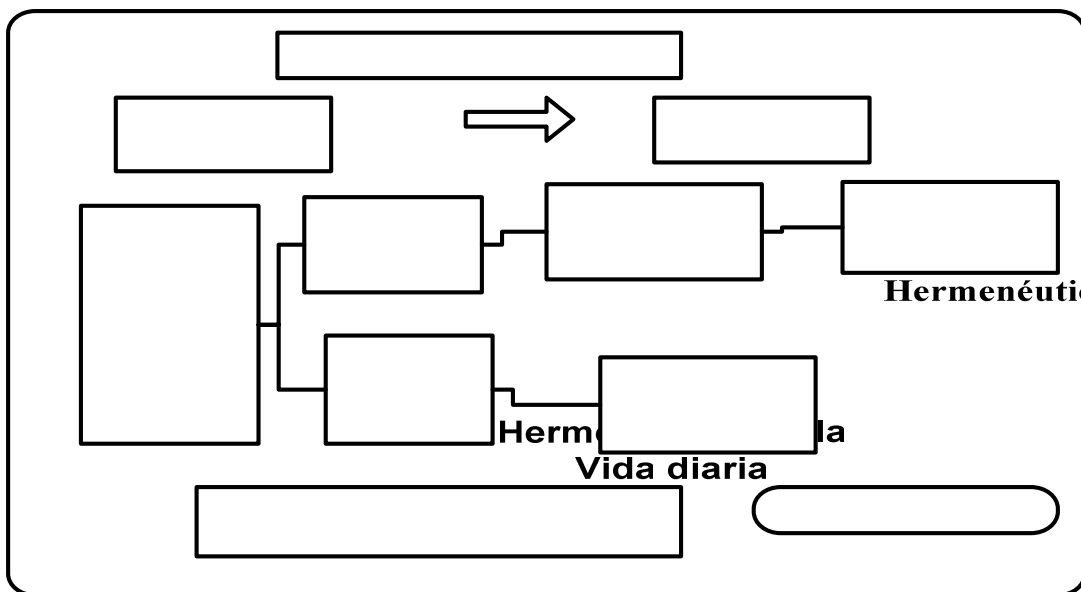
La cultura popular es la cultura de las clases subalternas y se define por su posición con respecto a estas clases, por su solidaridad con ellas, y no por el valor de su contenido, por sus cualidades estéticas o por su grado de coherencia.

como oportunidad y las posiciones sociales existentes entre los agentes culturales en los campos sociales, desde donde se ubican las partes del discurso. Las “ventanas” hacia las otras culturas, tienen cuatro guías imprescindibles básicas de aproximación al conocimiento sobre la alteridad específica, son las similitudes y las diferencias, así como el desconocimiento o perjuicio existente sobre ellas y la experiencia directa en la relación de convivencia, que puede ir de la admiración a la mala impresión. Sobre la reflexividad que hace el agente ego, las hace partiendo de un punto social sobre las cosas. Sobre el mercado laboral y el discurso que emana sobre las valoraciones propias (ver capítulo de identidad mexicana laboral) y de la alteridad, se circunscriben en competencia comparativa y en ella las capacidades explícitas, constatadas subjetivamente por ego, en una organización y o en el trabajo.

Método

En el presente trabajo centramos nuestra atención en el estudio de la percepción del trabajo y de la organización del migrante mexicano que tuvo como experiencia en Estados Unidos. De manera concreta, se basa, principalmente, en el encuadre social del discurso que hacen los migrantes con el propósito de interpretar los significados emanados de él y reconstruir las condiciones de participación y acción de los agentes migrantes en contextos laborales organizacionales bajo procesos históricos específicos y socialmente estructurados. En este enfoque metodológico “desde dentro” se parte de los relatos de vida laboral (retomados en entrevistas) para analizarlos dentro de las tradiciones metodológicas del Verstehen en las ciencias sociales. Recurriendo principalmente, a la inspiración de la hermenéutica profunda desarrollada por Thompson (1993), observamos que el estudio de los fenómenos culturales debe realizarse en dos dimensiones analíticas para interpretarse con mayor rigor: El estudio del mundo o contexto socio histórico y el del marco significativo (en este caso, el discurso de los migrantes mexicanos), evitando la falacia de la autonomía semántica del texto y la reducción de las formas simbólicas al contexto.

Figura 1.
Modelo de Thompson de la hermenéutica profunda (1993).



El hecho de haber retomado aquí el esquema de trabajo de Thompson **Análisis Socio-histórico** las percepciones del multiculturalismo se debe a su capacidad integradora de las dimensiones macro – micro que participan en el contexto socio – histórico para el análisis de los elementos simbólicos de las representaciones culturales.

Así pues, recurrimos a la hermenéutica profunda **Marco Metodológico de la Hermenéutica Profunda** para articular los elementos discursivos con aquellos otros contextuales y no centrarnos sólo en el discurso de los migrantes. En este sentido, Thompson (1993:149) plantea la construcción social estructurada de los fenómenos culturales del modo siguiente:

“La concepción estructural de la cultura enfatiza el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados”.

Además, considera la diversidad simbólica de los objetos de interpretación como el elemento básico de análisis cultural:

“Las formas simbólicas son constructos significativos que son interpretados y comprendidos por los individuos que los producen y reciben, pero también son constructos significativos que se estructuran de maneras diferentes y se insertan en condiciones sociales e históricas específicas” (Pág. 301).

El enfoque de la hermenéutica profunda se puede entender, por tanto, como un tipo de análisis socio histórico, ya que las formas simbólicas no subsisten en el vacío, sino que se

producen, transmiten y reciben en condiciones sociales e históricas específicas. Consideramos, por tanto, que el objetivo del análisis socio histórico es reconstruir las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. En síntesis, el modelo de Thompson acerca de la hermenéutica profunda constituye un esquema de estudio para comprender los fenómenos culturales, pues considera que el análisis cultural se puede interpretar como el estudio de las formas simbólicas en relación con contextos y procesos históricos específicos y socialmente estructurados, dentro de los cuales se producen, transmiten y reciben estas formas simbólicas. En resumen, es el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas.

Participantes

Participaron en el estudio 1, 265 emigrantes mexicanos procedentes, principalmente, de la región del corredor industrial abajeño del Estado de Guanajuato y elegidos según criterios de regionalización. Nos basamos en los criterios propuestos en 1989 por la Secretaría de Educación, Cultura y Recreación (SECyR) del Estado de Guanajuato (ver Valencia, 1998:54-62), donde se definen cinco regiones culturales en el Estado, compuestas por doce municipios: Celaya, Salamanca, Irapuato, Apaseo el Alto, Comonfort, Cortazar, Cuerámara, Huanímaro, Pénjamo, Juventino Rosas y Villagrán⁵⁵. Así mismo, se tomaron, por oportunidad, participantes procedentes de otros municipios.

Se aplicaron las entrevistas a los migrantes que regresaron a sus lugares de residencia, o visitaban a familiares o amigos, después de trabajar o buscar trabajo en los Estados Unidos (ver tabla 2).

Tabla 1 Municipios de procedencia del migrante en muestra

| <i>Municipios de procedencia del migrante (clave)</i> | <i>Frecuencia</i> | <i>Porcentaje</i> | <i>Porcentaje Valido</i> | <i>Porcentaje Acumulado</i> |
|--|--------------------------|--------------------------|---------------------------------|------------------------------------|
| Omisiones | 135 | 10.67193676 | 10.67193676 | 10.67193676 |
| Celaya | 409 | 32.33201581 | 32.33201581 | 43.00395257 |

⁵⁵ Aclaramos que los casos tomados del Distrito Federal y de otras partes de la República, que no son originarios propiamente de la región estudiada, son retomados por dos razones: La primera, porque los entrevistados están reubicados actualmente en la región estudiada, producto, a su vez, de la migración interna; es decir, son personas con experiencia migratoria internacional, pero que están asentados en el momento de levantar la información en la región señalada; la segunda, porque consideramos que es importante recoger el testimonio de aquellas personas que, aún no perteneciendo en su origen a la región estudiada, comparten las mismas características de los migrantes de la región del Bajío, y podrían enriquecer el discurso.

| | | | | |
|-------------------------------|------|-------------|-------------|-------------|
| Cortazar | 54 | 4.268774704 | 4.268774704 | 47.27272727 |
| Dolores Hidalgo | 19 | 1.501976285 | 1.501976285 | 48.77470356 |
| Guanajuato | 13 | 1.027667984 | 1.027667984 | 49.80237154 |
| Huanimaro | 8 | 0.632411067 | 0.632411067 | 50.43478261 |
| Irapuato | 22 | 1.739130435 | 1.739130435 | 52.17391304 |
| Jaral del Progreso | 22 | 1.739130435 | 1.739130435 | 53.91304348 |
| Jerécuaro | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 53.99209486 |
| León | 9 | 0.711462451 | 0.711462451 | 54.70355731 |
| Abasolo | 23 | 1.818181818 | 1.818181818 | 56.52173913 |
| Moroleón | 10 | 0.790513834 | 0.790513834 | 57.31225296 |
| Penjamo | 17 | 1.343873518 | 1.343873518 | 58.65612648 |
| Pueblo Nuevo | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 58.73517787 |
| Romita | 6 | 0.4743083 | 0.4743083 | 59.20948617 |
| Salamanca | 46 | 3.636363636 | 3.636363636 | 62.8458498 |
| Salvatierra | 73 | 5.770750988 | 5.770750988 | 68.61660079 |
| San Diego de la Unión | 2 | 0.158102767 | 0.158102767 | 68.77470356 |
| San Felipe | 4 | 0.316205534 | 0.316205534 | 69.09090909 |
| Acámbaro | 42 | 3.320158103 | 3.320158103 | 72.41106719 |
| San José Iturbide | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 72.49011858 |
| San Luis de la Paz | 4 | 0.316205534 | 0.316205534 | 72.80632411 |
| Santa Cruz de Juventino Rosas | 61 | 4.822134387 | 4.822134387 | 77.6284585 |
| Santiago Maravatío | 4 | 0.316205534 | 0.316205534 | 77.94466403 |
| Tarimoro | 17 | 1.343873518 | 1.343873518 | 79.28853755 |
| Allende | 15 | 1.185770751 | 1.185770751 | 80.4743083 |
| Uriangato | 16 | 1.264822134 | 1.264822134 | 81.73913043 |
| Valle de Santiago | 27 | 2.134387352 | 2.134387352 | 83.87351779 |
| Villagrán | 35 | 2.766798419 | 2.766798419 | 86.64031621 |
| Yuriria | 6 | 0.4743083 | 0.4743083 | 87.11462451 |
| Distrito Federal | 38 | 3.003952569 | 3.003952569 | 90.11857708 |
| San Luis Potosí | 2 | 0.158102767 | 0.158102767 | 90.27667984 |
| Michoacán | 4 | 0.316205534 | 0.316205534 | 90.59288538 |
| Edo. de México | 4 | 0.316205534 | 0.316205534 | 90.90909091 |
| Apaseo el Alto | 17 | 1.343873518 | 1.343873518 | 92.25296443 |
| Jalisco | 3 | 0.23715415 | 0.23715415 | 92.49011858 |
| Nuevo León | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 92.56916996 |
| Querétaro | 2 | 0.158102767 | 0.158102767 | 92.72727273 |
| Veracruz | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 92.80632411 |
| Zacatecas | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 92.88537549 |
| Tamaulipas | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 92.96442688 |
| Oaxaca | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 93.04347826 |
| Extranjeros | 5 | 0.395256917 | 0.395256917 | 93.43873518 |
| Apaseo el Grande | 33 | 2.608695652 | 2.608695652 | 96.04743083 |
| Manuel Doblado | 1 | 0.079051383 | 0.079051383 | 96.12648221 |
| Comonfort | 49 | 3.873517787 | 3.873517787 | 100 |
| Total | 1265 | 100 | 100 | |

Fuente: Elaboración propia.

El procedimiento operativo del análisis

Se realizaron las siguientes operaciones para objetivar la subjetividad.

- a. Se parte de la pregunta base, abierta: ¿Tuvo compañeros extranjeros? Si es así, ¿me podría decir de que nacionalidad eran y qué opinaba usted de ellos?
- b. Se retoman (posteriormente), de la base de datos los diversos testimonios de la evidencia discursiva⁵⁶, para configurarlos y organizar la gama de respuestas en **categorías** utilizadas, de acuerdo a ciertos criterios (lógicos, prácticos o paradigmáticos del enfoque expuesto).
- c. Cada una de las respuestas se editaron, para ayudar a ubicar al respondiente ¿quién lo dice? y en parte para tener elementos en la interpretación del discurso: Número de entrevista, algunos casos datos sociodemográficos del entrevistado: género, edad, localidad de procedencia, condición familiar, tipo de migrante, tipo de organización u oficio, etcétera, entre paréntesis se hizo la edición de la entrevista, en algunos casos no están los datos referidos.
- d. En programa SPSS, versión 17, se clasificaron el tipo de identidad cultural de las respuestas de las entrevistas de la base de datos de Excel, para contar las diversas identidades y saber su distribución.
- e. En el trabajo en Word se organizaron los discursos primero vaciando las respuestas obtenidas por identidad cultural (en orden alfabético) en apartados, ejemplo, africanos, afroamericanos, brasileños, etcétera, en la mayoría de los casos se repitieron las respuestas ya que mencionaban 2 o más identidades culturales, por ejemplo si hablaban de guatemaltecos y españoles, ubicamos tanto con los españoles y con los guatemaltecos.
- f. Dentro de cada apartado de las distintas identidades culturales se ubicaron en categorías o dimensiones los discursos: buena impresión (cordialidad, solidaridad, admiración), mala impresión, similitud, diferencia, ventanas y reflexión.
- g. Una vez organizada la información, se analizó cada una de las respuestas o en pequeños bloques. Buscando interpretar los discursos en el entramado social (situaciones e implicaciones de los agentes en el contexto estructurado).

⁵⁶ La selección de los testimonios para el análisis cualitativo se hizo retomando la mayoría, descartando casos donde no había elementos de análisis: testimonios pobres, de muy baja referencia o argumentación.

- h. Al final de cada apartado de las identidades se hicieron tablas semánticas donde se sintetizaron las percepciones de los migrantes con referencia a la alteridad. En dichas tablas se agruparon bajo criterios generales de naturaleza de las respuestas que se encontraron en los discursos, por ejemplo en Buena impresión: amigos, buenas personas, diversidad, llevarse bien, etcétera.
- i. Aclaramos que se tomó un discurso por criterio, categoría- dimensión.
- j. En la tabla se señala la referencia de la entrevista que se ubicó en ese criterio, también si el discurso era genérico o específico, por ejemplo si se hablaba a la vez de 3 o más identidades se consideró genérico, si se hablaba de 2 o 1 identidad se consideró específico, también se consideró específico, cuando el migrante se refería directamente a la identidad referida.
- k. Se cuantificó casos análogos⁵⁷ (no iguales), por ejemplo, en conflicto y violencia se tomaron como casos donde había amenazas de pleito o pleito.
- l. Se muestran las distribuciones en gráficas⁵⁸ de cada una de las categorías - dimensiones.
- m. Se presenta una tabla comparativa entre las dimensiones-categorías relativizadas en porcentajes⁵⁹ para ver que predominaba más la buena impresión de la mala, las similitudes de las diferencias. Esto se graficó en las gamas de representación que tuvo el migrante mexicano por cada una de las identidades.
- n. Se termina el trabajo presentando la constelación de las identidades de acuerdo a la percepción del migrante.
- o. Con ello se pudo aproximarse y exponer, tanto interpretación de las alteridades como representación sintética de ellas. En un trabajo descriptivo.

⁵⁷ Se procedió a analizar cuantitativamente con mucha distancia y reserva de los métodos cuantitativos, en el entendido de que no son iguales los casos en el sentido estricto, son similares / análogos. En el entendido también de que contamos un caso de las experiencias en las dimensiones, pero que los casos entre sí son muy diferentes, por ejemplo no es lo mismo recibir un balazo en la cabeza que las personas hagan un chisme, las dos se contabilizaron como malas impresiones, pero entre una y otra hay mucha diferencia.

