



## Tabla de Contenido

<b>Estudios de los procesos interculturales: Comunidad, redes, construcciones mediáticas, experiencias organizativas, procesos de construcción y humanismo. ....</b>	<b>1</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>5</b>
<b>Redes sociales locales como articuladoras de las fiestas indígenas en México: La experiencia de la mayordomía en Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca. Francisco Javier Mancha .....</b>	<b>6</b>
<b>Resumen .....</b>	<b>6</b>
<b>Palabras clave .....</b>	<b>6</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>Indicadores socioeconómicos del estado de Oaxaca .....</b>	<b>8</b>
<b>Grupos Étnicos .....</b>	<b>9</b>
<b>Santiago Juxtlahuaca .....</b>	<b>10</b>
<b>Indicadores socioeconómicos y demográficos .....</b>	<b>12</b>
<b>La mixteca, Santiago Juxtlahuaca y la comunidad migrante. ....</b>	<b>15</b>
<b>Las redes sociales como generadoras de acción colectiva .....</b>	<b>19</b>
<b>La construcción histórica de las redes sociales de la mayordomía dentro del municipio y el barrio.....</b>	<b>20</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>29</b>
<b>Bibliografía. ....</b>	<b>31</b>
<b>Revistas Web .....</b>	<b>32</b>
<b>El indígena en la prensa chiapaneca 1988 - 1994: una reflexión desde el Análisis Crítico del Discurso. Dra. Erika Julieta Vázquez Flores.....</b>	<b>33</b>
<b>Resumen: .....</b>	<b>33</b>
<b>Palabras Clave: Análisis Crítico del Discurso, Prensa, Racismo, Indígena. ....</b>	<b>33</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>34</b>
<b>Desarrollo .....</b>	<b>35</b>
<b>La prensa como objeto de estudio .....</b>	<b>35</b>
<b>Los periódicos analizados .....</b>	<b>39</b>
<b>Algunos resultados preliminares .....</b>	<b>42</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>45</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>46</b>
<b>De colectivismos y modernidades: el humanismo cristiano de Vasco de Quiroga en Michoacán. María Guadalupe Trejo Estrada .....</b>	<b>47</b>

Resumen: .....	47
Palabras clave: comunidad, purhépecha, humanismo cristiano, modernidad .....	47
Introducción .....	48
Desarrollo.....	49
1. De la vida de Vasco de Quiroga .....	49
2. De la organización territorial y poblacional en Michoacán en el siglo XVI .....	50
3. Del origen del pensamiento de Quiroga.....	53
4. Nuevos pueblos, nuevo cristianismo .....	56
5. Otros aspectos del humanismo cristiano renacentista de Quiroga.....	62
6. De la permanencia de su obra .....	64
Conclusiones.....	66
Referencias.....	67
Experiencias Organizativas Indígenas en Torno a la Producción de Café en el municipio de Huehuetla, Puebla. Alejandro Ortega Hernández y Benito Ramírez Valverde .....	69
Resumen .....	69
Introducción .....	70
Desarrollo.....	70
Organización y la Organización Social.....	70
Crisis de precios en la producción cafetalera y descapitalización.....	74
Metodología .....	76
Descripción del municipio bajo estudio: Huehuetla .....	77
El proceso organizativo en torno al café.....	78
El caso organizativo de la Organización Indígena Totonaca (OIT).....	81
El caso de la organización <i>Tlankasipi</i> .....	85
Estrategias que se derivan y conclusiones .....	87
Bibliografía .....	92
Entrevistas a profundidad.....	94
Interculturalidad crítica como herramienta para la construcción de otro (s) mundo (s) más justos y dignos. Rene Olvera Salinas .....	95
Resumen .....	95
Conclusiones.....	107
Referencias.....	108

<b>La interculturalidad desde el contexto comunitario: Análisis de la experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco. Sergio Iván Navarro Martínez y Victoria Raquel Rojas Lozano</b>	<b>110</b>
<b>Resumen</b>	<b>110</b>
<b>Palabras clave: Interculturalidad, educación intercultural, comunidad, diversidad cultural.</b>	<b>110</b>
<b>Introducción</b>	<b>111</b>
<b>Desarrollo</b>	<b>112</b>
<b>“Comunidad”</b>	<b>112</b>
<b>La “comunidad” a debate, ahora desde la interculturalidad</b>	<b>117</b>
<b>El espacio comunitario</b>	<b>121</b>
<b>Desarrollo e impacto comunitario como misión de la Educación Intercultural</b>	<b>123</b>
<b>Procesos interculturales comunitarios</b>	<b>125</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>126</b>
<b>Algunas consideraciones</b>	<b>127</b>
<b>Referencias Bibliográficas</b>	<b>128</b>



## **Introducción**

En los procesos de reconocimiento existen diferentes factores que median la manera como se perciben las identidades que convergen en un espacio social: las relaciones de poder, la historia, las experiencias organizativas, el capital social, los medios de comunicación, la dinámica del campo social, etcétera. Tanto para la construcción de la autopercepción como para la heteropercepción de los grupos.

Este trabajo agrupa seis investigaciones diferentes que permite ver como se construyen los procesos interculturales desde el punto de vista social, histórica, tratado en los medios, en las formas de producción, en las consignas políticas, en programas educativos.

El primer trabajo denominado: Las redes sociales locales como articuladoras de las fiestas indígenas en México: la experiencia de la mayordomía en Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca de Francisco Javier Mancha. Muestra la construcción de redes en las prácticas religiosas en un campo comunitario y barrial donde expone de manera gráfica el capital instituido en las mayordomías.

El segundo trabajo: La construcción del imaginario sobre indígena en la prensa de Chiapas: una reflexión desde el Análisis Crítico del Discurso de la Dra. Erika Julieta Vázquez Flores de CUNorte- Universidad de Guadalajara. Parte de cómo los medios antes de la rebelión zapatista construyen la representación de los grupos indígenas, el tratamiento y las visiones ideologizadas de los medios.

El tercer trabajo es de corte histórico- filosófico: De colectivismos y modernidades: el humanismo cristiano de Vasco de Quiroga en Michoacán de María Guadalupe Trejo Estrada de la Universidad Vasco de Quiroga, UVAQ. Donde nos muestra un planteamiento humanista de Vasco de Quiroga sobre la alteridad (indígena).

El cuarto trabajo; Experiencias Organizativas Indígenas en Torno a la Producción de Café en el municipio de Huehuetla, Puebla de Alejandro Ortega Hernández y Benito Ramírez Valverde de la Universidad de Guanajuato y el Colegio de Postgraduados, Campus Puebla. Muestra las experiencias y la capacidad de organización productiva así como los obstáculos las organizaciones indígenas.

El quinto trabajo intitulado: Interculturalidad crítica como herramienta para la construcción de otro (s) mundo (s) más justos y dignos de Rene Olvera Salinas. Parte de una reflexión política donde hace crítica a la visión dominante sobre la alteridad y se plantea las reivindicaciones de los movimientos indígenas.

El sexto trabajo y último: La interculturalidad desde el contexto comunitario: Análisis de la experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco de nuestros colegas Sergio Iván Navarro Martínez y Victoria Raquel Rojas Lozano de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET). Nos habla de las experiencias educativas en la Universidad Intercultural, donde se plantean estrategias, retos y problemas en los procesos interculturales.

Con esta muestra de estudio nos permite pensar y reflexionar desde distintos ángulos, algunas de las implicaciones existentes en los procesos interculturales.

**Ezequiel Hernández Rodríguez, Ricardo Contreras Soto y Rubén Ramírez Arellano**

## **Redes sociales locales como articuladoras de las fiestas indígenas en México: La experiencia de la mayordomía en Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca. Francisco Javier Mancha**

### ***Resumen***

Una de las más bellas manifestaciones culturales en México es sin duda la fiesta popular. Colores, sabores, tradiciones y lenguajes son las señales y los símbolos que las identifican, ya sea por parentesco, por lazos civiles o bien para festejar al santo patrón del pueblo. Esta investigación pretende mostrar cómo las redes sociales articuladas por el mayordomo y sus principales dentro del barrio en el pueblo son parte del fomento de las tradiciones y las fiestas en las comunidades rurales en México, en especial en las comunidades indígenas. Se pretende demostrar cómo se ha ido transformando este sentido de relacionarse y de promover la fiesta del pueblo a través del concepto de redes y de cómo estos lazos se han ido modificando a lo largo del tiempo y de cómo esta estructura de redes es alterada según la visión y la estrategia a seguir del mayordomo encargado de la festividad al santo patrón del pueblo. Además se muestra cómo el mayordomo y sus principales - durante todo un año de preparación - desarrollan actividades para dicha fiesta por medio de sus propias redes y parentescos y del papel que juega dicha estructura.

***Palabras clave:*** redes sociales, mayordomo, principales, fiesta religiosa, articulación barrial

## Introducción

Comentar y analizar al estado de Oaxaca y sus comunidades es hablar de una de las entidades de la República con los mayores índices de pobreza y rezago a nivel nacional. La marginación en el estado de Oaxaca, ya es añeja, habiendo influido una serie de factores para que se generara, todos ellos concatenados: geográficos, políticos, económicos y sociales; en el primer caso es menester de tomar en cuenta la accidentada orografía que ha dificultado la comunicación vía terrestre, principalmente, suelos inadecuados para la agricultura y la fuerte erosión; en el segundo, el que no consideró la federación la asignación de mayores recursos para cimentar la infraestructura, fundamentalmente caminera, de salud, educación y bienestar, relegando siempre a la entidad en un segundo o último plano.

Respecto al tercer caso, ha influido definitivamente la política económica nacional, la cual privilegia o se basa en apoyos federales en el siguiente orden: en estados con mejores niveles de desarrollo industrial, agrícola y comercial; grupos empresariales-políticos e intereses económicos, así como presumiblemente, a las presiones externas, principalmente de los Estados Unidos de Norteamérica y organizaciones financieras internacionales. A lo anterior habría que sumar, la falta de fuentes de empleo u oportunidades de trabajo, limitados apoyos crediticios, así como una raquítica y poco profesional investigación con la finalidad de encontrar mejores opciones económicas, entre otras.

En cuanto al factor social, sin duda alguna, emana del proceso de desarrollo económico, que para el caso del estado de Oaxaca, ha sido evidente la concentración y poder, relegando a grupos más desprotegidos –aunque mayoritarios- y/o subyugándolos, como consecuencia toman proporciones cada vez mayores la expoliación, que a su vez es uno de los motivos del porque la entidad tiene cerca de 300 organizaciones político sociales, que constantemente están en movimiento, de las cuales, algunas de ellas, mantienen posturas radicales de izquierda, siendo una explicación, en parte, la presencia de grupos de corte subversivo.

La superficie territorial de la entidad es de 95 mil 364 kilómetros cuadrados; esto es, casi el 5 por ciento del total nacional como lo mencione anteriormente. Por su extensión, Oaxaca ocupa el quinto lugar del país después de los estados de Chihuahua, Sonora, Coahuila y Durango. La

entidad posee una superficie náutica de 11 mil 351 kilómetros cuadrados y está ubicado a mil 558 metros sobre el nivel medio del mar.

Por su conformación política, económica y social, Oaxaca cuenta con 8 regiones geoeconómicas: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales; siendo su capital la ciudad de Oaxaca de Juárez, considerada Patrimonio Cultural e Histórico de la Humanidad. Se describe en la siguiente figura:

Figura 1



### Indicadores socioeconómicos del estado de Oaxaca

Tabla 1

Estadística /indicador	Oaxaca	Nacional
Población que vive en comunidades con muy alto y alto grado de marginación	1,905,229	17,877,233
Porcentaje de población analfabeta de 15 años o mas	19.35	8.37
Porcentaje de población de 15 años y mas sin primaria completa	38.49	23.10
Porcentaje de viviendas sin drenaje y sin servicio sanitario	6.84	5.34
Porcentaje de viviendas sin energía eléctrica	7.21	2.49
Porcentaje de viviendas sin agua entubada	26.29	10.14
Porcentaje de viviendas con algún nivel de hacinamiento	53.06	40.64
Porcentaje de viviendas con piso de tierra	35.17	11.48
Porcentaje de población con ingreso de hasta 2 salarios mínimo	69.65	45.30
Grado de marginación	Muy alto	Alto
Total de escuelas, 2008	12827	236003
Bibliotecas públicas, 2008	466	6436
Grado promedio de escolaridad	6	8
PIB en miles de pesos, 2008	128,781,486	8,481,446,846
Superficie de agricultura (hectáreas), 2005	1,517,530	31,017,889
Unidades médicas, 2008	1416	21334

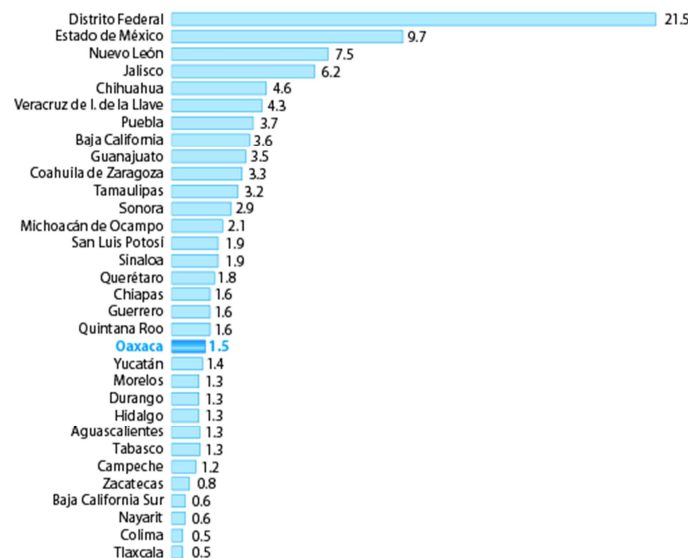
Fuente: Índices de marginación, 2005 .CONAPO. México en Cifras. INEGI. 2010

Como observamos en la tabla 1, el estado de Oaxaca presenta serios rezagos respecto a nivel nacional. Por mencionar algunos casos significativos: el estado cuenta con casi el 11 por ciento del total de habitantes que viven en comunidades con alto y muy alto grado de marginación; el

porcentaje de población analfabeta de 15 años o más en el estado es mayor en casi 14 puntos porcentuales con respecto a la media nacional, lo que a su vez se ve reflejado en la cantidad de habitantes que ganan menos de dos salarios mínimos, muy por encima del promedio nacional.

Porcentaje del PIB de Oaxaca con respecto al nacional:

Gráfica 1



Fuente: Banco de México. Cifras económicas y finanzas públicas. 2009

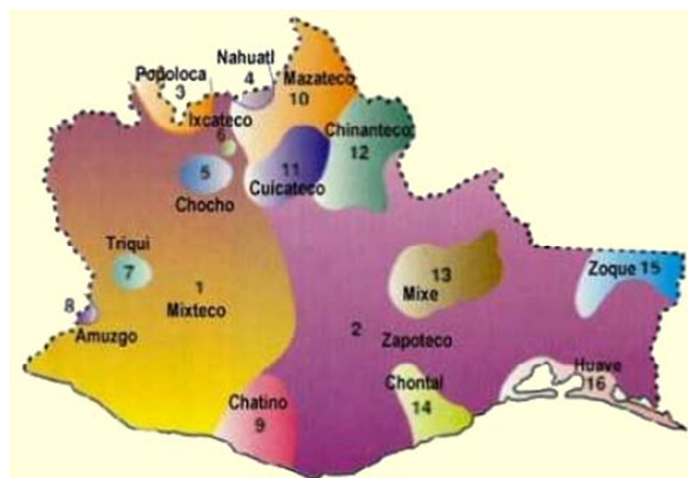
Este indicador nacional nos señala la realidad del estado de Oaxaca respecto a su ubicación con el resto de los estados, concluyendo que este producto interno esta muy por debajo de los rangos competitivos que son necesarios para contar con menores estándares de vida.

Analizando con un poco de detalle la situación del estado de Oaxaca respecto a nivel nacional, mi caso de estudio se centra en el municipio de Santiago Juxtlahuaca, en la región mixteca, que es una de las 8 regiones del estado (como ya lo mencione anteriormente)

## Grupos Étnicos

En las regiones geoeconómicas citadas anteriormente, conviven 16 grupos etnolingüísticos, a saber: amuzgos, chatino, chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, triqui, zapoteco, zoque y el popoloca en peligro de extinción, donde casi dos millones de habitantes son indígenas, lo que significa que de 6 cada 10 oaxaqueños pertenecen a algún grupo étnico.

Figura 2



Como observamos en la figura anterior, los mixtecos y los zapotecos son los grupos étnicos con mayor predominancia en el estado. La presencia de los grupos étnicos, le permite al estado contar con una riqueza cultural, costumbres y tradiciones bastas, conservadas hasta la fecha, sin embargo casi en su totalidad, persiste el rezago, la marginación y la pobreza en sus 4,031 localidades de 30% y más hablantes de lengua indígena, ubicadas en 379 municipios, con una población total de 1,339,742 personas.

### **Santiago Juxtlahuaca**

Para el caso de estudio me delimitaré a una parte de la región mixteca en donde está localizado el municipio de Santiago Juxtlahuaca.

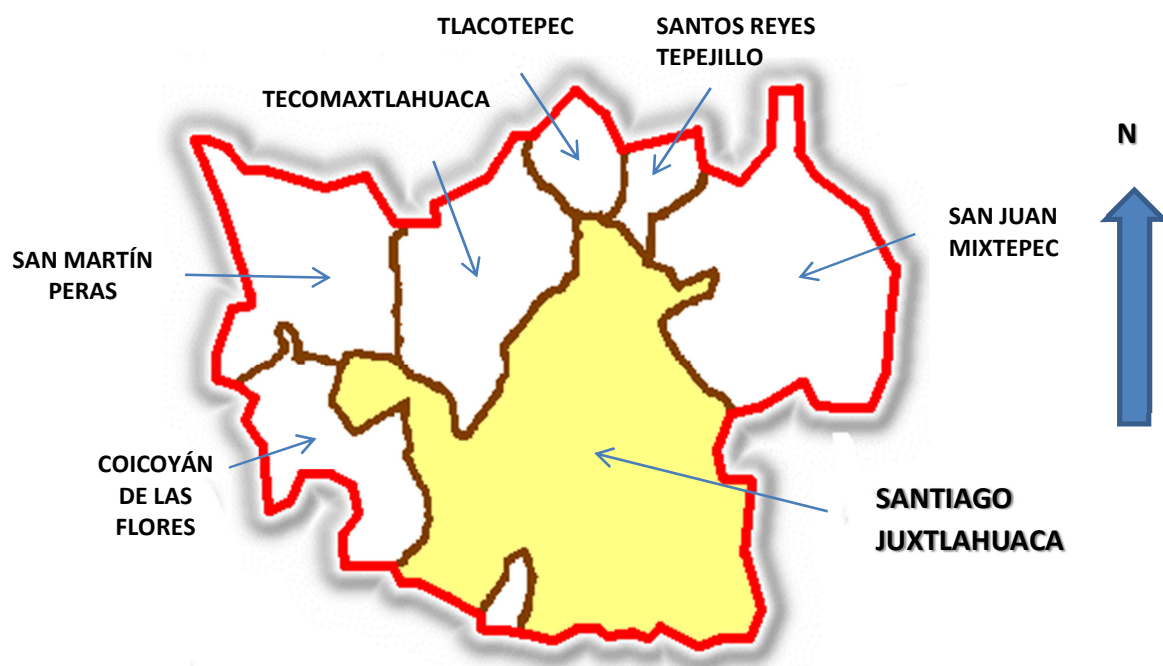
La región mixteca está dividida en dos partes: la mixteca alta (que está localizada de Huajuapán de León hacia el este y la mixteca baja que se localiza de Huajuapán de León hacia el suroeste. Según Sebastián van Doesburg (2008), a la Mixteca Baja le pusieron como nombre Ñuniñe, por ser tierra cálida. Con esta breve frase introdujo fray Antonio de los Reyes en 1593 esa poco conocida región mixteca en los límites de los actuales estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla. La región es montañosa y forma parte de la Sierra Madre del Sur, con la Mixteca Alta al sureste y la Montaña de Guerrero al oeste, pero sus cumbres no alcanzan las alturas de estas vecinas.

Aproximadamente la mitad de la Mixteca Baja está situada entre los 1200 y 1400 msnm y sus ríos llevan el agua de la Sierra Madre del Sur hacia la cuenca del río Atoyac-Balsas al norte.

Desde hacer varios lustros, la Mixteca Baja es una zona aislada y notoriamente marginada, sobre todo en su parte occidental. A la llegada de los europeos a la Mixteca, el territorio estaba distribuido entre varios importantes señoríos mixtecos. El nombre para la región (Ñuniñe) es también el nombre mixteco de Tonalá, quizás un lugar emblemático de la región. Este señorío incluía –seguramente mediante una red de relaciones genealógicas– a los “sub-señoríos” de Atoyac y Silacayoapan. Otros centros de importancia eran Acatlán, Chila, Petlalcingo, Ixtlán y Piaxtla en el actual estado de Puebla; Ihualtepec-Suchiquilazala, Juxtlahuaca y Tecomaxtlahuaca en la parte occidental oaxaqueña, y Huajuapán, Huajolotlán, Tezoatlán, Tequixtepec y Coyotepeji en la parte oriental (De los Reyes: 1996).

Los municipios colindantes con Santiago Juxtlahuaca se muestran en la siguiente figura:

Figura 3



Como se observa en la figura anterior, el municipio de Santiago Juxtlahuaca, es el municipio de la región con mayor superficie, ubicándolo como un municipio de atracción de mano de obra y servicios.

#### Indicadores socioeconómicos y demográficos

El municipio de Santiago Juxtlahuaca se ubica en la latitud norte 17° 20' y longitud oeste 98° 00' a una altura de 1,690 metros sobre el nivel del mar. Su distancia aproximada a la capital del estado es de 253 kilómetros. La superficie total del municipio es de 583.05 kilómetros cuadrados y la superficie del municipio con relación al estado es del 0.61 por ciento.

El clima que predomina en el distrito es templado, con temperatura media de 21°C y la precipitación pluvial que se alcanza es variable, por ejemplo en el municipio de Coicoyán de las Flores se registra una precipitación de 1,590 milímetros, en San Juan Mixtepec 610, en San Martín Peras 932.4 en San Miguel Tlacotepec 1,200, en San Sebastián Tecomaxtlahuaca 1,190.2, en Santiago Juxtlahuaca 2,177.1 y en Santos Reyes Tepejillo 1,100 milímetros. El régimen de lluvias es de junio a septiembre. Estas referencias climáticas nos indican el problema de temporal que tiene este municipio, debido a que las lluvias que se registran a lo largo del año, no son suficientes para sostener una buena producción agrícola por un lado, y que este mismo temporal no es tan atractivo para producir alimentos variados.

De acuerdo a los resultados del censo general de población y vivienda 2010, en el municipio habitan un total de 32,927 personas de las cuales poco más de 21 mil hablan alguna lengua indígena, es decir, un 65 por ciento del total de la población, particularmente Mixteco y Triqui.

Cabe señalar que la población total del municipio, debido a la gran movilidad migrante que existe dentro de la región oeste del estado. (Según la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) es considerado como el mayor expulsor de mano de obra hacia el norte de la República – Sinaloa, Sonora y Baja California-.

Tabla 2

#### **Indicadores sociodemográficos** **Municipio de Santiago Juxtlahuaca**

Estadística /indicador	Dato
Habitantes en el municipio (2010)	32927



Población de 5 y más años con primaria	12826
Grado promedio de escolaridad	5.5
Población con estudios de posgrado	39
Porcentaje de viviendas sin drenaje	44
Porcentaje de viviendas sin energía eléctrica	11.9
Porcentaje de viviendas sin agua entubada	38
Porcentaje de viviendas sin televisor	45.4
Porcentaje de viviendas con piso de tierra	49.9
Porcentaje de viviendas sin aparato refrigerador	65.7
Población que gana menos de 2 SM	62

Fuente: Censo General de Población y Vivienda 2010

El análisis de estos porcentajes y datos nos indican que al Municipio de Santiago Juxtlahuaca se le identifique como una comunidad de marginación alta.

Como herencia de los evangelizadores, entre un 80 y 90 por ciento del pueblo de Juxtlahuaca practica y ejerce la religión católica, existiendo en cada barrio y localidad un templo católico, al cual en el día de su Santo Patrón, se realizan diferentes actividades, existiendo diversas mayordomías. Siguiendo la tradición de manera especial en los rituales a los difuntos. El pueblo y municipio, pertenece a la Diócesis de Huajuapán de León, formándose actualmente dos misiones una en Santa María Yucunicoco y otra en Santiago Naranjos.

En estas dos últimas décadas en el municipio de Juxtlahuaca se han instalado templos evangélicos: Iglesia de Cristo, Testigos de Jehová, Iglesia del Sinaí. Cabe señalar que aun cuando en otras regiones de México la presencia de estos templos y creencias es condición para iniciar algún conflicto social; en este pueblo, incluso en todo el municipio no han existido problemas que contravengan la paz social<sup>1</sup>. Al año 2000, de acuerdo al Censo General de población y vivienda (INEGI: 2000)<sup>2</sup>, la población de 5 años y más que es católica asciende a 20,521 habitantes, mientras que los no católicos en el mismo rango de edades suman 3,733 personas, esto es, casi un 19 por ciento del total municipal.

Hasta el 2010, en la cabecera del municipio de Juxtlahuaca existen 6 jardines de niños, 7 escuelas primarias federales, una escuela primaria particular, una escuela secundaria particular, una secundaria técnica, una academia comercial, un colegio de bachilleres, un colegio de estudios computacionales, una preparatoria particular y un bachillerato tecnológico

<sup>1</sup> Cabe señalar que el municipio de Santiago Juxtlahuaca tiene 64 agencias municipales, las cuales son las que concentran la mayoría de estos nuevos templos no católicos.

<sup>2</sup> Los datos del nuevo censo General de Población del 2010, aun no están disponibles en este indicador

agropecuario. Se encuentra en construcción una Universidad Tecnológica Regional Estatal, que está programada para atender a la población de escasos recursos de la zona a partir del 2011.

Un fenómeno municipal se suscita cuando después de terminada la educación media superior, muchos de los estudiantes (aproximadamente entre 180 y 220 estudiantes por año) migran a otras partes del estado o del país<sup>3</sup>, debido a que no existe oferta educativa de nivel superior. Con la construcción de la Universidad antes mencionada, se pretende disminuir esta migración de estudiantes<sup>4</sup>.

El municipio de Santiago Juxtlahuaca cuenta con el Hospital Rural de Solidaridad No. 66 del Instituto Mexicano del Seguro Social con 32 camas de hospitalización, el cual brinda servicio gratuito en esta población cubriendo medicina general y especialidades. En el poblado existen 11 consultorios médicos particulares y farmacias, clínicas: Santa Elena, San Judas Tadeo, rayos “X”, servicios odontológicos y oftalmológicos. Expendios de herbolaria. En el poblado aún se practica la medicina ancestral heredada de curanderos los cuales consiguen la mayoría de las hierbas medicinales en esta región.

Una de las actividades económicas aun presentes en el poblado de Santiago Juxtlahuaca es la conocida como trueque<sup>5</sup>, que es efectuado por algunos sectores de la población, donde acuden personas de todas las agencias y municipios aledaños para abastecerse de lo más necesario los días jueves y viernes en el tianguis municipal que es el mas más grande del municipio, y posiblemente uno de los más grandes de la región, ya que acuden comerciantes ambulantes del estado de Puebla, Veracruz, así como Huajuapam de León, Putla, Costa Chica Oaxaqueña, entre otros.

Entre los artículos que se comercian destacan: calzado, ropa, frutas, dulces, venta de artesanías de palma, ollas de barro, entre otras cosas, teniendo importancia en esta zona la plaza de ganado ubicada en el lado sur oriente de las casas municipales donde se adquiere ganado caprino,

---

<sup>3</sup> Cuando los estudiantes están apoyados de manera económica por sus mismas familias, estos emigran para seguir sus estudios universitarios en Huajuapam de León (Universidad Tecnológica de la Mixteca), Oaxaca de Juárez (UABJO), Puebla (BUAP) e incluso en la ciudad de México

<sup>4</sup> Datos de la oficina de la Presidencia Municipal. 2010.

<sup>5</sup> Los principales intercambios son frutas y verduras regionales, regularmente intercambiados por guajolotes y/o material para cocción.

equino, bovino, etc. El poblado de Santiago Juxtlahuaca además cuenta en el centro de la población con el mercado “Morelos” expendiendo diferentes productos de primera necesidad y otros, el mercado de "La Soledad" distinguiéndose éste por encontrarse frutas y legumbres.