⁵⁸ Solo se graficó en red o malla cuando eran tres o más características, no casos.

⁵⁹ También aclaramos que no tiene la misma confiabilidad por ejemplo ocho casos de los africanos, que 164 casos de los salvadoreños, por ello, debe de leerse con mucho escepticismo los datos, pero, quisimos mostrar de manera indicativa la percepción del migrante de acuerdo a los casos que hacen referencia a la alteridades. También se plantea que no se incluyeron identidades que tenían menores a siete casos.

Aunque los datos son de intervalo, desde nuestro punto de vista se deben de considerar más ordinalmente porque son valores subjetivos (interpretése más que o menos que), que numéricamente. Lo decimos previniendo la ortodoxia con que se pueden manejar.

La estructura principal de exposición del trabajo se hace de la siguiente manera:

- Hay una estructura cuerpo en los capitulos temáticos, con argumentación en referencia a ellos.
- Los testimonios de las entrevistas están escritas textualmente con fuente: Lucida Sans a 10 puntos.
- Análisis e interpretación de los casos: En Times New Roman 12 puntos.

Desarrollo

Hindúes

De acuerdo a la experiencia de los migrantes laborales mexicanos retomada en los testimonios representa el 1.6 %.

La historia de la India nos permite tener una idea de algunos de los problemas de sus ciudadanos y de sus emigrantes, consultar Guía del mundo (2009, pp. 293- 296).

El encuentro con la alteridad va desde su denominación:

Sí, como no, yo trabajaba con ellos, yo platicaba con ellos les decían que hindúes o hindows. (Entrevista 811). (Fundición de hierro).

La distancia que hay con la alteridad va desde lo más próximo a lo remoto:

Sí, pues hay de otros países, conocimos algunos salvadoreños, ecuatorianos y hasta de la India. (Entrevista 478). (Mujer). (Industria textil).

Cordialidad

La amistad entre una hindú y una mexicana se fue haciendo en lazos de comprensión y afecto, el mundo de trabajo, la relación social de producción permite estructuralmente que se mantenga el tejido o se rompa la amistad o convivencia, por desdicho que se dan al interno. De otra manera en el mundo de trabajo se construye procesos de múltiples relaciones, que no dependen solo de las relaciones sociales de producción, la amistad, el afecto, la *solidaridad* es un proceso social que se da en ese mundo, sin embargo, las relaciones sociales de producción son la estructura marco en donde los agentes van a participar.

Pues me gusta conocer a los blancos, pero la mejor experiencia fue conocer a mi amiga hindú, ella me quería mucho, yo le compartía mis ideas y una vez me salió primero que ella, ella se puso muy triste y me dijo que quería salirse conmigo, pero cuando la busque ya la habían despedido, esa fue mi experiencia triste.

(Entrevista 241). (Tintorería, restaurante y fabrica). (Mujer, 31 años, soltera, estudios técnicos, urbana, ciudad media). ¿Nos podría explicar una experiencia que usted considera importante y porque dentro del trabajo?

Llevarse bien con los hindús llevarse bien fue una de las experiencias interesantes. Nótese que en la división étnica- técnica de trabajo, los blancos no socializaban con nadie.

Blancos y no se metía con nadie, Hindúes con los que mejor me lleve e hispanos. (Entrevista 241). (Tintorería, restaurante y fabrica). (Mujer, 31 años, soltera, estudios técnicos, urbana, ciudad media).

No tener problemas lo consideramos “llevarse bien”.

Bueno conocí a gentes de la India y la mayor parte son centroamericanos, pero realmente yo no he tenido ningún problema con nadie, entonces no he tenido ningún problema. (Entrevista 333). (Instalador de cercas, restaurante, pintor de casas).

“Buenas personas” son los hindú, este caso es de un señor que nos lo imaginamos moreno, con barba blanca, paternalista.

Conocí a un Hindú, ya era un señor grande, medio enojón pero era muy buena gente. (Entrevista 301). (Restaurante, fabrica de pieza de automóvil y tienda de autoservicio).

Agradables, buenas gentes, trato bien a los migrantes mexicanos:

Sí, hindús son personas muy agradables. (Entrevista 506). (Secadoras eléctricas para las manos).

Colombianos, chinos , hindús, eran buenas gentes. (Entrevista 507). (Restaurante de hamburguesas).

Sí, del Salvador, Ecuador, India; eran buenos y a uno la tratan bien. (Entrevista 449). (Fábrica textil). (Mujer).

De la india, España, Guatemala, Nicaragua, Salvador y pus eran buenas personas. (Entrevista 899). (Construcción, Hoteles, Jardinería).

Sí muchos, conocí hindúes, chinos, africanos, coreanos y egipcios, son buenas gentes. (Entrevista 1041). (Masculino, 26 Años, Soltero, Secundaria, Villagrán Gto., 1996).

Respeto por parte de los patrones hindús a sus trabajadores mexicanos, su cultura su religión. En Estados Unidos de hecho lo prohíbe una ley, sin embargo, no hubo problemas al respecto. El mundo de trabajo y el mundo religioso fueron separados en el capitalismo. Aunque no en todas las religiones y contextos.

No ninguno, puesto que mis patrones eran de la india, pero nunca intervinieron para nada su religión o su cultura. (Entrevista 262). (Restaurantes). (Mujer, 23 años, soltera, comunidad rural). ¿Algún aspecto importante de su cultura religión...?

Admiración

Un requerimiento de mantener buenas relaciones con los patrones es “trabajar bien”, el límite es en el proceso productivo de realizar la tarea como se pide. En otros sistemas sociales y productivos no bastaba eso. En los sistemas creativos de producción el trabajador no solo desempeña una tarea, propone y participa de manera más activa (compensado y reconocido).

Sí, dos salvadoreños y los dueños que eran de la india, pues a ellos nada mas hay que trabajarles bien y ya los tienes contentos. (Entrevista 696). (Lavandería).

Se reconoce que los hindús trabajan bien

Alemanes, escoceses, chinos, hindús, irlandeses, pues gente muy trabajadora. (Entrevista 882). (Compañía de pescado y de gas).

Solidaridad

Hacer del espacio organizacional un lugar donde gusta trabajar, hay disposición de aprender y de enseñar, de manera colaborativa y pluricultural.

Bueno como ya comente que tenia compañeros hindús, peruanos, chilenos, americanos, blancos y negros y creo que todos han sido grandes personas, les gusta la manera en que se trabaja, se dirige, porque a pesar de que algunos no estaban bien capacitados siempre hay ese apoyo cuando hay dudas, una aclaración algún comentario, escucharlo, sugerencias. (Entrevista 88). (Fabricación de plataformas de pozos petroleros y pailero -plomero). (Hombre, profesionista: ingeniero civil, urbano).

La disposición de darse a entender no bastaba manejar un idioma que se carecía por una de las partes, sino la otra parte, donde se buscaba ciertas formas burdas de *metalenguaje* como la mímica, la proxemia requiere también de la paciencia de quien si maneja los códigos. Esta solidaridad es también un tipo de afecto.

Sí, un hindú, una africana y americanos. Pues que se portaban bien y que comprendían que yo como no sabía hablar inglés, ellos hasta señas me indicaban las cosas o me daban entender que es lo que me querían decir. (Entrevista 1061). (Cadena de restaurantes de comida rápida).

La ayuda que sale del esquema inmediato de la lucha en el campo, por la colaboración, muestra la disposición de este hindú a dar construyendo nuevas condiciones, pero también nuevas oportunidades para algunos migrantes.

Una experiencia muy importante para mí que me motivó, fue cuando yo quería aprender en las cajas registradoras, un hindú me dijo que sí me enseñaba, pero que primero aprendiera inglés, le eche ganas, fue una experiencia, un reto para mí demostrarle a la gente que puedo. (Entrevista 162). (Restaurantes). (Hombre, 21 edad de entonces, estudios parciales profesionales, ciudad pequeña). ¿Nos podría explicar una experiencia que usted considera importante y porque dentro del trabajo?

La solidaridad fue más allá de la organización, fue de compañeros que construyeron equipo meta organizacionalmente. Solidaridades de más tiempo, equipo de trabajo de mayor solidaridad.

Unos eran coreanos, otros de Yugoslavia, otros hindúes, puertorriqueños. Pues yo creo que buena, porque donde quiera que me veían, me hablan y nos poníamos a platicar y me cambiaban de trabajo todo el tiempo me andaban ayudando. (Entrevista 557). (Industria de lámparas y electrónica).

Mala impresión

La mala impresión se da supuestamente por “lo pesado” que son los hindús:

Sí, en la pulga había Hindús, chinos, latinoamericanos, los hindú son sangrones, pero los negros son sociables. (Entrevista 649). (Mercado ambulante).

El siguiente testimonio es muy triste, ya que si bien un hindú es lento en su práctica para los niveles exigidos de actividad que se requiere en los sistemas productivos Estados Unidos. No sabemos anteriormente en que trabajaba el hindú, en el sector comercio o en el campo que tienen otros tipos de disciplina (no muy ajenos), pero diferentes. El trama – drama en que se da el entramado donde él se casa, regresa por su prenda amada para vivir en el sueño americano, en la imaginación lo que seguía era trabajar y vivir de manera estable y “exitosa”, pero la realidad es más cruda, como el blues de los fracasos, la historia de las ironías, lo vemos rotando en los trabajos, arrastrando con él a una familia hasta que encuentre una cierta estabilidad o vivir excluido, lo demás se lo imaginan. El migrante mexicano que describe esta escena, aún cuando reconoce sus limitaciones en el fondo le da tristeza (porque continúo con la anécdota, sin hacer un epílogo).

Sí, uno que era indio, hindú, el allí estuvo trabajando y se fue a la India a casarse y luego se regreso con su mujer y siguió allí trabajando, pero después lo corrieron de allí, porque decían que era muy lento para trabajar, y luego se fue a trabajar a otro lado, pero no más duro un tiempo y parece que después también lo corrieron de allá, por lo mismo de que decían que era muy lento. (Entrevista 181). (Maquiladora industrial). (Mujer, viuda, sin estudios, año de migración 1971).

Aunque aparentemente el migrante mexicano vio con buenos ojos la solidaridad que hay entre los hindú, también vemos a un grupo que se mantiene cerrado y excluyente con otros, para mantener a su grupo dentro de la organización.

De que un hindú trato de correr a una persona dominicana para poder darle trabajo a uno de su raza, ya que son muy solidarios con los de su raza. (Entrevista 649). (Mercado ambulante). Experiencia importante en el trabajo. ¿Nos podría explicar una experiencia que usted considera importante y porque dentro del trabajo?

Diferencia

La siguiente descripción es rica porque detalla y ambienta lo que va viendo y sintiendo en la preparación de la comida de la India, el material con que se elabora, los olores que se desprenden no familiares para los mexicanos (no sabemos si agradables o desagradables). Nos señala el momento en que el tiempo del día cotidiano se suspende, para atender las cuestiones divinas⁶⁰. El baño es muy importante, requiere una atención y tiene un simbolismo a la limpieza pragmática y reproductiva (para irse a trabajar y/o estar presentables) de las sociedades capitalistas.

Sus comidas, que tenía mucho especies y a la hora de cocinarse despedía algunos aromas que no estaba acostumbrada al olor, y para la hora de sus oraciones tenían una hora en especial, aunque estuvieran trabajado y no les importaba y también la hora de entrar al baño a aarse aunque duraban mucho (como era hindúes). (Entrevista 449). (Fábrica textil). (Mujer). ¿Algún aspecto importante de su cultura religión...?

Señala sin argumentar las diferencias de los hindú con rituales, vestimentas y costumbres.

En sus rituales, vestimentas y costumbres (Entrevista 478). (Fábrica textil). (Mujer). Sobre Hindúes ¿Costumbres extrañas, ...?

⁶⁰ En la India en el 2003 se estima que el % de la religión es hinduistas 83.1; musulmanes 12.0; sikhs 1.9; otras (incluyendo budistas) 4.8. Almanaque Mundial (2005, p. 400).

La dieta culturalmente es diferente de los hindú, son vegetarianos con prohibición en la comida de cerdo, comparativamente consideraban que los mexicanos comían mucho.

Su comida, ellos no comían carne y mucho menos de cerdo, y se sorprendían de cómo comíamos los mexicanos y decían que éramos muy tragones. (Entrevista 696). (Lavandería). (Dueño hindú). (Femenino, 42 Años, Casada, Lic, en Educación, Cortazar Gto., 1996) ¿Costumbres extrañas, ...?

Platicar fue el medio de ganar confianza, que poco a poco fueron conociendo sus culturas en los procesos interculturales.

Sí, tuve a un gringo que fue muy amigo, incluso nos veíamos diario, platicábamos, aprendí mucho de él, y también un hindú, me gustaba platicar con él, porque aprendía su idioma que es diferente. (Entrevista 351). (Mueblería). (Masculino, 39 Años, Casado, Preparatoria, D.F., 1994).

Reflexiones

Esta experiencia permitió al migrante mexicano ampliar su visión de lo social, detrás de cada persona hay un país, una región, formas de pensar, culturas, etcétera. En los procesos de intercambio cultural hay cuestiones que son dignas de mostrar, pero también hay cuestiones que no son bien vistas por otras identidades: un tanto por ser tabú algunas, otro tanto porque contienen elementos ideológicos que reproducen el orden social en las sociedades clasistas, pero también hay cosas que son de escrúpulos, las miradas a otras culturas pueden ser miradas en el fondo etnocéntricas. ¿Con que criterio evaluar desde una forma pluricultural las distintas costumbres, de manera crítica?

Tuve muchos compañeros tanto mujeres como hombres rusos, polacos, japoneses, hindúes, además de convivir con una persona de Kenia de origen africano, también con gente de Puerto Rico, El Salvador, Guatemala, Venezuela y Honduras y se aprende todas las nacionalidades, tienen rasgos agradables como desagradables, también los mexicanos tiene rasgos muy buenos como la unión familiar, pero otros que hasta me parece de avergonzaron ante otras culturas. (Entrevista 930). (Empacadora de carnes, mantenimiento a hotel, reparación de maquinas de ferrocarril, industria técnico de inyección de moldes, empresario pequeño instalación de calefacción). (Hombre, 25 años, ciudad media, profesionista).

Había procesos de trabajo donde se mantenía por ejemplo trabajos rápidos no permitía mayor intercambio con otras alteridades, pero también había una división étnica – técnica, que distribuía el trabajo por capital cultural y capacidades (de acuerdo al campo social).

Pues ahí casi la mayoría eran donde estaba yo, había muchas nacionalidades casi de todas eran Puertorriqueños, Salvadoreños, eran de Argentina eran de Ecuador eran de muchas partes, eran de Inglaterra, ahí encontrabas de todo Hindú de todo, más que nada y pues a veces, solo nos saludábamos casi no tenía contacto con ellos. (Entrevista 593). (Limpieza, fabrica de artículos de deportes, de tráiler, restaurantes).

Las distintas identidades en algunos casos no se puede generalizar su comportamiento o desempeño como hay trabajadores, puede haber flojos del mismo grupo de identidad, aunque generalmente se puede pensar en que existen ciertos patrones de comportamientos. Para explicar las sociedades de clase, existe un debate donde no se reproduce la misma cultura de igual manera, se puede explicar niveles de práctica y de representación de acuerdo a los capitales con los que están formados en sus habitus.

Tuvo compañeros extranjeros latinos, ingleses, hindús, etc. Pensaba que hay de todo: responsables, flojos, etc. Y él pensaba, sobre que algunos de ellos estaban muy lejos de su patria. (Entrevista 535). (Masculino, 35 Años, Casado, Preparatoria, León Gto., 1980).

Representación social sobre los hindús

Continuamos ahora con el análisis semántico de la percepción de la alteridad de los hindús.

Tabla 2 Buena impresión sobre los hindú

| Buena impresión | | |
|-----------------------------------|---|--|
| Alusión | Argumentación o razonamiento | Entrevistas |
| Amistad | Establecer una amistad | 241 (E) |
| Llevarse bien (Sociables) | Personas con las que no hay conflicto | 241(G), 333(E) |
| Buenas personas | Son personas bien intencionadas con el interlocutor, amables | 301 (E), 506 (E), 507 (G), 449 (G), 899 (G), 1041 (G), |
| Trabajan bien | Con referencia al desempeño laboral | 882 (G) |
| Apoyo en el trabajo | Personas con las que se convive y está dispuesto a orientar de manera solidaria en el trabajo | 88(G), 1061 (G), 162 (E) |
| Atenciones y amabilidad excesivas | Atención que hace la alteridad con ego, cuando da en simpatía y solidaridad más en afecto o en especie. | 557 (G) |
| Respeto | Respeto de la alteridad a otras culturas | 262 (E) |
| Reconocen el trabajo | Patrones o compañeros que reconocen el desempeño de ego y lo dejan trabajar (están | 696 (E) |

| | | |
|--|------------|--|
| | contentos) | |
|--|------------|--|

Sobre buena impresión de los migrantes mexicanos a los hindús se dieron 16 casos de los cuales se refieren seis casos a buenas personas; apoyo en el trabajo tres casos, llevarse bien dos casos y amistad, trabajan bien, atenciones y amabilidades, respeto y reconocen el trabajo con un caso cada uno.

Figura 4 Buena impresión de los hindús

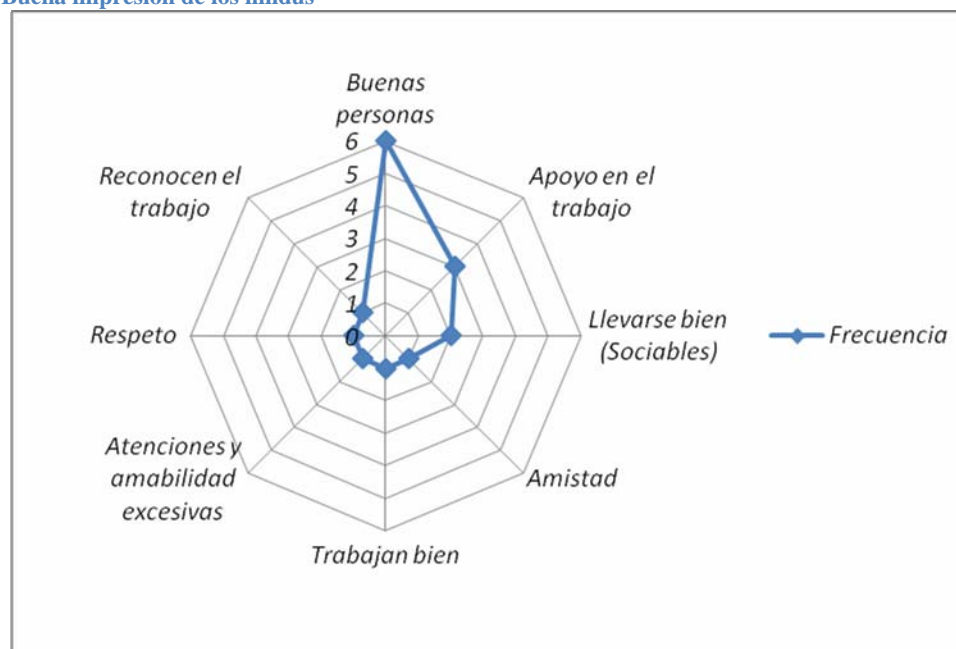


Tabla 3 Mala impresión sobre los hindú

| Mala impresión | | |
|------------------------|--|-------------|
| Alusión | Argumentación o razonamiento | Entrevistas |
| No gusta, no simpatiza | Animadversión por ego identidad de la alteridad o viceversa. Pesados. | 649 (E) |
| Lento en el trabajo | Opinión de ego de la mala participación en el desempeño de trabajo de la alteridad | 181 (E) |
| Grupo cerrado | De muy restringida participación con otras identidades | 649 (E) |

De mala impresión sobre los hindú hubo tres casos, de los cuales son no gusta o simpatiza, lento en el trabajo y grupo cerrado con un caso cada uno.

Figura 5 Mala impresión de los hindús

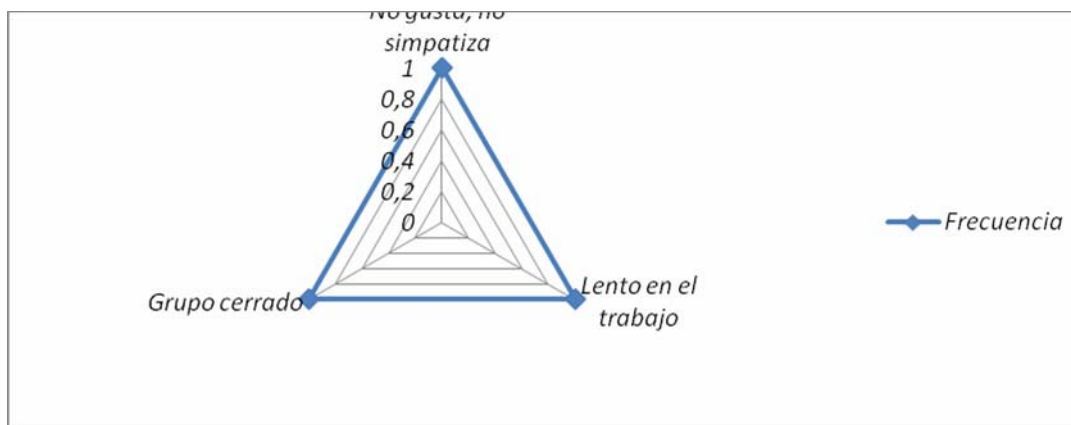


Tabla 4 Diferencias sobre los hindú

| Diferencias | | |
|---|--|-------------|
| Alusión | Argumentación o razonamiento | Entrevistas |
| Diferencia en la preparación de la comida, oración religiosa y limpieza | Sobre la preparación de la comida, huso de especies, disciplina en el momento de la oración religiosa y aseo minucioso | 449 (E) |
| Rituales, vestimentas y costumbre | Indica, no argumenta | 478 (E) |
| Diferencia en la comida | Eran vegetarianos, no comían cerdo (por nada), se sorprendían lo que comían los mexicanos. | 696 (E) |
| Idioma diferente | Idioma diferente (no argumentó) | 351 (E) |

Para graficarlos la primera clasificación de la tabla se distribuyó de la siguiente forma: se contabilizó dos casos para diferencia en la comida y dos casos para rituales vestimenta y costumbre, un caso para idioma diferente.

Figura 6 Diferencias con los hindú

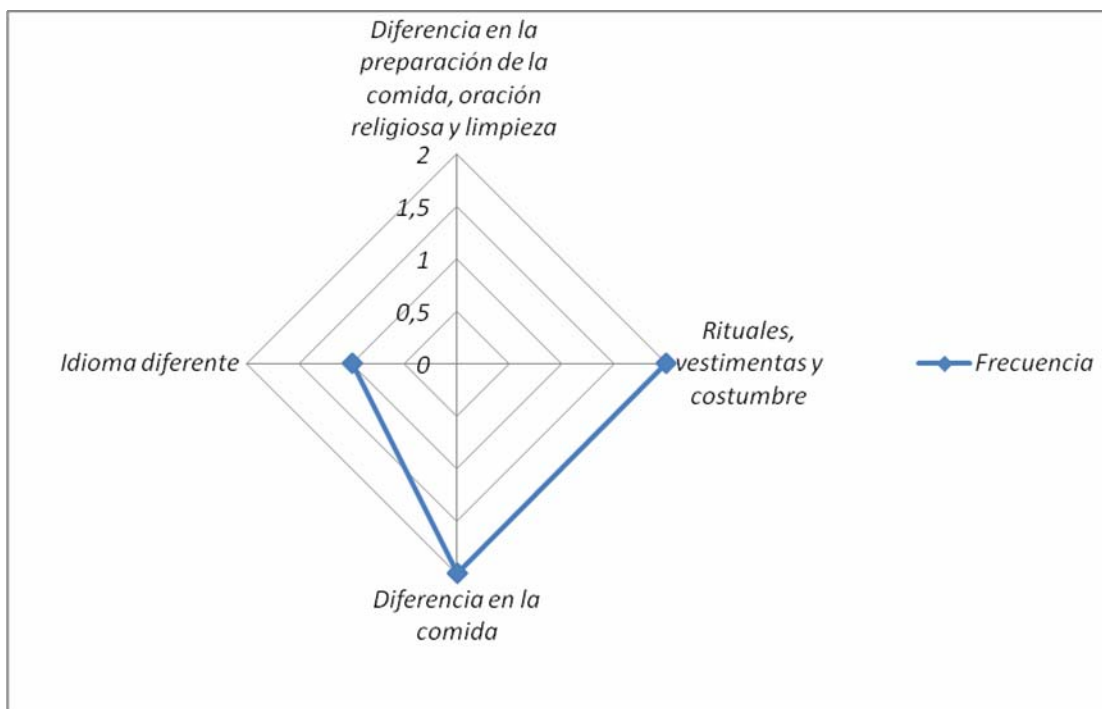


Tabla 5 Reflexiones en torno a lo hindú

| Reflexión | | |
|--|---|-------------|
| Alusión | Argumentación o razonamiento | Entrevistas |
| Entorno a la diversidad | Comenta que hay cosas de cada identidad rasgos agradables y desagradables, pero que hay de los mexicanos cuestiones desagradables para los demás. | 930 (G) |
| Limitación del contacto con la alteridad | Conocía a muchas personas de otros países, pero no había oportunidad de socializar con ellos. | 593 (G) |
| Los comportamientos de las identidades son variados y están lejos de sus lugares de origen | Los comportamientos de las identidades son variados y cada uno de los que conoció está lejos de su país de origen | 535 (G) |

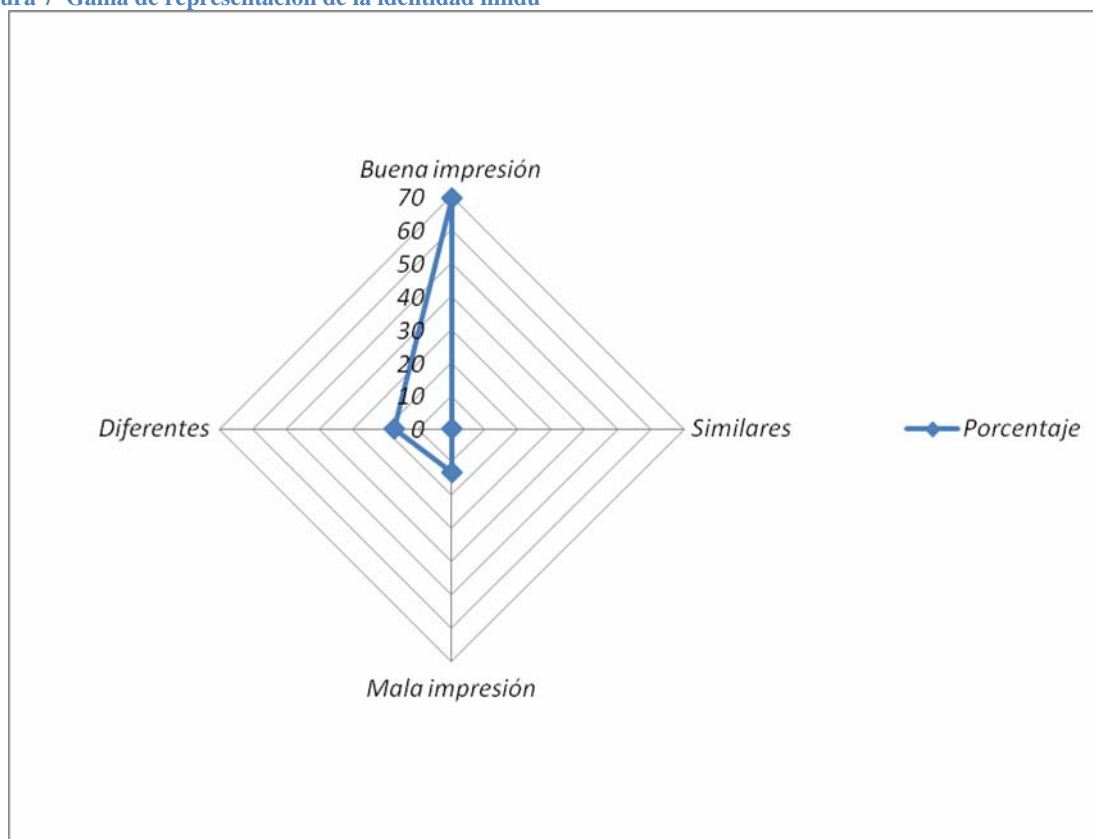
Hubo tres reflexiones en torno a la diversidad, las limitaciones de socialización con la alteridad y los comportamientos variados de las identidades.

Tabla 6 Identidad hindú

| Dimensiones | Frecuencia | Porcentaje |
|-------------------|------------|------------|
| Buena impresión | 16 | 69.56 |
| Mala impresión | 3 | 13.04 |
| Diferentes | 4 | 17.39 |
| Similares | 0 | 0 |
| Suma de elementos | 23 | 99.99 |

De acuerdo a la gama de representación de la identidad de los hindús que tienen los migrantes mexicanos en comparación entre buena impresión y mala impresión, predomina buena impresión con 56.52 %. Por otro lado, predomina las diferencias en comparación a las similitudes con 17.39 % de los casos estudiados. Recordemos que no se registraron diferencias en los testimonios.

Figura 7 Gama de representación de la identidad hindú



Conclusión: Posición del hindú en la constelación de alteridades

En un ejercicio sintético para ubicar a las distintas alteridades en puntos comparativos como resultante de manera general, se procedió a identificar de acuerdo a lo que opinaron los migrantes mexicanos sobre cada una de las alteridades, en torno a las dimensiones determinadas, dadas en coordenadas por las diferencias (como operación dada en la sustracción de cada eje de manera comparativa), entre **buena** y **mala impresión**

(predominando o no⁶¹ alguna de las dos), así como entre **similitudes** y **diferencias** (predominando o no alguna de las dos). De esta manera se sacaron los puntos cartográficos quedando así las representaciones de los hindús en la siguiente tabla:

Tabla 7 Coordenadas de los hindús de acuerdo a los migrantes mexicanos

| | Buena impresión (B) Mala impresión (M) | Similitudes (S) Diferencias (D) | X | Y | Casos analizados* ⁶² |
|------------------|--|--|---------------|--------------|------------------------------------|
| Identidad | | | | | |
| Hindús | B (56.52) | D (17.39) | -17.39 | 56.52 | 23 |

De esta manera queda la representación comparativa (figura 1) de las distintas alteridades con referencia a la percepción del migrante mexicano:

1. Los hindús se ubican en la constelación de las alteridades de acuerdo a los migrantes mexicanos comparativamente con quienes se tiene buena impresión de acuerdo a sus experiencias. Ocupando aproximadamente el 9º lugar de acuerdo a la muestra y los que se encuentran en el cuadrante de la representación social con las siguientes alteridades: Italianos, filipinos, alemanes, chilenos, costarricenses, chinos, hindús, japoneses, nicaragüenses, peruanos, ecuatorianos, dominicos y franceses, principalmente.
2. Las diferencias principales que percibieron fueron con los distintos grupos étnicos (destaca significativamente), hindús, japoneses, europeos, rusos, chinos, orientales, filipinos, polacos, vietnamitas, canadienses, (todos los anteriores es lógico, porque tienen culturas muy distintas).

⁶¹ No predomina alguna de las dos, es decir cuando hay empate o no hay registro en las dos dimensiones comparativas. Se contabilizó como cero.

⁶² Los casos analizados en concreto son semejanzas y diferencias, así como buena impresión y mala impresión, dejando fuera reflexiones.