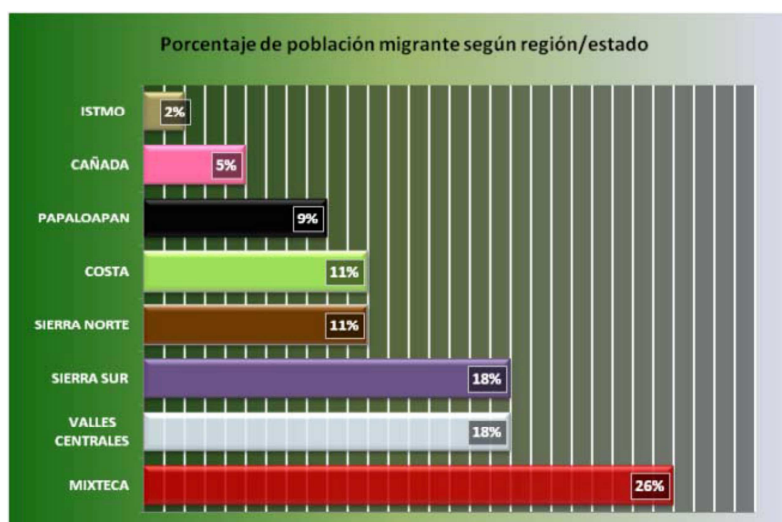
El comercio establecido lo forman: papelerías, panaderías, vinaterías, misceláneas, tortillerías, hoteles, restaurantes, abarrotes de autoservicio, carnes frías, peleterías, renta de videos, mueblerías, zapaterías, tiendas de ropa, videojuegos, etc. Es el sector más importante (en referencia a la producción de riqueza –PIB-) de toda la región, desplazando al sector primario y secundario, he ahí su importancia económica. Además, este comercio tanto formal como informal es nutrido en un alto porcentaje por las remesas y transferencias de dinero que provienen del norte de la República y de los Estados Unidos.

Cabe hacer mención que dicha actividad económica es relevante debido a que el pueblo de Santiago Juxtlahuaca se constituye como lugar de atracción y de intercambio comercial por lo menos con otros 20 municipios aledaños a este, siendo Juxtlahuaca el principal activo comercial de la zona.

### **La mixteca, Santiago Juxtlahuaca y la comunidad migrante.**

En el estado de Oaxaca, -según el Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante (IOAM: 2009) – La cifra total de población migrante en el estado es de 1,203,680 personas que equivale al 34 por ciento de la población total. El porcentaje de varones es mayor que el de las mujeres migrantes en un 15 por ciento porque la cifra de población migrante masculina es de 787,243 en contraste con la cifra de mujeres que es de 416,246. Como lo señalaré posteriormente, la región que presenta la mayor intensidad migratoria es la Mixteca.

Gráfica 2



Fuente: IOAM. Gobierno del estado de Oaxaca. 2009

La región Mixteca continúa siendo la de mayor expulsión de migrantes y posee los datos de la migración más añeja. Sus distritos Coixtlahuaca, Huajuapán, Juxtlahuaca, Nochixtlán, Silacayoapan, Teposcolula y Tlaxiaco, reportan una población de 426,9772 habitantes, que representa el 12.17% del total estatal. Las características de su territorio generalmente árido, altamente erosionado y de difícil orografía, así como los bajos niveles de vida de sus habitantes, donde se identifican los menores índices de desarrollo humano y elevada marginación, han orillado a sus pobladores a buscar opciones laborales a través de la migración. Además, en este territorio la salida de personas complementa la economía familiar y en muchos casos representa el sustento para la sobrevivencia de los hogares.

Son múltiples y variados los estudios que refieren a la migración en dicha región, que han abordado una o varias localidades, municipios completos o temas regionales que, atañen a aspectos económicos, sociales o culturales. Las investigaciones realizadas demuestran la intensidad del referido fenómeno, mismo que ha sido diferente en cada contexto histórico (Barabás: 1999), dando cuenta de la salida de personas desde 1895 cuando se registraron cerca de 11,000 migrantes, así también a la década de los años cuarenta del siglo XX, cuando se reclutó gente para irse a trabajar a los campos agrícolas de Estados Unidos de América dentro del denominado Programa Bracero. En esos años y de manera general puede indicarse que quienes migraron lo hicieron para mejorar su situación económica más que para la sobrevivencia misma

y llegaron a emplearse mayormente en las industrias y en el sector servicios, en el Estado de México, Puebla y Veracruz.

Actualmente, según el IOAM, se encontró que la región Mixteca representa el 26.28 por ciento de la población migrante que sale de Oaxaca. El distrito que posee los mayores índices de migración es Tlaxiaco (23%), seguido de Silacayoapam (20%), Huajuapam (19%), Juxtlahuaca (14%), Teposcolula (11%), Coixtlahuaca (7%) y finalmente el distrito de Nochixtlán con 6%.

De los poco más de 72 mil habitantes de todo el distrito de Juxtlahuaca (que abarca 8 municipios), más de 44 mil son migrantes, siendo el 2003, el año en donde emigraron más de 7,200 personas a Estados Unidos. Se tiene una estimación de poco mas de 420 mil mixtecos habitando actualmente en Estados Unidos (FIOB: 2005).

El pueblo de Santiago Juxtlahuaca cuenta con un aeródromo con 1200 m de longitud de pista. Por caminos pavimentados el municipio se comunica al sur con Copala y Putla de Guerrero, al noroeste con San Martín Peras, al norte con San Sebastián Tecomaxtlahuaca y Huajuapam de León y al este con San Juan Mixtepec.

Respecto a la agricultura, aproximadamente el 60% de la población se dedica a este sector en donde se producen maíz y frijol, y otros cultivos son el café (zona Triqui), caña de azúcar y frutas (Gobierno del estado de Oaxaca. Informe de labores. 2009).

Población Económicamente Activa por Sector: de acuerdo con cifras al año 2000 presentadas por el INEGI, la población económicamente activa del municipio asciende a 6,941 personas de las cuales 6,917 se encuentran ocupadas y se presenta de la siguiente manera:

Tabla No. 3

Sector	Porcentaje
Primario (Agricultura, ganadería, caza y pesca)	54
Secundario (Minería, petróleo, industria manufacturera, construcción y electricidad)	16
Terciario (Comercio, turismo y servicios)	26

Otros	4
-------	---

Fuente: Página de WEB del gobierno de Oaxaca

Aun cuando el sector primario (según la tabla anterior) tiene una mayor participación de personas ocupadas, es el sector terciario el que mayores ingresos genera, debido a la escasa productividad agrícola. Actualmente el Municipio de Santiago Juxtlahuaca genera un ingreso per cápita de 1740 dólares ajustados, esto es, un promedio de 1812 pesos mensuales (5° Informe de labores. Gobierno del estado de Oaxaca. 2009). Este fenómeno es característico de lo que sucede en todo el estado. En Oaxaca solo el 14 por ciento del PIB total es generado por el sector primario; el 16 por ciento lo genera el sector secundario y el resto del PIB es producido por el sector terciario (Sistema de Cuentas Nacionales de México: 2005).

En otros aspectos, en la cabecera municipal hay una bella iglesia construida en el siglo XVIII. De nueva creación en Santiago Juxtlahuaca, por acuerdo del Cabildo en 1999, se decidió crear el “Murejux”: Museo Regional de Juxtlahuaca, ubicándose en la casa de la cultura de la cabecera municipal, en donde se exhiben piezas arqueológicas, estelas, restos fósiles, documentos históricos, así como exposiciones de trajes regionales, pintura e indumentaria de las danzas autóctonas del municipio, entre otras manifestaciones de importancia, lo que promueve, entre otros, al rescate y preservación de la identidad Mixteca de este municipio (Sistema de Cuentas Nacionales de México: 2005).

Dentro de su división política, el municipio de Santiago Juxtlahuaca está dividido en una cabecera municipal –que lleva el mismo nombre - (que es la población mas grande, cerca de 9 mil habitantes) y 64 comunidades divididas en: agencias municipales (localidades mas grandes – entre mil y dos mil habitantes-), agencias de policía (entre trescientos y mil habitantes) y representantes de núcleos rurales (localidades de menos de 300 habitantes).

Estas localidades tienen a sus propios agentes municipales, los cuales son elegidos por medio de elecciones abiertas por todo el pueblo en referencia. Después de dicha asignación, se le comunica al presidente municipal la decisión de la comunidad, aceptándola el cabildo como acuerdo. Cabe señalar que muchos de ellos no reciben remuneración económica por esta actividad.

El pueblo de Juxtlahuaca, es un pueblo rico en costumbres y manifestaciones folclóricas, entre sus principales fiestas, podemos mencionar las siguientes:

- 25 de julio: Fiesta patronal en honor al señor Santiago Apóstol (que es la intención de nuestro estudio)
- El Carnaval.- Se realiza los cuatro días anteriores al miércoles de ceniza.
- Danza de Los Rubios. Una de las danzas más antiguas (siglo XVIII) en la región de la Mixteca baja.
- Danza Del Macho. Presente en los días del carnaval, en la cual se representa una sátira de una familia adinerada en tiempos de la colonia.
- Semana Santa.- Escenificación de la Última Cena.
- Todos Santos.- Esta época del año es muy especial, en donde las familias instalan ofrendas que se distinguen por los arcos elaborados con la flor de cempasúchil a los fieles difuntos.
- 18 de diciembre.- Festividad de la patrona del estado, la Virgen de la Soledad, celebrándose el novenario de misas, vísperas y procesiones.
- Diciembre.- Navidad y Año Nuevo, en estas celebraciones vienen de visita ciudadanos oriundos radicados en diferentes partes de la República Mexicana y los Estados Unidos de Norteamérica<sup>6</sup>.

### **Las redes sociales como generadoras de acción colectiva**

Una de las atribuciones de este sistema de fiestas, de cargos o de mayordomías, que pude observar en el pueblo de Santiago Juxtlahuaca, es justamente su capacidad de integrar en una red de intercambios, secuencias rituales y ceremonias de unificación al conjunto de asentamientos que integran un pueblo o barrio indígena. Es decir, en muchos casos (como el analizado), la comunidad indígena se integra por instancias socioespaciales que operan como diferentes segmentos y mantienen, al mismo tiempo, una dimensión local que los unifica, representando una forma de intermediación entre los grupos domésticos, y las estructuras regionales, nacionales e incluso transnacionales (Sandstrom: 1996). En este enfoque –desde mi visión - la acción colectiva, como

---

<sup>6</sup> Las fiestas en mención se detallaran en otro capítulo

comentaría Melucci, la considero resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones.

En el proceso social de la celebración de la fiesta las formas de organización pueden entenderse y analizarse en términos de redes sociales, esta es mi postura. El llamativo colorido de la fiesta (en todos sus momentos) atrae la atención, como lo hacen las retóricas que se han construido respecto a los intercambios. Lo fundamental son las relaciones. Las relaciones son más que vínculos, de la misma manera que muchos vínculos son más que una secuencia de intercambios. Las relaciones solo funcionan y tienen sentido en redes definidas sobre alguna población pequeña o grande.

Las redes, cuando están construidas sobre varios aspectos, colectivos, identitarios, sociales y culturales, constituyen fundamentos para el análisis tanto de las maniobras de cooperación entre la comunidad y el barrio como para, por otra parte, entender su construcción, nacimiento, crecimiento y maneras de ver al mundo.

Estas redes ¿Cómo se construyen? ¿Cómo se articulan? ¿Quiénes son o se sienten parte de ellas? ¿Qué papel juegan tanto el mayordomo, los principales, los cabecillas y el párroco? ¿Qué actividades desarrollan para la generación de acción colectiva dentro de la fiesta patronal?

### **La construcción histórica de las redes sociales de la mayordomía dentro del municipio y el barrio.**

La construcción de una red social tiene que ver con relaciones, nexos<sup>7</sup> sociales, etc. Un nexo social existe en, y solo en, una relación entre actores que concatena, es decir, que implica (alguna) relaciones compuestas entre otros nexos de esos actores. Un nexo social presupone una red social y genera otros nexos en esa u otras redes. Esto es lo indudablemente fundamental (White: 1992).

---

<sup>7</sup> Entendiendo a los nexos como lazos, conexiones y/o uniones. Es decir, mientras mas lazos y/o uniones tenga el mayordomo (incluso desde antes de buscar serlo), va construyendo su red social, mediante estos nexos.



Naturalmente, un nexo social tiene una considerable intensidad afectiva, pero su característica esencial no es el contenido característico ni la razón de este nexo o aquel. Se puede entablar una agradable charla con un desconocido en una parada de autobús, pero esto no constituye un nexo reticular. Lo que cuenta es que cada actor esté, y sepa que está obligado a implicarse en otros nexos.

Muchos de estos lazos y /o nexos nacen a partir de las instituciones de parentesco donde sigue siendo todavía visible incluso en las considerablemente disminuidas matrices de parentesco actuales. Fue también en las relaciones de parentesco donde se dio la evolución de un nivel adicional de actores, sea este el clan o el grupo matrimonial, emergiendo desde la interminable circulación de intercambios e influencias en redes múltiples de vínculos de parentesco relacionados con el matrimonio y la descendencia (White : 1992).

En este sentido, toda esta construcción de redes sociales se ha ido articulando desde la llegada de los primeros españoles a la mixteca. Estos se ayudaron en la figura de la cofradía, ya que esta destacó por convocar a hombres y mujeres de las más diversas capas sociales y étnicas del período colonial en torno a las prácticas de devoción y celebración de un número selecto de figuras y vírgenes del numeroso santoral católico. La cofradía, además de servir como vehículo de control social y medio para la evangelización y colonización del imaginario, fungieron como espacios claves en la configuración de las redes sociales y la cooperación (Zambrano: 2009<sup>8</sup>), iniciando esto por medio del estableciendo lazos sociales entre familiares y parientes, trasladando posteriormente este trabajo al barrio.

En Juxtlahuaca, esta construcción de redes sociales alrededor de la fiesta patronal inicia en el templo<sup>8</sup> (principios del siglo XVII), principal residencia del santo patrono, ya que pasó de ser el punto de referencia en la gestión del territorio a suplir a la cofradía, puesto que posibilitó la creación de un centro en un conjunto de asentamientos que respondían a una estructura más bien difusa.

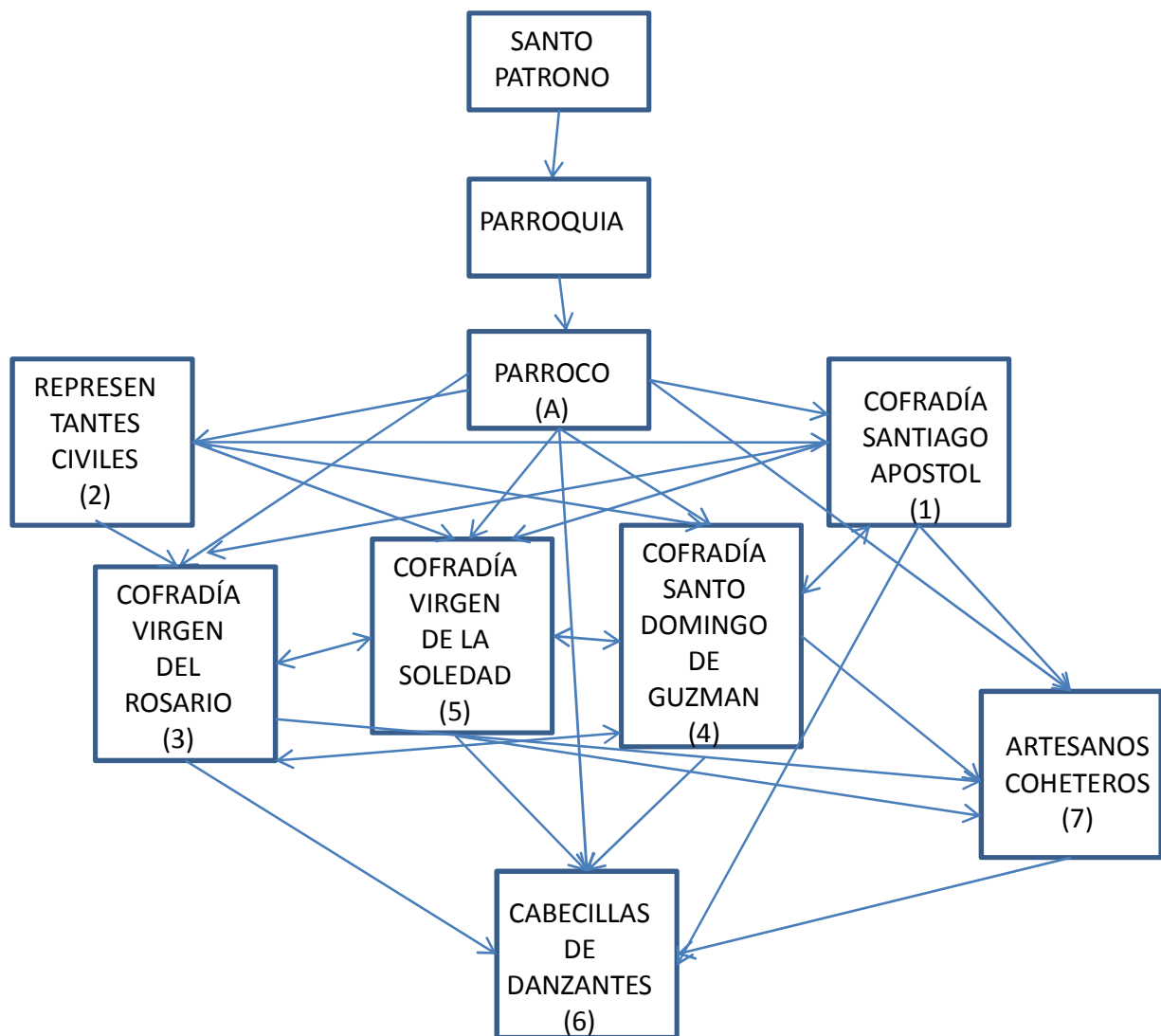
De este modo, la identificación colectiva se dio en torno a un elemento que demostró una notable potencialidad como marco simbólico de referencia y sobre todo de manejo de una interacción social: el santo tutelar (Rodríguez: 2003).

---

<sup>8</sup> Me refiero de finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

Mediante la cofradía, la acción del párroco se volvió la de constructor de redes sociales para la organización y estructura de la fiesta donde la figura del santo patrono era el eje principal. La estructura era la siguiente<sup>9</sup>:

Figura 4



<sup>9</sup> Como lo mencione en el capítulo I, utilizo la técnica propuesta por Luis Sanz Menéndez, desarrollada en su documento de trabajo titulado: Análisis de Redes Sociales: o como representar las estructuras sociales subyacentes. Publicado en 2003. Unidad de Políticas Comparadas (CISC). Apuntes de Ciencias y Tecnología. No. 7. 2003.

En donde:

A). El párroco es el artífice inicial, debido a la fuerte presencia que en aquellos años tenía y sobre todo a la gran influencia que ejercía sobre la comunidad y las autoridades civiles. Además de que era el proyecto contemplado por los españoles para tener mayor y mejor influencia sobre los nativos.

1). La cofradía de Santiago Apóstol, según documentos de Francisco de Burgoa, se fundó en el año de 1633, siendo la segunda cofradía mas antigua de la región. Actualmente es el colectivo organizado más grande del municipio

2). Los representantes civiles constaban de tres regidores de costumbres comunales y que daban “testimonio” de la razón de las actividades de las cofradías al cabildo municipal, además de llevar la teneduría de los libros de las mismas cofradías

3). La cofradía de la Virgen del Rosario, según los documentos parroquiales es la primer cofradía instituida en el municipio. Data de 1631.

4). Cofradía de Santo Domingo de Guzmán. Inicio actividades a principios del siglo XX, por habitantes del barrio del mismo nombre. Actualmente en funciones.

5). Cofradía de la Virgen de la Soledad fue también de las primeras en constituirse (siglo XVII), patrona del estado. Cofradía pequeña, pero en funciones.

6). Los cabecillas de danzantes se coordinaban con los cofrades para la ceremonia ritual. También se coordinaba con el párroco para no “interrumpir” los rituales eclesiásticos (esto es, durante la procesión y celebraciones litúrgicas, ya que se busca “el orden de los fieles para evitar que tomen esto como una forma solo de diversión”. (De Burgoa: 1989)

7). Los artesanos coheteros se coordinaban con las representantes de las cofradías, con los danzantes y con el párroco a fin de seguir el rumbo de la fiesta, la celebración litúrgica y la procesión.

Esta filiación local del conjunto de asentamientos de la comunidad, estuvo ligada al principio de participación en los asuntos relativos al sostenimiento del ciclo ritual, los habitantes se involucraron en una red social, a través de nexos normativos y marcos simbólicos de referencia, cristalizados y normados -en gran medida- a través de la festividad patronal guiada por el párroco.

Es posible afirmar, en consecuencia, que el pueblo puede ser entendido como una instancia organizativa donde los distintos asentamientos y agrupaciones, participan en un juego de relaciones indispensables para el sostenimiento de los vínculos sociales. El sistema de intercambios rituales y de patrocinio de cada una de las fiestas del ciclo ritual anual, contribuyó a constituir los mecanismos integradores que operaron para articular a todas las instancias de la comunidad. Esta era la labor principal de párroco en esas épocas.

A mediados del siglo XX, después de la gran hegemonía impuesta por el párroco, el eje central de las actividades festivas alrededor del santo patrono, dejó de ser el párroco. Fueron varios los acontecimientos<sup>10</sup> que dieron origen a este desplazamiento en la toma de decisiones para el ordenamiento de la fiesta:

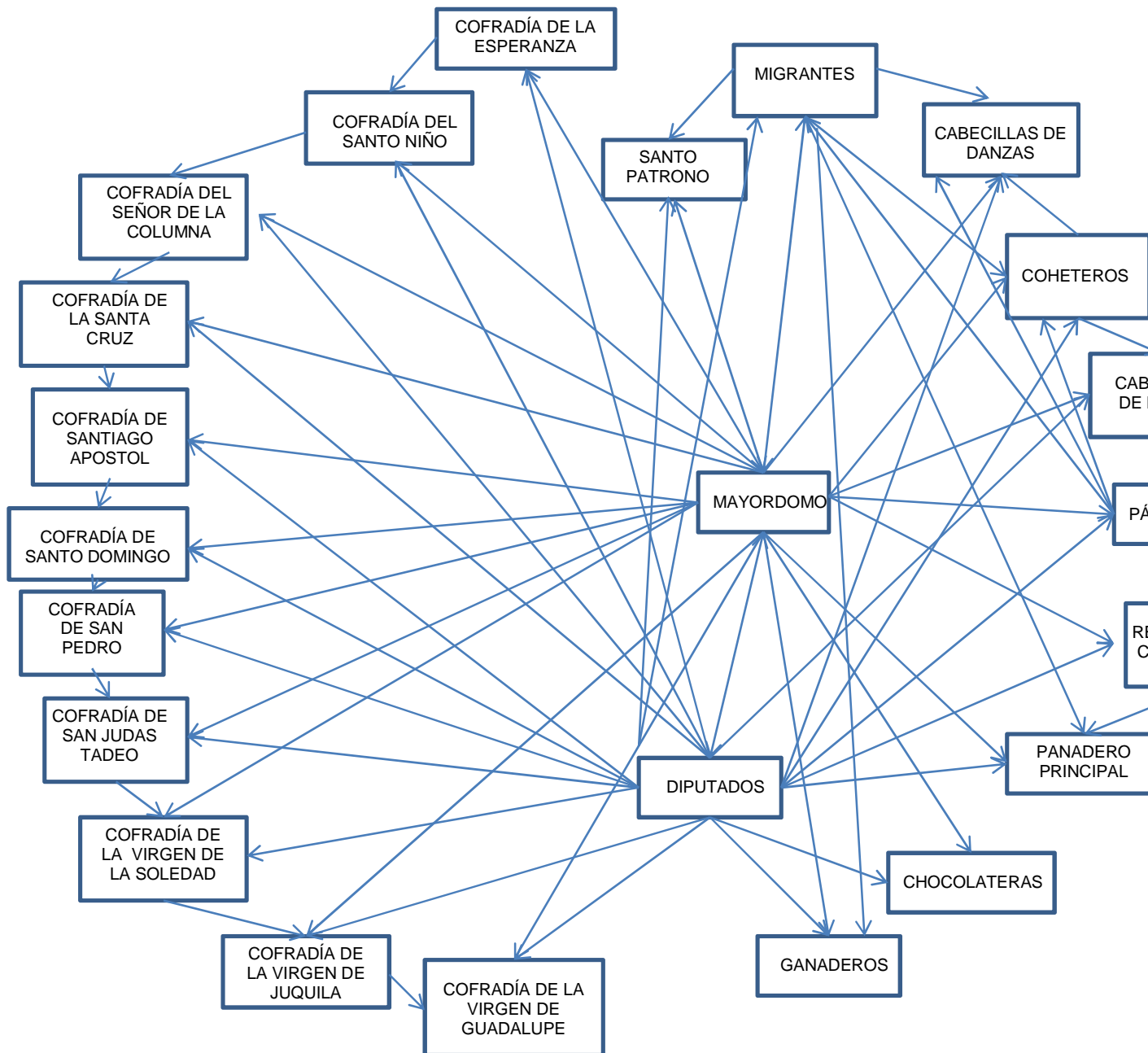
- a. Pérdida de credibilidad del accionar del párroco para con la feligresía
- b. Establecimiento de sectas de otro orden en el municipio
- c. Crecimiento poblacional
- d. Mayor trascendencia (y valorización) de las actividades del mayordomo (responsable de la cofradía), vistas desde la comunidad
- e. Integración de nuevas redes dentro de la preparación de la fiesta
- f. Mayor cantidad de recursos monetarios por parte de los seguidores de las nuevas redes
- g. Indiferencia de las autoridades civiles al “ver” este desplazamiento
- h. Participación más activa de los migrantes en la toma de decisiones

Todos estos parámetros modificaron radicalmente la configuración de las redes respecto al ordenamiento de la festividad patronal, quedando de la siguiente manera:

---

<sup>10</sup> De hecho, el Director de la casa de la cultura del municipio fecha este proceso en el año 1966 cuando un grupo de fieles del barrio de Santo Domingo, “pide” al párroco que su celebración patronal fuera un día después de la celebración tradicional (25 de julio) realizando la misa y la celebración en el barrio el 26 de julio, debido a diferencias de habitantes del barrio con el mayordomo del Centro (diferencias que fueron del tipo: estructura del reparto de mayordomos; cabecillas para las danzas; manejo del dinero dentro de la festividad, etc.). Después de este acontecimiento, la mayordomía del barrio creció tanto en importancia en el número de feligreses, seguidores y redes que la celebración se desarrolla actualmente el mismo día que en el “centro”, pero con mas asistencia y seguidores, punto que es aceptado por el párroco actualmente.

Figura 5



La figura muestra la configuración de las redes que tiene actualmente el mayordomo con todas sus imbricaciones y tejido social. El párroco pasa a segundo término, los diputados y los migrantes juegan un papel importante tanto en la logística como en la aportación monetaria. Los símbolos actuales en ese orden en la fiesta son:

- a. El Santo patrono
- b. El mayordomo
- c. La comida
- d. Las danzas

El principal promotor de la formación de redes y arenas es el mayordomo, debido a que los grupos en cuestión van armando sus propias asociaciones no formales, tanto en otros barrios, regiones cercanas e incluso fuera del país, de modo que los integrantes de las mismas van acrecentándose de manera permanente y esto conlleva a mejorar sus sistemas de negociación y formación de redes, es una excelente estrategia de definición colectiva. Para la construcción de una mayordomía que genere expectativas dentro del contexto social comunitario, lo fundamental son las relaciones. Las redes de relaciones sociales son el fundamento del que quisiera ofrecer una panorámica actual

Estas redes de relaciones, suministran entonces una base común para el análisis de todas las variedades de organización social. Los axiomas esenciales deben pues referirse a los nexos, a las relaciones mismas. Algunos investigadores continúan contemplando el funcionamiento de las redes sociales como el de las redes de distribución de gas o de agua, o como las de ferrocarril. Importan los volúmenes de los flujos y los nodos pueden actuar como bombas o depósitos: las redes sociales frecuentemente se transcriben e incluyen parcialmente en redes de flujos materiales. Pero lo esencial de la naturaleza de las redes sociales estriba en cómo se autoconfiguran (Scott: 2000).