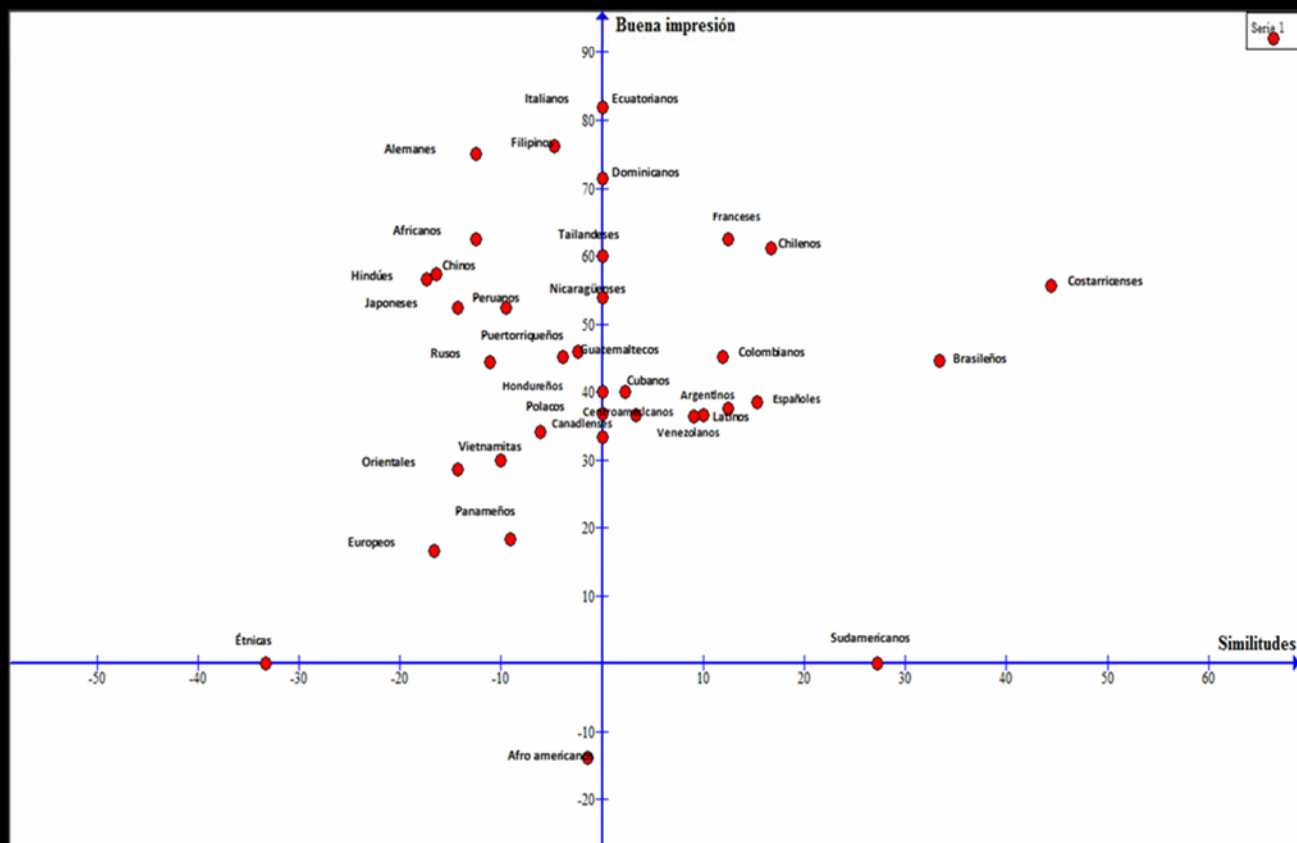


Figura 8 Constelación de la alteridad

Fuentes

- Almanaque Mundial (2009), (55ª Ed.). México, DF, México: Televisa.
- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Altamirano, C. (2002). *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Barfield, T. (editor) (2000). *Diccionario de antropología*. Primera edición en español. México, DF, México: Siglo XXI.
- Bartolomé, M. A. (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México. Coedición Siglo XXI e Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, M. A. y Barbas, A. (1996) *La pluralidad en peligro*. México. Coedición Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto Nacional Indigenista.
- Bannock, G., Baxter, R.E. y Rees, R. (1990). *Diccionario de economía* (2ª Ed.). México, DF, México: Trillas.
- Baurmann, M. (1998). *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal*. Barcelona, Cataluña, España: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1980). "El capital social. Notas provisionarias." *Actas de investigaciones en ciencias sociales*, Vol. 31, París, Francia: Centro de Sociología Europeo.
- Bourdieu (1986). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (9ª Ed.). México, DF, México: Siglo XXI.
- Bourdieu (1990) *Sociología y cultura*. México, DF, México: Grijalbo.

- Bourdieu (1991) *El sentido práctico*. Madrid, España: Taurus.
- Bourdieu (1998) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México. Siglo XXI.
- Bourdieu (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. 2ª (Ed.). España, Anagrama.
- Bourdieu (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. México . Grijalbo.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. (2001) *Las argucias de la razón imperialista*. Madrid, España. Paidós.
- Brunet, I. y Morell, A. (1998) *Clases, educación y trabajo*. Madrid, España: Trotta.
- Buendía, Colas y Hernández (1997) *Métodos de investigación en psicopedagogía*. Madrid, España. Mc. Graw Hill.
- Castillo, M. y Santibañez, J. (2000) *Migración y fronteras*. México Coedición Asociación Latinoamericana de sociología, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de México Plaza y Valdés editores.
- Diccionario enciclopédico 2000 Gran Espasa Ilustrado (1999). España.
- Contreras, R. (2001). *Pre-tensión de ciencia (censurada desde la razón instrumental). Reflexión crítica sobre los obstáculos epistemológicos en las denominadas "ciencias administrativas"*. Celaya, Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.
- Contreras, R. (2009) *Sistemas disciplinarios, experiencias de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2009b/549/ ISBN-13: 978-84-692-4560-6 Depósito legal en la Biblioteca Nacional de España número de registro: 09/76827 Recuperado 17 de febrero 2010.
- Contreras, R., (2007) *Proceso de circulación de la mercancía migrante, < riqueza, la de producción práctico>* Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/294/ ISBN-13: 978-84-690-9754-0 N° Registro: 07/103619 Recuperado 17 de febrero 2010.
- Contreras, R (2008) *Migración, percepción cultural del trabajador periférico en el centro (constitución simbólica en contextos estructurados)*, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2008b/404/ ISBN-13:978-84-691-5334-5 N° Registro: 08/6930 Recuperado 17 de febrero 2010.
- Contreras, R. (2007) *Genealogía del gusto de los trabajadores inmigrantes mexicanos en Estados Unidos*, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/ ISBN-13: 978-84-690-6588-4 Recuperado 17 de febrero 2010.
- Coriat, B.(1993) *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*. Madrid, España. Siglo XXI.
- Cuche. D. (1996) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires Argentina. Editorial Nueva Visión.
- Eco, U. (1997) *Interpretación y sobre interpretación*. 2ª (Ed.).Madrid, España. Editorial Cambridge.
- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales dirigida por Sillis I. David (1975). Volumen 7, Madrid, España: Aguilar.
- Geertz, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Cataluña, España: Gedisa.
- Giddens, A. (1998) *Sociología*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Giménez, G. (2005) *La Teoría y el Análisis de la Cultura*. México, DF, México: CONACULTA.
- Giménez, G. (1994) "*Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*" en Revista Auriga de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro N°10, septiembre – diciembre de 1994. México.
- Giménez, G. (2004). "La cultura popular: problemática y líneas de investigación". *Revista Diálogos en la Acción*, primera etapa, 2004. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

- Guía del mundo (2009). *Perspectiva y proyección*. (17ª. Ed.) Montevideo Uruguay: Instituto del Tercer Mundo. Signo Editorial SA. de CV.
- Gutiérrez, d. (Compilador). (2006) *Multiculturalismo. Desafío y perspectivas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de México y Siglo XXI.
- Jiménez, I. (Coordinadora). (2005). *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. México, DF, México: Universidad Autónoma de México y Plaza y Valdez.
- Kerbo, H. (2004). *Estratificación social y desigualdad: El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global* (5º. Ed.). Madrid España: Mc Graw Hill Interamericana de España.
- Kliksberg, B. y Tomassini, L. (Compiladores). (2000). *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires, Argentina: Banco Interamericano de Desarrollo y Fundación Felipe Herrera, Universidad de Maryland y Fondo de Cultura Económica.
- Lazo, P. (compilador). (2008), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México, DF. México: Universidad Iberoamericana.
- López, M. y Penas B. (Eds.) (2008) *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2001). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2000*. Naciones Unidas.
- O'Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M., y Fiske, J. (1995) *Conceptos claves en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Payne, M. (Comp.) (2002) *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Plattner, S. (1991). *Antropología económica*. México, DF, México: Patria y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Taylor, Ch. (2001) *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Sevilla, España: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J.B. (1993) *Ideología y cultura moderna*. México. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Sandoval, Castro, Guerra, Mota Páez y Contreras. (2008). *Desarrollo y Globalización*. II Circolo Grandevetro University. Santa Croce sull'Arno. Italia (Pisa). Quaderni del dipartimento di Scienze Sociali.
- Sandoval, Korsbaek, Guerra, y Contreras. (2006). *Paz y conflicto religioso. Los indígenas de México*. . México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia y Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Valencia, G. (1998) *Guanajuato: Sociedad, economía, política y cultura*. México. Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Van Dijk, Teun A. (2000) *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II una introducción multidisciplinaria*. España, Barcelona: Gedisa.
- Wacquant L. (2006). *Entre las cuerdas: Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos aires, Argentina: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (coordinador). (1997). *Abrir las ciencias sociales* (2ª Ed.). México, DF, México: Siglo XXI y UNAM.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México, DF, México: Siglo XXI y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas – mundo. Una introducción* (2ª Ed.). México, DF, México: Siglo XXI.
- Zanfrini, L. (2007) *La convivencia interétnica*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Introducción

Parece ya un lugar común o una idea muy trillada decir que, en los actuales debates sobre multi- o interculturalismo, uno de los problemas ineludibles a plantear sea el de identidad y diferencia. Pero en ocasiones lo más trillado es lo menos discutido. ¿Qué sucede cuando las identidades comunitarias entran en contacto con el Sistema? ¿Las identidades se pierden, se mantienen intactas o se transforman? Hay muchas implicaciones en esta pregunta. Advertirla nos hace avanzar en la discusión. Hay algunos que responden fácilmente a la pregunta, éste es el mejor de los casos. Otros ni siquiera la alcanzan a ver.

Esas preguntas sugieren otra. No ya ¿qué sucede con la identidad comunitaria? sino ¿qué sucede con el Sistema al relacionarse con las identidades comunitarias? Al menos los análisis que presentaré aquí, cuando tocan la relación entre Sistema y particularidades, se enfocan más a las primeras preguntas. Pero cabría incluso otra pregunta más: ¿Es posible la identidad del Sistema sin al menos un residuo de identidades comunitarias? Y en última instancia este *residuo de particularidad* es una diferencia radical, que no significa diferencia pura. En buena medida el sentido del multi- o interculturalismo depende de las respuestas a estas preguntas. Si no es posible ese residuo de identidades comunitarias, el multiculturalismo no es posible o, si lo es, lo sería como mera ideología del capital global, ésta es la crítica que sostiene Slavoj Žižek. Si es posible este residuo tiene sentido el multi- o interculturalismo. En tal caso esta posibilidad deberá encontrar una justificación que rebase un plano meramente político.

El punto aquí es entender, hasta donde sea posible, el alcance de la crítica de Slavoj Žižek al multiculturalismo. Los debates multiculturales no deben pasar por alto esta crítica. Aunque en muchos casos es así. Y es que esta crítica es incómoda, muy probablemente insuperable. Para entender las reflexiones de Žižek habrá que presentar el terreno que será objeto de su crítica. Esta presentación nos hará ver cómo las preguntas que he planteado

anteriormente, o ni se advierten, o si se advierten son respondidas con una facilidad, que hace pensar que el problema de la identidad no se ha tratado suficientemente. A partir de tener presentes estos dos panoramas, es decir, el terreno objeto de crítica y la crítica de Žižek, la idea es mostrar mi postura sobre la posibilidad o no de aquel residuo de identidades comunitarias o *residuo de particularidad*.

Por eso divido el texto en tres apartados. El primero es *Modelos interculturales*. Estos modelos serían el objeto de crítica de Žižek. Este apartado es un pequeño estado del arte en torno a las respuestas que algunos teóricos han dado a las preguntas planteadas anteriormente. *El mundo al diván, por Slavoj Žižek*, es el segundo apartado. Aquí encuentro los puntos nodales de su crítica al multiculturalismo para ver con precisión su radicalidad. Éste es el paso previo obligado: entender bien su crítica y su alcance para hacer visibles algunas de sus implicaciones. Después de esto, hago un contraste entre los modelos interculturales y la crítica žižekiana. Con esto último, obtengo algunas premisas que permitirán decantarme o no por aquella posibilidad de un *residuo de particularidad*. Esto último aparece en: *¿Es o no posible un residuo de particularidad? O falsos enlaces de un neurótico obsesivo*.

Modelos interculturales

La idea es que, a partir de León Olivé y Alberto Bartolomé, obtengamos un panorama general sobre modelos interculturales en México. Si la pregunta por la identidad y la diferencia es esencial para el sentido de estos modelos, habré de analizar sus propuestas desde esta pregunta.

León Olivé es el extremo. Su propuesta es un modelo intercultural ideal. Todas las identidades comunitarias son autónomas y pueden participar desde su diferencia (*derecho a la diferencia*) en la comunidad nacional o global:

El derecho de los pueblos a la diferencia (...) tanto como el derecho a decidir de manera autónoma (...) no son incompatibles con el derecho a participar en la vida política, económica y cultural de su sociedad nacional y de la sociedad global. Por el contrario, estos derechos son complementarios. Pero a la vez (...) llevan consigo la obligación del cambio en cada pueblo, al menos de los cambios que sean necesarios para convivir

armoniosamente con el resto de la nación (...) – o el – contexto planetario (Olivé, 2006: 33).

Participar en esa comunidad global significa participar en la construcción de acuerdos epistemológicos y morales interculturales. La construcción de estos acuerdos es a través del diálogo horizontal y armónico entre los distintos involucrados. Éstos, a través de este diálogo, podrán preservarse y desarrollarse respetando, como he mencionado, su autonomía y diferencia:

Las relaciones interculturales tendientes a la construcción de la sociedad global deben ser guiadas por el ideal regulativo de establecer estándares de evaluación moral y epistémica de común acuerdo (...) lo que importa es alcanzar acuerdos sobre suficientes puntos de manera que sea posible la cooperación entre pueblos y culturas, y que se pueda desarrollar, por un lado, un proyecto nacional común, y por otro un proyecto global común (Olivé, 2006: 47).

La autonomía en Olivé tiene límites. El límite está dado por el bienestar del colectivo, de la comunidad más amplia, es decir, por su “sobrevivencia y perduración” (Olivé, 2006: 111). Hay otras características más. Las comunidades indígenas, que parecen ser las únicas que encajan con la definición de cultura que ofrece Olivé, son o serán autónomas si tienen incidencia en dimensiones económicas y políticas. La idea es que puedan decidir libremente sobre aspectos relacionados con su territorio, y que puedan usar la tecnología de acuerdo a su propia idiosincrasia. Aquí aparece también la idea de que las políticas compensatorias del Estado, están más que justificadas, debido a la “deuda histórica” que se tiene con los pueblos indígenas (*justicia social*).

Olivé es de los pensadores que ni siquiera advierte el problema entre identidades comunitarias y el Sistema. ¿Las identidades comunitarias se pierden, se conservan o transforman al entrar en contacto con el Sistema? A lo mucho Olivé entiende que las comunidades también tienen la obligación de cambiar, cuando sus particularismos amenazan los criterios mínimos universales que hacen a la comunidad global mantenerse. Pero no hay algún problema con esto. En última instancia, en ese modelo intercultural ideal, las comunidades indígenas podrían dialogar, siendo autónomas y conservando su diferencia, con la lógica del capital. O sea, no hay problema en si la identidad se pierde o no, o se transforma, o se conserva.

Interculturalidad para Bartolomé implica la existencia de agentes o actores capaces de entender distintas culturas, de saber el lenguaje de éstas y obtener cierto provecho de ellas para lograr los propios proyectos. Y el hecho de que estos agentes se abastezcan de otros repertorios culturales no significa que pierdan su identidad. Si lo hacen así es por una cuestión estratégica. El ejemplo paradigmático de estos agentes son las comunidades indígenas:

Pueden (...) existir formas de interculturalidad no alienantes, cuando el ser humano está en condiciones de incorporar aspectos seleccionados de los flujos culturales que circulan por el planeta de acuerdo con sus propios intereses y pudiéndolos incorporar dentro de sus marcos conceptuales con la menor violencia posible. Es decir, cuando este proceso responde a sus objetivos y no a la imposición coercitiva. Cabe destacar que el contingente poblacional latinoamericano más abierto a la interculturalidad es precisamente el indígena, millones de ellos han aprendido los idiomas dominantes y están capacitados para moverse dentro de la culturas diferentes a la propia (...) Y esta Interculturalidad no implica necesariamente la renuncia al mundo propio (...) Se trata de una adaptabilidad estratégica (Bartolomé, 2006: 123-124).

Por ejemplo, dice Bartolomé, las comunidades zapotecas son capaces de participar exitosamente en las relaciones mercantiles dadas por la lógica del capital. Su participación es exitosa porque alcanzan mejoras económicas, al tiempo que mantienen “su autonomía política basada en el tradicional ‘sistema de cargos’ y una vida ritual colectiva que sigue sus propios términos”. En consecuencia, el éxito económico no implica integración al “sistema envolvente”, lo que sucede es un “rediseño cultural” o “transfiguración étnica” (Bartolomé, 2006: 129).

Bartolomé no pasa por alto que en esta noción de interculturalidad existen relaciones de poder. Los modelos ideales de diálogo intercultural, como sería el de Olivé, aunque resulten una “tarea ineludible” no tienen “posibilidades fácticas de concreción”. En ocasiones, no es factible esperar a que el interlocutor quiera dialogar, habrá que sentarlo en la mesa de diálogo: “La comunicación intercultural no depende sólo de la disposición a dialogar de la parte estatal del sistema comunicativo, sino cada vez más de la capacidad indígena de asumir y defender posiciones que supongan una cuota de poder adicional” (Bartolomé, 2006: 129).

Aquí Bartolomé advierte, en cierto sentido, que pueden haber algunas dificultades cuando las identidades comunitarias participan de la lógica capitalista. Entiende que su

noción de interculturalidad puede hacernos pensar en una disolución identitaria de las comunidades. Pero ya vimos cuál es su postura. La identidad de las comunidades indígenas no queda integrada al sistema, sólo se rediseña o sufre una transfiguración étnica. Es así porque pueden participar de la lógica del capital desde su propia diferencia, es decir, desde su tradicional “sistema de cargos”. Conserva su autonomía política. Esto lo asemeja a Olivé. La diferencia con éste estriba, en que la conservación de la diferencia, se piensa en un contexto donde acontecen relaciones de poder. La autonomía política está inscrita en relaciones conflictivas y asimétricas.

Uno ni lo advierte, pasa de largo la posible aniquilación de la identidad comunitaria al relacionarse con el sistema. Simplemente no se aniquila, participa siempre desde su autonomía y su diferencia. ¿Por qué es esto posible? Porque así es un modelo ideal. La postura de Bartolomé a fin de cuentas no se aleja mucho, aunque no piense en modelos ideales. Sí advierte la cuestión, por eso habla de una “transfiguración étnica”. Y éste es su argumento, es decir, la identidad comunitaria no se pierde, no se integra al sistema, se “transfigura”. Los zapotecas entran a las relaciones mercantiles manteniendo “transfiguradamente” su diferencia y autonomía. El posible problema es despachado de inmediato.

Para comenzar con Žižek. Es ideología pura pensar que las comunidades indígenas puedan dialogar con el capital, y también lo es pensar que estas comunidades no se integran, sino que sólo se “transfiguran”. La lógica del capital hace pensar estas conclusiones, pues éstas, al mismo tiempo lo terminan sirviendo, lo hacen invisible.

El mundo al diván, por Slavoj Žižek

La afirmación es contundente, según Žižek: “la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo” (1998: 22). Está lejos de representar entonces una crítica al capital. De hecho las tres reacciones fundamentales de izquierda a la lógica del capital post-Estado-Nación son inapropiadas. Una es, ya vimos, el multiculturalismo. Las otras dos son “el intento de aceptar el populismo distinguiendo, detrás de su apariencia fundamentalista, la resistencia contra la ‘razón instrumental’, y el intento de mantener abierto el espacio de lo político” (Žižek, 1998: 28). Si estas tres

reacciones son inapropiadas significa que la lógica del capital es inamovible, irrefutable: “resulta prácticamente imposible (...) cuestionar efectivamente la lógica del capital” (Žižek, 1998: 9-10). El capital es como aquel compañero fuerte que nos reprime de actuar de determinada forma, porque sabe la consecuencia de nuestro irracional acto, aunque entre la acción y la consecuencia no haya una necesidad objetiva:

El hecho de que si uno no obedece los límites impuestos por el capital ‘verdaderamente se desencadena’ una crisis, no ‘prueba’ en modo alguno que esos límites sean una necesidad objetiva de la vida económica. Más bien debería verse como una prueba de la posición privilegiada que tiene el capital en la *lucha* económica y política, como ocurre cuando un compañero mas fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego, cuando estas haciendo X, efectivamente resulta Y” (Žižek, 1998: 10).

El capitalismo ha evolucionado. En otros tiempos era posible hablar del colonizador, vinculado a un Estado-Nación y a un colonialismo imperial tradicional: metrópolis y países colonizados. Había un claro afán homogeneizador, represor de la diversidad cultural. Hoy más bien hablamos de “autocolonización”. La empresa global se emancipa, “rompe el cordón umbilical” con su país de origen y también él pasa a ser una colonia más. No hay tratos especiales a los países, se trata por igual a Estados Unidos o a Inglaterra, que a México o Taiwán. Estamos ante una colonización sin país colonizador, sólo existen colonias y las empresas globales con su poder que coloniza.

Este poder colonizador arma estrategias sofisticadas. La lógica del capital en efecto violenta, reprime, pero de manera indolora, invisible, se vuelve sutil pero eficaz. Por eso el multiculturalismo es su ideología. Porque hoy más que nunca es posible creer que el capital es respetuoso y tolerante de la diversidad cultural. Más aún, podemos llegar a pensar que desde esta lógica se promueve dicha diversidad:

(...) la universalidad "real" de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia ficción hegemónica (...) de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo; supone también la propia "universalidad concreta" pseudohegeliana de un orden mundial cuyos rasgos universales (...) permiten que florezcan diversos “estilos de vida” en su particularidad (Žižek, 1998: 17).

En términos de Héctor-Díaz Polanco, el multiculturalismo es una estrategia etnófaga del capitalismo. El capitalismo engulle a la diversidad cultural. Pero lejos de hacerlo

bruscamente, lo hace de manera confortable. Como mencioné, no se extermina a la diversidad cultural, al contrario, se le “fomenta”, “respeta” y “tolera”. “Nadie quiere parecer una compañía desarraigada” (2006: 36), dice Díaz-Polanco. El marketing multicultural de las empresas que han hecho de la diversidad su negocio, es el ejemplo paradigmático.

Este “respeto”, “tolerancia” y “promoción” de la diversidad cultural parece naturalizado ya, es decir, parece ser evidente que las cosas son así. Por tanto ya no las discutimos. Siendo así, como dice Restrepo recuperando a Bourdieu, este tipo de naturalización “pertenece al orden de la ‘doxa’, de lo que está más allá de lo discutible; doxa es lo no discutible ya que estructura las condiciones de posibilidad de lo discutible” (Restrepo, 2004: 50).

Decir que la lógica capitalista es indolora, sutil y eficaz, implica pensarla desde la ideología. La ideología dota de ciertos marcos de pensamiento donde los individuos entienden, interpretan, representan y “hacen sentido”. Es una “rejilla de inteligibilidad” (Restrepo, 2004: 51). La ideología opera más allá de la conciencia. Hace que sus enunciados o predicados se naturalicen. Incluso, Restrepo cuando expone a Hall, menciona que la ideología no se agota en el lenguaje. “El lenguaje es la constitución de significado mientras que la ideología es el anclaje y fijación de estos significados mediante una serie de articulaciones” (2004: 52). Esta fijación o anclaje de los significados en una articulación son aquellos enunciados o predicados que se naturalizan.

Articulación es el vínculo o correspondencia entre dos “planos o aspectos de una formación social” (Restrepo, 2004: 36). “Dos planos o aspectos” o en otras palabras, es una correspondencia entre cierta locación económica o social y una representación. Como puede ser la noción de clase, como locación y, su identidad de clase, como su representación. Una postura esencialista entiende que hay una necesaria correspondencia en esta articulación. Un esencialismo por negación, sólo revierte los términos pero sigue conservando la misma estructura. Es negativo porque enuncia que hay una “necesaria no correspondencia” entre esas relaciones, prácticas y representaciones. La postura de Hall, dice Restrepo, es anti-anti esencialista. Entiende por articulación el “no necesario vínculo” o “no necesaria correspondencia” entre locaciones y representaciones. La articulación es contingente. Contingente no significa arbitraria, casual: “no significa que cualquiera es

igualmente posible ni que floten libremente para anclarse, casualmente, en cualquier tiempo y lugar” (Restrepo, 2004: 36). Entonces, la articulación acontece o no, debido a que hay ciertas condiciones históricas. Aunque esas condiciones no son garantía que lleven a tal articulación.

Decíamos que la ideología naturaliza sus predicados y los naturaliza para los individuos. Esta naturalización tiene consecuencias materiales. *La ideología es material*: “se inscribe en, y es configurada por, prácticas sociales (...) la ideología tiene efectos reales en cuerpos, espacios, relaciones, acciones y omisiones” (Restrepo, 2004: 53). La ideología habla por medio de los individuos. Los enunciados o predicados ideológicos son expresados por los individuos como si fueran intenciones y deseos propios, como si fueran expresión de su más “auténtica voluntad”, de su ser más íntimo. Incluso los individuos estamos convencidos de que hacemos uso de nuestra libertad y autonomía cuando los expresamos.

Sabemos que Hall cuando habla de ideología se remite al estudio de la etnicidad. Pero su noción de ideología nos ayuda a aclararnos más la crítica de Žižek. ¿Por qué el multiculturalismo es la forma ideal de la ideología del capitalismo global? Pues porque el multiculturalismo enuncia los predicados ideológicos. La ideología del capital opera, habla por medio del discurso multicultural. Le hace afirmar ciertas articulaciones, cuya función radica en seguir engrasando las ruedas del capital. Pensar que las comunidades indígenas pueden dialogar horizontalmente con el capital, o que pueden participar de las relaciones mercantiles desde su autonomía política sin perder su identidad, son ejemplos de articulaciones de corte ideológico. Es un triunfo para el capital el que los multiculturalistas lleguen a enunciar esto y que, encima de todo, lo enuncien creyéndose sujetos soberanos, ilustrados.

Si la ideología opera en los individuos, opera en la sociedad. Y si opera más allá de la consciencia, como dice Restrepo, desde luego que se hace necesario llevar el mundo al diván. En consecuencia necesitamos a una especie de Superpsicoanalista, o sea, Žižek.

El análisis iniciaría así. El problema aquí es que, según Žižek, todo discurso acontece con un doble engaño. Todo discurso tiene “pantallas fantasmáticas”. Por ende, el discurso multicultural tiene también la suya. ¿Qué significa esto? Žižek, entre otros recursos más, lo explica con la anécdota de una pareja que llega a un restaurante. El hombre se dirige al

mesero: “¡Un cuarto para dos, por favor!”. Quería decir, como sabemos, “una mesa para dos”. Aquel enunciado encubre el “verdadero” deseo. Por eso se dice que los discursos tienen engaños. La interpretación freudiana estándar diría: “¡Desde luego, su mente ya estaba en la noche de sexo que planeaba para después de la comida!” (Žižek, 1998: 23). La cuestión es que este segundo enunciado, la interpretación freudiana, es también otro engaño, es también otra pantalla. Por eso hay un doble engaño. Este segundo enunciado, sobre la noche de sexo, también encubre, a su vez, otro deseo. Encubre el deseo de evitar la comida, que perturba más que el sexo. Ante un doble engaño, una doble sospecha.

El multiculturalismo es un engaño, una pantalla fantasmática. Ésta radica en su apariencia de inclusión de los grupos culturales diversos. “Respeta” y “tolera” a grupos indígenas, a comunidades llamadas ahora afroamericanas, inmigrantes y, lo que podríamos llamar con Díaz-Polanco, nuevas identificaciones, como pienso serían las comunidades gay, las tribus urbanas, entre otras. Pero es una “tolerancia” con el “Otro folclórico” no con el “Otro real”. Tolerar al otro folclórico significa, por ejemplo, con respecto a las comunidades indígenas, que en plazas comerciales existan sitios de comida étnica, o que un grupo de becarios indígenas se retrate con Hillary Clinton. Mientras este otro siga siendo consumidor, esto es, siga alimentando a la máquina global, puede vestirse con sus trajes típicos y celebrar cuando le plazca todo tipo de ritual. El “Otro real” es una incomodidad para el capital, una amenaza, un foco rojo. Este “Otro real” se entendería como la radicalización de las identidades. Por ejemplo, la rebelión zapatista de 1994. Esta radicalización representa un “escenario de turbulencia” que ahuyentaría capitales (Díaz-Polanco, 2006: 55). Con el “Otro real” hay “tolerancia cero” y habrá que suprimirlo. De ahí que Žižek sostenga que el multiculturalismo sea un “racismo negado o frustrado”.

Es un racismo porque “en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular” (Žižek, 1998: 22). Y es racismo negado o frustrado porque no lo alcanzamos a ver. Todo lo negado o frustrado está bajo un velo o ilusión. Aquí entendemos la noción que rescata Žižek de Bill Gates: “Capitalismo libre de fricción”. El velo o ilusión consiste en que los rastros materiales desaparecen en las llamadas sociedades posmodernas, se deja de advertir lo “Real de los antagonismos sociales traumáticos” (Žižek, 1998: 12).

De ahí que nuevamente se entiende la sutileza y la invisibilidad del capital. Invisible pero presente como organismo autorregulado y que autoevoluciona en todo lugar:

(...) el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular) (Žižek, 1998: 24).

Un multiculturalista en el diván, le diría a Žižek que la contraparte al sistema capitalista radica en la revitalización, o “regreso” a las identidades comunitarias. Como todo Psicoanalista que ya ha anticipado la interpretación correcta, que sus pacientes no han alcanzado a ver todavía, Žižek, con ademán comprensivo – que es gesto también de una especie de distancia condescendiente – recordaría que son las primeras sesiones del multiculturalista, es decir, los primeros cinco o diez años en terapia. Al término de esta sesión Žižek registraría: “Hoy, nuevamente, la interpretación de mi paciente multiculturalista no es más que un “falso enlace”, propio de los neuróticos obsesivos”.

El multiculturalista piensa en un “regreso” a las identidades comunitarias porque representan “formas de identificación ‘primordiales’”. Y es que en las sociedades posmodernas, el Estado-Nación se aprecia cada vez más como “marco externo, puramente formal y no verdaderamente vinculante” (Žižek, 1998: 19).