Los participantes en una acción colectiva –como el en caso de la construcción de estas redes - buscan a través de ella, bienes que no pueden ser calculados ni mensurados. Volviendo a Melucci, él comenta que el carácter colectivo de la acción no se aprecia sólo en sus resultados; es decir, no es un proceso agregativo de decisiones y acciones individuales. Si bien parte del individuo, es a través de sus interacciones sociales y redes como se construye. Así vista, la acción colectiva es por tanto el resultado de un proceso de construcción de colectividades en donde los individuos interactúan, se influyen recíprocamente, y negocian, para definirse como actor colectivo y para delimitar el ámbito de su acción. Su propuesta es entonces reconocer a las organizaciones, grupos y redes como elementos de análisis preguntándose sobre sus orígenes, sus sustentos profundos y tratando de explicar cómo se mantienen en el tiempo.

El concepto clave que propone para este tipo de acercamiento es el de identidad colectiva: “La identidad colectiva es un proceso por medio del cual los actores producen estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción; las definiciones que formulan son, por un lado, el resultado de las interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por el otro, el fruto del reconocimiento emocional. En este sentido, la acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costos y beneficios, y una identidad colectiva nunca es enteramente negociable. Algunos elementos de la acción colectiva están dotados de significado pero no pueden ser reducidos a la racionalidad instrumental (ni son irracionales ni están basados en la lógica del cálculo).” (Melucci: 1999)

Siguiendo a Melucci, las instituciones de parentesco fueron aparentemente donde este axioma se estableció inicialmente y donde sigue siendo todavía visible incluso en las considerablemente menguadas matrices de parentesco actuales. Fue también en las relaciones de parentesco donde se vio la evolución de un nivel adicional de actores, sea este el clan o el grupo matrimonial, emergiendo desde la interminable circulación de intercambios e influencias en redes múltiples de vínculos de parentesco relacionados con el matrimonio y la descendencia. Esto es el principio de equivalencia estructural, que está considerablemente separado de las cuestiones de mera conectividad y de extremada conectividad directa, como es el caso en los conglomerados densos<sup>11</sup>.

Estudios concretos de sociedades enteras como el de Padgett nos hacen reconocer que las instituciones inducen y reconocen distintos dominios culturales - tópicos, registros verbales, etc. Dominios y redes no son sino abstracciones, abstracciones analíticas mutuas del ámbito sociocultural de la vida humana. Las redes alcanzan especialmente las pautas transversales significativas de conexión y resonancia en interacción (Padgett, y Ansell.: 1993). En este sentido considero que en la festividad del barrio, los dominios se acercan igualmente y especialmente a los significados e interpretaciones que son la fenomenología de procesos como el de hablar<sup>12</sup>. Estos dos elementos, redes y dominios, se juntan para formar un "tipo de nexo", así como para la construcción de significados y tiempos sociales. Para estos entornos, las definiciones operacionales de dominio y red dependen entre sí, y así también del enfoque de la investigación.

---

<sup>11</sup> En este caso, aquí la construcción de redes es meramente barrial y no de parentesco.

<sup>12</sup> No únicamente me refiero al idioma mixteco, sino al ritualismo que se utiliza cuando existe un proceso de petición o invitación dentro de la fiesta

Los dominios extraen de la cultura más que solo un registro particular de discurso, justo como las redes son más que conectividad.

La vida ordinaria requiere, y mucho de su sabor consiste en, intercambios recurrentes entre dominios. La realidad sociocultural se construye solo cuando hay intercambio en un sentido y otro entre al menos dos dominios, el cotidiano y el ceremonial, con sus redes subsiguientes.

Harrison White argumentó que los impactos de diferenciación fueron también fuertes para las subsecuentes sociedades, donde se acumularon como niveles superiores de organización sociocultural (White et al: 1976). Las interacciones alternan entre un dominio evolucionado de aptitud a otro -- contingentemente con incidentes ecológicos y/o socioculturales en situaciones -- y así también de un conjunto de nexos, de una red evolucionada a otra: llamemos dominio reticular a cada uno de estos dominios de red entretreídos. Incluso los mismos tiempos percibidos son subproductos de procesos de intercambio, contruidos como andamios para significados. Se define como un público a un espacio interaccional contruido lingüísticamente, que se aproxima a un conjunto interaccional no subjetivo y mayúsculamente descontextual consistente en actores plenamente conectados. Los públicos pueden asumir una gran variedad de ámbitos, atravesando periodos y espacios interpretativos y sociales<sup>13</sup>. Las ceremonias tribales en las que se producían las primeras alternancias pueden considerarse como una especie de público. Un público es en sí mismo un caso muy especial de dominio reticular, en el mismo sentido en el que el cero es un número muy especial.

Esta red del mayordomo se percibe como completamente conectada, porque otros dominios reticulares y sus historias particulares se suprimen. Es esencial a su mecanismo un desacople de tiempos, por el cual el tiempo en público es siempre un tiempo presente que continúa, un presente histórico. Un público puede no durar más que el momento dedicado a los saludos rutinarios en una reunión, o puede durar horas en la inmersión conjunta ante un problema comunitario. El ámbito de participación en términos de redes externas es igualmente variable (Zerubavel: 1979).

Participar en las fiestas religiosas se ha convertido en una de las maneras en que se reconoce a un individuo como miembro de una comunidad. En este contexto resulta claro pensar que la

---

<sup>13</sup> En el caso del barrio, muchos de los diputados pueden ser también parte de los panaderos; un migrante puede participar como diputado, etc.



festividad es uno de los factores centrales a través de los cuales se construyen y se reproducen elementos de pertenencia de largo alcance y se abre la posibilidad de *hacer comunidad*. No resulta sorprendente, entonces, que la riqueza festiva del municipio pueda ser vista como una suerte de escenario en donde se recrean elementos identitarios que se enraízan en el espacio local, para expandirse a otros ámbitos.

Un elemento fundamental es que esta celebración implica la visita de los santos patrones de otros pueblos, que llevan ofrendas al homenajeado, y generan así un continuo proceso de intercambio de objetos y de relaciones sociales –alianzas – entre las comunidades de una región<sup>14</sup>. Esta reciprocidad entre santos se da también entre comunidades; por lo tanto, cualquier persona que llega a una comunidad que está de fiesta debe ser recibida en las casas de sus habitantes con comida y bebida, por lo cual las puertas de las viviendas permanecen abiertas durante las celebraciones.

## Conclusiones

A lo largo del documento hemos estado reflexionado acerca de las bondades que se presentan y se generan por la construcción de una red social elaborada y articulada por una persona el cual su interés fundamental es la celebración de una festividad patronal. No menos importante es analizar la génesis de la misma, cómo esta ha ido evolucionando a través del tiempo y cómo estas redes han estado “influenciadas” por otros actores.

Después de la llegada de los primeros evangelizadores a esas tierras de la mixteca baja en el estado de Oaxaca, la mayordomía es implementada a fin de poder administrar y manejar a los indígenas, sus recursos y sus ideologías. Más que exitosa fue la estrategia de implementación. Actualmente este proceso colectivo sigue vigente en estas regiones indígenas mediante la aplicación de diversos mecanismos de articulación social, uno de ellos es el analizado: la formación de redes sociales.

No fue únicamente conocer cuáles fueron los inicios del tipo “parentesco” para la formación de

---

<sup>14</sup> En Santiago Juchitán, existen no menos de 10 mayordomías, las cuales, son invitadas cada año por el mayordomo en turno a la fiesta patronal del pueblo y estos en reciprocidad por el detalle de la invitación, al llegar a la misma ofrecen al mayordomo una cantidad muy significativa de cervezas, refrescos o maquilas de tortillas, para la comida de los habitantes de la comunidad. Todo gratuito.

redes y el accionar del párroco en turno, sino de cómo este a mediados del siglo XX fue modificándose, perdiendo autoridad el párroco ante el accionar y las exigencias del pueblo provocadas por el surgimiento de un nuevo papel protagónico del mayordomo y sus principales.

Esta pérdida de autoridad de la jerarquía católica actualmente es negociada por la comunidad, principalmente por el mayordomo y sus principales, los cuales, a fin de no perder la relación con las estructuras católicas, negocian el papel de ambos mediante el apoyo de la feligresía en la remodelación del templo y los lugares sagrados comunes. El arreglo de las capillas, los pisos, la fachada, nuevo campanario, entre otros, son los apoyos que busca negociar el párroco con el mayordomo y sus principales, logrando importantes mejoras.

Además de esta negociación con dichas autoridades, el papel que juega el mayordomo es fundamental en esto, debido a que parte de la evaluación social que le da el barrio y el pueblo en general al mayordomo y sus principales, sobre todo al primero, es el éxito y /o fracaso de su gestión ejercida durante todo un año de preparación. Es el pago social al cual accede el mayordomo y que lo llevará a mejorar su estatus social y referente comunitario ante los lugareños y los migrantes del municipio. Esto a costa de un trabajo cuya inversión es de aproximadamente de 500 mil pesos.

Cabe señalar que muchas de las gestiones de los mayordomos no han sido lo suficientemente exitosas y por lo mismo, muchos de ellos han tenido que migrar hacia los Estados Unidos para trabajar y solventar las deudas contraídas por su participación en esta fiesta patronal, de ahí la importancia de la construcción y fuerza de sus redes sociales: mientras más grande y fuerte es la red (tanto local como externa) el éxito de la gestión del mayordomo es más segura.

## *Bibliografía.*

- Banco de México. (2009). Cifras Económicas y Finanzas Públicas.
- Barabás, Alicia. (1999). “Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos”, *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, Coords. Pujadas, Martín Dçiaz, Pais de Brito, viii Congreso de Antropología, Sgo. De Compostela, España
- Burgoa, Fray Francisco de. (1989). Geográfica descripción (...) México. Editorial Porrúa II tomos. (1674)
- Consejo Nacional de Población. CONAPO. (2005). Índices de marginación,
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. INEGI. (2011). Censo General de Población y Vivienda 2010. México
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. INEGI. (2001). Censo General de Población y Vivienda 2000. México
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. INEGI. (2010). México en Cifras
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. INEGI (2005), Sistema Nacional de Cuentas de México. SNCM, México, D.F.
- Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante. (2009). Informe de Gobierno del estado de Oaxaca.
- Melucci. Alberto. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México. FCE
- Padgett, J.F. y Ansell, C.K. (1993), “Robust action and the rise of Medici, 1400-1434”, en *American Journal of Sociology*, vol 98
- Rodríguez, María. (2003). Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz. CIESAS
- Sandstrom, Alan. (1996). “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”. *Ethnology* (Universidad de Pittsburgh). XXXV
- Sanz, Luis. (2003). Análisis de Redes Sociales: o Como representar las estructuras sociales subyacentes. Unidad de Políticas Comparadas (CISC). Apuntes de Ciencias y Tecnología. No. 7.
- Scott, John. 2000. *Social Network Analysis. A Handbook*. Sage Publication Ltd, London

- **Van Doesburg**, Sebastián (2008). Documentos pictográficos de la mixteca baja de Oaxaca: el Lienzo de San Vicente del Palmar, el Mapa No. 36 y El Lienzo Mixteca III. Desacatos. No. 27
- White, H. (1992) *Identity and control: a structural theory of social action*, Princeton, Princeton University Press.
- White, H. Boorman, S. Breiger, R. (1976) "Social structure from multiple networks I. Blockmodels of roles and positions", *American journal of sociology*, 81
- Zambrano, Carlos. (2009). Social work before the international policies for the indigenous peoples». En: *Aproximaciones al trabajo social ante las políticas sociales internacionales*. Málaga: Universidad de Málaga
- Zerubavel, (1979). *Patterns of Time in: Hospital Life. A Sociological Perspective*. Chicago: Chicago University Press.

Revistas Web

[www.fiob.org](http://www.fiob.org) Frente indígena de Organizaciones Binacionales. FIOB. (2005).

## **El indígena en la prensa chiapaneca 1988 - 1994: una reflexión desde el Análisis Crítico del Discurso. Dra. Erika Julieta Vázquez Flores**

### ***Resumen:***

En la historiografía contemporánea sobre los grupos indígenas en el siglo XX, las fuentes hemerográficas son escasamente utilizadas a pesar de que en ellas es factible encontrar posiciones de los diferentes actores con respecto a distintos ámbitos que atañen a los indígenas. Una buena parte del discurso sobre el indígena está inmerso en la macroestructura de lo que se ha llamado “el problema indígena”.

Una lectura a través de los periódicos del siglo XX, publicados en Chiapas, nos permitirá observar si existe una orientación ideológica donde se aprecie la urgencia por parte del Estado por legitimar un proyecto de nación.

Se analizará si el discurso de quienes escriben en la prensa y cómo estos construyen un imaginario del indio como un fragmento de la realidad que dificulta la integración nacional y si éste cambia con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

El enfoque desde donde se aborda esta ponencia es el de **Análisis Crítico del Discurso**, muy recientemente utilizado por varias disciplinas de las ciencias sociales.

***Palabras Clave:*** Análisis Crítico del Discurso, Prensa, Racismo, Indígena.

## Introducción

En el marco del gobierno salinista (1988-1994), el discurso de la política indigenista cambió con respecto a lo que se venía pregonando en años anteriores, esto se debió a que por un lado hubo una mayor organización y protagonismo de los pueblos indígenas en la vida política del país y por otra; la presión de una postura intelectual y académica cada vez más crítica con respecto a las prácticas de despojo y negación por parte del Estado mexicano hacia los pueblos indios.

Este discurso debe entenderse en el marco de una reforma más amplia que implicaba básicamente en “el retiro de la intervención estatal de la economía, bajo un modelo que supedita el desarrollo económico y el bienestar social de la población a las fuerzas del libre mercado ...en el caso de los pueblos indígenas, la oferta gubernamental inicial se refirió a la transferencia de recursos y funciones institucionales hacia sus organizaciones y núcleos de población, el respeto a sus iniciativas y autodeterminación, así como el reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación” (Cristina Oehmichen Baza’n, *Reforma del Estado Política social e indigenismo en México 1988-1996*. UNAM; 1999: 16).

En este sentido, en la presente ponencia me interesa reflexionar acerca de cómo se ve reflejado este discurso en la prensa chiapaneca durante el período salinista (1988 a 1994), específicamente en dos diarios de circulación local; *Tiempo*, que fue uno de los voceros del zapatismo en los primeros meses del año 94, pero que dejó de editarse en 2006, tras la muerte de su creador; Amado Avendaño y *Cuarto Poder*, que continúa circulando hasta la fecha y que se ha caracterizado por tener una línea conservadora y oficialista.

La comparación de los discursos sobre “lo indígena” en ambos diarios me permitió esclarecer el papel que juega la prensa en la construcción de imaginarios y representaciones sobre la “otredad”, que se mantienen más allá de escenarios y reformas políticas de presidentes en turno, se trata más bien de una continuidad histórica, de discursos que se gestan desde la colonia y que se reproducen durante el siglo XIX y se afianzan en el período posrevolucionario; que se caracteriza primordialmente en un discurso de

la negación y la discriminación hacia los pueblos indígenas de México. Aunque las estrategias discursivas y los planteamientos políticos cambian, se sigue sustentando básicamente la postura de la diferencia y de la desigualdad; “los pueblos indígenas no pueden ni deben ser autónomos, ni mucho menos pueden ser parte de protagonista en las decisiones de la nación”, afirman los grupos dominantes, aunque no lo dicen de manera directa sino que hacen uso de subterfugios discursivos a fin de no parecer políticamente incorrectos, entonces aparece el discurso oficialista, integracionista y de una falsa empatía que impide la creación de prácticas de respeto y diálogo con la otredad, así, discurso y práctica se convierten, casi siempre en un puente infranqueable.

Así pues, aunque el discurso oficial sobre “lo indígena” se presenta cada vez más incluyente, tolerante y abierto al diálogo, lo cierto es que sigue prevaleciendo un discurso racista, que ve al indígena como un “ser menor, rustico y miserable”, conceptualización que la iglesia colonialista adopta a fin de justificar la necesidad de intervención y evangelización de dichos pueblos. Sin embargo, hoy en día encontramos expresiones populares; chistes, refranes, pláticas en las calles, programas de televisión, incluso en conferencias académicas, un discurso que niega y discrimina al indígena.

## *Desarrollo*

### *La prensa como objeto de estudio*

La prensa como instrumento de Estado ha jugado un papel fundamental en el ejercicio de la reproducción de los discursos de los grupos dominantes, a quienes les interesa la continuidad de las relaciones asimétricas con las minorías, pero que también enmascaran, ante la presión y la lucha de estas minorías; velan su postura a través de estrategias discursivas que esconden su racismo. Pero al mismo tiempo la prensa, en su carácter de medio masivo, cumple una función sustancial; crea una opinión pública y entonces, los sectores subalternos, incluso las minorías, se apropian de dicho discurso lo que significa que los discursos sobre la otredad se estandarizan y pasan a formar parte de verdades inobjtables.

En este sentido Eva Salgado señala que “el lenguaje periodístico más que un simple efecto, reflejo o memoria de los procesos y de la organización social, es parte de proceso social. Constituye significaciones sociales y por ende prácticas sociales (Salgado, 2009: 18).

El discurso de la prensa representa un interesante punto de observación para conocer la imagen que de sí mismos han fabricado los grupos sociales, la forma como conciben su interrelación con otros y, en suma, la ideología que modela sus conciencias, bajo la forma de un acervo discursivo que ha logrado mantenerse vigente a pesar de la feroz competencia que le representan otros medios de comunicación, incluso de los propios diarios en versiones digitales (*Idem*: 19).

En este intercambio de discursos y prácticas, lectores y escritores de la prensa construyen imaginarios sobre la otredad, se desdibujan las fronteras y se homogeniza los discursos; a veces ya no importa el origen de quien escribe, lo importante es lo que la nota puede vender, atrapar al lector, y como decía Salgado, ante la competencia de otros medios más “atractivos” como es la televisión e internet, la prensa ha tenido que hacer uso de estrategias de persuasión para atraer a los lectores; por ejemplo con los titulares, a este respecto Van Dijk señala que “los titulares son el elemento más prominente de cualquier informativo, y definen subjetivamente una situación, además de expresar el tema central de una noticia. Si el lector se fija en una noticia con toda probabilidad leerá y recordará el contenido de los titulares. Existe abundante evidencia en la psicología cognitiva del procesamiento de discurso que corrobora este extremo” (1997:125).

Los tiempos de las grandes ciudades, exigen a los redactores de los periódicos que se escriban titulares no solo atractivos sino que puedan dar cuenta de un solo vistazo de lo que se trata, ya que hay lectores que tienen por costumbre leer únicamente esta parte de la noticia y con ello creen que tienen información de lo que pasa en el mundo.

Pero además, el periódico a diferencia de la televisión y la radio, tiene para sus lectores una ventaja sobre otros medios, ya que quienes hacen uso de este medio, pueden escoger la sección que sea de su preferencia, pueden dejar de leer la nota cuando ellos gusten y pasar a otra, lo que no pasa por ejemplo en la televisión o en la radio. Por otra parte, la prensa sigue teniendo un alto grado de aceptación entre la población mayor de 40 años, pues estas generaciones no crecieron con el internet, y la televisión, por lo general, es solo un medio de entretenimiento.



En efecto, a pesar de que la televisión o el internet, han ocupado cada vez más, un mayor número de usuarios, el periódico sigue siendo un referente importante de lo que acontece en el mundo, se le confiere como una fuente de veracidad y objetividad. “La prensa acentúa su carácter multifacético: actor social fundamental, elemento constructor de identidades, vehículo de educación informal, propagadora y reflejo de valores y creencias globalizadas y productos multimodales e interactivo, entre otras muchas posibilidades” (*Idem.* 63).

Y dentro de todo ese abanico de posibilidades, la prensa también es reproductor de estereotipos y legitimador de políticas discriminatorias. Por ello, analizar la prensa no es una tarea fácil, pues es sabido que el discurso hemerográfico es cada vez más cuidadosos en sus formas y maneras de decir las cosas; ya no se tolera leer lo que no es “políticamente correcto”.

Ante esta situación es primordial, para quienes no interesa hacer un análisis de estos discursos discriminatorios, develarlos de una manera sistemática y crítica. El análisis crítico del discurso es un enfoque teórico, que es relativamente reciente y que tiene objetivo central saber cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social determinando quiénes tienen acceso a estructuras discursivas y de comunicación aceptable y legitimada por la sociedad (Van Dijk: 1997; 16). Según Van Dijk, el análisis crítico del discurso comprende tres grandes ámbitos: discurso, cognición y sociedad. Que deben analizarse desde tres conceptos fundamentales: poder, historia e ideología.

En lo que respecta al discurso o estructura discursiva éste se refiere al análisis textual. Para poder realizar un análisis textual del discurso debemos recurrir a varias disciplinas a fin de que permitan clarificar la manera en que un discurso no es una simple ordenación de frases sustantivas. El ACD es una perspectiva común que engloba el quehacer de lingüística, semiótica y análisis del discurso, pero además, implica otras disciplinas de las ciencias sociales como son; la sociología, la psicología social, la historia, la antropología y la filosofía.

En lo que respecta a la cognición, se parte de supuesto que el conocimiento debe ser

compartido por un grupo, por una cultura; pensamos que esta determinación siempre será necesaria para explicar la influencia del discurso en la reproducción de la desigualdad social.

La forma última de poder consiste en influir en la opinión de las personas, y el discurso puede influir en la sociedad a través de las cogniciones sociales de aquéllas. Si se tiene claro este punto se puede llegar a dilucidar cómo se construyen los conocimientos sobre el mundo, las ideologías de grupos, las actitudes sociales, los prejuicios. Para poder influir en grandes masas o en grupos de personas, éstas y éstos tienen que comprender el discurso (cognición, interpretación individual y social). Los intelectuales orgánicos son los que tienen acceso a la manipulación y uso de estructuras de dominación (Hernández Casillas, Horacio y Erika Julieta Vázquez Flores: 2007: 47)

En el ACD no sólo es importante analizar textos hablados y escritos como objetos de investigación; se requiere teorización, descripción de procesos y estructuras sociales que dan lugar a los propios textos. Desde la perspectiva del ACD se entiende que el lenguaje es también un medio de dominación y una fuerza social. Sirve para legitimar las relaciones de poder organizado. Por tanto, el lenguaje es también ideológico.

Desde este enfoque, se intenta mostrar cómo, en cierto sentido los discursos no son obra de una persona cualquiera. Sino más bien son arenas de combate ideológico que dejan huellas que el analista debe descubrir, describirlas y aún más allá explicarlas y combatirlas. De ahí que una característica básica de los investigadores que realizan ACD es que en muchos casos asumen abiertamente su postura política e ideológica ante objeto de estudio.

El esquema grupal que se forma de estas minorías a partir de lo que se lee en el discurso hemerográfico, por lo general, forman parte de un discurso racista que se ha venido reproduciendo históricamente en la sociedad mexicana y que viene a afianzarse a través de la prensa.

En este sentido, me interesa como objetivo mostrar a través del análisis del discurso, los graves prejuicios raciales en contra de los indígenas, que generaron una imagen negativa que permitió legitimar las políticas etnocidas de los grupos políticos que se han disputaban el control político de

México, pero sobre todo centraré mi atención en el discurso indigenista en el salinismo. No es mi interés ocuparme en aplicar un modelo o una teoría o validar un paradigma, sino evidenciar los problemas sociales como el poder y la desigualdad a través del discurso. Considero que resultaría sumamente provechoso analizar cómo se fundamentó ideológicamente a través de la prensa, el racismo y la desigualdad que desvalorizaron a los pueblos indios y a su cultura. De modo especial me interesa conocer relaciones entre lenguaje y poder.

### Los periódicos analizados

Como se señaló al principio del documento; los dos periódicos que se analizaron; *Tiempo* de tiraje local y *El Cuarto Poder* de circulación estatal, ambos se distribuyeron en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en el periodo analizado.

El periódico *Tiempo* fue fundado el 6 de febrero de 1968 con el lema: “Informa y Orienta”, comenzó a circular en San Cristóbal de Las Casas con bastante regularidad. Tuvo varias etapas, a partir de la participación de periodistas y colaboradores, aunque siempre mantuvieron una línea editorial bastante definida: es un espacio para la crítica y participación de todos los actores de Chiapas. En la mayor parte de estas etapas, fue sostenido por la pareja de Amado Avendaño quien fue su fundador y director de 1968 a 1988 y Concepción Villafuerte, quien fue la directora del diario a partir de 1989. En palabras de la hija de ambos; Concepción Avendaño “el periódico era una empresa familiar que funcionaba más por el amor que mis padres tenían a esta labor que por negocio”.

Por ser un periódico que no estaba “casado” con una línea oficial ni gobiernista, tuvo muchos reveses sobre todo cuando en sus páginas se hacían críticas muy fuertes al gobernador o presidente municipal en turno. Pero también, fue un duro crítico de la sociedad coleta,<sup>15</sup> a quien en no pocas veces, se le consideró como intolerante y racista. Pero también debe señalarse que aunque tuvo una postura proindigenista en algunos momentos, colaboradores y periodistas del *Tiempo* fueron bastantes conscientes de que las comunidades indígenas no eran precisamente colectividades armoniosas u organizadas, sino por el contrario, al interior de algunas, reinaba la corrupción, el cacicazgo y la

---

<sup>15</sup> Así se le llama a la población originaria de San Cristóbal de Las Casas que no es indígena. Algunos de ellos se autodenominan “auténticos coletos”, pues aseguran ser descendientes directos de los colonos españoles.

injusticia. Lo importante quizás, para quienes escribían en sus páginas, era darle la voz a las partes involucradas, por lo que en algunos momentos el rotativo se convierte en un espacio de lucha, donde las misivas de descalificación y argumentos de defensa podían prolongarse por días.

En la sección editorial siempre daban su parecer sobre la nota que más caldeaba a la opinión pública y casi siempre mantenían su postura de apoyo a las comunidades indígenas. Sin embargo, esta posición proindigenista, por lo menos en los años que hasta ahora he analizado, *grosso modo*, no es diferente al discurso oficialista: los indígenas deben ser integrados a la sociedad.

*Tiempo* vivió su época más álgida en los primeros meses de 1994 al convertirse en uno de los voceros del EZLN, pues a él recurrían para dar sus boletines y comunicados los insurgentes, por lo que los diferentes periodistas del mundo iban hasta el domicilio de la familia Avendaño, que funcionaba como editorial, para mandar la nota a sus respectivos países. Así, el periódico se convirtió en una de las pocas referencias para conocer sobre los enfrentamientos, el reagrupamiento de la resistencia o los desaparecidos. Por ello, no era raro ver que Venustiano Carranza No. 26; domicilio del periódico, estuviera abarrotado de madres y esposas, así como de gente solidaria que buscaba de alguna manera una respuesta a un levantamiento que aunque no fue sorpresivo fue de gran impacto social.

A partir de ese momento, *Tiempo* se vio rebasado, pues sin ser una empresa autosuficiente, los gastos se incrementaron y las amenazas empezaron a tambalear el equilibrio entre colaboradores y periodistas, algunos de ellos prefirieron mantenerse al margen y no continuar colaborando, otros más, se involucraron de manera directa, al participar con escritos de opinión crítica al gobierno y de abierto apoyo al movimiento insurgente por lo que incluso vieron amenazada su integridad física.

El declive definitivo del rotativo fue cuando su principal sostén y fundador; Amado Avendaño Figueroa participó como candidato de la Sociedad Civil a la gubernatura de Chiapas en 1994, impulsado por la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, compuesta por organizaciones sociales y campesinas de todo el estado y durante la campaña, el 25 de julio de 1994 fue víctima de un atentado en el que perdieron la vida tres de sus cinco acompañantes: Ernesto Fonseca García, Rigoberto Mauricio Villafuerte y Agustín Rubio Montoya y en el que él resultó gravemente lesionado.

A raíz de su derrota en las urnas en 1994 en condiciones absolutamente inequitativas, los zapatistas lo declararon "Gobernador en Rebeldía" y el mismo ocho de diciembre de ese año, al tomar posesión Robledo, él fue investido con el bastón de mando por los indígenas.

A partir de ahí, Amado Avendaño permaneció enfermo y el rotativo solo pudo sobrevivir unos años más que su fundador, pues Amado murió en abril de 2004 y *Tiempo* solo un par de años más.