El problema está en la noción de “regreso”. Por ejemplo, Díaz-Polanco entiende que las comunidades indígenas estaban antes de la globalización, por ello, no *engrasan las ruedas* del capital como sí lo hacen las nuevas identificaciones: “son un vástago legítimo” y “engrasan las ruedas al capital” (2006: 17). La identidad de las comunidades indígenas engrasan “sus propios ejes comunitarios” y “se mantienen como una esfera de resistencia singularmente molesta para el capital” (2006: 18-19). Pues Díaz-Polanco también sería otro paciente de Žižek. No entiende Polanco que este “regreso” a aquello que estaba antes de la globalización ya está mediado. Mediado por el contexto y contorno del capital, por ende, es otro falso enlace pensar que las identidades comunitarias “engrasan sus propios ejes”. Este “regreso” confirma aun más al capital y anuncia precisamente la supresión plena de las identidades comunitarias:

(...) la cuestión fundamental aquí es que esta "regresión" de las formas de identificación secundarias a las "primordiales", a las de identificación con comunidades "orgánicas" ya está "mediada": se trata de una reacción contra la dimensión universal del mercado mundial, y como tal, ocurre en ese contexto, se recorta contra ese trasfondo. Por tal motivo, lo que hallamos en este fenómeno no es una "regresión", sino que se trata más bien de la forma en que aparece el fenómeno opuesto: en una suerte de "negación de la negación", *es esta reafirmación de la identificación "primordial" lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente.* (Žižek, 1998: 19-20).

Hay que tener presentes estos términos: "regresión mediada", "ocurre en este contexto" y se "recorta contra este trasfondo". En mi opinión, a partir de estas tres nociones podemos ver con más claridad el por qué de la crítica de Žižek. Incluso con esta triada de nociones me atrevería a decir que se arma su principal argumento. La idea implicada en estas tres nociones aparece también, en cierto sentido, en Restrepo, cuando expone a Hall. Y como veremos aparece también en Laclau. La idea en Žižek es que aquella regresión ocurre en el contexto del capital y se recorta contra su trasfondo. La regresión, por ende, está mediada, y estar mediada implica que no se puede salir del contexto. Es paradójico pero estas regresiones son al mismo tiempo negadas y posibilitadas por el contexto, por el trasfondo del capital. Contexto, trasfondo, son necesarios e insuperables –como lo entiende Laclau con las *identidades diferenciales y el sistema*–. Las "regresiones" a las identidades comunitarias existen en oposición a este contexto. Impensables fuera de él. Y digo que esta forma de argumentar es una constante que aparece en Restrepo también. Recordemos que cuando habla de posturas consideradas como anti-racistas, afirma que éstas sólo revierten los términos, pero siguen "conservando la estructura de los predicados racistas" (Restrepo, 2004: 52). Llámese estructura, contexto o trasfondo capitalista: la idea es que no es posible salirse de ella o de éste. Todas las reacciones, todas las posturas antitéticas son posibles al mantenerse dentro de la estructura y, al mismo tiempo, requieren de ser negadas por ésta.

Ésta es una estructura tensada por la lógica de tesis y antítesis. Es una estructura paradójica y ambigua porque aquello que posibilita su tensión, simultáneamente es aquello que debe ser negado. Si la interpretación estándar del psicoanálisis considera que el complejo de Edipo es universal a todo individuo, esta estructura de la que hablamos sería el complejo fundamental de las sociedades posmodernas. Lo podríamos bautizar como el Complejo de Estructura Žižekiana.

Los críticos posmodernos más radicales son una especie de reprimidos por no querer nombrar al Sistema. No nombrarlo es no criticarlo. Y no criticarlo es terminar de hacerlo invisible. Nuevamente otro servicio al *Sistema Capitalista*. No lo nombran pues temen que se les tache de esencialistas o metafísicos, pues se estarían refiriendo al Sistema, y éste es un término que nos remite a dichos planos:

Hoy la teoría crítica -bajo el atuendo de "crítica cultural"- está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica "crítica cultural" posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de "esencialismo", "fundamentalismo" y otros delitos (Žižek, 1998: 19-20).

En síntesis, la conclusión o diagnóstico de nuestro Superpsiconalista sobre el mundo es:

Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial (Žižek, 1998: 24).

El mundo está homogeneizado y la lógica del capital permanece intacta. Pero por supuesto que es posible no sólo imaginarnos, sino que hay realmente “posibilidades fácticas para la concreción” de un diálogo cuyos interlocutores sean: Carlos Slim, Adorno, el subcomandante Marcos, representantes de ONG’s, representantes de grupos inmigrantes, de universidades interculturales, etc. El mismo capital se encargaría de promoverlo. El diálogo es un excelente producto de venta. Además, se entiende que en éste, en última instancia sólo hay una identidad en estricto sentido, la de Slim. Las demás son sólo pantallas fantasmáticas. No son una diferencia radical, sólo son diferencias superficiales. Slim anida en todos estos cuerpos folclóricos.

¿Es o no posible un residuo de particularidad? O falsos enlaces de un neurótico obsesivo

El pensamiento barroco jesuita, cuya radicalidad se encuentra en la ciencia media, entiende que el hombre tiene infinitas posibilidades para actuar. Pero todas las cosas que el hombre pueda hacer, realizar, en estas infinitas posibilidades o circunstancias, las conoce Dios. Es el conocimiento medio o ciencia media de Dios. Es un tercer tipo de conocimiento que está entre el conocimiento simple y el de visión: “Dios ve en su esencia (...) no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto (Kuri, 2008:91).

Pero el hombre puede elegir, elegir el bien o el mal, es libre. En este sentido puede seguir a Dios o no. Puede “engrandecer la creación” o no. Uno se ve tentado como dice Žižek, a referirse a esa ciencia media cuando piensa en la ideología capitalista. No se trata de lo mismo pero esta ideología se asemeja en cierto sentido a aquella ciencia media. La lógica del capital ve en su esencia las infinitas críticas que son posibles lanzar hacia ella. Pero incluso su ciencia tiene mayores alcances que la de Dios. En la ideología capitalista estas infinitas críticas no tienen alternativa: engrandecen o engrandecen la creación capitalista.

Si hay una compañía de Jesús, hay una compañía de Žižek, o corporación Žižek. La corporación me diría que en efecto, esto que digo ya estaba contemplado cuando Žižek había sentenciado que los teóricos críticos no quieren nombrar al sistema. O sea, Žižek sabía que si se nombra, se podría despertar la acusación de delitos como el “esencialismo” o “fundamentalismo”. Pues la corporación Žižek tendría que asumir que incurre en ese delito. Y creo no tendría ningún problema en aceptarlo. De todas formas la acusación rayaría en lo ridículo. Otro falso enlace.

Al diván, el Sujeto de Hall. Según Restrepo, Hall acusaría a Žižek de ser un estructuralista radical. Este estructuralista entendería que las identidades comunitarias, o identidades diferenciales como las nombra Laclau, son aniquiladas por el Sistema. Hall está consciente de que la ideología conlleva a un “descentramiento del sujeto”. Aquí piensa en un sujeto kantiano, ilustrado, soberano. Claro que esta concepción de sujeto es una quimera. Pero Hall agregaría: “Este movimiento de descentramiento del sujeto no implica, necesariamente, su aniquilación, como suponen algunas de las interpretaciones estructuralistas radicales” (Restrepo, 2004: 56). Desde luego no es lo mismo, pero

nuevamente uno se ve tentado a extender esta idea sobre el sujeto a la de las identidades comunitarias.

Se trata de reconceptualizar al sujeto, de recapturarlo. El individuo no es obliterado porque no sólo se acomoda en las locaciones económicas o sociales, sino que también resiste o confronta estas posiciones. La identidad del sujeto es un *punto de sutura*. Por un lado está el discurso ideológico que constituye al sujeto y lo sume en una locación. Hablamos de un fuerte condicionamiento que raya en determinismo. Por el otro, existen “procesos que producen subjetividades” que posibilitan la resistencia y confrontación hacia las locaciones. Así que el sujeto puede alcanzar múltiples pero parciales posiciones a través de ciertas estrategias de identificación.

A partir de aquí podemos entender mejor la concepción sobre identidad del sujeto que tiene Hall. No es una identidad pura o fija, pero tampoco se escoge como escogemos los artículos de los estantes del supermercado. La identidad se puede forjar, aunque el radio para hacerlo sea acotadísimo. Pero con este radio es suficiente. No se escoge o inventa caprichosamente, pero se escoge.

Restrepo menciona varios aspectos sobre la contribución de Hall a la concepción de identidad. Es abierta, está en proceso, se transforma. Los sujetos tienen simultáneamente múltiples identidades, incluso contradictorias. Se constituyen de acuerdo a sus representaciones y tienen raíces en la tradición. Por último, con respecto a este punto, Restrepo termina rescatando la tensión necesaria entre identidad y diferencia: “remite a un interminable proceso de constitución de significado en el cual diferencia e identidad se producen continuamente. Esta noción de diferencia se asocia con lo que Hall ha denominado nuevas etnicidades” (Restrepo, 2004, 62).

Para finalizar este apartado sobre Hall quiero hacer referencia a dos puntos. El primero es sobre la no aniquilación del sujeto. El sujeto puede resistir y confrontar a las locaciones, no sólo se acomoda en ellas. Por eso el sujeto no es obliterado. En este sentido, por analogía, podríamos decir que tanto las identidades de los individuos como las identidades de las comunidades, no son aniquiladas por el sistema. Las identidades comunitarias, en este sentido, también resisten y confrontan las locaciones, no simplemente se acomodan en ellas.

El segundo punto, es una forma de argumentar lo que se sostiene en el primero. ¿Por qué las identidades resisten y confrontan a las locaciones de la estructura? La respuesta que se sugiere es, porque identidad y diferencia se producen continuamente. Recordemos que Žižek habla de un mundo homogéneo. Es homogéneo porque lo único que se conserva intacto es la lógica del capital. Esto no significa otra cosa más que nuestro mundo es una pura identidad, la pura identidad del capital. Si atendemos a lo que acaba de decir Restrepo con Hall, ¿Cómo es posible un mundo que es pura identidad? Ya no pregunto sobre la identidad de particulares, la identidad comunitaria o identidades diferenciales. Toca la pregunta sobre la identidad del Sistema. ¿Es posible que la identidad del sistema se “mantenga” sin la diferencia, sin las identidades comunitarias o diferenciales? Sin las diferencias, tal cual es la consecuencia a la que nos lleva Žižek, el mundo es una homogeneidad plena, el mundo es pura identidad, ¿cómo es posible pensar esta pura identidad? ¿Es posible una pura homogeneidad? ¿No para pensar la identidad deber ser pensada en relación con la diferencia? Esta pregunta que planteo con Hall y Restrepo ¿es también un falso enlace?

No estoy seguro aquí de lo que diría Žižek. Pero Laclau advierte esta pregunta y la responde. Aunque es una advertencia un tanto marginal de su reflexión:

(...) la dimensión de universalidad – resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales – no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si *fuera* homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad) (Laclau, 1996:102).

La siguiente línea de Laclau dice: “Esta dimensión es, sin embargo, tan sólo un lugar vacío que unifica al conjunto de las demandas equivalentes” (1996:102-103). La preocupación aquí es terminar de definir su noción de universal. Por eso digo que en los márgenes, entre paréntesis, aparece una reflexión interesante para la pregunta que hice con Hall y Restrepo. La comunidad no puede ser enteramente homogénea porque no puede ser eliminada la dimensión de la universalidad. Una comunidad homogénea no implicaría solamente la desaparición del universal, implicaría también la supresión o aniquilación de la tensión universal-particular.

Entiendo que la intención principal en Laclau es precisar su noción de universal. Y afirmar que la relación entre universal y particular se sigue manteniendo, pero en otros términos. El universal no es entendido en sentido moderno, es decir, no es entendido como a priori y esencial. “Lo universal emerge a partir de lo particular” (Laclau, 1996: 56). Y es que parecería que ante la muerte del Sujeto y la consiguiente multiplicación de identidades particulares, no sería necesario seguir pensando en la universalidad. Pero la realidad no puede pensarse sin universal y sin la correspondiente tensión entre éste y los particulares.

Un particularismo puro no es posible y tampoco una universalidad plena. El particularismo puro no se sostiene por dos cuestiones. La primera es que, debido a que todos estos particulares tienen el derecho a la autodeterminación, requerirían en algún momento para poder convivir, la referencia a un principio universal para todos. La segunda razón es más importante. Un particularismo puro supone en última instancia una “armonía preestablecida”. Por ende, supone una dimensión universal. Una “armonía preestablecida” significaría la coexistencia de los particulares sin relaciones antagónicas, lo cual presupone un espacio global que ignora las relaciones de poder.

El universal emerge de los particulares. La identidad de los particulares o identidad diferencial se constituye siempre en contraste con la dimensión universal. Es en este contraste donde el particularismo tiene sentido. El hecho de que la identidad de los particulares termine por constituirse, significa al mismo tiempo que el sistema lo ha asimilado por completo: “si esta identidad diferencial ha de constituirse plenamente, sólo puede hacerlo dentro de un contexto – el Estado-nación, por ejemplo –y el precio a pagar por la victoria total *dentro de ese contexto*, es la total integración al mismo” (Laclau, 1996: 56). Por otro lado, si las identidades diferenciales aún no están plenamente constituidas reivindican cuestiones que, de suyo, son valederas para todos: “Si (...) la identidad no ha sido plenamente constituida – sus reivindicaciones – no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales” (Laclau, 1996: 56).

El universal entonces –que puede ser entendido con el Estado-nación, con las Instituciones, es decir, con el Sistema– emerge de la necesidad de la identidad diferencial por constituirse. Las reivindicaciones de la identidad diferencial cobran sentido al ser unificadas por el sistema. Cobran sentido cuando ocupan posiciones al interior del sistema. Las luchas de identidades particulares como las comunidades indígenas, los grupos de

negros, etc., adquieren significado en el marco de las instituciones. Cuando logran incrustarse y posicionarse en alguna de sus locaciones. Estas instituciones, el Sistema, logran tensar la cadena de reivindicaciones diferenciales. Y esta tensión posibilita a la sociedad. Sin el Sistema que unifique y tense a la identidad diferencial, habría una dispersión pura de particularismo. Y como vimos esto no es posible. O en dado caso, volveríamos a postular un universal.

Pensar en que las identidades comunitarias pueden cerrarse en sí mismas conlleva al aislamiento total, y se consolidarían las formas de exclusión y subordinación. La identidad diferencial para constituirse y tener sentido, requiere de participar y buscar posiciones al interior del sistema: requieren aquello mismo que quieren evitar. Por eso acontece una relación paradójica y ambigua, pues aquello que posibilita las identidades, las niega también, pues la diferencia se integra en un medio no diferencial: “una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a este sistema, ya que este último es lo que impide la constitución de la identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia” (Laclau, 1996: 55). O en otras palabras: “El sistema es lo que es requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir el sistema – la exclusión – y hacer así posibles esas identidades, es también aquello que las subvierte” (Laclau, 1996: 97).

El problema aquí es que aquellas fuerzas opositoras pueden desestabilizarse en su relación ambigua con el Sistema. Y los grupos diferenciales corren el riesgo de perder su identidad al ingresar al Sistema. Lo interesante aquí es que Laclau agrega que “no hay ningún cambio histórico importante en el que la identidad de *todas* las fuerzas intervinientes no sea transformada” (Laclau, 1996: 92). Pues el Sistema es también una fuerza que interviene, por tanto, es una fuerza que se transforma, no puede permanecer intacta. De hecho esto permite abrir un campo de mira más. En efecto, las identidades diferenciales al ingresar al Sistema pueden diluirse, pero al mismo tiempo, el Sistema puede ser transformado por dichas identidades (Laclau, 1996: 91).

Esto le permite a Laclau afirmar entonces que, no es del todo correcto pensar que las identidades diferenciales se anulan al relacionarse con el sistema, sino que más bien, entran en procesos de hibridización, donde incluso pueden salir robustecidas:

Esta universalización y su carácter abierto condenan por cierto a toda identidad a una hibridización inevitable, pero hibridización no significa necesariamente declinación a través de una pérdida de identidad: puede también significar robustecer las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades (1996: 119).

Al inicio del ensayo preguntaba por la posibilidad de conservar algún residuo de particularidad. Este residuo de particularidad no tendría que ser una pantalla fantasmática. En última instancia un residuo de particularidad es una identidad diferencial radical. Si esta es posible, decía, el interculturalismo tiene sentido. Laclau pensaría que este residuo es posible, en tanto que las identidades no se pierden sino que se hibridizan y así, incluso pueden robustecerse.

¿Qué registraría Žižek cuando la sesión con su paciente Laclau terminara? Pues la respuesta de Laclau no se diferencia mucho de la de Bartolomé. “La identidad diferencial no se pierde, se hibridiza y robustece”, esto se asemeja a la idea de que “los zapotecas no pierden su identidad al participar de las relaciones mercantiles, únicamente se transfigura”. Así que esta última respuesta de Laclau puede ser otro falso enlace más de otro neurótico obsesivo.

Conclusiones

He dado varios rodeos y finalmente parece que todos han sido falsos enlaces. Las preguntas que formulé al principio están suponiendo la estructura de Žižek, es decir, son preguntas de un neurótico que aún padece el Complejo de Estructura Žižekiana.

Sólo me resta decir un par de cosas más. La cuestión sería encontrar alguna interpretación que al menos, haga demorar a Žižek a la hora de asentar el registro del día. Pienso que existe una interpretación que podría provocar esta demora. Esta interpretación se nutre con Hall y Restrepo. A partir de aquí planteo la pregunta por la posibilidad de una pura identidad. Y desde los márgenes del pensamiento de Laclau puede vislumbrarse una respuesta: un mundo totalmente homogéneo no es posible, porque un mundo así aniquila la tensión entre universal y particular. Esta tensión, en Laclau, es ontológica. En dado caso, un mundo homogéneo, como esfera de Parménides, implica una pura identidad. Pensar una pura identidad entonces, al menos desde Laclau, parece imposible. Así como no es posible una pura diferencia.

Mientras que para Laclau no puede haber un universal pleno, para Žižek parece que sí es posible una consumación plena de la diferencia. Por eso digo que su mundo es pura identidad. La aniquilación de la tensión entre universal y particular, que provocaría un mundo homogéneo, llevaría a una total dispersión de la realidad. No hay nada que unificar, no hay nada que tensar. Y sin embargo, parece que sólo existe aquel que tensa. Uno se ve tentado a pensar, una vez más utilizando las frases tan recurrentes en Žižek, que existe cierta analogía entre esta situación y la que se presenta cuando se habla del *síntoma* y el principio universal: “Un síntoma, sin embargo, es un elemento que (...) *tiene que* mantenerse como una excepción, es decir, como el punto de suspensión del principio universal: si el principio universal se aplicara también a ese punto, el sistema universal en sí mismo se desintegraría” (Žižek, 1998: 25). En este sentido, podría decir que, la tensión entre universal y particular tiene que mantenerse como una excepción, una pura identidad la aniquilaría y, por tanto, el sistema mismo se desintegraría.

El último rodeo es pensado desde la idea de Estructura y “mediación”. ¿No puede ser la lógica del capital una reacción “mediada” de la estructura del sistema medieval? Parece que no podemos decir que la crítica capitalista confirma al sistema medieval, en tanto que ocurrió en este contexto y se recortó contra ese trasfondo. El argumento de la Estructura apela a la imposibilidad de hallar críticas legítimas al Sistema, en tanto parece imposible salir del contexto y trasfondo. Por ende toda “crítica” no hace más que confirmar aquello que critica. ¿Por qué aquí, en el caso de la lógica capitalista y su relación con la estructura medieval, el argumento de la Estructura, parece no poder aplicarse?

La lógica del capital privatizó el argumento de la Estructura. No se le puede aplicar a él. Pero el sistema capitalista lo aplica a todas sus posibles críticas. Así, hay ya una garantía de que todas las críticas al sistema sean “mediadas”. De lo que se trata entonces es de asaltar la Estructura, de apoderarse de ella o de otras Estructuras. Parafraseando a Laclau, se trata de un descentramiento sistemático de la Estructura capitalista.

Bibliografía:

- Olivé, León (2006) *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006) *Procesos interculturales, Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Žižek, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios culturales, Reflexiones sobre multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006) *El laberinto de la identidad*, UNAM, México.
- Restrepo, Eduardo, (2004) *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, Stuart Hall y Michel Foucault, Editorial Universidad del Cauca, Colombia.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
- Kuri Camacho, Ramón (2008) *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Diversidad cultural y migración en el Guanajuato antiguo.

Un caso de interacción secular pacífica

Francisco Javier Martínez Bravo

Departamento de Historia - UG

19 de mayo de 2010

Resumen:

En la antigüedad, el medio geográfico del actual estado de Guanajuato fue escenario de la interacción y convivencia de dos modos de vida distintos. Más que eso, de dos sistemas económicos e ideológicos cualitativamente opuestos. Grupos de cazadores recolectores, seminómadas y de régimen igualitario, habitantes milenarios de ese territorio, habrían visto llegar grupos humanos de comportamiento distinto, quizá incomprensible: sembraban semillas y cosechaban en masa, creaban aldeas permanentes y tenían profundas desigualdades en el interior de ellas. Mediante la cultura material de esos pueblos es posible obtener conclusiones sobre la ausencia de una situación de guerra generalizada, lo que plantea la convivencia relativamente pacífica entre dos culturas a lo largo de varios siglos. El presente trabajo desarrolla estas ideas, sobre la base de esquemas propuestos por varios autores para diferentes territorios. Para el caso de Guanajuato tenemos, como resultado, varias posibles explicaciones teóricas que pueden guiar la observación arqueológica. Dos momentos históricos ejemplifican el mencionado esquema en este territorio. En primer lugar, los ancestrales inmigrantes al actual valle de Acámbaro y la cuenca del lago de Cuitzeo, alrededor del año 500 a. de C. En segundo, los constructores de los llamados patios hundidos, cerca del año 400 de nuestra era.

Palabras clave: Medio geográfico. Modo de vida. Régimen. Interacción. Patio hundido.

Introducción

El problema: la migración trajo la coexistencia

Durante siglos, el territorio del Bajío fue escenario de una paradoja social y cultural peculiar: la coexistencia de sociedades diferentes con economías contrastantes. En el escenario de lo que hoy es el sur del estado de Guanajuato, en tiempos anteriores al siglo V a.n.e., es muy probable que rondaran microbandas de cazadores y recolectores, conocedores del terreno como la palma de su mano. En la literatura especializada suelen ser caracterizados estos grupos nómadas como sumamente feroces e intolerantes con el vecindario. Su nomadismo relativo implica el necesario contacto, la interacción con otras agrupaciones, tanto trashumantes como sedentarias.

Recientemente ha sido documentada la llegada, desde el sur, a finales del siglo VI e inicios del V a.n.e., de grupos humanos con un modo de subsistencia diametralmente distinto, prácticamente antagónico. El resultado no se hizo esperar. Aunque no fue un choque de trenes cultural, sino largos siglos de convivencia. ¿Cómo sucedió eso?

Medio geográfico

El término medio geográfico nos remite al ambiente natural, a ciertas condiciones físicas y biológicas. Sin embargo no se refiere a toda la naturaleza, sino sólo a aquella parte de ésta que, en forma de recursos naturales, constituye el escenario histórico de las sociedades humanas.

De ese modo tenemos que el medio geográfico es un segmento de la naturaleza socializado por la actividad transformadora de esos grupos humanos. Es el paisaje cultural, el medio antrópico.

El medio geográfico concreto al que me refiero es el Bajío, constituido por una serie de extensos valles aluviales de tierra fértil, además de inundable, del sistema del río Lerma y sus afluentes, que a lo largo de milenios fue depositando materiales de arrastre hasta formar la geografía que hoy conocemos.

Ese fue el mecanismo natural que dio como resultado un paisaje de amplias zonas lacustres y palustres que, en términos culturales no significan fronteras sino vías de comunicación y, sobre todo, riqueza de recursos naturales para la subsistencia y el intercambio.

Tipos de sociedades

Como nunca antes, a los europeos que, en los siglos XV y XVI vieron de frente territorios exóticos y a mujeres y hombres tan diversos, que participaban en culturas tan distintas de la suya, se les planteó la necesidad de entender cuál era la esencia de esa diversidad. El choque cultural derivó, entre otras consecuencias, en múltiples explicaciones acerca del ser distinto. Esas explicaciones son la base de la clasificación de las sociedades antiguas más aceptada hoy en día en la historiografía y las ciencias antropológicas.

Los estudiosos de las más diversas escuelas historiográficas reconocen el aporte que los etnólogos, prehistoriadores y arqueólogos han hecho, con trabajos que, desde la segunda mitad del siglo XIX, han documentado la existencia histórica de:

- Grupos con economía basada principalmente en la caza, pesca y recolección, con estructura social no jerarquizada sino igualitaria, y con patrón de asentamientos disperso.
- Grupos de economía cazadora-recolectora, pero conocedores de la relación entre la semilla y la planta y por tanto cultivadores ocasionales de cereales u hortalizas; de estructura social basada en el igualitarismo pero en cuyo seno se gesta el fenómeno del cacicazgo; de patrón de asentamientos igualmente disperso.
- Grupos cuya subsistencia se basa principalmente en la agricultura que permite un producto excedente; cuya estructura social es jerarquizada, en la que una minoría monopoliza el poder político y económico por sobre la mayoría sometida, que le rinde tributo en especie y en trabajo; cuyo patrón de asentamientos es centralizado y jerárquico, como reflejo de sus diferencias internas, y por lo cual existen sitios rectores, que controlan zonas con recursos naturales y humanos, y las cuales se distribuyen en torno de ellos y de los recursos a manera de esferas de influencia.

Por lo que respecta a nuestra área de observación, podemos, para discutir, hablar de dos tipos de sociedades, la primera y la tercera.

Nómadas

En dicha área, como en el resto de nuestro continente, la evidencia material acerca de estos pueblos se caracteriza por su dispersión en el medio geográfico, así como por la leve huella que imprime en éste; la explotación que hacen de los recursos de subsistencia es extensiva y no intensiva. Su nomadismo implica movilidad espacial cíclica, en consonancia con el flujo de recursos alimenticios, esto es, en virtud de la migración de especies de aves y otros animales; de los ciclos de las plantas que son recolectadas; de las variaciones estacionales del clima, etc.

Durante siglos, los europeos fueron incapaces de explicar su pasado prehistórico fuera de los esquemas mágico-religiosos. Solamente en la época de la conquista y del establecimiento del régimen colonial pudieron constatar que muchos de los artefactos (neolíticos) hallados en su continente correspondían por su función a los instrumentos de piedra que las sociedades indígenas del Continente Americano empleaban cotidianamente.

De manera involuntaria estaban empleando un recurso lógico que hoy se considera plenamente justificado como método heurístico en la historia y la antropología: la analogía etnográfica. Los colonialistas europeos pudieron explicar su pasado prehistórico a través de la observación y comparación de culturas indígenas vivas: a través de la analogía etnográfica.

Casos históricos también han servido como recursos explicativos. El imperio romano y el azteca, como ejemplos ampliamente historiados, muestran el uso de estrategias de ejercicio del poder político que permiten explicar un patrón de asentamientos como el observable en el fenómeno de los patios hundidos del Bajío, donde podría observarse un sistema jerárquico de asentamientos pequeños y medianos, ordenados de modo nuclear en torno de sitios rectores de gran envergadura. ¿Cómo pueden inferirse aspectos políticos y sociales de un patrón de asentamientos? La investidura sacerdotal y la emulación arquitectónica constituirían, en parte, la respuesta al fenómeno de los estilos arquitectónicos como el patio hundido del Bajío en el Clásico y Epiclásico, así como al hecho de su jerarquización, observable en la magnitud y riqueza diferenciales entre los sitios de la misma tradición en esta región.

Régimen social y modo de vida

He mencionado aspectos de la economía de las sociedades, así como rasgos de su estructura social, que entre otros constituyen el régimen en el que viven los grupos humanos. Éste es parte de una realidad objetiva, preexistente al sujeto, el cual en la antigüedad generalmente no podía percibirla de manera consciente, como una realidad existencial concreta. El individuo no necesariamente es consciente de fenómenos de gran escala, como la economía en su conjunto o la estructura social.

El modo de vida, por otro lado, es un concepto que, a diferencia del de régimen, es de menor escala y permite observar la vida cotidiana de los pueblos. En él se revelan aspectos culturales identitarios, como los modismos lingüísticos o las maneras de conducirse ante otros. Es en esta perspectiva que el sujeto participa algo más conscientemente de las actividades prioritarias, como las domésticas, que le permiten satisfacer las necesidades de alimento, sueño, reproducción, etcétera.

Pero entre las necesidades prioritarias se encuentran asimismo las de tipo ideológico, como las sociales o religiosas, que poseen determinados rituales, a manera de códigos conductuales. Por ejemplo, la etiqueta en el saludo o la consideración de los espacios privados o públicos, la participación en el ritual religioso doméstico o público.

Los cazadores recolectores

Conocemos a los cazadores y recolectores antiguos por su cultura material, que es el conjunto de evidencias sobre su vida cotidiana. Su estudio representa dificultades específicas, dada la dispersión de esa huella como consecuencia de su condición nómada.

Régimen. Su economía cazadora y recolectora significa, en términos de la observación arqueológica, que los marcadores de su actividad son refugios estacionales en cuevas, en las que han dejado huella de actividades diversas, como la caza, el consumo de alimentos, la elaboración de herramientas y las manifestaciones simbólicas (pintura rupestre y petrograbados). Esta huella es homogénea, en el sentido de que no se registran marcadores de diferenciación social como tumbas ricas y pobres.

Estas sociedades estaban estructuradas en grandes bandas emparentadas de algunos cientos de individuos, que compartían, además de una economía, ciertos rasgos ideológicos y lingüísticos. No obstante, lo más común eran las microbandas de entre dos y cinco miembros, que se dispersaban en el medio geográfico siguiendo la fauna útil y recolectando

las plantas y minerales necesarios. Las microbandas debieron reunirse periódicamente para efectuar el intercambio de bienes necesario para mantener el equilibrio alimentario, además de mantener los lazos de solidaridad y reproducción social.

Modo de vida. Primeramente es preciso reconocer que, en esta escala, la fenomenología de las sociedades antiguas es escasamente conocida por nosotros. Cuando nos referimos a las cuevas como escenario doméstico de los cazadores recolectores estamos hablando de solamente uno de los tipos posibles de su vivienda. Las microbandas, de alta movilidad, también elaboraban diestramente refugios abiertos mediante enramadas que les permitían monitorear sus objetivos: los animales en torno de los abrevaderos o de los bancos de hierba fresca; las trampas elaboradas y dispuestas en sitios estratégicos.

Estos refugios son absolutamente efímeros y como tales no dejan huella para el registro arqueológico; es mediante la analogía etnográfica que comprendemos su existencia como realidad histórica y su importante función. Pero sobre todo tenemos nociones de tales refugios por otro tipo de huella: los restos que registramos de material lítico, producto de la elaboración y retoque de instrumentos líticos. Son los mal llamados talleres. En realidad cualquier sitio puede emplearse como “taller”, si existen las condiciones mínimas, como algunos minutos para el reposo, una sombra a la cual descansar, o a la cual permanecer alerta mientras se reabastecían de piedras como proyectiles de la honda, o mientras reparaban sus flechas rotas, o retocaban sus cuchillos y navajas de pedernal u obsidiana, etcétera, puesto que en estas tareas todos eran diestros y no había trabajo especializado que pudiera satisfacer estas necesidades. Por el contrario, cada sujeto era autosuficiente en materia de conocimiento de materiales y técnica de tallado.

En las cuevas, donde se crea una especie de micromundo, pueden conservarse fosilizadas algunas heces fecales o coprolitos, huesos con huellas de corte de navaja o cuchillo y dispuestos en patrones de dispersión que sugieren procesos de descuartizamiento, consumo y desecho. Igualmente conservan evidencia de cocción, cuando la hubo. Incluso las cuevas pueden conservar algunos enterramientos humanos. En éstos, como dije arriba, no se perciben marcadores de estatus.

Podemos suponer que lo que predominó fue una realidad más vinculada a espacios de vida cotidiana que no permitieron que la huella de su modo de vida sobreviviera a la prueba del tiempo.