El otro periódico a analizar será *El Cuarto Poder* que a diferencia de *Tiempo* es de circulación estatal. Fue fundado en 1970 por su también director Conrado de la Cruz Jiménez, quien estipuló como lema del diario "Periodismo del Siglo XXI". Junto con el *Diario Popular Es*, *El Cuarto Poder* tiene el mayor tiraje del estado, con 25 mil rotativos distribuidos a lo largo del estado de Chiapas. Su línea editorial es marcadamente oficialista y gran parte de sus regalías las obtiene al patrocinar a una serie de empresas locales y nacionales.

A diferencia del periódico *Tiempo*, para *El Cuarto Poder* los indígenas no son un tema prioritario, pues la omisión y la generalización sobre acontecimientos que atañen a los pueblos indígenas de Chiapas en particular, son una constante en el discurso de este rotativo.

La relación entre indígenas y mestizos en Chiapas, particularmente en Los Altos, pero sobre todo en San Cristóbal, tiene un historial cargado de racismo y discriminación, situación que ha sido tan bien retratada por Rosario Castellanos<sup>16</sup> en su diferentes narraciones. En los diarios analizados, podemos dar cuenta de ello, no sólo por las notas recurrentes sobre atropellos y abusos de autoridades, ganaderos y patrones mestizos sino por el discurso que no siempre puede ser abiertamente racista y discriminatorio.

Precisamente porque en el discurso hemerográfico no siempre hay una disertación abierta y directa sino que quienes escriben ocultan su postura ideológica o utilizan estrategias discursivas indirectas para clasificar o descalificar a un grupo, en este caso a los indígenas, es necesario analizar el discurso con un enfoque teórico que deleve ese discurso oculto que encierra esquemas grupales que se vienen arrastrando desde épocas coloniales como ha sido la perpetua creencia de que el indígena es un ser

---

<sup>16</sup> Rosario Castellanos nació en la ciudad de México en 1926, pero pasó gran parte de su infancia y adolescencia en el sureste chiapaneco, donde se inspiró para escribir sus obras, *Balún Canán*, *Oficio de tinieblas*, *Ciudad Real* y *Los convidados de agosto* entre otras, en las que retrata a una sociedad blanca intolerante y racista.

“rústico pobre y miserable”. Esta triple conceptualización fue sustentada por la iglesia virreinal para mantener una posición proteccionista y de dependencia con respecto a los indígenas, postura que los diferentes Estados en América, herederos de la colonización española, adoptaron luego de su independencia.

### Algunos resultados preliminares

La primera parte de la investigación implicó la selección, transcripción y sistematización de la información. El corpus hemerográfico se realiza a partir del criterio de selección de toda nota periodística que abordara el tema indígena, por lo que el número de notas, en ambos periódicos rebasa las 1400 durante los siete años analizados.

Una vez que se seleccionaron y transcribieron se procede a sistematizar la información a partir de los criterios de; fecha, título, género periodístico, tema y etnia. De esta información se pueden ya desprender algunos resultados preliminares a partir del modelo analítico que se construyó para ese efecto

.

Las categorías discursivas que se han observado en el corpus parten de siete grandes macroestructuras; temas, valoración negativa de los otros, negación y concesión aparente, contraste u oposición, estilo, retórica y fuentes. Cada una de estas estructuras macro emplea diferentes estrategias discursivas. Así por ejemplo, dentro de la estructura macro de “valoración negativa de los otros” (entendido como los “otros” a los indígenas), podemos encontrar la estrategia de “victimización”; recurso muy utilizado por los periodistas de ambos periódicos, porque aún siguen situando a los indígenas como menores de edad, víctimas y/o miserables.

Una de las categorías que se utilizó para analizar el corpus fue el de “Tema” y es interesante observar la divergencia en cuanto a los temas tratado en ambos periódicos; mientras que en el periódico *Tiempo* se abordaron las temáticas de “Demandas de organizaciones indígenas”, “Conflictos de tierras” y “Expulsión por motivos religiosos”; el periódico *El Cuarto Poder* recurrió a los temas como: “Apoyos

institucionales” y “Eventos y encuentros en torno al asunto indígena”. Esta categorización implica un posicionamiento ideológico de la línea editorial de ambos periódicos; mientras que el primero busca dar la voz a los indígenas alrededor de conflictos sociales, el segundo da la palabra a las autoridades, para presentarlos positivamente cuando se publicitan como benefactores y asistencialistas.

Por otra parte, la categoría discursiva de “lexicalización” entendida como todas aquellas expresiones y nominaciones que subyacen al término indígena, es utilizada de distinta manera en ambos periódicos; en *Tiempo* se recurre más a las categorías de nominación lingüística (tzotzil, tzeltal, chol) y toponímica (chamulas, zinacantecos); en tanto que en *El Cuarto Poder*, se utiliza acepciones mucho más generalizantes como el de “indígenas” o “indios”, incluso caen en falacias de nominar a los indígenas como “campesinos”, lo que implicaría no sólo una postura ideológica que permitiera legitimar ciertas políticas indigenistas que se implementaron en esos años, sino también un desconocimiento y negación a la diferencia y a la diversidad.

En este sentido, el análisis del discurso del corpus hemerográfico, a partir del ACD, me permite ir entendiendo cómo el uso de ciertas categorías discursivas no son tan abiertamente racistas, por lo que es fundamental entenderlas dentro del contexto en que éstas se han escrito; quiénes las redactan, en qué situación histórica, dónde están escritas (en qué sección del periódico), quienes son los directores del diario, qué relaciones políticas y económicas tienen éstos con diferentes sectores sociales; empresarios, partidos políticos, iglesias, etcétera. Este nivel de análisis más inmediato y local también debe analizarse en contextos más amplios; no sólo a nivel nacional, sino también internacionales; pues como bien lo señala Van Dijk, todo texto da cuenta en mayor o menor medida de las cosas del mundo.

Los temas, los usos sintácticos, semánticos y retóricos utilizados por los periodistas que escriben sobre “lo indígena” deben pues, entenderse dentro de un contexto no sólo nacional sino internacional, ya que no podemos entender un texto sino analizamos desde qué contexto ideológico está escrito. En este sentido, las notas analizadas desde el ámbito textual no pueden explicarse sin recurrir a un estudio profundo de las estructuras de poder que se tejen en ámbitos internacionales y repercuten

directamente en México. Así texto y contexto no pueden en el ACD, analizarse por separado en ambos el poder y la ideología están relacionados.

Para el caso que nos ocupa, el discurso indigenista del salinismo ha de entenderse en el contexto de la puesta en marcha de una economía de libre mercado y una política neoliberal, dentro de una estructura capitalista que puso de base una reforma a la política indigenista que se sustentó en “un discurso oficial donde se puso de manifiesto la pobreza extrema de los pueblos indígenas, la cual se pretendía combatir con los recursos obtenidos de la venta de empresas estatales. Se reconoció a los indígenas como los portadores de las mejores tradiciones del pueblo de México, cuyas formas de trabajo compartidas, tales como la faena, el tequio y la mano vuelta, serían retomadas – y descontextualizadas- para servir de ejemplo al conjunto de la población extremadamente pobre quien debería aportar su mano de obra gratuita en las obras y programas llevadas a cabo por el PRONASOL” (*Idem*; 41-42).

La política indigenista durante el sexenio de Salinas se hizo llamar como una “política de participación y etnodesarrollo” que consistió básicamente en crear una réplica de las experiencias autogestivas desarrolladas desde hacía una década por las organizaciones campesinas autónomas y la propuesta de etnodesarrollo quedó reducida a al apoyo de pequeños proyectos productivos, así como algunas expresiones culturales básicamente artísticas, de agrupaciones indígenas y populares (*Idem*: 89).



### *Conclusiones*

Estos programas se ven reflejados en las notas periodísticas analizadas, pues buena parte de ellas tratan de justificar la pertinencia de programas como el de PRONASOL y SOLIDARIDAD, pero también es evidente como estas instituciones se apropian de conceptos y proyectos comunitarios sin dar crédito y negando su capacidad autogestiva.

Con ello, podemos finalmente agregar que a pesar de llamarse “reforma”, hay una continuidad en el uso discursivo y en las prácticas del indigenismo de Estado, pues el paternalismo y asistencialismo son una constante a lo largo de los años analizados.

## Bibliografía

- Andatch, Fernando. *Un camino indisciplinario hacia la comunicación: medios masivos y semiótica*. Colección Biblioteca Personal, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2001.
- Barabas, Alicia. “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” en *Alteridades*, México 2000.
- Benavides Delgado, Juan. *Lenguaje publicitario*, Síntesis, Madrid, 1997.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), *Índice de rezago social de los pueblos indígenas*, México, creado el 2 de junio de 2010.
- Hernández Casillas, Horacio y Vázquez Flores, Erika Julieta. *Racismo y poder: la negación del indio en el siglo XIX*. INAH, México, 2007
- Hvostoff, Sophie. “¿Del indio-indito al indígena sujeto? La evolución de la agenda indígena de 1970 a 1994. En *Anuario de Estudios Indígenas VIII*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2000.
- Oehmichen Bazán, Cristina. *Reforma del Estado Política social e indigenismo en México 1988-1996*. UNAM; 1999.
- Saldívar Tanaka, Emiko. *Empoderamiento o disciplina: la política de participación indígena en programas de desarrollo en México*. Instituto de Investigación en Desarrollo Sustentable y Equidad Social (IIDSES), Universidad Iberoamericana, México, 2007.
- Salgado Andrade, Eva. *¿Qué dicen los periódicos? Reflexiones y propuestas para el análisis de la prensa escrita*. CIESAS. México, 2009.
- Van Dijk, Teun A. *Racismo y análisis crítico de los medios*. Paidós, 1997.
- Van Dijk, Teun A. “El análisis crítico del discurso” en *Anthropos* No. 186, septiembre-octubre, Barcelona, 1999.
- Wieviorka, Michel. “Racismo y exclusión” en *Estudios Sociológicos* núm. 34, El Colegio de México, 1994

## **De colectivismos y modernidades: el humanismo cristiano de Vasco de Quiroga en Michoacán. María Guadalupe Trejo Estrada**

### **Resumen:**

A partir de investigación documental, la ponencia explora aspectos particulares de la experiencia y resultados del encuentro entre las culturas purhépecha y del humanismo cristiano español, en el occidente de Nueva España en el siglo XVI. Se seleccionan algunos rasgos de ambas matrices culturales a fin de buscar el origen y posterior configuración de un tipo particular de congregación indígena producto de la colonización, la llamada “colonia intervenida” (Robles, 2010, p. 206), de la cual los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga son uno de los ejemplos más claros. La tesis central es que la obra de Quiroga contribuyó a preservar para el futuro un tipo de organización social de origen pre-moderno, la comunidad, aunque bajo un afán de modernidad que implicaba la conformación de una cultura nueva o renovada, producto del encuentro entre las culturas propias de la “gente común” (*porhépecha*) que habitaba el actual Michoacán y el humanismo cristiano renacentista. Se concluye con la hipótesis de la posible relación entre aquella nueva forma de organización social y cultural, y la conservación étnica de los habitantes originales de Michoacán, en vista de la relación que puede establecerse entre el arraigo a la localidad y la preservación de la cultura de un pueblo.

Palabras clave: comunidad, purhépecha, humanismo cristiano, modernidad

## *Introducción*

De Vasco de Quiroga se han ocupado en los siglos XX y XXI antropólogos, historiadores y filósofos de la talla de Silvio Zavala, J. Benedict Warren, Francisco Miranda, Mauricio Beuchot, Enrique Florescano y Carlos Herrejón Peredo, entre muchos otros. Robles (2010, p.24ss) cita 38 publicaciones sobre el tema a partir de 1900, además de 7 tesis doctorales y una serie de artículos más recientes, la mayoría de autores mexicanos. La literatura generada en torno a diversos aspectos de su vida, pensamiento y obra es entonces, no sólo vasta sino seria<sup>17</sup>. Y esto, sin considerar los estudios publicados antes de ese año.

Este hecho presenta una dificultad para localizar algún vacío o tema insuficientemente explorado respecto a Don Vasco. Sin embargo, en nuestros hallazgos, fruto de una primera revisión documental, hemos creído haber encontrado un aspecto de su obra (intelectual y social) que puede resultar de interés. Éste es cómo la obra de Quiroga contribuyó a preservar para el futuro un tipo de organización social de origen pre-moderno, la comunidad, aunque bajo un afán de modernidad que implicaba la conformación de una cultura nueva o renovada, producto del encuentro entre lo mejor de las culturas propias de las etnias que habitaban el actual Michoacán, en particular la purhépecha, y el humanismo cristiano renacentista. Aun cuando estos procesos fueron comunes a la mayor parte de la antigua Mesoamérica, en vista de la intervención de los misioneros cristianos, la experiencia michoacana presentó rasgos particulares, impresos en ella por su primer obispo.

---

<sup>17</sup> En la Colección Especial Vasco de Quiroga de la Biblioteca Silvio Zavala (Universidad Vasco de Quiroga, Morelia, Mich.), se encuentran disponibles un número importante de ellas.

## **Desarrollo**

Este trabajo avanza sobre algunos aspectos relativos a esta hipótesis sin agotar, en absoluto, el tema.

### **1. De la vida de Vasco de Quiroga**

Mauricio Beuchot (2005) consigna los datos básicos de la biografía de Quiroga: nacimiento entre 1470 y 1490 en Madrigal de las Altas Torres, Ávila; licenciado en derecho canónico probablemente por la Universidad de Salamanca; como sabio jurista y con buen criterio lo supone en la Granada reconquistada (hacia 1525) y lo sabe, en la ciudad de Orán, en el norte de África, como juez de residencia del regidor de esa ciudad, enfrentando los numerosos litigios de su gobierno. Ejerce la abogacía en Valladolid (España) hasta 1531. Es nombrado como Oidor de la Segunda Audiencia en Nueva España, a la que llega en 1531; electo primer Obispo de Michoacán en 1538; viaja a Europa en 1547 a 1553, en este tiempo entra en contacto con Ignacio de Loyola y le solicita la presencia de los jesuitas en Michoacán, cosa que no se logra (aunque después Pátzcuaro será el segundo obispado, después de México en tener esta presencia); regresa a Michoacán en 1554; participa en el Concilio Provincial Mexicano en 1555; muere en Uruapan en 1565.

Respecto a sus virtudes cristianas, “Cabrerera nos informa que Quiroga había servido durante varios años como juez de los cristianos, judíos y moros en España y África. Rehusaba todas las riquezas que se le ofrecían; buscaba exclusivamente la justicia y el bien de los súbditos” (Burrus, 1984, p. 57). Ya en Nueva España “El salario real lo usó para comprar tierras y construir hospicios donde los nativos pudieran residir y ser instruidos y atendidos”. “Mientras se instruían en la fe los tarascos, los mantenía Quiroga gratuitamente, tratándoles con toda bondad, caridad e inolvidable cariño. Al volver a sus casas, iban los indios recién bautizados tan cargados de regalos que eran la envidia de los indígenas por cuyas tierras pasaban” (p. 58).

## 2. De la organización territorial y poblacional en Michoacán en el siglo XVI

Sobre el agrupamiento de los indios en pueblos, es conocido el interés que en ello tenían los conquistadores. Después de su llegada, nahuas, purhépechas y otomíes, todos habitantes originales del actual Michoacán y todos dispersos en un amplio territorio a la usanza prehispánica, fueron congregados en pueblos, para su control, explotación y evangelización (cfr. Martínez, 2002). Otro factor que influyó en esta política colonial fue el despoblamiento que por efecto de la guerra, las enfermedades y el trabajo forzado ocurrió en la Nueva España en general, a fines del siglo XVI (Paredes, 1984, p. 80).

Según Dietz (1999, p.11ss.), debido a las pocas fuentes existentes para la reconstrucción histórica de la conformación territorial y de la tenencia de la tierra previa a la colonización española de Michoacán,<sup>18</sup> existen diversas y opuestas interpretaciones acerca de ello. La ofrecida por este autor (citando a Castilleja y Pollard) es que antes de la Conquista, las pautas de asentamiento y de tenencia de la tierra en la región purhépecha eran diversas. Debido a la dualidad entre nobleza (*acheecha*) y gente común (*porhéecha*), y al carácter tributario del régimen político, parecen haber existido tierras patrimoniales de la casa real del emperador (*cazonci*), tierras de la nobleza, tierras colectivas utilizadas por unidades domésticas y tierras colectivas “...cuya cosecha se entregaba como tributo en Tzintzuntzan” (p.112). Así, podemos asegurar que la propiedad colectiva de la tierra no era ajena a los habitantes originales de la zona.

Aunque, según asienta Piñón (1984, p. 152ss), la concepción indígena de la tenencia de la tierra era distinta a la española; para éstos, significaba la posibilidad de acumular riqueza y poder, mientras que los indígenas sólo ocupaban y trabajaban las tierras que les eran necesarias; “su concepto de posesión emanaba de sus necesidades, por lo que no ocupaban demasiadas tierras” (p. 153). Sin embargo, con la llegada de los conquistadores y su reclamo sobre los terrenos para estancias ganaderas y otros usos, la tierra resultó insuficiente para las necesidades de los indígenas, quienes además debían aportar a los españoles productos agrícolas como tributo y otras formas, lo que incrementaba la presión sobre ella. Frente a esto, y en vista del interés de la corona española por preservar las propiedades de los indígenas, en 1551, ésta emite las primeras medidas respecto de los pueblos indios, a partir de las cuales se establece la extensión legal de las tierras de las comunidades agrarias o comunidades indígenas.

---

<sup>18</sup> El *Lienzo de Jucutácato*, el *Códice Plancarte*, algunas referencias en las *Relaciones Geográficas* y básicamente la *Relación de Michoacán*.

Es bien sabido que la llegada de Nuño de Guzmán a la zona lacustre de Pátzcuaro en 1530 y sus acciones violentas en contra de la nobleza purhépecha habían traído como consecuencia una huida de la población de esta zona a los montes cercanos, y que fue precisamente Vasco de Quiroga quien logra el retorno y reasentamiento de dicha población. “La política de pacificación y reasentamiento de esta población dispersada, que inicia en la cuenca lacustre el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, parece haber modificado las pautas de asentamiento prehispánicas. Mientras que antes de la huida los purépecha habitaban unidades domésticas ubicadas fuera de los centros ceremoniales (Castilleja,1992:241; Pollard1992:29ss.), los “pueblos-hospitales” creados por el obispo a partir de sus proyectos-piloto en Tenochtitlan y en Santa Fe de la Laguna ya constituyen centros nucleados (Mendieta y Núñez, *et al.*1940:63s; Quiroga,1940:11s)” (Dietz,1999, p.112).

Esta política de congregaciones fue desarrollada por Vasco de Quiroga en la zona lacustre de Pátzcuaro-Tzintzuntzan, y por los franciscanos Juan de San Miguel, Francisco de Castro y Jacobo Daciano en la Meseta; dio inicio a partir de 1533 y fue continuada y profundizada hasta el siglo XVII (Miranda y Pavageau, cit. en Dietz, 1999, p.112). Ella, sin embargo, no produce ni una única forma de tenencia de la tierra en Michoacán, ni una ajena a conflictos, y va, con el paso del tiempo cediendo espacio a otras modalidades (las haciendas españolas, por ejemplo). No es nuestro interés dar seguimiento a este asunto, sino más bien explorar el origen de la propuesta de propiedad colectiva para los pueblos indígenas que Quiroga defiende, algunas de sus particularidades y su papel en la conservación biológica de las etnias y de una nueva cultura, propia de los congregados, en la que se “acentuaban tradiciones de carácter comunal de origen español, en las cuales parecían coincidir costumbres ya existentes en América” (Piñón, 1984, p. 162).

Además del interés económico que subyació al re-asentamiento en pueblos y comunidades de los indígenas durante el siglo XVI en Nueva España, “Los hombres del Renacimiento veían a las poblaciones como una necesidad de la vida en policía y como un medio para alcanzar en ellas la vida cristiana. Los religiosos y los juristas españoles trajeron esos conceptos al Nuevo Mundo” (Zavala,1984, p. 27). Vasco de Quiroga, sin renunciar a estos intereses, alude a otras razones: “...que, estando derramados y solos los indios por los campos, padecían agravios y necesidades, y propuso recogerlos en ciudades y policía, “porque mal puede

estar seguro el solo, y mal puede ser bastante para sí ni para otros el que ninguna arte ni industria tiene”. Así, “hizo que todos viviesen en el poblado...Reducidos a orden de República, dejaron aquella vida montaraz...” (Moreno,1965, p.30).

Así, la propuesta de Quiroga participa en principio de la intención colonialista de la metrópoli,<sup>19</sup> aunque revela un humanitarismo particular. Dicha intención colonialista buscaba formas de organización social funcionales a las relaciones que la Corona pretendía se establecieran entre sí misma, los colonos españoles y los habitantes originales del Nuevo Mundo, y pueden resumirse de manera muy general en dos. La encomienda “...que los mantenían teóricamente en su propia organización, incluso bajo el mando de sus caciques, y que solamente exigían que los indios estuvieran a disposición de los encomenderos para los trabajos que éstos determinasen o les diesen algún tributo que los mismos encomenderos habrían de compartir con la Corona”. Esta forma de organización fue objeto de denuncia reiterada por parte sobre todo de los religiosos franciscanos, presentes en las colonias desde los primeros años, por los malos tratos y los abusos de los españoles contra los indígenas. Una segunda fórmula general fue, como ya vimos, la congregación de los indígenas en pueblos autónomos, con la presencia de españoles o no, o bien en régimen de plena libertad, siempre que pagaran tributo a las arcas reales.

Dentro de esta segunda fórmula, se dio, de entre la complejidad a que diera lugar, un tipo de comunidad o “colonia intervenida”, que pretendía “una especial protección o amparo inicial” o que reconocía la “incapacidad para gobernarse y administrarse con plena autonomía” de los indígenas (Robles, 2010, p. 206). “En esta forma de organización, se agruparían a los indios en comunidades compuestas de 300 familias, más o menos, regidas por uno o varios caciques. Estos jefes indios seguirían siendo las autoridades locales, incluidas las atribuciones de justicia penal ordinaria; pero habrían de compartir sus facultades con el clérigo o religioso del lugar y con un administrador o gobernador español, quien sería responsable de uno, dos, tres o más poblados indígenas” (Robles, 2010, p.209). Encontramos relación entre el espíritu proteccionista de esta “colonia intervenida” y los pueblos-hospitales en la intención quiroguiana de “...ayuda material y moral para sus miembros; fueron pensadas, sobre todo para la gente de clase humilde,

---

<sup>19</sup> A diferencia de Bartolomé de las Casas, quien llega a cuestionar “...la legitimidad de la empresa de la conquista en su totalidad” por atentar contra la libertad y los bienes de los indígenas del Nuevo Mundo, Vasco de Quiroga da por hecho e incluso justifica estos procesos en orden a su cristianización, “aunque cuestiona sus modos buscando humanizar el orden colonial y crear espacios jurídicos y físicos para la protección de los indios”. Así algunos de sus biógrafos han debido reconocer su etnocentrismo y su afán colonizador (González, 2005, p.104,112).



para que viviesen en ellas libres de explotaciones, de servidumbre, de esclavitud, de persecución y crueldades” (Robles, 2010, p.265). Es importante señalar aquí, que los nobles indígenas que no se habían opuesto a la Conquista, habían mantenido algunos de sus privilegios, entre los que se incluían tierras que los españoles consideraban habían sido de su “propiedad” (cfr. Piñón, 1984, p. 149), por lo que muy seguramente estos nobles no fueron del interés de Quiroga.

La evolución histórica de estas fórmulas es compleja y no es objeto de este trabajo. Solamente señalaremos que respecto a las “reducciones” de indios, los pueblos-hospitales de Quiroga presentan ciertas particularidades; de ellas, el colectivismo, la conformación de “comunidad”, y su detallado ordenamiento, llaman nuestra atención, porque encontramos en ellas relaciones con la permanencia étnica y de la cultura modernizada de los indígenas en Michoacán.

### **3. Del origen del pensamiento de Quiroga**

Se ha trabajado en muchos documentos la inspiración que para Quiroga significó el pensamiento de Moro a quien aquél cita expresamente en su obra. Quiroga “Invitó al Consejo real a dar leyes y ordenanzas que se adaptasen a la calidad, manera y condición de la tierra y de los naturales de ella, que fueran simples e inteligibles, y a este efecto, sugirió las que le inspirara la lectura de la *Utopía* de Moro” (Zavala, 1984, p.32). El mismo Silvio Zavala y otros autores (M.M. Lacas y John Meany) realizan una comparación entre la propuesta de “ordenamiento” social de Moro en su *Utopía* y las ordenanzas que Quiroga escribe para sus pueblos-hospitales (cfr. Zavala, 1984, p.34), en las que destacan las similitudes. Ceballos amplía esta comparación añadiendo a ella textos de la Sagrada Escritura, particularmente, del Nuevo Testamento, con la intención de mostrar “...las fuentes principales de donde Quiroga obtuvo la inspiración para establecer estas sociedades “(Ceballos, 2005, p.51-60).

A decir de Ceballos, Quiroga elaboró un proyecto inspirado en tres utopías: la clásica, descrita en *Las Saturnales*, de Luciano de Samosata, que consideraba la existencia de una edad dorada (en la que Quiroga supuso se encontraban los indígenas de estas tierras); la utopía cristiana, plasmada en *Los Hechos de los Apóstoles* y en la *Utopía* de Tomás Moro, que afirmaba la fraternidad y la comunidad de bienes; y la utopía renacentista que, inspirada en Platón, aseguraba la posibilidad de un gobierno perfecto (2005, p. 47).

A este respecto, se pregunta Rodolfo Pastor, “¿Por qué un hombre necesita proyectar una utopía?”, y se responde que “Porque duda al menos de que el orden social al que está acostumbrado sea realmente *natural*, es decir, hecho de la mano de Dios. ¿Por qué D. Vasco duda de eso en 1532? Porque ha visto otro orden, diferente, alternativo, radicalmente distinto del suyo. Quiroga no asimila la existencia de un orden social distinto como prueba de la relatividad cultural, pero lo entiende como evidencia de que puede pensarse otro orden, proyectárselo, experimentarlo” (1984, p. 38). Se olvida Pastor en este monólogo que Quiroga provenía de un ambiente en que la modernidad había abierto la puerta a, justamente, la proyección de utopías.

La Europa del siglo XVI estaba siendo testigo del surgimiento de nuevas formas de concebir al hombre y a sus relaciones mutuas, además de a la naturaleza y a la relación de los hombres con ella.<sup>20</sup>

En este ambiente, el tema de la justicia social aparece particularmente en el pensamiento cristiano. Angel Losada (1984) cita en el origen de esta tradición a Erasmo de Rotterdam, quien en su crítica a los ricos y poderosos que acumulaban sus bienes y haciendas, sin hacer uso social y caritativo de ellos, llega a negar la propiedad privada como institución cristiana, según abiertamente lo expresa: “La caridad cristiana no conoció la propiedad...¿Tú creías que sólo a los frailes les estaba prohibida la propiedad y mandada la pobreza? Te engañabas, que lo uno y lo otro a todos los cristianos concierne” (cfr. P. 89). En esta corriente Losada, además de ubicar a Bartolomé de las Casas en su ataque a la riqueza mal adquirida “por medios violentos y en detrimento de los indios, y muy especialmente la adquirida en el marco de la encomienda”, destaca a Juan Luis Vives como el autor más representativo de ella en todo el Renacimiento. Del contexto y pensamiento de Vives, tal como lo refiere Losada destacaremos algunos aspectos, por expresar, a nuestro juicio, con más detalle el espíritu que Quiroga tomará para su proyecto social.

---

<sup>20</sup> De esta última, al concebir a la naturaleza como fuente de riqueza y ya no como creación divina, deriva con el paso de los siglos, “un proyecto civilizatorio cuya visión antropocéntrica justifica la manipulación humana de los ecosistemas, con el fin de controlarlos y ordenarlos. A la inversa de otras culturas, este proyecto establece relaciones con la naturaleza sólo con base en criterios económicos y productivos, sin considerar aspectos éticos y filosóficos o de corresponsabilidad. Este proyecto occidental ha sido el dominante en los siglos recientes, y en la actualidad los resultados de su aplicación muestran un conflicto global y multidimensional, que incluye lo ecológico, lo social, lo económico, lo cultural y lo existencial, en un complejo entramado conocido como la crisis de la modernidad” (Morales, 2004:29).