Agricultores

La agricultura como modo de subsistencia capaz de alimentar a un grupo humano y de permitirle acumular un producto excedente, lleva aparejada una serie de oficios que implican trabajo especializado, además de control social centralizado. Es decir, se trata de sociedades jerarquizadas, patriarcales, en las que los privilegios de una minoría son sostenidos por el trabajo tributario de la gran mayoría de la población.

Su régimen está basado en este tipo de labor, al grado que existe efectivamente una división entre el trabajo físico y el intelectual, así como marcadas diferencias de estatus. Tanto en el Viejo Mundo como en nuestro continente, estas sociedades eran regidas por un grupo que monopolizaba las decisiones políticas, dirigía la economía y se beneficiaba de ella, controlaba los conocimientos positivos como los calendáricos, y definitivamente se apropiaba del ritual público, por lo que aparecían ante la sociedad como emparentados con los mismísimos dioses. Las viviendas de la elite, construidas con materiales duraderos, son en sí indicadores de esa división social, al tiempo que constituyen verdaderos contenedores de evidencia de una rica vida cultural doméstica. En tiempos antiguos la casa habitación era el espacio vital por excelencia, además del sitio normal para el reposo de los difuntos. Las casas de elite con frecuencia son verdaderos mausoleos donde yacen los restos de los antepasados. Las casas pobres, en cambio, por lo general no sobreviven hasta nuestros días y, por tanto, es casi inexistente el registro de enterramientos humanos de las clases desposeídas y sujetas a tributo.

Su modo de vida es patriarcal en el sentido más contundente: tanto entre los dominantes como entre los dominados, el varón cabeza de familia o linaje era amo y señor en su círculo familiar inmediato. La llamada clase sacerdotal poseía vivienda adecuada a su estatus, pero más allá de eso, existía toda una parafernalia que incluía objetos de prestigio, como cerámica fina y abalorios importados, producto del intercambio o comercio, pero de manera muy importante como producto de los regalos que los señores solían hacerse mutuamente, en un sistema de intercambio de objetos de lujo o raros, atributos de prestigio social, generalmente pertenecientes al varón, aunque existen excepciones a este respecto.

Boom arqueológico en Guanajuato

Desde mediados de los años 90 del siglo pasado, Guanajuato ha vivido un creciente interés por su patrimonio arqueológico. Sus antecedentes más notables son los rescates de la presa Solís, de los cuales resultó una gran colección de cerámica funeraria de elite, la mayor parte de la cual se encuentra en los fondos del museo Alhóndiga de Granaditas. Asimismo una serie de trabajos de prospección regional y de sitios por los que se han establecido patrones de asentamientos, secuencias cerámicas, algunas cronologías relativas y nociones acerca de flujos migratorios masivos, relacionados posiblemente con condiciones naturales o políticas.

Actualmente dos sitios, Peralta (mpio. de Abasolo) y Plazuelas (mpio. de Pénjamo) están abiertos oficialmente al público, y otros están próximos a ello. Las publicaciones sobre ellos nos muestran un obsesivo énfasis en la monumentalidad, característico de la arqueología tradicional. Pirámides, poder, espectáculo turístico y coyuntura política son nociones que influyen en las decisiones sobre la arqueología de Guanajuato hoy en día, tal como influían en la arqueología mexicana a inicios del siglo XX, cuando ésta era utilizada para enviar al país y al mundo un mensaje nacionalista de supuesta unidad cultural y política.

Solamente el *Proyecto Chupícuaro*, en el valle de Acámbaro, ha planteado como objetivos de conocimiento el establecimiento de una cronología absoluta para las diferentes fases del fenómeno Chupícuaro, la dilucidación de aspectos del modo de vida y el estudio de la arquitectura de esos grupos.

Los primeros habitantes del territorio

No existen datos publicados que mencionen explícitamente la edad del más antiguo vestigio humano en nuestra región. La arqueología tradicional monumental ha opacado esa época primigenia de precaria existencia y de muy leve huella. En general es un periodo que en México va de 35,000 a 14,000 años antes del presente, estudiado en sitios de Baja California Norte, San Luis Potosí, Jalisco, Puebla, Estado de México, Chiapas y Yucatán. Por ellos es posible afirmar que, en general, la primera etapa de cazadores recolectores en Guanajuato va de ese periodo hasta alrededor del año 500 antes de nuestra era.

A cazadores recolectores como éstos y los más tardíos suele atribuirse la autoría de la pintura rupestre de decenas de sitios ubicados en abrigos rocosos de nuestra región, así

como innumerables elementos gráficos labrados en piedra. La práctica totalidad de las publicaciones sobre estos aspectos asocian mecánicamente esta evidencia con las sociedades de cazadores recolectores, sin preocuparse por reflexionar acerca de la incongruencia de semejante tratamiento de ambas nociones. Por otro lado, el empleo de la clasificación iconográfica aderezado con intentos de explicaciones simbólicas, son también un común denominador. Estos estudios de arqueólogos, historiadores y aficionados adolecen de un par de males compartidos, la ausencia de un análisis teórico que los sustente y el empleo demasiado holgado y liberal de la analogía como método. Cabe añadir en esta sintomatología las limitaciones que a la interpretación impone la dificultad de establecer fechas absolutas a estos vestigios.

Su cultura material era diversa, mas en el registro arqueológico se encuentran básicamente los elementos minerales como piedra y pigmentos, y algunos contextos, como cuevas y *talleres*. Su utillaje conocido por nosotros consiste en raederas, hachas monofaciales y bifaciales, puntas de proyectil líticas hechas de obsidiana, pedernal o calcedonia. Acerca de su vestimenta y ajuares, así como de otros elementos simbólicos de su atuendo ignoramos casi todo por no tener evidencia directa. Aquí, nuevamente, nuestras nociones y las preguntas acerca de qué observar en la búsqueda de indicios, nos son dadas por la analogía etnográfica o histórica.

Entre los datos obtenidos tras excavaciones controladas podemos mencionar el hecho de que, a medida que pasaban los milenios, los grupos humanos iban desarrollando su tecnología, lo cual devino en una dieta que incluía cada vez más carne como producto del aumento de la eficiencia del trabajo.

El simbolismo que se atribuye a estas sociedades está representado por las imágenes plasmadas en el llamado arte rupestre y en los petrograbados. En los primeros se representan, estilizados, cuerpos humanos y animales en actitudes diversas, formando sistemas simbólicos que han sido interpretados como escenas propiciatorias.

Arribo de forasteros

Hacia el año 500 antes de nuestra era, al actual valle de Acámbaro se inmigraron grupos humanos foráneos estableciéndose de manera permanente. Arribaron a una zona donde no existía huella previa de actividad humana. Llegaron e iniciaron a practicar una agricultura que ya conocían, construyeron casas, altares y tumbas según las tradiciones de que eran

portadores. También elaboraban en cerámica figuras y recipientes tanto utilitarios como rituales, con virtuosismo técnico y conceptual, propio del artesano especializado que domina su oficio. El sedentarismo de los recién llegados se manifiesta además en las aldeas permanentes que edificaron, construyendo vivienda con muros de adobe y piedra, planta circular e incluso, ocasionalmente, estructuras de piedra para el desagüe; empleando materiales locales para realizar tareas aprendidas en otra región. Sus orígenes geográficos, culturales y étnicos aún se encuentran bajo debate. Lo cierto es que, una vez asentados en el valle de Acámbaro, y posiblemente en la cuenca norte del lago de Cuitzeo, estos grupos humanos permanecieron, en general, por al menos 700 años. Luego al parecer sus asentamientos desaparecieron. Los grupos sedentarios posteriores se ubicaron al norte de esta zona y se desarrollaron a partir del siglo que va del 300 al 400 de nuestra era, formando un gran sistema regional de sociedades emparentadas, hasta su desaparición como tales hacia el año 900.

En cuanto a su cultura material cabe añadir la refinada técnica alfarera que desplegaron en su producción cerámica, con formas diversas, acabados finos y decoración compleja que hoy nos asombran y que en la antigüedad ellos desarrollaron, añadiendo unas siluetas, sustituyendo otras, cambiando formas y técnicas, colores y temas.

En Chupícuaro se observan cambios que denotan serias transformaciones sociales. Hacia su etapa final la arquitectura doméstica cambia, de planta circular u oval, a una planta cuadrangular. Aunque faltan datos directos de las excavaciones, o éstos no han sido publicados, este cambio en el patrón constructivo sugiere una transformación social en el sentido del paso de una sociedad caciquil levemente estratificada, a una jerarquizada en sentido pleno, en la cual a las desigualdades sociales observables en los enterramientos de elite corresponde una jerarquización del espacio doméstico. Mientras que desde la perspectiva antropológica las plantas circulares están relacionadas con un relativo igualitarismo doméstico, la planta cuadrangular permite y es producto de una partición del espacio construido y el uso diferenciado de éste, con diferente acceso al calor del hogar, a la luz de día, la ventilación, con diferente grado de control sobre los distintos espacios internos. Es decir, el espacio construido se jerarquiza y ello es indicador de cambios análogos en la sociedad en su conjunto a diferentes niveles.

El patrón de asentamientos para las sociedades tipo Chupícuaro no ha sido estudiado aún. Este aspecto, en cambio, ha sido trabajado ampliamente para un fenómeno posterior y sobre esos datos se ha hecho no poca reflexión teórica, aunque aún dispersa. Se trata del caso de los sitios arqueológicos de patio hundido, 147 de los cuales han sido registrados en el proyecto Atlas Arqueológico de Guanajuato, desde 1985. Este fenómeno no ha sido explicado en términos sociológicos y demográficos, pero parece tratarse de un reacomodo poblacional durante el Clásico, o bien una oleada migratoria desde territorios donde deberíamos hallar los antecedentes culturales de los patios hundidos. Como patrón arquitectónico sólo existe en el Bajío, de lo cual se desprende su originalidad. Existen conjuntos arquitectónicos que sugieren alguna influencia a manera de antecedente. Es el caso de la Ciudadela en Teotihuacan, o el patio cerrado de Monte Albán. Personalmente insisto en que es significativo el hecho de que ni en un caso ni en el otro estamos ante un patrón. La única región donde quizá a mediano plazo pudiera ser hallado un patrón equivalente es el estado de Guerrero, donde hay noticias de arquitectura similar, aunque la distancia entre esa región y la nuestra deberá ser tomada en cuenta en el momento de plantear una posible relación entre ambas.

En ese universo, en la arquitectura monumental abajeña se observan diferencias significativas en volumen construido por sitio, en área de influencia y recursos controlados. En función de estas variables se establece, a modo de propuesta, la existencia de sitios rectores y de una periferia tributaria en torno de cada uno de ellos, pero compartiendo todos ellos un estilo arquitectónico que, no obstante sus variantes, es considerado en términos de su unicidad. Falta, como se ha señalado en un par de publicaciones, dar profundidad histórica al análisis de este fenómeno cultural, distinguiendo las variantes tempranas y tardías de este estilo, además de los rasgos locales.

En el presente trabajo hemos dejado de lado un aspecto importante que, sin embargo merece un tratamiento más detenido. Es el simbolismo de esa arquitectura de los patios hundidos, que considero ante todo una arquitectura de poder, ya sea que se trate de los sitios mayores, de los intermedios o los menores. Son espacios que, por sus rasgos formales, crean las condiciones para el acopio del tributo, para su control y defensa. Los edificios de patio hundido permitieron proteger un bien precioso, el producto excedente

entregado como tributo a la elite local, que a su vez remitía una parte de éste al sitio de mayor jerarquía. Pero sobre todas las cosas, los patios hundidos permiten la protección y defensa de la propia elite respecto de sus súbditos.

La paradoja

Mediante lo expuesto he mostrado rasgos de estas sociedades que sugieren regímenes sociales, economías y modos de vida contrastantes. Para concluir es preciso mencionar la paradoja que se observa en todo ello. Desde una perspectiva del particularismo histórico, los contrastes aquí expuestos se deberían incluso acentuar, considerando el determinismo geográfico que caracteriza ese enfoque. No obstante, el desarrollo, durante cerca de diez siglos, de esas sociedades sedentarias en una región originariamente habitada por cazadores recolectores nómadas e igualitarios, no significó una confrontación generalizada, ni siquiera frecuente, que pudiera aparecer en el registro arqueológico.

Desde la perspectiva evolucionista *pura*, estos sistemas son excluyentes, pues el mencionado en primer término resulta ser temporalmente anterior al otro, y evolutivamente inferior. Más todavía, uno niega al otro, en el sentido de que la etapa de los agricultores significa el resultado del desarrollo de las sociedades de cazadores recolectores, que crecen o evolucionan por una senda determinada... ¡por la teoría! En otras palabras, para que una sociedad prehistórica se convierta en antigua, o una nómada en sedentaria, primero tiene que dejar morir su salvajismo para devenir una sociedad, bárbara, antesala de la civilización.

Podemos admitir en virtud de lo expuesto, que efectivamente se trata de sistemas contradictorios entre sí, en la medida de que su actitud hacia la naturaleza es cualitativamente distinta y en ese sentido hablaríamos de una competencia por los mismos recursos, pero con bagajes culturales divergentes. Una sociedad es libre de la explotación del hombre por el hombre, y es libre también de campear por amplios horizontes, mientras que otra sociedad es presa de su elite gobernante. A ello agregaríamos que está anclada a la tierra, la cual debe hacer producir para mantener ejércitos de artesanos y constructores, pero sobre todo para sostener a un grupo que mediante argucias ideológicas (que llegan a ser indispensables para unos y otros) evade el trabajo físico.

Y, a pesar de todo ello, en el registro arqueológico del Bajío no existe un patrón arquitectónico de estructuras defensivas como tales. Es nula o muy escasa la huella de

violencia generalizada. Plazuelas y San Bartolo Aguacaliente serían dos ejemplos notables pero que no han sido suficientemente investigados ni discutidos en estos aspectos.

Por tanto, podemos afirmar que, a lo largo de un milenio, con algunos intervalos no demasiado significativos, dos tipos contrastantes de sociedades coexistieron en un territorio que llegaron a compartir. Por sus orígenes y antecedentes culturales podríamos afirmar que hablaban lenguas distintas, y sin embargo ni su historia, ni su lengua ni su cultura impidieron esa coexistencia, esa convivencia relativamente pacífica.

Más aun, deseo destacar que, por encima de esa contradicción y potencial antagonismo de dos sistemas opuestos, la evidencia arqueológica nos indica una interacción entre ambas sociedades, un muy probable intercambio de bienes de subsistencia, además de un recíproco enriquecimiento intercultural que debe ser motivo de ulteriores reflexiones.

Resumen de fuentes consultadas

Beekman, Christopher S., “Los estudios de caso históricos y su contribución al estudio arqueológico de los ‘sistemas políticos’”, *Relaciones*, No. 82, Vol. XXI, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 19-38.

Blanton, Richard, *Houses and Households: a comparative study*, Plenum Press, New York, 1994.

Castañeda L., Carlos, *Un antiguo señorío en el Bajío guanajuatense. San Bartolo Aguacaliente*, Tesis de maestría, Universidad Veracruzana, 1992.

Castañeda L. *et al.*, *Zonas arqueológicas en Guanajuato*, Ed. La Rana, México, 2007.

Darras, Véronique, y Brigitte Faugère, “Chupícuaro, entre el Occidente y el Altiplano central. Un balance de los conocimientos y las nuevas aportaciones”, *Dinámicas culturales entre el Occidente, el Centro-Norte y la Cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*, Coord. Brigitte Faugere. Colmich – CEMCA, 2007.

Gándara V., M., “La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad”, *Etnoarqueología: Primer coloquio Bosch-Gimpera*, Editado por Yoko Sugiura y M.C. Serra, México, UNAM, 1990.

Manzanilla, L. (editora), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, México, UNAM, 1986.

Martínez Bravo, F.J., “El patio hundido en la arqueología de Guanajuato: del concepto estático a la categoría histórica”, en *Archivo Histórico Municipal de Irapuato, Boletín 3*, Ayuntamiento de Irapuato, 2009, pp. 109-125.

FJMB