Vives “a pesar de vivir en Brujas, una de las ciudades más florecientes de su época, sigue viviendo todavía en el contexto de una mentalidad precapitalista...”, en la que la propiedad no tenía el carácter absolutamente individual que adquirió después. “La propiedad era casi siempre semicolectiva: de una familia, de una comunidad, de una orden religiosa, de un municipio, pero en ningún caso, de un solo individuo”. Y, según los humanistas cristianos, así *debía* ser. Por esto, Vives asume una postura que Losada asegura podría ser considerada como “colectivista”: “Todo cuanto la Naturaleza derramó de su seno ubérrimo, puso sólo a la vista, en esa gran casa del mundo, no encerrado por vallas ni por puertas algunas, para que de ello participasen indistintamente todos los seres que engendró” (cit. en Losada, 1984, p. 91). De ello, Vives deriva la necesidad de distribuir con justicia esos bienes que la Naturaleza hizo comunes, pues, de lo contrario, se incurre en pecado contra natura, siendo necesario “poner un correctivo a esos desmanes de la avaricia y de la ambición y ese correctivo no puede ser otro que la limosna mediante el ejercicio de la caridad que restablezca el orden cósmico natural. La limosna, pues, no es más que la natural consecuencia del mandamiento fundamental del cristiano: la caridad o el amor universal” (Losada, 1984, p. 91). Otro aspecto importante del pensamiento de Vives es que entiende por *pobreza* no sólo la falta de dinero o bienes materiales, sino cualquier falta de algo necesario, material o espiritual para la salud o la vida de la persona. Así, Vives habla del hombre en estado de necesidad “(de lo que es patrimonio del alma: deseo, consejos, preceptos para la vida; de lo que es patrimonio del cuerpo: presencia corporal, fuerzas, trabajo y asistencia, o de las cosas externas: dignidad, autoridad, influencia, amistades, dinero, etc.)” (p. 92). Como rasgo distintivo del pensamiento de Vives, podemos citar también su particular interés por los niños de los pobres y los invidentes y otras personas que hoy llamamos “minusválidas”; respecto a éstos, sostiene su derecho a estudiar y a aprender a trabajar (p. 95), a fin de evitarles la mendicidad.

Esta tradición humanista cristiana del Renacimiento se alimentaba no sólo de la Sagrada Escritura, sino también del derecho romano, el derecho canónico, las obras de los autores clásicos griegos y romanos, los tratados de los Padres de la Iglesia y canonistas como San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Cayetano. “Según todos estos, el hombre como hombre tiene derechos inderogables: el derecho a su propia persona, por tanto no es lícito esclavizarlo; el derecho a sus propios bienes, por tanto no es lícito confiscarlos; el derecho a su propio gobierno, por tanto no es lícito suprimirlo e imponerle gobierno ajeno o tiránico. Paulo III declaró en 1537 que el indígena, como todo hombre, está dotado de una inteligencia humana y una voluntad

humana que le hacen imagen de Dios, capaz de instrucción, de la fe cristiana, digno del amor de Dios y del prójimo, y por tanto destinado, como todo hombre a la vida eterna...tal es la visión humanista que determinó los métodos misionales de su instrucción, conversión y evangelización” (Burrus, 1984, p. 39-40)<sup>21</sup>.

En este espíritu, el encuentro de Vasco de Quiroga con la realidad de la Nueva España le produce, a decir de Ceballos (2005), una “gran indignación ética”, al ser testigo del desmembramiento de las sociedades aborígenes por parte de los españoles, del intento de implantar la nueva sociedad “sin orden ni policía”; de un afán de apropiación y codicia desenfrenada de aquéllos sobre los bienes materiales de los indios tanto como de su fuerza de trabajo, y de su mal ejemplo, que no permitiría la cristianización de los indios.

Así, Quiroga sufrió una gran transformación personal, “Aquí el leguleyo pragmático y el cancerbero conservador del orden establecido en la metrópoli, se transformó en el extraño utópico que se arriesgó a ensayar un nuevo orden social en el que, los indios que se refugiasen en él, podrían vivir al resguardo de muchas de las perversidades del nuevo orden implantado” (González, 2005, p. 89).

#### **4. Nuevos pueblos, nuevo cristianismo**

Entre la comunidad cristiana original descrita en los Hechos de los Apóstoles y la institución de las comunidades indígenas en Nueva España por parte de misioneros y juristas españoles, mediaron no sólo casi 1600 años, sino también otras experiencias y construcciones ideológicas, a las que creemos necesario hacer referencia, por encontrar en ellas elementos que pueden ayudarnos a comprender el origen de algunas prácticas culturales todavía vigentes en las comunidades indígenas actuales. En particular nos interesan aspectos relacionados con el origen y la organización de la vida monástica y la vivencia de ciertas “virtudes” en la vida comunitaria.

---

<sup>21</sup> El reconocimiento de la libertad y el derecho a la propiedad de los indígenas no significó, sin embargo, la igualdad social para ellos. Así, aunque se les prometía igualdad en el acceso a ciertos empleos y el goce de privilegios, se les equiparaba al mismo tiempo a la categoría de “rústicos”, a los “pies del cuerpo de la República” – indispensables, y que por ello debían ser atendidos con esmero-, pero que no podían salirse de su esfera ni ensoberbecerse o igualarse con las clases superiores” (Trejo, 1979, p. 25). Por ello, los indígenas estuvieron sujetos a un estatuto jurídico distinto del que se aplicaba a españoles, criollos, mestizos, negros y castas (cfr, p. 22).

Debemos hacer referencia así al origen y las reglas de vida comunal de los cristianos que aparecen por primera vez hacia el 300 d.C. en los primeros monasterios cristianos en Egipto, así como el paradigma de vida monacal que rige durante 600 años a las órdenes religiosas a partir de la imposición de la regla de San Benito de Nursia en el año 545.

Coincidimos con Martínez, cuando asegura que “Algunas de esas normas están presentes en la utopía, posiblemente fruto de la experiencia de los propios autores, como ocurre en el caso de Moro, quien vivió dos años entre los cartujos” (2006, p. 5) y, por ello mismo, añadimos nosotros, también en las comunidades indígenas coloniales. En particular, creemos ver relación entre éstas y los siguientes aspectos de las comunidades monacales: una estructura piramidal, aunque con elementos de “democracia”; el aislamiento respecto de una sociedad más general que se rechaza por decadente o por profana; la construcción de sistemas sociales originales y distintos de los existentes; la propiedad comunal de los bienes materiales; el principio de justicia social; el ser colectivo por encima del individual, y el ascetismo, la obediencia a la autoridad (colectiva o no), el respeto y la humildad como virtudes necesarias para la sobrevivencia del cuerpo social.

En los autores que se han ocupado de la obra de Quiroga es recurrente encontrar su concepción acerca de los indígenas y sus costumbres, por eso no nos detendremos en este aspecto, sino para recordar que Quiroga creyó ver en ello la posibilidad de establecer en este Nuevo Mundo las utopías cristianas, en vista de que como lo sostiene en su *Información en Derecho* (cit. en Ceballos, 2005, p. 45-46), “Hay tanto y tan buen metal de gente en esta tierra, y tan blanda la cera y tan rasa la tabla y tan nueva la vasija...(que) yo no dudo sino que haciendo apartados así los dichos pueblos para estas plantas nuevas en nuevos casados, se podría de aquestos tales, con el recaudo que dicho tengo, y que en ello se podría tener. E yo me ofrezco con la ayuda de Dios a poner plantar (sic) un género de cristianos a las derechas como todos debíamos ser y Dios manda que seamos y por ventura como los de la primitiva Iglesia”. Así, en las intenciones de Quiroga podemos ver cristalizado el sueño que Lacarriére encuentra presente en distintos momentos históricos: “Los romanos durante los primeros siglos de nuestra Era tendrán *su* Egipto, como el siglo XVI tuvo *sus* Indias occidentales y el XIX *su* Polinesia: tierras paradisíacas donde se cristalizaba esa amargura inconsciente y esa nostalgia de la inocencia que experimentan las civilizaciones en las épocas de éxitos materiales y de conquista” (1964: p. 47).

Es evidente que la concepción que Quiroga tiene de los indios y su temperamento y costumbres le permiten soñar con la construcción de una sociedad según el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro. Esta sociedad ofrecería la posibilidad de una reforma política y eclesiástica propia de una corriente de pensamiento que, frente al distanciamiento europeo del cristianismo original, trató de rescatar y reorientar al catolicismo en un humanismo renacentista no despojado de la idea de Dios. Su descripción de los indios y su analogía con la Edad Dorada de Samosata (en cuyo Saturninos asegura Quiroga que Moro se inspiró) nos hacen ver una cultura distante de la europea, aquella impregnada por la ambición y apego a los bienes materiales y la riqueza, en lo que Quiroga ve un estado corrompido y un mal ejemplo para los indios, y ésta, por el contrario, cargada de virtudes (humildad, mansedumbre, simplicidad, desapego de lo material). Podemos pensar que esta imagen que Quiroga se crea de los indios es bastante realista, en vista de que así como reconoce y ensalza las virtudes, señala también que el desapego de lo material, el contentarse con lo de hoy y la despreocupación por el mañana, los llevan a “no ser industriosos ni dados al trabajo; y así, parecen perezosos [y por esto] ...había que impulsarlos a trabajar con laboriosidad, pero sin hacerles perder su desapego de las cosas materiales y su desdén por las riquezas” (Beuchot, 2005, p. 24).

Uno de los aspectos más relevantes del encuentro de Quiroga con los indígenas fue, a decir de Ceballos, su intento de comprender su cultura y proyectar soluciones acordes con ella; así apreció que era una sociedad totalmente diferente a la europea y como tal debía ser considerada. Esta nueva sociedad debía ofrecer una solución integral y no “remedos de leyes y ordenanzas...” que “...por deshacer una gotera hacen cuatro”. Por ello, propone “fundir la cosa de nuevo” que logre un “muy buen estado que fuese católico y muy útil y provechoso así para lo espiritual como para lo temporal” (Quiroga, cit. en Ceballos, 2005, p. 46). La tarea de la civilización en el Nuevo Mundo había de consistir, según Quiroga, no en la transferencia de la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en “...elevar éstos, desde su simplicidad natural, a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo. El instrumento será la Utopía de Moro, cuyas leyes son las más adecuadas para encauzar esta obra entusiasta de mejoramiento del hombre” (Zavala, 1984, p. 34). Aunque, la materia prima serían sus propias virtudes, tal como lo asegura el propio Quiroga en su quinta ordenanza, cuando conmina a los habitantes de sus pueblos-hospitales a cumplir con las ordenanzas a fin de quedar a salvo de la “codicia demasiada y desordenada”, reconociendo que en ellos naturalmente parece haber poca codicia, y les insta

también a dejar en ellos lo bueno de sus costumbres, señalando particularmente su humildad, obediencia, paciencia y buena simplicidad (cfr. Quiroga).

El humanismo cristiano de la época y Quiroga como parte de él, toman a la Iglesia primitiva como ejemplo de sociedad, según es descrita en el Nuevo Testamento: “La muchedumbre de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Ninguno de ellos llamaba suyo ninguno de sus bienes, siendo todas las propiedades comunes para todos...En efecto, no había ningún menesteroso entre ellos porque los que entre ellos eran dueños de tierras o de casas, las vendían, y luego llevaban el producto de aquellas ventas a depositarlo a los pies de los apóstoles. Luego se les distribuía a cada uno conforme a la necesidad que tuviera” (Hechos 4,32-35). Ya tratamos de la apreciación que hace Quiroga sobre las virtudes y vicios de los indios; Ceballos refiere que para Quiroga, éstos eran “personas más parecidas a los primeros cristianos que a los europeos: Andando descalzos con el cabello largo sin cosa alguna en la cabeza...a la manera que andaban los Apóstoles” (2005, p. 41), y sueña con ser el autor de un nuevo género de cristianos “a las derechas como todos debíamos ser y Dios manda que seamos y por ventura como los de la primitiva Iglesia” (p. 46).

Esta concepción de una nueva iglesia la cristaliza Quiroga con la fundación en 1532 y 1533 de los dos primeros pueblos-hospitales que llamó de Santa Fe (de México y de Michoacán, respectivamente), para cuyo establecimiento, pone de sus propios recursos y se auxilia de los indígenas, en su calidad de Oidor de la Segunda Audiencia de la Nueva España. Con estas fundaciones, la *Utopía* de Tomás Moro, se traduce, con algunas modificaciones, en una realidad.

La propiedad colectiva de los bienes y el espíritu comunitario aparecen como centrales en la organización económica y social de estos pueblos, la obra más importante de Quiroga. Así, en sus *Reglas y Ordenanzas de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*, Quiroga establece este espíritu respecto de la propiedad colectiva de la tierra y el resto de los bienes; la educación de los niños; la construcción, edificación y reparación de los edificios; las fiestas comunitarias y la justa distribución de la riqueza social. A través de ello, busca garantizar la seguridad social para huérfanos, viudas, viejos, desempleados y el aumento de hijos. Legislación, educación, trabajo, organización social y seguridad social son algunos de los aspectos originales de la labor de Quiroga a través de sus pueblos-hospitales.

Citamos, sólo a manera de ejemplo del espíritu comunitario cristiano de estas ordenanzas, la tercera: “Lo que así de las dichas seis horas de trabajo en común como dicho es, se hubiere, después de así habido y cogido, se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular aequo congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el hospital necesidad. Cumplido todo esto, y las otras cosas, y costas del Hospital, lo que sobrare de ello se emplee en otras obras pías, y remedio de necesitados, como está dicho en la segunda Ordenanza arriba, al voto y parecer arriba dichos, y esto como dicho es después de estar remediados congruentemente los dichos indios pobres de él, huérfanos, pupilos, viudos, viudas, viejos, viejas, sanos y enfermos, tullidos, y ciegos del dicho Hospital...pues es lo que a todos nuestra verdadera Religión cristiana nos manda, enseña y amonesta, que hagamos, como está dicho en el principio” (Quiroga).

En relación a los bienes, Quiroga dotó de tierras varios pueblos-hospitales (Sta. Fe de México, de la Laguna –Michoacán- y del Río), algunos de los cuales llegaron hasta fines del s. XIX (1872 Michoacán; 1874 Santa Fe de los Altos), y consiguió que sus habitantes no pagaran diezmos ni tributos y quedaran jurídicamente protegidos de la codicia española (González, 2005, p. 112-113).

A este respecto, es importante señalar que las tierras en propiedad comunal otorgadas a las comunidades indígenas en Nueva España en general, podían ser vendidas por el pueblo, siempre y cuando se justificara su venta (cfr. Piñón, 1984, p. 187). Por el contrario, las tierras comunales y el resto de las propiedades de los pueblos-hospitales de Quiroga eran inenajenables, como lo ordena el Obispo en la cuarta ordenanza: “...de que gocen también como usufructuarios solamente por el tiempo que en el hospital residieren...los cuales huertos y piezas de tierra dichos se os han de quedar...y procurados solamente el usufructo de ellos como está dicho , y siempre, de manera que cosa alguna que sea raíz, así, de dicho Hospital y Colegio de Santa Fe, no pueda ser enajenable...sin poderse enajenar, ni conmutar, trocar, no cambiar en otra cosa alguna, y sin salir de él en tiempo alguno...” (Quiroga).

El espíritu cristiano de justicia social, entendida a la manera del cristianismo primitivo y del humanismo cristiano renacentista, como ya tratamos, esto es, de la distribución de los bienes según las necesidades de cada uno, y no de su acumulación y codicia, es ordenado por Quiroga



en varias de sus Ordenanzas, además de en la tercera que ya citamos. En la misma cuarta ordenanza, el Obispo claramente prohíbe y alerta contra la apropiación privada de lo que debe ser común a los habitantes de los hospitales, previendo que ello sería causa de que la buena obra de dichos hospitales se perdiera, "...apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante policía, y concierto de República, que es procurar lo propio y menospreciar lo común que es de los pobres" (Quiroga).

Asimismo, cuidando de la educación de los niños para esta justicia, ordena en su octava ordenanza que los niños se ejerciten en la agricultura "...pues esto también es doctrina y moral de buenas costumbres...y que lo que así labraren, y beneficiaren, sea para ellos mismos, que beneficen y cojan todos juntos...y repartan después de cogido todo entre sí..." (Quiroga).

El trabajo en común, con un espíritu colaborativo, se establece en la décimo segunda ordenanza: "que cuando hubiere necesidad de hacer, o reparar alguna familia [el edificio donde habita una], o la Iglesia, o edificio otro, o hacerle de nuevo, todos juntos lo hagáis, y os ayudéis con gran voluntad y animándoos los unos a los otros..." (Quiroga).

Encontramos referencia a este mismo espíritu comunitario en las ordenanzas números 16a (distribución de lo producido en las estancias del campo); 18a (custodia fiel de lo habido en común); 32a (de la donación y repartimiento por todos y "como lo hayais todos, y cada uno por si menester" de lo recogido en común), y 41a (sobre tener una sala común para comer juntos en las fiestas, cuyo gasto se proveerá "del común").

Como ya dijimos, el programa contenido en sus Ordenanzas es expuesto al Consejo Real por Vasco de Quiroga en 1535 y rechazado por éste como principio del resto de la organización de los pueblos indígenas en la Nueva España.

## 5. Otros aspectos del humanismo cristiano renacentista de Quiroga

La propuesta quiroguiana no se agota en el comunitarismo, y aunque no es el interés central de este trabajo, deseamos referir brevemente algunos otros aspectos de aquélla, a fin de ofrecer una visión más amplia.

Quiroga fue defensor de los indios frente a la amenaza de la esclavitud. González cita la autorización que la Corona otorga a los mineros y encomenderos para esclavizar y herrar a los indios (1534). Contra esta medida lucha Quiroga principalmente en su *Información en derecho* (del 24 de julio de 1535), casi por terminar su cargo como oidor y en vísperas de ser nombrado Obispo de Michoacán. Su argumento de fondo es que la suerte de los indios compromete la calidad cristiana de la empresa española en las Indias y a la misma legitimidad de la presencia española en Nueva España (2005, p. 93). Otros argumentos giran en torno a rebatir el hecho de que los indios ya estaban esclavizados desde antes por sus propios gobernantes, esgrimido por los encomenderos a su favor, y de que los indios hacían guerra a la Corona, lo que hubiera dado causa a ésta de, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, someterlos a esclavitud. Finalmente, la esclavitud indígena quedó abolida en 1542, en lo que González califica como un “parece que la gestión de Quiroga y otros que compartieron su causa tuvo éxito” (p. 98).

Una y otra vez se rescata en los textos sobre Quiroga su intención de la policía mixta, aunque la interpretación de esta intención difiere de autor en autor. Algunos la interpretan como un “gobierno mixto” en el que la autoridad se compartía entre indígenas y españoles, mientras que otros proponen que se refería a la búsqueda del bienestar tanto material como espiritual de los indígenas. De acuerdo con esta visión, Quiroga no sólo se preocupó por la labor evangelizadora, sino que “Les enseñaba a mejorar su vida económica, social y política: a construir mejores casas, a plantar y producir más abundantes y mejores cosechas, a vestirse más decentemente, a depender unos de otros, como grupos o comunidades, de ser artesanos más hábiles, productivos y variados” (Burrus, 1984, p. 59).

Sus ordenanzas se ocupan también de las virtudes cristianas que, además del desprendimiento de lo material, deberán tener quienes viven en sus pueblos-hospitales: no escarnecer ni hacer burla de nadie: “...de los mal dispuestos, y mal vestidos, contrahechos, tullidos, mancos, cojos, ni ciegos...” (Ordenanza 34a); “...de visitar a los enfermos” (Ord. 36a); paz, concordia y caridad para resolver las quejas y pleitos (Ord. 31a); limpieza de las almas y los

cuerpos, y sencillez en el vestir (Ord. 33a), esto último para evitar envidias y soberbia (Ord. 21a).<sup>22</sup>

Como ya comentamos, Vasco de Quiroga no pudo sustraerse a una visión etnocéntrica que muestra cierta superioridad e incluso autoritarismo en su relación con los indígenas. En las Ordenanzas, es posible hallar así, además de la institucionalización de valores y virtudes que, por cierto, parecen compartidas por los protagonistas del encuentro cultural que significaron sus pueblos-hospitales (indígenas y españoles), rasgos que revelan su desconfianza acerca de la capacidad de los indígenas para “gobernarse y administrarse con plena autonomía”, propio de la “colonia intervenida” de la que tratamos al inicio de este documento (v. p. 5). Prueba de ello, son las ordenanzas mismas, que prevén “ordenar” prácticamente todos los aspectos de la vida de la comunidad, y la necesidad de la autorización del “Rector” del pueblo-hospital para ciertos asuntos (ausencias y recreación, por ejemplo, en la vigésimo segunda ordenanza). No se encuentra en las ordenanzas relativas a la elección de las autoridades (23ª a 27ª) que esta figura sea sujeto de elección, no así las de principales y regidores, de origen indígena. Podemos suponer, por esto, que el Rector debía ser español.

Este modelo corresponde a la idea de muchos otros religiosos de la conquista espiritual de México de “retener a los naturales bajo su tutela ideológica, en un supuesto orden societario ideal”, en el que se ha visto la intención de fundar “estados misioneros” a través de los cuales, las congregaciones religiosas “...reproducían a otra escala la política segregadora y de tutelaje de la Corona hacia las repúblicas de indios” (Vázquez, 1986, p. 23).

No obstante, creemos justo el ensalzamiento de su filosofía y la propuesta de vigencia de su pensamiento que hacen “los quiroguistas”. Como es el caso de Gabriel Zaid (2005), quien propone su modelo como la posible “doctrina social cristiana del siglo XXI y la solución práctica de un liberalismo inteligente, frente a los problemas sociales que no puede remediar” (p. 14). O Mauricio Beuchot, quien resalta la práctica de la hospitalidad, recientemente reivindicada por la filosofía social de Jacques Derrida y Daniel Innerarity, entre otros (2005, p. 33). O Manuel Ceballos, que recomienda su pensamiento como “digno de ser recobrado no sólo por la historia,

---

<sup>22</sup> Sólo se tiene noticia de 42 Ordenanzas, sabiéndose que existieron más.

sino por todas aquellas disciplinas enfocadas directamente al estudio del hombre y la sociedad” (2005, P. 50). Esto por nombrar algunos.

Y creemos justo también reconocer que la supervivencia de los grupos indígenas en el territorio del actual Michoacán y la posibilidad de que éstos hayan podido re-crear de manera bastante autónoma su cultura durante los últimos cinco siglos puede deberse, en mucho, a la intervención en su defensa de Vasco de Quiroga en estos territorios como Oidor de la Segunda Audiencia, primero, y como primer Obispo de la Diócesis de Michoacán, más tarde.

## **6. De la permanencia de su obra**

Respecto a la permanencia de su obra, no hay acuerdo sobre ello, quizás por falta de estudios al respecto. Citamos aquí, ya para concluir, al mismo Gabriel Zaid, quien encuentra que la obra está viva después de tantos siglos, y que no se trata de un texto que puede seguir interesando a lectores de distintas épocas, sino una prueba práctica, que pocas cosas resisten, de viabilidad social, histórica, cultural, económica, en muy distintas épocas.

González cree, por su parte, que la experiencia de los pueblos hospitales de Quiroga difícilmente puede ser citada como la causa de la sobrevivencia de los pueblos y las culturas indias. No obstante, este autor asegura que “Por lo demás, es cierto que los pueblos testimonio (Ribeiro, 1983) de hoy, según la tipología de Darcy Ribeiro, son prueba fehaciente de que los indios de entonces sobrevivieron a pesar de todas las fuerzas de dominio y opresión que se ejercieron sobre ellos” (2005, p. 98). Robles refiere: “M. Marzal nos dice que Wolf trata esos dos modelos de integración social [la encomienda o hacienda y la reducción o república de indios] afirmando que “imprimieron con tal fuerza su marca sobre quienes les pertenecían, que los delineamientos de los modelos pueden verse aún, con toda facilidad, en la actual estructura de Mesoamérica: una [la encomienda] era el instrumento de los vencedores, otra [la reducción] el de los vencidos” (Robles, 2010, p. 264).

Desde su origen, para el caso de Michoacán, Quiroga concibió a las poblaciones de indios como espacios en los que “...los naturales han de convivir con los frailes, no de las ciudades donde van a residir los guardadores españoles de la tierra” (Zavala, 1984, p. 30). “Por ello propone reunirlos y organizarlos en poblaciones que estén apartadas de las de los españoles, para que éstos no puedan esclavizarlos” (Beuchot, 2005, p. 20). Este modelo fue generalizado en las

colonias. Por esto, asegura Bonfil Batalla, “En el caso latinoamericano, la urbe es y ha sido históricamente, el asiento del colonizador” (1999).

El devenir histórico de las comunidades indígenas en México y, como parte de él, en Michoacán, ha estado vinculado indiscutiblemente a este origen colonial. La propiedad comunal con títulos virreinales ha sido la base de la recuperación y la defensa de las tierras por parte de las comunidades indígenas organizadas del país, a partir de la reforma y el reparto agrarios fundamentados en la Constitución de 1910. Como sabemos, estas tierras se habían ido perdiendo a favor de las haciendas españolas durante los siglos de coloniaje, y finalmente, habían sido expropiadas por las Leyes de Reforma, en la segunda mitad del siglo XIX.

Al inicio de este trabajo, comentábamos sobre la posibilidad de establecer una relación entre la obra social de Quiroga y la conservación étnica de los habitantes originales de Michoacán así como de una cultura “nueva” o renovada, producto del encuentro entre las características propias de dichas etnias, en particular la purhépecha, y el humanismo cristiano renacentista. Esto es, de una cultura nueva que arranca con este encuentro. Estamos de acuerdo con Dietz (1999, p. 111) cuando asegura que “...resulta sumamente difícil distinguir para el caso de los purhépecha entre la persistencia de rasgos institucionales propios, la imposición de rasgos ajenos y la adaptación e incorporación de rasgos ajenos, pero luego apropiados –en la terminología de Bonfil Batalla (1987:34ss.)”, en vista de que, como ya habíamos citado, existen escasísimas fuentes de información sobre ello referentes a la época previa a la llegada de los conquistadores.<sup>23</sup> Y nosotros añadiremos que también para valorar si las instituciones y otros elementos culturales actuales corresponden a los de los primeros siglos de vida colonial.

Sin embargo, creemos posible exponer a manera de hipótesis, como ya dijimos también, que la congregación de los indígenas sí pudo haber propiciado la conservación de su etnia y de algunos rasgos de la cultura nacida a partir del encuentro entre Quiroga y los habitantes de Michoacán. A este respecto, deseamos citar del pensamiento de Bonfil Batalla, la preeminencia que otorga, justamente, a la localidad como sustento de la cultura: “Hay una particularidad que

---

<sup>23</sup> En las Ordenanzas, encontramos escasamente una referencia a algún aspecto de la cultura autóctona del pueblo purhépecha, cuando en la vigésimo primera ordenanza, al tratar sobre los vestidos, Quiroga manda a los habitantes de los pueblos-hospitales “que los vestidos de que os vistais, sean como al presente los usais...como al presente los haceis”.

debe añadirse para una aproximación más precisa a la diversidad cultural de México: en general, el universo social más importante que sirve de base para sustentar una cultura definida es la comunidad local...” (1999:133). Esta importancia del lugar vinculado a la cultura propia, también es resaltada por el jesuita brasileño De Certeau cuando como producto de sus trabajos sobre cultura popular asegura que el lugar es visto “como un espacio geométrico siempre conectado al control y al poder, como una configuración instantánea de posiciones, que indica que dos cosas no pueden estar en el mismo sitio. Allí rige la ley de lo propio...”. Esta concepción es compartida por el antropólogo francés Marc Augé (1996), para quien el lugar es “...un principio de sentido para aquellos que lo habitan...la invención de quienes reivindican un espacio existencial como propio y, al mismo tiempo, el dispositivo que expresa la identidad del grupo (el terruño)” (cit. en Zubieta, 2000:87-88).

## Conclusiones

Por esto, pensamos que si bien es cierto que los procesos de hibridación cultural son propios de la historia de los pueblos del mundo, y que estos procesos se han intensificado y extendido en él en las últimas décadas, en la medida en que se mantienen los vínculos de las personas con sus comunidades locales de origen, es posible identificar un número mayor de elementos culturales propios que distinguen a unos pueblos de otros. Esto es particularmente observable en las localidades de origen indígena más alejadas de los centros urbanos, aunque no únicamente en ellas. Tenemos noticia al menos de un caso documentado de permanencia de rasgos culturales coloniales en una localidad de origen indígena, vecina muy cercana de la ciudad de Morelia y con intensos intercambios económicos y demográficos con ésta (v. Martínez, 2002 y Trejo, 2006). Esto, sin considerar el hecho mismo de la permanencia de las lenguas indígenas en el estado.

Queda como tarea pendiente, dar seguimiento a estos últimos asuntos.

## Referencias

Bonfil Batalla, G. (1999). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.

Beuchot, M. (2005). “Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia”, en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México: IMDOSOC-Fundación León XIII, IAP-Confederación USEM, A.C.

Burrus, E. (1984). “Humanismo en la evangelización del indígena según Cristobal de Cabrera”, en Herrejón Peredo, C. *Humanismo y ciencia en la formación de México*. México: El Colegio de Michoacán-CONACyT.

Ceballos Ramírez, M. “Los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad estable”, en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México: IMDOSOC-Fundación León XIII, IAP-Confederación USEM, A.C.

Dietz, G. (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Ecuador Abya-Yala.

González, J.L. (2005). “Sujetos de bautismo u objetos de esclavitud. La visión del indio en la *Información en derecho* de Don Vasco de Quiroga”, en *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de justicia*. México: IMDOSOC-Fundación León XIII, IAP-Confederación USEM, A.C.

Lacarriére, J. (1964). *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona: Aymá.

Losada, A. (1984). “Juan Luis Vives: teoría y proyección sobre la libertad”, en Herrejón Peredo, C. *Humanismo y ciencia en la formación de México*. México: El Colegio de Michoacán-CONACyT.

Martínez Ayala, J.A. (2002). *Apuntes y datos curiosos para formar la historia de Santa María y Jesús del Monte*. Morelia: CONACULTA-H. Ayuntamiento de Morelia.

Martínez García, J.C.(2006). “Utopía, edad dorada”. Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/liutopic.html>, recuperado en mayo del 2011.

Morales Hernández, J. (2004). *Sociedades rurales y naturaleza. En busca de alternativas hacia la sustentabilidad*. México: ITESO, UIA.

Moreno, Juan Joseph (1965). *Don Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michocán*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán (1ª ed. 1766).

Paredes Martínez, C. (1984). “El tributo indígena”, en *Michoacán en el siglo XVI*. Morelia: Fimax.

Piñón Flores, M.I. (1984). “La tenencia de la tierra”, en *Michoacán en el siglo XVI*. Morelia: Fimax.

Robles Diosdado, J. (2010). *Vasco de Quiroga. Laico Misionero*. México: Universidad Vasco de Quiroga.

Quiroga, Vasco de (s.f.). *Reglas y Ordenanzas de los hospitales de Santa fe de México y Michoacán, dispuestas por su fundador El Rmo. Y Venerable Sr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán*. México: Universidad Vasco de Quiroga.

Trejo Estrada M. G. (1979). “Indígenas mexicanos: Instrumentos de la política”, en *Revista Médico Moderno*, sept. 1979. México: Edicom.

Trejo Estrada, M.G. (2006). *Estudio de recepción de los materiales institucionales de A Favor de lo Mejor, A.C., en un grupo de madres de familia del ejido Jesús del Monte, mpo. de Morelia, desde la perspectiva culturalista*. Tesis de Maestría en Comunicación. Morelia: UVAQ.

Vázquez León, L. (1986). *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*. México: SEP.

Zavala, S. (1984). “Vasco de Quiroga ante las comunidades indígenas”, en Herrejón Peredo, C. *Humanismo y ciencia en la formación de México*. México: El Colegio de Michoacán-CONACyT.

Zubieta, A.M. (Dir.) (2000). *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.



## **Experiencias Organizativas Indígenas en Torno a la Producción de Café en el municipio de Huehuetla, Puebla. Alejandro Ortega Hernández<sup>24</sup> y Benito Ramírez Valverde<sup>25</sup>**

### ***Resumen***

La cafecultura en México es una actividad desarrollada principalmente por indígenas minifundistas, y que en el caso del estado de Puebla por indios totonacos. Sin embargo, este tipo de producción ha atravesado por una crisis la cual se ha manifestado en más de dos décadas de bajos precios, lo que ha derivado en problemas de descapitalización y bajos ingresos para los productores. Por ello, los cafecultores han experimentado diversas alternativas, como el aumento de la superficie sembrada, o la introducción de nuevas variedades; sin embargo, su alcance ha sido más bien limitado. Pero la organización entre productores del aromático ha sido quizá una de las estrategias que de manera sistémica más ha beneficiado a los cafecultores, en especial a los indígenas totonacos; quienes retomando su ancestral tradición organizativa han conformado diferentes tipos de organizaciones en torno a este tipo de producción. Confirmando con ello que los productores de café son de los productores mejor organizados a nivel nacional, e inclusive mundial.

---

<sup>24</sup> Profesor-investigador, Departamento de Estudios Multidisciplinarios, Sede Yuriria, Universidad de Guanajuato; email: a.ortega@ugto.mx.

<sup>25</sup> Profesor-investigador del Colegio de Postgraduados, Campus Puebla; correo: bramirez@colpos.mx.

## **Introducción**

En México el sector agrícola, desde principios de la década de los ochenta, se encuentra sumergido en un proceso de crisis que entre otros efectos, a la par de la migración de la población rural, pobreza, desempleo y descenso general de los niveles de vida, ha descapitalizado a cientos de miles de campesinos; este fenómeno se refleja en la incapacidad de los campesinos para incorporar nuevos medios de producción o para sustituir al menos los ya existentes (Calva, 1988. Rubio, 2000), lo que deriva en un atraso tecnológico, uso exclusivo de la mano de obra familiar (muchas veces no remunerada) e incapacidad para aumentar los rendimientos. A la par de esta crisis general de la agricultura, la rama de la producción agrícola en la cual se encuentran gran cantidad de productores indígenas dedicados al cultivo del café, atraviesa por un período de crisis; crisis que ha iniciado por la caída de los precios internacionales. De tal suerte que esta situación, por un lado, se ha traducido en una baja en el ingreso de los productores de café en el municipio de Huehuetla, y al mismo tiempo en un proceso de descapitalización de estos. Ante este difícil panorama, los cafeticultores indígenas, como muchos otros campesinos mexicanos, han recurrido como estrategia, para revertir esta problemática, a los procesos organizativos; ya sea para resolver problemas relativos a la producción y comercialización, primordialmente, lo que les permite mejorar los bajos precios y las condiciones compra. Así, la Organización Indígena Totonaca y *Tlankgasipi* constituyen dos casos en los cuales los procesos organizativos han girado en torno a la superación de los efectos de la crisis y al mantenimiento de la cafecultura como cultivo rentable a través de la puesta en marcha de técnicas agronómicas bajas en uso de insumos agroquímicos industrializados y altamente demandantes de fuerza de trabajo.

## **Desarrollo**

### **Organización y la Organización Social**

¿Cuál de las diferentes manifestaciones de la materia no posee la cualidad de estar organizada? De una u otra forma la materia ha alcanzado cierta disposición, cierto arreglo, de elementos diversos; más entre estos elementos se establecen relaciones de distinto orden. Es así que para Talcott Parsons la organización puede ser vista como sistemas (por el contrario, la teoría clásica concibe a la organización como una estructura); lo cual nos lleva a revisar lo planteado por Ludwig Von Bertalanffy, quien plantea que los sistemas “como un conjunto de elementos

interactuantes”; como a un grupo de unidades combinadas que forman un todo organizado y cuyo resultado es mayor que el que podrían obtener las diversas unidades que componen a este sistema, siempre que actúen de manera individual. Un sistema constituye un conjunto de elementos que mantienen una relación entre sí; así mismo puede decirse que un sistema constituye un todo, hasta cierto nivel, ya que existen los sistemas dentro de otros sistemas. Al decir que un sistema puede ser considerado como un todo, se establece que este “todo” presenta propiedades y características “propias” que no se encuentran en algún otro elemento aislado, o incluso en otros sistemas. Por último la teoría de sistemas plantea que los sistemas pueden ser abiertos o cerrados, atendiendo a su naturaleza, y físicos o abstractos, si se repara en su construcción. En resumen, retomando lo planteado por la teoría de sistemas: cualquier forma de organización constituye un todo, debido a que posee cualidades y características diferentes; es diferenciable de lo singular como de otras formas organizativas.

Lo disímil, entre una forma de organización y otra, lo establecen sus elementos que la integran; así, no es lo mismo cuando se habla de la organización a nivel molecular que cuando se habla de la organización productiva en una fábrica, o en una sociedad. Más lo común a todo, a todas las formas en que se manifiesta la materia, es el estar organizada; aun la materia “inerte” mantiene cierto nivel de organización. La vida misma es producto de diferentes niveles de organización. El hombre mismo no es solamente resultado de diferentes niveles de organización de la materia, sino de la organización de los hombres que constituyen la sociedad en que se desenvuelve. El conocimiento humano, producto del quehacer científico es el resultado del nivel más elevado de organización en la materia: la conciencia (Kostantinov, 1965. Rosental y Straks, 1960).

Más lo que aquí interesa desarrollar es el concepto de organización, y el desarrollo de esta en la sociedad. Ya no se trata solamente de referir procesos organizativos de la materia en general. Ahora lo que interesa es abordar el proceso de organización en el seno de la sociedad, entre los hombres que la integran. El carácter consciente del hombre hace ahora diferenciable a este tipo de sistemas de los demás. Así, históricamente el hombre ha establecido, desde sus orígenes como ser humano, diferentes órdenes de relaciones sociales que le permitieron hacer posible una producción suficiente; tanto la producción de los bienes materiales, como el hombre mismo, es producto de determinadas relaciones sociales de producción, de determinadas formas de organización entre los miembros de la sociedad. Y como cualquier otra forma de materia, el

hombre se encuentra organizado en diferentes niveles; desde las formas más básicas, como la familia, en sus diferentes estadios de desarrollo (Marx y Engels, 1960), hasta formas más complejas como los diferentes modos de producción, al interior de los cuales se establece una estructura orgánica que determina el papel que desempeñan los integrantes de una sociedad respecto a los medios de producción. A lo largo de toda la historia, es posible encontrar formas de organización diversas.

Sin embargo, el propósito aquí es discurrir sobre las formas de organización que se desarrollan en el seno de la sociedad, y en concreto las formas de organización que surgen en el medio rural de la formación socioeconómica denominada México. Para Martínez Borrego, las organizaciones se desarrollan debido a las características de la sociedad, se presentan como un proceso evolutivo o gradual (Martínez, 1991). Edilberto Niño plantea que ‘el proceso de organización tiene su fuente en el interior del sujeto colectivo, y el organismo social que resulta es instrumento de ese sujeto cuyos sujetos individuales que lo componen actúan organizadamente para realizar propósitos y lograr objetivos compartidos por ellos’ (Montero, 2003). Por otro lado, Juárez Hernández plantea que la organización “surge o contribuye a la existente, porque de este modo los individuos que las forman encuentran mejores soluciones a los problemas que se les presentan”. Para este mismo autor, las organizaciones contribuyen a satisfacer diferentes tipos de necesidades, tanto de orden material como de orden espiritual. En este sentido, Juárez coincide con los planteamientos sistémicos al afirmar que los resultados del todo organizado son mayores que los de las diversas unidades que conforman un sistema, o una organización. Estas organizaciones, continúa este autor, enfocan sus acciones a diferentes actividades, siendo las de orden productivo las más descolantes. Más para este autor su concepción acerca de la organización, y de la organización social, difiere un tanto de lo que se ha dejado establecido líneas arriba; Juárez plantea que la organización social constituye algo mucho más amplio que el concepto organización, ya que aquella “es el conjunto más amplio de relaciones y procesos de las cuales las organizaciones son una parte” (Juárez, 2005). En cambio, para Touraine existen tres sistemas fundamentales de referencia de la acción colectiva, a saber, el modo de producción, el sistema político y la organización social, entendiendo a esta última como el sistema de relaciones que aseguran el equilibrio de una sociedad y su adaptación al medio ambiente mediante procesos de integración y de intercambio de roles.

En esta investigación, el concepto de organización constituye una categoría válida para el análisis científico a cualquier nivel, y aplicable en todas las formas fenoménicas en las que la materia toma forma. No constituye algo menos amplio que el concepto organización social. Como ya hemos indicado, la organización tiene lugar a diferentes niveles, y en diferentes formas en que la materia se expresa. La diferencia que existe entre las formas de organización fuera del orden de lo social, y lo social, es el carácter consiente de esta organización; y este carácter consiente de la organización surge, como lo plantea Niño, en el interior del sujeto colectivo, que es la sociedad. Mas como organización consiente busca la obtención de determinados objetivos y propósitos, que no son más que la satisfacción de las necesidades sociales. El tipo de necesidades que pretende resolver cada forma de organización responde a lo que Martínez Borrego refería respecto a las características de la sociedad; y enfocándose en el caso de las organizaciones emergidas en los ámbitos agrarios, esta autora plantea que el “objetivo común que se persigue, en las organizaciones de tipo campesino, está basado en intereses económicos, políticos y sociales”, los cuales se contraponen al sojuzgamiento en que se encuentra el campesino (Martínez, 1991). Los objetivos varían dependiendo de la sociedad de que se trate, así como de los elementos que la integran.

Por lo que respecta al concepto de organización social, puede decirse que toda organización que emerge en el ámbito social mantiene y persigue determinados fines; la organización social representa la forma que adquiere la organización entre los miembros de una sociedad. Como cualquier otra forma que adquiere la materia, la sociedad genera determinadas formas de organización; no es que solamente los integrantes de una sociedad puedan organizarse, o que la organización tenga lugar únicamente en el seno de una sociedad. Pero para diferenciar a la organización social, de cualquier otra forma de organización que tiene lugar en el mundo de la realidad, llamamos organización social al conjunto de relaciones que se establecen entre los hombre para la satisfacción de determinadas necesidades sociales; así, el concepto de organización social involucra a una amplia cantidad de formas organizativas que tienen lugar entre los miembros de la sociedad. De hecho, toda relación que se establece entre los hombre, para el logro de un determinado fin, constituye una forma de organización social.

### **Crisis de precios en la producción cafetalera y descapitalización**

El campo mexicano se encuentra en una etapa de severas transformaciones, las cuales están determinadas “necesariamente por el rumbo que tome el proceso de acumulación del capital” (Rubio, 1991). Así, durante la década de los ochenta la agricultura ingresó en una prolongada recesión, la cual se manifestó en la caída de la producción de los cultivos de punta, los forrajeros y las oleaginosas. Se trataba de una crisis estructural, en el marco de la fase intensiva de acumulación, que predominó en la agricultura mexicana desde la década de los sesenta; esta forma de acumulación se basó en el alza de la productividad vía el uso de maquinaria e insumos que sustitúan a la fuerza de trabajo, así como en el incremento del capital constante y la intensidad de la fuerza de trabajo. La crisis constituyó un fenómeno que afectó al capital agropecuario de punta, principalmente al truncar el proceso de acumulación; y no obstante que se trata de un fenómeno netamente del capitalismo, la crisis afectó en gran medida a pequeños y medianos productores agrícolas. Por ello, ante la caída de la tasa de ganancia, “el capital agrícola comenzó a salir de la rama”, y la descapitalización del campo fue inminente, “ante el vacío de opciones rentables de inversión en la agricultura” (Rubio, 1991). Para inicios de la década de los noventa, desde la política oficial, se establecen las bases para volver a hacer rentable la inversión en la agricultura, apoyándose en la exportación, de ganado, flores, hortalizas y frutales, y en garantizar la tenencia de la tierra. De esta manera, la salida de la crisis por la que atraviesa la agricultura mexicana “se caracteriza por el retorno del capital hacia la inversión de actividades muy localizadas, orientadas hacia el exterior, captadoras de enormes montos de inversión y dirigidas hacia mercados muy restringidos”. De lograr sustituir a los productos decadentes y consolidarse como la producción alternativa, y de punta, la agricultura mexicana se encontraría en los albores de una nueva estructura productiva “y con ello de un nuevo modelo de acumulación” (Rubio, 2001. Rubio, 1991).

Así, como producto de más de dos décadas de políticas encaminadas a privilegiar a ciertas ramas del sector exportador, la agricultura, pero en especial la rama dedicada a la producción de café, atraviesa por una fase de bajos precios. Adicionalmente, la caída de precios no ha significado solamente una baja temporal en los ingresos de los productores cafetaleros, sino que esta situación se ha traducido en un proceso de descapitalización, desacumulación y baja rentabilidad (*Cfr.* Valseca, 2001), que acentúa aún más los procesos de exclusión originados por la actual

relación entre industria y agricultura<sup>26</sup>; así, “la caída de los márgenes de rentabilidad de las inversiones en importantes ramas de la producción agrícola ha repercutido seriamente sobre las tasa de acumulación del capital agrícola” (Calva, 1988). En este sentido, Calva (1988) plantea como uno de los detonantes de la crisis por la que atraviesa el sector agrícola, y la economía mexicana en su conjunto, la caída de la rentabilidad de las inversiones agrícolas y de la acumulación de capital en ciertas ramas de la producción rural y en aquellos estratos denominado como campesinos, que producen primordialmente con mano de obra propia y familiar. Así, para este autor este deterioro de la rentabilidad deriva a su vez de la caída de los precios relativos de los productos agrícolas.

Por otro lado, los productores de café se encuentran inmersos en una economía de mercado; son grupos que conservan formas ancestrales de vida, cultura y convivencia, y muchos de ellos reconocidos como *indígenas*. Sin embargo, la producción cafetalera que ellos llevan a cabo se halla condicionada por las leyes del funcionamiento del sistema de producción capitalista, situación que los ha orillado a depender cada vez más del mercado; de tal manera que la mayor parte de los productos indispensables para cubrir sus necesidades son obtenidos a través de los mecanismos propios de una economía mercantilizada (Ruiz, 1991). Sin embargo, y aunque esto parezca contradictorio, aun cuando los productores de café, y aquí sí, principalmente los indígenas, detentan medios de producción, los cuales a su vez son capitales-mercancías, esto no implica necesariamente que su nivel de desarrollo técnico y económico sea equiparable al de los grandes *farmes* norteamericanos, o al de los ultra subsidiados agricultores europeos; guardando las debidas proporciones, los productores cafeticultores se encuentran produciendo totalmente bajo la lógica de mercado, lo cual no implica necesariamente que así lo hayan decidido, e incluso que lo hagan de manera consciente; más producir para el mercado tiene sus implicaciones en el sistema de producción capitalista, a saber: producir bajo la ley del valor, que es el mecanismo económico, en una sociedad de productores privados, que distribuye la fuerza de trabajo a disposición de la sociedad, y por ende los recursos materiales necesarios para la producción (Mandel, 1980).

---

<sup>26</sup> Sin embargo, Calva (1988) señala que no todas las ramas agrícolas, ni todas las diferentes gradaciones de agricultores se comportan conforme a un promedio; ya que unas ramas de la agricultura han mantenido, e incluso elevado, sus niveles de rentabilidad gracias a la caída artificial de los salarios reales “que han significado un verdadero mana de plusvalía”; tal es el caso de las hortalizas, floricultura y la producción de tabaco, en cuyo proceso productivo se emplea gran cantidad de mano de obra indígena mal remunerada y con escasa seguridad social.

Finalmente, ante los procesos de exclusión y descapitalización, pero sobre todo frente a la imposibilidad de seguir reproduciendo sus unidades de producción en una economía de mercado, por lo cual atraviesa la cafeticultura, se erigen procesos de organización, entre aquellos que han visto como la cafeticultura ha pasado de ser un proceso productivo que permitía la reproducción de la unidad familiar, en escala ampliada, a una actividad recolectora; y que no permite si quiera una acumulación con fines de reposición de los medios de producción empleados en la producción cafetalera. En suma, En relación a la influencia que los bajos precios han ejercido sobre la producción cafetalera, hay investigaciones cuyos planteamientos afirman que “ante esta situación el productor no invierte en mejores prácticas de cultivo, manteniendo sus plantaciones semiabandonadas, pasando de cultivadores a recolectores de café” (Rivadeneira, 2006).

### **Metodología**

En Huehuetla se reporta la existencia de 1, 754 productores de café, cada uno con características diferentes, se procedió a trabajar con una muestra representativa de esta población; así, se optó por aplicar un muestreo aleatorio simple, tomando como varianza la variable “superficie poseída” por cada productor. De esta manera la muestra que se calculó resultó de 83 individuos<sup>27</sup> de entre los 1, 754 que en el municipio existen. Posteriormente, para la recolección de la evidencia empírica pertinente, se diseñó un cuestionario, el cual constó de 94 reactivos; esta herramienta se aplicó en las 11 comunidades que conforman el municipio, así como en la cabecera municipal; la aplicación de los mismos se realizó aleatoriamente y sin reemplazo. El 53% de las encuestas aplicadas se llevaron a cabo en idioma totonaco; mientras que el 6% de las encuestas se realizó tanto en idioma totonaco como español. Así mismo, se recurrió a la aplicación de 4 entrevistas dirigidas, (a dirigentes de organizaciones) con el propósito de precisar y confrontar la información obtenida mediante el trabajo de encuestas. Debido al monolingüismo, en cuanto al habla indígena, imperante en la zona de estudio la aplicación de las encuestas requirió el apoyo de un traductor.

---

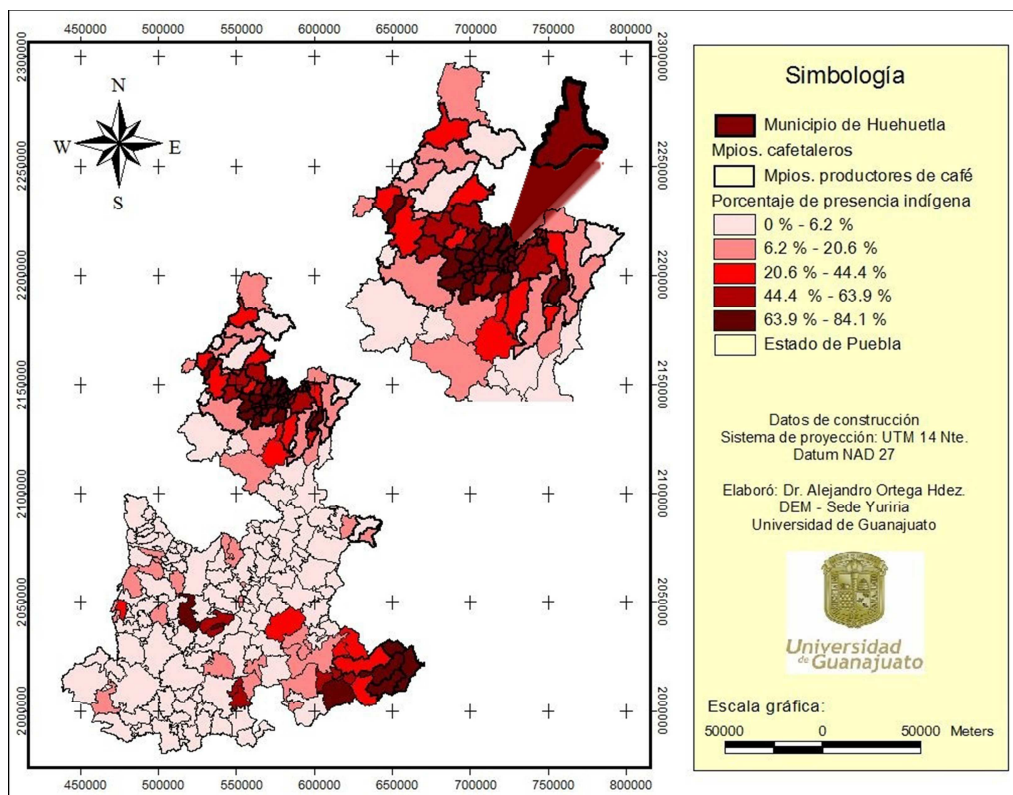
<sup>27</sup> Donde: N= tamaño de la población;  $Z^2_{\alpha/2}$ = nivel de confianza = 90%;  $S^2$ = Varianza = 0.34; d = Nivel de precisión = 0.1; n= tamaño de la muestra.



### Descripción del municipio bajo estudio: Huehuetla

El municipio aquí estudiado se encuentra enclavado en el centro de lo que se conoce como el Totonacapan poblano (ver figura 1). Es digno de mencionar, que la región en la cual se encuentra ubicada la etnia totonaca se caracteriza por ser una zona sierra. Huehuetla, cuyo nombre original en lengua totonaca era “*Kgoyomachuchut*”, y que literalmente quiere decir “lugar de pericos” (ya que según los ancianos del lugar señalan que en lo que ahora es Huehuetla abundaban los pericos, tanto así que cuando volaban oscurecían el sol), constituye lo que García (2005) designa como *pueblos de tercera generación*, en contraparte con los denominados pueblos de *primera generación*, es decir, aquellos asentamientos poblacionales prehispánicos que constituían una extensión directa del *altepetl*. Dichos pueblos de primera generación aparecen en las descripciones prehispánicas. Sin embargo un poblado como Huehuetla sólo se menciona hasta mediados del siglo XVIII, cuando se refiere que este quiere separarse de un pueblo de segunda generación, Olintla.

Figura 1. Principales grupos étnicos y mpios. Productores de café en el estado de Puebla



Fuente: Elaboración propia con datos de Valdez, 2003.

Por otro lado, en el municipio se tiene un alto índice de hablantes de lengua indígena, ya que de las doce localidades que integran el objeto de estudio, el municipio de Huehuetla, salvo la cabecera municipal, en el resto de las localidades más del 50% de la población que la conforma habla alguna lengua indígena.

En el resto de las localidades el porcentaje de personas que hablan una lengua indígena, a excepción de Chilocoyo del Carmen, es en promedio del orden de 80% respecto al total de la población por localidad. Aunado a lo anterior, se tiene el fenómeno del monolingüismo, que alcanza hasta un 45% del total de la población para el caso de la localidad de Francisco I. Madero; en otras, como en el caso de la cabecera municipal o Chilocoyo Guadalupe, el monolingüismo es menos pronunciado en relación al resto de las localidades que conforman el municipio.

### **El proceso organizativo en torno al café**

En el proceso de desarrollo de la vida, el hombre tiende a relacionarse con el mundo, sea adquiriendo y asimilando cosas o relacionándose con otras personas; al primero acto se le denomina “proceso de asimilación”, en tanto que al segundo “proceso de socialización”, y ambos no están determinados instintivamente sino de manera consciente. En este sentido se plantea que “el Ser Humano no puede vivir solo y sin relacionarse con los demás”; necesariamente tiene que asociarse con otros para, primero, poder trabajar y sobrevivir, para transmitir los conocimientos y, segundo, para poseer bienes materiales. Por tanto, al hombre le es indispensable relacionarse con los otros (Fromm y Maccoby, 1995). Como se ha indicado en otro lugar (Ortega y Ramírez, 2008), la crisis de precios por la que ha atravesado, en los últimos veinte años, la producción cafetalera ha generado un proceso de descapitalización de los productores involucrados en esta actividad. Aunque este proceso no es fenómeno propio de la cafecultura, sino que forma parte del proceso general de descapitalización por el que atraviesa la agricultura mexicana (Calva, 1988. Valseca, 2001), esta investigación plantea como una posible salida a la crisis de precios pagados por la producción cafetalera la creación de organizaciones de productores de café, en una etapa de desarrollo más elevada (Stavenhagen, 1990).

La evidencia empírica demuestra la “espontaneidad” que los procesos organizativos han tenido, aun en el seno del sistema de producción capitalista. Así, pese al hecho de que el Estado ha intervenido en los procesos de organización, a la par de este hecho social se tiene el surgimiento de formas de organización emergidas al margen del Estado y en sentido contrario a la lógica de acumulación de la clase social que lo sustenta; como es el caso concreto de la OIT (Organización Indígena Totonaca) surgida a principios de la década de 1980, y de diversas cooperativas.

Durante el trabajo de campo<sup>28</sup> se encontró que el porcentaje de productores que respondió pertenecer a alguna organización, al momento de aplicar la encuesta, ascendía al 59% de los mismos, concentrados en al menos 9 organizaciones cafecultoras<sup>29</sup>; estas organizaciones fueron: el Consejo Poblano del Café, OIT, Activa, *Tlankasipi*, Pino Suarez, Organización de Productores, Covertura, *Xamakgan Kachikin*, *Stakga Tillan*.

Por lo que respecta al restante 41% que no se encontraba organizado, en torno a la producción de café, al momento de encuestarlos, de este segmento existe una proporción que se encontraba organizado antes de aplicar la encuesta, pero que por el momento no se encontraba organizado. Así, en relación a este 41% de productores que al momento de levantar la encuesta señalaron no estar organizados, se indago si anteriormente se encontraban participando dentro de alguna organización de productores; así de este cien por ciento que representaron este tipo de productores, un 41.2% de los mismos si habían estado organizados tiempo antes de aplicar la encuesta.

En suma, el porcentaje de aquellos productores que nunca han estado organizados, ni al momento de aplicar la encuesta ni tiempo antes, asciende a 24% de los 83 productores tomados como muestra (20 productores), por lo que los productores que si han estado organizados, tanto antes como al momento de aplicar la encuesta, representaron el 76% de la muestra. Adicionalmente, este conjunto de productores que nunca han pertenecido a alguna organización presentan la característica de poseer predios considerados como minifundistas; inclusive se

---

<sup>28</sup> El trabajo de campo se inició en agosto 2007 y se concluyó en 2009.

<sup>29</sup> Luisa Paré señala un aspecto muy importante respecto a la relación crisis de la producción cafetalera-organización: ya que ante la crisis provocada por la caída de los precios, y la desincorporación del INMECAFE, los productores de café aceleraron un proceso de coordinación que ya se venía dando. “De esta manera, a fines de 1988, se forma la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNO) que agrupa a más de 60 mil productores de 30 organizaciones regionales”, principalmente de estados como Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Veracruz y Puebla (Paré, 1990).

detectó la presencia de 17 productores (20% de la muestra), con una superficie sembrada de café menor o igual a una hectárea, que nunca han estado organizados. Por lo que si las condiciones de reproducción son de suyo ya difíciles para los productores que han buscado en la organización una vía para mejorar sus condiciones económicas, entonces las condiciones de aquellos productores extremadamente minifundistas debe ser aún más precarias, máxime teniendo en cuenta que nunca han accedido a los beneficios, relativamente exigüos, de los procesos organizativos.

Al momento de indagar el nombre de la organización a la cual había pertenecido el productor entrevistado, resaltó el hecho de que un 55% de los mismos respondieron haber estado afiliados al desaparecido Instituto Mexicano del Café <sup>30</sup> (INMECAFE); por otro lado, resaltó el hecho de que un 20% respondió haber estado afiliado al Consejo Poblano del Café; en tanto que otro 20% respondió haber estado afiliado a la Organización Indígena Totonaca (OIT); mientras que un 5% respondió haber pertenecido a algún tipo de organización constituida en su comunidad.

De esta manera, la investigación permitió determinar que la principal causa que motivó a adherirse a un determinado grupo de productores, mediante ciertas formas de organización, fue la económica; en este último sentido, del cien por ciento de los encuestados que respondieron haber pertenecido a una organización, 85% de los mismos respondieron que la ayuda recibida se tradujo en apoyos a la producción y comercialización, principalmente <sup>31, 32</sup>.

---

<sup>30</sup> El INMECAFE, fundado por decreto presidencial en 1959, constituyó el primer organismo que operó con un fin regulatorio, en el contexto de la búsqueda de un convenio internacional para estabilizar el mercado cafetalero, que finalmente se firmó en 1962. Y en el curso de 28 años esta institución desarrolló actividades de asistencia técnica, investigación en la rama, adaptación tecnológica, acopio, comercialización y financiamiento; además regulaba todas las actividades de exportación, de esta manera, “la cafecultura recibió un gran impulso y llegó a ser el renglón de exportaciones agrícolas más importante del país, hasta la firma del TLC”, que fue desplazada por las hortalizas y terminar ocupando en segundo lugar en este mismo rubro (Salinas, 2000).

<sup>31</sup> En relación a la situación de anticooperación en que viven la mayoría de los habitantes del medio rural Fromm y Maccoby (1995) plantean que aunque las dificultades son grandes, un esfuerzo serio en cuanto al campo de la educación, el estímulo cultural y los métodos cooperativos tendrían un efecto significativo si se llegara a la raíz (de los procesos sociales y de su relación con el proceso de acumulación de capital) y se les integrara a un nuevo sistema de vida.

<sup>32</sup> Ramírez y González (2006) al abordar el estudio de los efectos de la crisis del café en los municipios de Tepatlán, Amixtlán y Hueytamalco señalan que de 49 campesinos entrevistados, el 76.5% opinaron que la organización les resultaba “útil” o “muy útil”.

### El caso organizativo de la Organización Indígena Totonaca (OIT)

Por lo que respecta al caso particular de la OIT<sup>33</sup>, según el informante clave entrevistado (Barrios, 2007), las mismas condiciones políticas y económicas (explotación de la población totonaca por la vía del intermediarismo y las condiciones de marginación) existentes en este municipio totonaco. Ya que “para principios de la década de 1980 aun prevalecían formas de explotación propios de la Colonia, al predominar en el comercio un control arbitrario de las unidades de peso y de medida de los valores de cambio por parte de las familias mestizas; así mismo, se imponía a los indígenas huehuetecos condiciones de trabajo en condiciones de servidumbre, acentuado por racismo hacia los pobladores indígenas.

Por otro lado, a la par de estas formas de acumulación precapitalistas, se presentan procesos propios de la acumulación originaria del capital, como fue el despojo, por la vía del engaño, a través del fomento del alcoholismo de los indígenas o por la vía de los préstamos que en muchas ocasiones era imposible pagar dado el control que los mestizos ejercían sobre el comercio, la fuerza de trabajo (Barrios, 2007) y de tierras propiedad de los indígenas.

“No solamente es el aspecto económico el que va a dar pie para la agudización de las contradicciones económicas, sino que además de la explotación de la que son objeto los totonacos, se agrega el racismo<sup>34</sup> y desprecio<sup>35</sup>, lo que a la postre motivará a organizarse dentro de la OIT, por parte de aquellos”. El racismo expresado en que los de razón, dicen los pobladores del centro de la cabecera municipal, ‘somos nosotros’, es decir, los mestizos; al totonaco lo consideran, las viejas generaciones de mestizos, como ‘hombres y mujeres que no tienen razón’. Así se asumían; pero actualmente con el surgimiento de la OIT, han ido desapareciendo muchos de estos prejuicios, porque la organización venía cuestionándolos durante nueve años de gobierno indígena<sup>36</sup>; criticando desde posiciones que señalaban que los totonacos no tienen razón

---

<sup>33</sup> Fuente: entrevistas con el LEC. Edmundo Barrios Marban, asesor de la Organización Indígena Totonaca (2007) y Mateo Vega Sánchez, secretario de la OIT (2007).

<sup>34</sup> “Los mestizos de Huehuetla, que se califican la mayoría de las veces como gente de razón, designan a los totonacos *inditos*, *mozitos*, *huarachudos*, *gente de calzón*. Todos esos términos designan la inferioridad socioeconómica” (Ellison, 2004).

<sup>35</sup> “Y es que en México nos encontramos ante la presencia de un racismo cultural y social que se expresa en términos de discriminación étnica, de clase y de estatus, ya que la categoría ‘indio y campesino’ es históricamente equivalente a la de ‘pobre, ignorante y carenciado’. En realidad, los indígenas son considerados ignorantes porque no son occidentales” (Bartolomé, 2005).

<sup>36</sup> En 1990 la OIT, a través del PRD logra ganar la presidencia municipal del municipio de Huehuetla; obteniendo mismo resultado en las siguientes dos elecciones municipales.

hasta que no saben gobernar, que no pueden gobernar y de que no estaban llamados a gobernar (Barrios, 2007).

En estas condiciones imperantes en los ochenta nace la OIT (declarándose constituida el 22 de julio de 1989 en asamblea realizada en el mercado municipal), “a partir de un proceso de concientización a nivel de la Teología de la Liberación, pero también a un nivel de concientización política”, por la participación no solamente de teólogos de la liberación, sino también de la participación de activistas políticos que también participaron en su momento y que hicieron conciencia de las condiciones en que vivían los pueblos, y en concreto los indígenas; ya que desde inicios de esta década se registran actividades por parte de diversos teólogos de la Liberación, principalmente el párroco Salvador Báez, quien es el principal promotor de la OIT, y el párroco Mario Pérez Pérez, con una tendencia a favor de la justicia (Barrios, 2007), y de muchos totonacos que estaban recibiendo clases por parte de las Misioneras Carmelitas, “para que no solamente aprendieran a leer y escribir, sino para que aprendieran también sus derechos [...] se les enseñaba que había una Constitución, que ahí estaban los derechos; se les enseñaba que había un Convenio 169, sobre derechos indígenas, se les enseñaba que la Ley no era el cacique; así, la lectura de estos documentos les hacía entender que eran hombres con derechos”. Muchos de estos totonacos se convierten en catequistas, surgiendo a la par los Comités Cristianos de Base (CCD) como medio para concientizar, organizar y defensa de los propios indígenas de las comunidades. Es así como surge esta organización de marcado carácter indígena; “el poder político no era parte de la ideología del pueblo totonaco”, por lo que el control del gobierno municipal y sus diferentes instancias se encontraban controladas por los pobladores de la cabecera municipal, en donde la población es netamente mestiza. Para 2007 la OIT se encontraba integrada por aproximadamente unos 1500 miembros, entre hombres y mujeres; aun después de la división que se dio a su interior en este mismo año, motivada por los malos manejos de quien entonces fuera presidente de esta (Vega, 2007).

Hay que hacer notar aquí que las condiciones que se tienen en Huehuetla, para fines de los ochenta, muestran una población claramente dividida en comunidades totonacas, con presencia al cien por ciento de totonacos, y una cabecera municipal con una población en su mayoría mestiza, cuya principal fuente de acumulación es el comercio (Barrios, 2007). En estas condiciones sociales y económicas imperantes en el municipio, es como nace la OIT, cuyo objetivo no sólo consiste en lograr cierta independencia del intermediario, y así poder

comercializar sus propios productos, como el café, la pimienta y el maíz, sino de poder conquistar el poder político, por la vía del gobierno municipal, el cual le ha sido negado a los indígenas. Todo esto implicó abrir sus propios vínculos de comercialización y poder eliminar el intermediarismo, así como la creación de sus propios organismos y su propia estructura organizativa, lo que a la postre le servirá para poder trabajar como organización.

En este sentido, el “primer presidente indígena”, Don Mateo Sánchez Espinoza (durante el trienio 1990-1993), o al menos así reconocido por los pobladores hablantes de totonaco, fue designado mediante una asamblea entre las diferentes estancias de la organización y del comité directivo, “y no porque quiera o por que se ande promoviendo, sino porque la asamblea lo designó, porque en la asamblea se le está pidiendo”. Lo mismo va a suceder con los regidores (Barrios, 2007). Así, “se tiene el surgimiento de una *organización integral*”, que no solamente se va a ocupar de los asuntos simplemente comerciales o de negocios de la producción, sino que también abarca áreas como la gobierno y política, justicia<sup>37</sup>, y el establecimiento de un Juzgado Indígena que dependa del Tribunal Superior de Justicia, espiritualidad, así como la de la organización de los propios indígenas; aunque también se ha ocupado de aspectos como el de la educación, medicina tradicional y preservación de la cultura<sup>38</sup> y patrimonio totonaco<sup>39</sup> (Barrios, 2007. Vega, 2007).

Entre las actividades orientadas al desarrollo y mejoramiento de las actividades productivas relativas al café, y por ende que redundan en la creación de mecanismos que favorecen el proceso de acumulación, destacan la puesta en marcha, en 1991, de una campaña en contra del uso de pesticidas y desfoliadores, “que durante esa época estaban de moda”; y cuyo uso conlleva a que variedades de plantas comestibles desaparezcan y a que se contaminen suelos y mantos freáticos, “porque uno de los fines de la organización es la protección del medio ambiente”. Al mismo tiempo se impulsó una campaña, a fines de los noventa, en contra del uso de transgénicos para la producción, porque se estaba introduciendo semillas de lo que se conoció como

---

<sup>37</sup> “Lo que mueve a los pueblos indígenas es la vieja lucha por la dignidad, la vieja lucha por la justicia, la vieja lucha por los derechos humanos, la vieja lucha por la participación política y por el mejoramiento de las condiciones de vida” (Stavenhagen, 2005).

<sup>38</sup> Esto se ve plasmado en la creación del Centro de Estudios Superiores *Kgoyom*, fundado por la difunta defensora de derechos humanos Griselda Tirado Evangelio, que a nivel medio superior promueve la educación de los jóvenes totonacos integrando aspectos relevantes de su medio social y cultural.

<sup>39</sup> “Es así que las propuestas y demandas de las organizaciones abarcan un amplio espectro, que va desde la restitución de tierras, el acceso a bienes y una mayor representación política en las instituciones estatales” (Bartolomé, 2005).

*terminator* 34. Pero en cuanto a la cafeticultura, se promovió la producción de café orgánico; sin embargo, el uso de fertilizantes por parte de algunos productores obstaculizó el logro de la certificación. Así mismo, se impulsó por parte de la organización el desarrollo de granjas avícolas y porcinas a nivel de las comunidades, y aunque en un inicio tuvieron éxito, la falta de recursos para darles seguimiento impidió que estas se convirtieran en una fuente de ingreso, además de ser un apoyo para el autoconsumo; “en este sentido ha habido experiencias, más no un éxito completo, porque no se puede decir que actualmente haya un determinado número de granjas establecidas”. Por otro lado, la promoción de la diversificación entre los productores cafetaleros, y entre los habitantes de las comunidades, había sido otra de las actividades impulsadas por la OIT; la idea de no depender de un solo producto, como lo es el café, ha sido uno de los puntales de esta organización (Barrios, 2007).

Sin embargo, la producción no fue la única orbita en la cual intervino la organización, sino que también participo a nivel de la órbita de la circulación, que no es otra que la comercialización (básicamente de café cereza, pergamino y oro, pero principalmente pergamino). “OIT participa dentro de la comercialización, pero sin ningún plan para poder financiar y apoyar la producción de los cafecultores indígenas adheridos a esta”. Se empezó a acopiar con un fondo que se tenía de FONAES, de más de 350 mil pesos, que servía para acopiar algunas toneladas de café, y dándole salida al café, principalmente de sus socios, a un precio cómodo y garantizándoles sus alcances. Pero al no tener la organización una política para autofinanciarse esto llevo a que las utilidades, obtenidas por la comercialización de café, fueran íntegramente entregadas a sus socios; y la organización, como estructura, no se quedara con ganancia alguna; no hubo una definición en cuanto a que de las utilidades se pudiera autofinanciar las actividades de la comercialización. Mas no es que la Directiva de OIT careciera de luces para organizar la comercialización, sino que fue bajo los supuestos manejados dentro de esta lo que no permitió generar los recursos económicos necesarios para seguir desarrollando procesos de comercialización acordes a las necesidades de los pequeños productores cafetaleros adheridos a la OIT. “Ya que dentro de esta se trabajó bajo la idea de que en la organización se trabaja por servicio y no por un sueldo, ¿cómo se iba a definir que al productor se le quietara un porcentaje por kilo o por tonelada?, eso no era concebible, de esa manera se regresan integras las utilidades. Esto lleva a que la organización no tenga fondos propios, a diferencia de otras organizaciones, que se fondean con los porcentajes cobrados por los trabajos de comercialización. OIT no



cobraba estos trabajos; esto le lleva a una inmovilidad en determinado momento, a tal grado que no puede mover ni sus vehículos. En este sentido, la OIT no logra remontar “el oficio” de comprar y de hacerle la competencia al intermediario, sin embargo el hecho de presentarse como una opción frente a los intermediarios implicó que las familias totonacas en general tuvieran un mayor ingreso, ya que la propuesta de precios de la OIT era mayor que la del intermediario, y el intermediario tenía que competir con el precio que ponía la OIT, situación que se mantiene hasta 1999 (Barrios, 2007).

### **El caso de la organización *Tlankasipi***

Otra de las organizaciones que destacan, por el número de encuestados afiliados a esta, es la cooperativa *Tlankasipi*<sup>40</sup>, que funciona desde 2005; organizados en torno al logro de la certificación para la producción de café orgánico, por tener un precio más elevado que el café convencional. Las comunidades en las cuales tiene presencia son Chilocoyo del Carmen, Putaxcac, 5 de Mayo, Leacaman, Putlunichuchut, Xonalpu y Francisco I. Madero, todas ellas del municipio de Huehuetla (Becerril; 2008). Debido a que la mayoría de los productores en el municipio son productores minifundistas, la organización en torno a la conformación de una cooperativa se torna indispensable, ya que el costo, y los gastos, para lograr la certificación son demasiado elevados para un productor individual. Según la información obtenida, el costo por certificar hasta 30 has. representó un gasto para los productores de esta cooperativa de 15 mil pesos. Así, el logro de la certificación ha implicado la puesta en marcha de prácticas agrícolas de muy bajo impacto para el ambiente. “Para obtener la certificación tenemos que ver, principalmente, que no se esté contaminando el suelo, que no se haga uso de pesticidas ni mata yerbas, colocación de barreras vivas, para que sirvan como un sistema de aislamiento y uso de fertilizantes a partir de la lombricomposta; así como la conservación de las especies animales y vegetales, desde luego para que se puedan sostener los animales” (Becerril; 2008). A diferencia de organizaciones como OIT, esta cooperativa surge por interés de productores de la comunidad de Chilocoyo del Carmen, quienes consideran la producción de productos orgánicos como una opción productiva más rentable. Pero además de obtener la certificación y vender café orgánico,

---

<sup>40</sup> La información concerniente a la cooperativa *Tlankasipi* fue proporcionada por el propio presidente de esta cooperativa (Becerril; 2008).

que es a su vez el principal objetivo de esta cooperativa, el propósito es poder obtener apoyo de algunas instituciones de gobierno, aunque se mantiene la línea al interior de la cooperativa de no pedir apoyos hasta que no se cumpla con los requisitos para estar produciendo café orgánico; situación que ha generado que en todo el municipio se encuentren adheridos, a esta cooperativa, unos 180 cafeticultores (Becerril, 2008).

Otras actividades planeadas, es la constitución de una Federación de Productores de Café Orgánico, no sólo a nivel municipal sino regional, con la finalidad de poder exportar; ya que a este nivel en que se encuentran no se tiene planeado exportar en realidad, debido al reducido monto de lo producido. Aunque ante la incertidumbre de si logra la conformación de esta federación, la opción que se vislumbra en el corto plazo, de lograr la certificación, es poder vender a alguna otra cooperativa u organización que ya haya logrado establecer los canales de comercialización necesarios para vender café orgánico; en este mismo sentido, Rivadeneira (2008) propone que la solución a la crisis de la producción cafetalera no radica exclusivamente en el café orgánico, “ya que lo importante del mercado es notificar, entonces una organización puede vender este lote como café convencional pero al final café de calidad, bien trabajado y por lo tanto a un mejor precio; o bien, esta organización puede vender este otro lote que sí logró la certificación como café orgánico”. “Mientras no estemos organizados no podemos salir adelante, porque somos pequeños productores, en sí hasta para vender café convencional es necesario estar organizado, de otra manera se termina vendiendo a los “coyotes” locales; ya que durante la cosecha pasada lograron contactar a un comprador de Xicotepec, quien se interesó por la mercancía, pero exigía que los cafeticultores le ofrecieran por lo menos un lote (250 quintales); pero ante el hecho de que de manera individual se producen menos de 30 quintales, hubo la necesidad de organizarse para reunir el monto exigido por el comprador (Becerril; 2008); si nos organizamos sí se puede. La idea de organizarse fue esa, poder vender juntos y a mejor precio; sabemos que tenemos más ventajas estando organizados que individualmente” (Becerril; 2008).

Además de buscar la certificación, y buscar canales de comercialización, al interior de la cooperativa se fomenta el uso de las técnicas de producción adecuadas, no sólo para producir café orgánico, sino para que la producción rinda el más alto margen de ganancia posible; lo cual implica la producción de abonos orgánicos y composta, así como un mejor arreglo técnico de la distribución de los jornales. “La idea es producir más pero a un menor precio”. Otra de las finalidades de haberse organizado es precisamente organizar de tal manera la producción, para

que los miembros de la cooperativa produzcan el café más barato, dado que los precios oscilan e incluso estos se han encontrado deprimidos por largo tiempo (Becerril; 2008).

Complementario a esto, por parte de la cooperativa se ha buscado el asesoramiento técnico necesario, no sólo para producir café orgánico, sino para generar espacio de comercialización (Becerril; 2008). Así, ante la inminente retirada del Estado de las actividades de fomento y desarrollo de las actividades agrícolas, la única alternativa viable para desarrollar una producción cafetalera rentable es a través de la introducción, al mismo proceso productivo, de procesos organizativos, a diferentes niveles. Por lo que los procesos organizativos no solamente constituyen un mecanismo que permite la reproducción en escala ampliada, y por ende de la acumulación de capital, de la producción cafetalera, sino que constituyen una alternativa para la rama agrícola en su conjunto, dado el inminente proceso de desacumulación, descapitalización y de crisis por la que esta atraviesa.

### **Estrategias que se derivan y conclusiones**

A partir de lo encontrado en campo, de lo revisado teóricamente y de casos similares analizados, esta investigación delinea algunas estrategias para los productores cafetaleros, basadas en principios organizativos:

Conciencia organizativa y la organización como un proceso continuo: “quizá porque reúnen la condición de ser pobres e indios con la de cultivar un producto global y muypreciado, los cafetaleros son los agricultores del sector social más organizados del país” (Waridel *et al.*, 2004); ya que “la organización es un aspecto inherente a la vida en sociedad; significa el establecimiento de determinando tipo de relaciones entre individuos” (Stavenhagen, 1990). Si bien los productores pueden conformar una organización en torno a la producción de café orgánico, es necesario un trabajo de reforzamiento de estos procesos, de tal manera que las formas organizativas no solamente alcancen un alto grado de desarrollo en lo material, sino que se cree entre los productores una conciencia organizativa que permita mantener la cohesión social del grupo, y permita al mismo tiempo ascender a formas más complejas y evolucionadas de organización. Ya que así como la sociedad se desarrolla, y surgen fenómenos más complejos, de igual forma los campesinos deben ser plenamente conscientes de que solamente en lo colectivo pueden poner en práctica cultivos que les aseguren su persistencia como clase

campesina. En este sentido, la elección de la alternativa que mejor satisfaga las necesidades de los campesinos estará en función de la “clarividencia con que los propios campesinos sepan juzgar la situación actual, y de su capacidad para hacer sentir su fuerza organizada en el escenario nacional”; por lo que estos procesos tienen que desarrollarse “desde abajo, a través de mecanismos de participación y movilización creados y sostenidos por los propios campesinos” (Stavenhagen, 1990).

Retomar las experiencias organizativas: en base a lo que se encontró en campo, en lo que señalan otras experiencias en la región, y otros espacios del país (Waridel *et al.*, 2004. Alvarado *et al.*, 2005), los procesos organizativos entorno a la tierra, a la lucha por conseguir mejores precios, por el respeto a la cultura e identidad, resolver problemas que el Estado Mexicano tiene, según la Constitución, la obligación de cumplir, etc., han estado presentes en el campo mexicano (Rivadeneira, 2006. Rubio, 2001); dichos procesos constituyen además una respuesta, y un medio de contención al hartazgo, que la aplicación de políticas depredadoras y excluyentes han generado en el medio rural; de tal manera que estas experiencias constituyen una especie de energía social que debe ser retomada y aprovechada en conjunto con algunas de las propuestas arriba señaladas. Pero debido a que estos procesos organizativos han surgido al margen de los intereses del Estado, su alcance ha sido en ocasiones limitado; sin embargo, diversas experiencias organizativas han demostrado, de manera precisa en la región de la Sierra Norte de Puebla (Martínez, 1991), como mediante estos procesos es posible no solamente hacer rentable cierto tipo de producción, sino aminorar los efectos del proceso de pauperización propio del capitalismo.

Partiendo de que no se debe considerar simplemente a la organización como la panacea del desarrollo (Stavenhagen, 1990), las organizaciones campesinas indígenas de esta región se han planteado como objetivos resolver problemas relativos a mejorar sus procesos productivos, algunas con miras a aprovechar “las ventajas que ofrecen los insumos modernos” y otras practicando un respeto al medio que los rodea. Otro terreno en el cual han intentado incursionar es el de la comercialización; y es que aunque muchas organizaciones mediante gestiones, y luchas, logran mejorar su producción, sus ganancias son captadas por los “coyotes” y comerciantes locales; situación que crea la expectativa de que la producción agrícola no es rentable. Así, organizaciones como OIT lograron incursionar en lo que a comercialización de

café y pimienta se refiere; esto permitió que muchos productores logaran mejores precios, y por tanto acceder a un pequeño excedente económico. Recientemente, la organización *Tlankhasipi*, que actualmente agrupa a productores de todas las localidades del municipio de Huehuetla (Información obtenida en campo, 2009), logró la certificación para producir café orgánico, así como acceder a los canales de comercialización, para poner el café directamente con las empresas exportadoras. Esto sólo fue posible gracias a más de 5 años de organización y presión a los gobiernos municipales; en lo individual esto jamás hubiera sido posible, dados los escasos recursos con que cuentan los productores de la zona.

Finalmente, en aras de que estas organizaciones trasciendan en el espacio temporal se hace necesario reforzar aquellos elementos de la identidad étnica que permitan mantener la cohesión organizativa al tiempo que resalte aquellos elementos que no solamente le dan identidad al grupo étnico sino que además les permita identificar aquellos elementos de orden social, económico, cultural y político que los hace similares a otros campesinos indígenas, pero adecuada a las condiciones particulares de esta región, (Fox, 2006). Porque antes de ser miembros de un partido político y perderse en el mar de ideologías políticas, que aumentan las diferencias entre ellos, estos campesinos comparten ciertos rasgos; como el de ser un grupo social marginado, discriminado, pobre, con una misma lengua, cultura e historia, que poco a poco van desapareciendo y que son elementos que históricamente los han mantenido unidos, como en el caso de la OIT; también históricamente, tal como señala Fox (2006), los migrantes indígenas como los campesinos indígenas de México poseen amplias experiencias en procesos de organización. Por ello no es casualidad que en el municipio de Huehuetla, conformado por 11 comunidades, se halla encontrado la presencia de diez organizaciones y cooperativas y una disposición de más del 60% de los mismos a organizarse. Todo esto no es casual, máxime porque se trata de una zona en la cual se tiene presencia de amplios grupos campesinos que aún conservan ciertos rasgos de comunidad, situación que les ha permitido mantener diversos elementos de su identidad totonaca; sin embargo, los cafecultores totonacos de la zona deben abrir su sistema y establecer canales de organización con grupos nahuas de la región, así como con los grupos de población mestiza, con quienes comparten pobreza y marginación.

El papel de las universidades y centro de investigación: la cafecultura necesita de la participación activa de las universidades en dos aspectos, en la producción y en los procesos de

organización social. Como parte del proceso de desarrollo de la sociedad, la aplicación de la ciencia a los procesos productivos ha tenido un papel crucial, pero estos avances científicos no van a llegar solos a la gran mayoría de los campesinos de la Sierra. Así que ¿de dónde provendrá la ciencia y tecnología que se requiere en los procesos productivos? ¿De los grandes monopolios y transnacionales que lucran a costa de los cafecultores? En el corto plazo esto no se ve como algo posible. Por tanto, se hace indispensable que las universidades públicas y los centros de investigación generen la investigación que los sectores productivos requieren. Se necesita un cambio en la política de Estado, de tal manera que reoriente la aplicación de la ciencia en beneficio de la mayor parte de la población que vive en el medio rural; es decir, se debe retomar la vía de desarrollo que hace énfasis en la producción agrícola sustentada en una amplia base campesina; dotada de medios de producción, crédito, extensionismo y un mercado en igualdad de condiciones.

Si bien se habla de que los campesinos deben avanzar hacia procesos organizativos más avanzados, también se hace necesario plantear la siguiente cuestión: ¿por sí solos los campesinos pueden organizarse? ¿Surgirán entre los campesinos formas organizativas que superen las formas individuales de producir? ¿Por sí solos los campesinos pueden crear las condiciones que les permitan superar esta crisis en la que se encuentran inmersos? Así, a partir del trabajo de campo se pudo determinar que en el municipio bajo estudio han surgido diversas organizaciones, la mayoría de ellas sin auspicio del Estado; las causas que motivan estos procesos se relacionan con la crisis misma de la cafecultura y por cuestiones de identidad indígena, preservación de la cultura y derechos humanos. La espontaneidad de los procesos organizativos no se pone en duda; sin embargo, tampoco las fracturas y escisiones al interior de las organizaciones es un fenómeno innegable. La causa de estas divisiones es sin duda la falta de precisión en la causa de los problemas que como clase campesina sufren; esto implica que para los cafecultores no quede claro que el “enemigo común” es el capital y las formas concretas que este adopta, es decir, el acaparador, el “coyote”, el agiotista, los caciques locales, el Estado y sus instituciones. Como clase campesina se encuentran más próximos a la clase proletaria, tanto la propiamente agrícola como la de la industria. Ya que los campesinos al trabajar con sus propios medios de producción, los hace compartir la condición de clase explotada; explotada tanto en el proceso mismo de producción como por la vía del comercio y el crédito; mas esto no siempre es entendido por los campesinos. En lo individual, cada integrante de estas clases, jamás podrá revertir las

condiciones que el capital le ha impuesto. Y es precisamente en este punto en el cual las universidades y centros de investigación juegan un papel determinante; propiciando procesos de concientización y formación política entre los grupos de campesinos, donde la mayoría de ellos son analfabetas funcionales e inclusive totalmente analfabetas pese a que nos encontramos en los albores del siglo XXI.

En suma, paradójicamente cafecultores en crisis y campesinos muy bien organizados, y con una fuerte disposición para ello, según mostraron los resultados del trabajo de campo; si bien muchas de las experiencias organizativas tienen su origen en los trabajos desarrollados por el INMECAFE, la organización ha sido vista por gran parte de los cafecultores, no sólo de Huehuetla sino de diversas regiones de México (Waridel *et al.*, 2004. Martínez, 1991), como la única alternativa para sortear la crisis que enfrenta la cafecultura, y hacer de ella una actividad que les permita vivir dignamente (Valseca, Ramírez, Ramírez y López, 2006). Así, existe un amplio reconocimiento, por parte de los campesinos cafecultores, sobre el papel que tiene la organización en el proceso de producción. Bien se pueden hacer varios planteamientos en aras de remontar los efectos de la crisis, mas no retomar la experiencia organizativa equivale a desperdiciar un enorme capital social en el medio rural; ya que se han desarrollado experiencias organizativas que conciben el desarrollo más allá de lo meramente productivo, al incluir dentro de su propuesta acciones relativas a un desarrollo integral y sustentable, que incluya los aspectos más relevantes de su cultura e historia, como ha sido el caso de lo que era en sus orígenes la OIT.

Otra de las cosas que permitió detectar la presente investigación, es sin duda la importancia y recurrencia de los procesos organizativos entre los productores de café. Si bien este tipo de procesos sociales no constituyen la panacea para enfrentar la crisis actual por la que atraviesan los productores huehuetecos, así como miles de campesinos en todo México, combinada con otras estrategias, y políticas económicas macroeconómicas acordes, puede contribuir a reforzar los procesos de producción en la cafecultura. Adicionalmente, los procesos organizativos pueden permitir a los cafecultores revertir el proceso de descapitalización en el que se encuentran, e incluso acumular pequeños excedentes que les faciliten la renovación de sus medios de producción empleados. Y esto no va en el sentido de transformar a los campesinos cafetaleros, de la Sierra de Puebla, en unos “modernos finqueros empresariales”; ya que esta investigación no comparte aquella “idea” de que los campesinos se definen porque transfieren su

excedente y que su única preocupación es su supervivencia (Cfr. Chayanov, 1974. Wolf, 1982). Pero si bien la organización no vuelve empresarios “exitosos” a los campesinos, este tipo de procesos puede asegurar la existencia de miles de campesinos cafetaleros. Sólo si el campesino en lo individual, entiende que funcionando como un solo cuerpo social, en el que se conjuntan los demás campesinos, que opera en un único sentido en la producción, la comercialización, el uso que se le dará al excedente, sobre las decisiones de venta; que sólo así logrará su reproducción social en medio de un capitalismo salvaje y social y económicamente excluyente, y será posible consolidar una estrategia con mayor posibilidad de consolidación en el largo plazo.

## Bibliografía

- Alvarado, Méndez Concepción et al. 2005. *Comercialización de café en tiempos de globalización: estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Pue.*, Tesis de Licenciatura, BUAP, Puebla, Pue.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2005. *Relaciones Interétnicas y Autonomías en México*. In: Escárzaga, Fabiola. Raquel Gutiérrez (ed.). *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, BUAP, pp. 133-150.
- Calva, José Luis. 1988. *Crisis Agrícola Y Alimentaria En México 1982-1988*, Ed., Fontarama 54, México D. F.
- Chayanov, Alexander V. 1974. *La Organización de la Unidad Económica Campesina*, ED. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Ellison, Nicolas. 2004. *Entre L'ombre des Cafetiers et la Chaleur du Maïs, reproduction sociale*, Usage et représentations de l'environnement en pays totonaques, Sierra Norte de Puebla (Mexique), Thèse du Doctorat, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Fox, Jonathan. 2006. *Reframing Mexican Migration as a Multi-ethnic process*, Latino Studies, Vol. 4, pp. 39-61.
- Fromm, Erich. Michel Maccoby. 1995. *Sociopsicoanálisis del Campesino Mexicano*, ED. Fondo de cultura económica, 7ª. ED, México D. F.
- García, Martínez Bernardo. 2005. *Los Pueblos de la Sierra*, El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, El Colegio de México, 1ª. Ed. 1987, México D. F.
- Juárez, Hernández Sidonio. 2005. *Análisis de una estrategia para el desarrollo rural: El caso de la Unión de Crédito Mixta "Plan Puebla"*, Tesis de Mestría, Colegio de Postgraduados, campus Puebla, Puebla.
- Konstantinov, F. V. 1965. *Fundamentos de la Filosofía Marxista*, Academia de Ciencias de la U. R. S. S., Instituto de Filosofía, ED. Grijalbo, México D. F.



- Mandel, Ernest. 1980. *El capitalismo Tardío*, ED. Era, 2ª. edición, México.
- Martínez, Borrego Estela. 1991. *Organización de Productores y Movimiento Campesino*, ED. Siglo XXI, México D. F.
- Marx, Carlos. Federico Engels. 1960. *El Estado, la Familia y el Origen de la Propiedad Privada*, In Obras Escogidas, Editorial Progreso, Moscú.
- Montero, Pineda Angel. 2003. *Relaciones entre organización campesina y transferencia de tecnología*. El caso de la Sociedad Cooperativa Agropecuaria "Tosepan Titataniske", Cuetzalan, Pue., México, Tesis de Maestría, Colegio de Postgraduados, campus Puebla, Puebla.
- Ortega, Hernández Alejandro. Benito Ramírez Valverde. 2008. *Estudio de la crisis de la producción cafetalera desde una perspectiva sistémica*. In Ortiz, Espejel Benjamín. Guy Duval Berhman (Ed.). *Sistemas Complejos, Medio Ambiente y Desarrollo*, ED. Lupus Inquisitod, pp. 151-178.
- Paré, Luisa. 1990. *¿Adelgazamiento del INMECAFE o de los Pequeños Productores de Café?*, Revista Sociológica, año 5, número 13, mayo-agosto 1990, UAM, Azcapotzalco, México D. F.
- Rivadeneira, Pasquel José Ignacio. Benito Ramírez Valverde. 2006. *El Comercio Local del Café a Raíz de su Crisis en la Sierra Norte de Puebla*, Revista Mexicana de Agronegocios, enero-junio, año/vol. X, número 018, Universidad Autónoma de la Laguna, Torreón, México.
- Rosental, M. G. M. Straks. 1960. *Categorías del Materialismo Dialéctico*, Ciencias Económicas y Sociales, ED. Grijalbo S. A., México D. F.
- Rubio, Blanca. 2001. *Explotados y Excluidos, los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, ED. Plaza y Valdez, México D. F.
- Rubio, Blanca. 1991. *Desarrollo del Capital en la Agricultura Mexicana y Biotecnología: ¿Hacia un Nuevo Patrón de Acumulación?*, Revista Sociológica [en línea] VI (16): Disponible en Internet: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/1604.pdf>
- Ruiz, Lombardo Andrés. 1991. *Cafeticultura y Economía en una Comunidad Totonaca*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-INI, México, D. F.
- Salinas, Callejas Edmar. 2000. *Regulación y Desregulación en el Caso del Café*, Análisis Económico, Núm. 31, Vol. XV, primer semestre de 2000, UAM, Azcapotzalco, México D. F.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2005. *La Emergencia de los Pueblos Indígenas Como Nuevos Actores Políticos y Sociales en América Latina*. In: Escárzaga, Fabiola. Raquel Gutiérrez (ed.). *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, BUAP, pp. 49-62.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1990. *Problemas étnicos y Campesinos*, Instituto Nacional Indigenista/Conaculta, México D. F.
- Valdés, Luz María. 2003. *Los indios mexicanos en los censos del año 2000*, Instituto de Ciencias Jurídicas, UNAM, Serie Doctrina Jurídica, No. 164, México D. F., 1ª. ED.
- Valseca Rojas, Rosalio. Benito Ramírez Valverde, Gabriela Ramírez Valseca y Carlos Antonio López Díaz. 2006. *El Conocimiento, el Lenguaje y la Práctica del Desarrollo Rural Sustentable en la Agroindustria del Café en México*. In Ramírez, Valverde Benito et al (Ed.). *Productores Indígenas de Café de la Sierra Nororiental de Puebla, Problemas y Alternativas*, FOMIX-CONACYT, pp. 181-192.

- Valseca Rojas, Rosalio. 2001. *Acumulación De Capital En La Agricultura Mexicana 1981-1998*, Tesis de Maestría en Ciencias, Puebla: Colegio de Postgraduados.
- Waridel Laure. Francois Meloche, Jakie Kirk, Eric St-Pierra, Rosa María Dueñas, Luis Martínez Villanueva, Chloée Campero y Francisco VanderHoff B. 2004. *Un Café por la Causa. Hacia un Comercio Justo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México D. F.
- Wolf, Eric R. 1982. *Los Campesinos*, ED. Labor S. A., Barcelona, España.

#### Entrevistas a profundidad

- Becerril, Segura Noé. 2008. Presidente de la Cooperativa “Tlangkasipi”, Chilocoyo, mpio. de Huehuetla, Puebla.
- Barrios, Marban Edmundo. 2007. Ex asesor de la Organización Indígena Totonaca y actualmente cofundador de la Organización San Salvador Huehuetla.
- Rivadeneira, Pasquel Ignacio. 2008. Presidente de la “Agencia de Desarrollo”, Cuetzalan, Puebla.
- Vega, Sánchez Mateo. 2007. Secretario de Organización Indígena Totonaca para el período 2005-2008.

## **Interculturalidad crítica como herramienta para la construcción de otro (s) mundo (s) más justos y dignos. Rene Olvera Salinas<sup>41</sup>**

### **Resumen**

Durante las últimas tres décadas, en América Latina, una serie de movimientos y organizaciones sociales y políticas han cuestionado severamente la forma en que las relaciones sociales se tejen en torno al sistema de relaciones capitalista y/o sistema mundo moderno/colonial. Los pueblos indígenas han sido los primeros en levantarse y proponer formas otras de relaciones sociales, más justas y dignas, tal es el caso de los proyectos políticos de la CONAIE en Ecuador, de la ACIN en Colombia y del EZLN en México.

La presente ponencia tiene el objetivo central de comenzar un diálogo con dichos movimientos indígenas, principalmente en torno a una herramienta política conceptual que han cosntruido en su caminar, explícitamente en los casos andinos e implícitamente en el caso mexicano, ella es la interculturalidad.

La importancia de la interculturalidad radica en que nos permite visibilizar múltiples mecanismos hegemónicos de clasificación económica y racial de los seres humanos, al tiempo que se construyen propuestas para la transformación de las estructuras del Estado, las instituciones y la sociedad que éstas generan, ello por medio de la unidad de los diferentes sectores sociales excluidos por el poder dominante, pero respetando las diferencias concretas de cada uno de dichos sectores sociales.

Considero que este diálogo podría hacer emerger nuevos caminos en las luchas urbano populares, permitiendo un diálogo y la construcción de puentes entre las múltiples historias de resistencia y rebeldía que existen a nuestro alrededor, pero que por ahora se encuentran dispersas (ello en el mejor de los casos) o en franca oposición.

---

41

Adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Querétaro y Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

## 1.

Entablar un diálogo *con* movimientos sociales desde la academia sólo es posible si ésta parte de una perspectiva crítica, lo que significa entender la producción del conocimiento, así como la labor del intelectual, como una tarea eminentemente social, colectiva, no especializada, no clasificada jerárquicamente, y cuya aspiración de todos los días sea la construcción de una vida con *dignidad*. Con ello, muy probablemente habría que replantearnos el propio concepto de academia y buscar otro que no ubique esta labor en un diálogo de especialistas.

Lo que quiero compartir con ustedes es una reflexión que precisamente no emerge dentro de los lugares hegemónicos de producción de conocimiento, sino a partir de tres proyectos de lucha indígenas, que desde lo local y sus diferencias propias, proyectan alternativas para una transformación global de las estructuras de dominación. El primero de ellos es el de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), el segundo es el de la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) en Colombia y el tercero el del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en México. Las tres con un principio político vertebral en la construcción de formas otras de hacer política: la *interculturalidad crítica*.

## 2.

Quizá sea bueno partir de una obviedad: ¡La política tradicional no sirve!, la encarnada en toda la clase política, no está resolviendo nuestros problemas cotidianos: alimentación, trabajo, techo, salud, educación, información, recreación, justicia, democracia, paz. Es decir, no apunta hacia lo que retóricamente anuncia: el bien común de los habitantes a los que dice representar, focalizándose sólo al bien de los menos, de los poderosos.

Lo que deja de ser obvio es el por qué de ello. Desde los movimientos indígenas que he señalado, se da una respuesta contundente, que tiene que ver con la forma en que la economía, la política, la cultura y las subjetividades están organizadas dentro del sistema de relaciones capitalistas, y que el grupo de intelectuales-militantes, como Catherine Walsh y Walter Mignolo, que hacen parte del Colectivo Modernidad/Colonialidad ha llamado:

*sistema mundo moderno colonial*, un sistema de relaciones producido desde el siglo XVI y reproducido hasta el día de hoy.<sup>42</sup>

Siguiendo a Mignolo (2003), la característica fundamental de este sistema es la articulación de todas las regiones a nivel mundial en un solo tipo de economía: el capitalismo, y en una única forma de producción del conocimiento: la generada a partir de la revolución científica, lo que construyó la retórica de “salvación” y “novedad” de la Modernidad. Procesos encabezados primero por Europa (s. XVI), posteriormente por Inglaterra, Francia y Holanda (s. XVIII), y finalmente por los EUA (s. XX y XXI).

Sin embargo, una cara de la Modernidad se ocultaba y se sigue ocultando, esta es, la colonialidad, es decir, “la prescindibilidad de las vidas humanas [...] y de la vida en general” en aras de incrementar la riqueza. Lo cual se justificó a través de la normalización de la clasificación económica y racial de los seres humanos, misma que presupone que hay hombres inferiores y que éstos son deficientes racionalmente. Así, la Modernidad aparece como una doble colonización, tanto del tiempo: anunciando el comienzo de una “nueva era”, como del espacio: con la explotación y despojo de los recursos humanos y materiales del “nuevo mundo” (Mignolo, 2003).

De esta manera, la Modernidad “se forjó como idea exclusivamente europea”, donde hay una sola Modernidad (en singular), y creando aspirantes a ella. Es decir, existe un centro productor de sistemas de reproducción de la vida en todo el mundo, que no solo no toma en cuenta las historias locales o particulares de otras regiones, sino que se sirve de ellas, sin importar su aniquilación (Mignolo, 2003).

### 3.

No obstante, en este contexto analizado y visibilizado desde los propios movimientos sociales, se construyen, en los intersticios o grietas de dicho sistema, formas otras de hacer política, que se oponen a una sola manera de vivir (europea/norteamericana), las cuales son

---

42

Es necesario remarcar que las reflexiones hechas por los integrantes, no de todos, del Colectivo Modernidad/Colonialidad parten de su acompañamiento con movimientos y organizaciones sociales, es decir, su teoría parte de la práctica concreta, por lo cual las recupero.

forjadas ya no desde la utopía o como metas alcanzables en un futuro luminoso, sino desde el aquí y el ahora, como dice Sergio Rodríguez Lascano (2010). Y que desde el análisis del sistema mundo moderno colonial se ha llamado un hacer y pensar descolonial (Mignolo, 2009).

¿Cómo fue posible la construcción de esas formas otras de hacer política? Algunos pensadores críticos como Wallerstein o Aguirre Rojas (2006) le dan el crédito al contexto de “crisis terminal del capitalismo”, desde donde se comienzan a replantear todas sus formas tradicionales de funcionamiento, como es el caso de la política tradicional. Sin embargo esta perspectiva, además de que puede apuntar al presupuesto de que “la historia está de nuestro lado” y el capitalismo caerá por sí solo, no explicita que no se trata sólo de cambiar un sistema económico sino también la colonialidad que lo constituye. Un ejemplo son las transformaciones que están ocurriendo en los llamados gobiernos progresistas de América Latina, donde efectivamente hay un distanciamiento de la ortodoxia neoliberal, pero subsiste una forma de organización “desde arriba”, desvinculada (o en franca oposición) con el grueso de los movimientos y organizaciones sociales.

Por ello prefiero, siguiendo a John Holloway (2010) y a Catherine Walsh (2009), poner el énfasis del surgimiento de una política otra, en los procesos de organización y en el potencial epistémico de los propios movimientos sociales, contruidos desde sus diferencias concretas de cómo producen y reproducen sus vidas, en un marco alternativo al sistema mundo moderno colonial. El resto de la ponencia se centrará en esta última idea.

#### 4.

Cuando comencé a conocer los proyectos políticos de la CONAIE en Ecuador y de la ACIN en Colombia, encontré un principio fundamental explícito que los atraviesa, éste es la interculturalidad. Mientras que teniendo como referente a la lucha zapatista reconocí el mismo principio pero de manera implícita, es decir, sin llamarle interculturalidad, pero funcionando desde la misma lógica.

Pero ¿qué es esto de la interculturalidad? Regularmente confundida con la multiculturalidad y/o descontextualizada de sus forjadores, la interculturalidad no sólo apela a una relación entre culturas, sino que cuestiona las formas en qué se dan dichas

relaciones desde las estructuras de dominación hegemónicas (lo cual está ausente en la multiculturalidad). Pero no sólo eso, sino que la interculturalidad propone relaciones entre diferentes desde un marco ético, epistémico y de una política otra que combata a ese lado oscuro de la Modernidad: la colonialidad . (Walsh, 2006).

La interculturalidad pues, parte de considerar a la cultura como la forma en que los pueblos y las colectividades viven desde sus diferencias particulares. Por lo que cuestiona la Cultura monolítica y homogeneizadora dominante, la cual ha sido usada como una herramienta de jerarquización y clasificación económica y de subjetividades, superiorizando a unos grupos e inferiorizando a otros (Walsh, 2010).

En este sentido, las historias locales de transgresión al mundo moderno colonial toman gran importancia, ya que es desde ahí que se combate a un centro productor económico, político, social, cultural desde donde se construyen, aparentemente de forma autónoma, nuestros presentes y futuros. Pero atención, no estamos hablando de relativismo cultural, sino en un marco perfectamente delimitado, por ello Walsh le ha denominado interculturalidad crítica (Walsh, 2009b).

La CONAIE, la ACIN y el EZLN, emergen en las últimas tres décadas como sujetos no solo sociales sino políticos, apelando a una transformación no sólo relacional sino estructural de la sociedad, considerando su hacer como un proceso de descolonización, proponiendo que “la única manera de ir cambiando esta matriz de poder colonial es ir formando alianzas y articulaciones entre grupos. Los pueblos indígenas solos, los pueblos afrodescendientes solos, las mujeres solas, [los colectivos urbanos solos] no podemos cambiar este sistema sino es en alianza con otros grupos” (Walsh, 2010).

Una serie de alianzas, para “caminar juntos”, tejiendo puentes entre las diversas luchas, ya no sólo indígenas sino de todas las fuerzas sociales. Se trata pues de “un proceso de buscar entrecruces interepistémicos, es decir, de *pensar con* otros sistemas de conocimiento que no sean simplemente los del patrón eurocéntrico, que ha sido impuesto desde la escuela hasta la universidad, pero también *pensar con* otros sistemas y modos de vida, otras cosmovisiones, otras filosofías, otras formas de vivir” (Walsh, 2010).

Por lo cual no es una cuestión sólo “étnica” o de indígenas, de lo contrario estos movimientos no estarían planteando alianzas con nosotros, como lo hace el movimiento indígena ecuatoriano en su propuesta de Estado Plurinacional, la ACIN en su Minga de Resistencia Social y Comunitaria, y el EZLN en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, plantea pues otro marco de lo político.

## 5.

En Ecuador la lucha de los pueblos y nacionalidades indígenas articulados en la CONAIE es por la construcción de un Estado Plurinacional, como lo señalan en su Proyecto Político (CONAIE, 2001). Es decir, una organización política y jurídica donde se reconozca realmente la diversidad de modos de vida de cada sector de la sociedad ecuatoriana, lo cual se contrapone al Estado uninacional-hegemónico-blanco-mestizo-liberal, que sólo reconoce al ecuatoriano como ciudadano con una cultura homogénea. Con lo que se pone al “descubierto la injusticia social y la explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones del poder” (CONAIE, 2001), anclado en esta clasificación jerárquica racial y económica de los seres humanos.

A partir de visibilizar esto, la CONAIE busca construir una “nueva sociedad comunitaria, colectivista, igualitaria e intercultural”, ello a través de “la autodeterminación, así como de la independencia económica y política de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, y de los demás sectores sociales del Ecuador” (CONAIE, 2001). En este proceso, la interculturalidad sirve como una herramienta para la transformación de las actuales estructuras (Estado, gobierno, sociedad, instituciones), las cuales hasta ahora sólo se han encargado de dispersar y aislar a la población, utilizando la “cultura nacional” como herramienta de dominación (Walsh, 2009c).

Ante ello, algunas opiniones podrían argumentar que éste podría ser el discurso de toda la izquierda en el Ecuador, aún del gobierno de la Revolución ciudadana, encabezado por Rafael Correa, que también apelan a la interculturalidad y a la plurinacionalidad. Sin embargo, las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales de este gobierno, anuncian sólo una continuidad del mono-culturalismo y del uni-nacionalismo, negándose a



aceptar la significación que desde los Pueblos y Nacionalidades indígenas se da a la plurinacionalidad e interculturalidad, conceptos de transformación política y no de mera inclusión (Walsh, 2010). Luis Macas señala: “A la cultura dominante sólo le interesa reconocer la plurinacionalidad hasta cierta medida. Quieren reconocer las cosas superficiales para fomentar el turismo folclórico. No hay un reconocimiento de los sistemas de vida, de lo que somos” (Macas, 2009). Se observa pues una cooptación y manipulación de los términos que surgieron y se construyeron desde la organización, como señalan Walsh y Macas.

El proyecto de Correa y el de la CONAIE son inconmensurables. El primero, retomando elementos de los diversos movimientos sociales, proyecta un modelo donde el Estado dirija la economía, la planificación, la inversión y la redistribución (Ospina, 2009); un alejamiento de la ortodoxia neoliberal sí, pero alejada también de la forma “otra” de hacer política que supone el proyecto de la CONAIE, con la propuesta plurinacional y la interculturalidad que hemos mencionado, alejado pues de una transformación de las estructuras.

En este sentido, podemos ver que la construcción del Estado Plurinacional y la interculturalidad, que la CONAIE ha intentado posicionar en la Constitución del 2008 y ante el gobierno de la “revolución ciudadana”, tiene límites claros, que a mi modo de ver, tienen que ver con el intento de transformación radical “desde adentro” de la estructura estatal, sea ésta neoliberal o posneoliberal, supone pues un desgaste político y un poner en riesgo el proyecto de la construcción de una Política Otra. No negando con ello los logros históricos que suponen un ordenamiento jurídico-político como la Constitución de 2008 y el Plan Nacional del Buen Vivir para Ecuador.

Sin embargo, debemos mencionar que el proyecto político de la CONAIE, al derivar de la experiencia de la colonialidad, permite visibilizar las condiciones coloniales presentes, así como establecer políticas de descolonización, proceso en el cual la interculturalidad ha sido central, mismo que debe ser visto en su historicidad, es decir, con estrategias que se transforman con el tiempo, como es el caso de buscar la construcción del Estado Plurinacional desde “adentro” del Estado Uni-nacional, lo cual ha mostrado avances, pero también desafíos, conflictos y contradicciones, aspecto fundamental en el

proceso de la interculturalización, negar el conflicto sería pues negar la realidad. Así, lo importante y lo que nos interesa retomar es que este proyecto político no parte de la ideología estatal (europea/norteamericana) sino de la diferencia colonial, pensada desde un lugar de enunciación indígena, con todo lo que ello implica en la lucha contra del sistema moderno/colonial.

## 6.

La ACIN en Colombia, se funda como organización en 1994. Lo que a continuación señalaré es la voz directa de sus protagonistas, con los que pude compartir esta experiencia de lucha el año pasado. La ACIN es una organización de carácter zonal en la región del Cauca, “agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas”. Se trata de un “territorio de 191.318 hectáreas [...] donde viven [...] un total de 109.000 habitantes” (Rozental y Almendra, 2009).

Como zona, han implementado una estrategia para la consolidación territorial, a la par de una serie de propuestas de desarrollo económico de las comunidades, con el objetivo central y articulador de construir “un gobierno propio dentro del territorio, autonomía y autodeterminación”. Con este objetivo se han constituido 7 proyectos comunitarios, articulados en el aspecto Técnico Operativo llamado Tejidos de Vida, los cuales son los encargados de materializar las decisiones políticas tomadas por la Comunidad, como máxima autoridad (ACIN, 2010).

Esta estructura organizativa, obedece a un proyecto político claro, que es la Defensa de los Planes de Vida, en plural, obedeciendo a los 7 Planes de Vida que existen en la zona, de cada uno de los proyectos comunitarios; una propuesta solidaria, de respeto a la naturaleza, a la vida, a la madre tierra, y en contra del Plan de Muerte (en singular, siempre intentando homogeneizar y totalizar) que supone la colonialidad.

Se trata pues de una “lógica otra” de organización integral: política, económica, cultural, ambiental, de comunicación, basada no en el despojo sino en lo comunitario, no en la explotación sino en el trabajo justo, no en la represión sino en la defensa de la vida (humana y de la naturaleza), no en el desprecio sino en la relación equitativa de las diferentes culturas. Y por supuesto, en la transformación de las estructuras del Estado, de

las instituciones y de la sociedad, no solo para los indígenas sino para todos los sectores de la población colombiana. Es pues una lógica otra de hacer política.

Sin embargo, resistir e insurgir *con y desde* esta propuesta no ha sido fácil ni será fácil, es un caminar-trajinar de lucha diario, mismo que ha costado muerte y represión. Ante ello, en 2008, señala Rafael Coicue (2010), “comienza la etapa de articularnos con otros. Colombia es muy grande, hay diversidad de procesos, pero los indios solos no podemos hacer nada”. Es posible decir que con esta relación entre diferentes sectores sociales en aras de una transformación estructural se constituye la herramienta política de la interculturalidad “hacia afuera” de la ACIN. Antes por supuesto que convivían entre diferentes sectores sociales dentro de un mismo territorio pero no compartían el pensamiento y la acción de transformación. En este sentido, los compañeros de la ACIN conceptualizan la interculturalidad como uno de los principios ideológicos y políticos de su proyecto. Para Rafael Coicue (2010), la interculturalidad se da ante todo porque “no somos los únicos que luchamos ni los únicos que tenemos problemas”, de ahí la relación con otros sectores: campesinos, urbanos, sindicales, “creando condiciones de diálogo, acompañamiento, solidaridad”.

Así mismo, la ACIN ha tratado de posicionar la interculturalidad con el Estado, que éste reconozca la diferencia, y que respete sus formas de vivir, de entender, de relacionarse con los demás y con la naturaleza, lo que les ha permitido ganar espacios en la Constitución, instrumentos que les sirven para resistir y luchar desde lo intercultural, social y comunitario, mas no lo ven como un fin en sí, sino como una relación con el Estado “estratégica” (Coicue, 2010).

Dicha relación “estratégica”, se basa en la convicción de la construcción de su autonomía, sin buscar remplazar la responsabilidad del Estado en garantizar las necesidades fundamentales del sector indígena. Supone pues un doble carácter: por un lado se tiene la convicción de que “no se puede hablar de una relación intercultural con el Estado [ni con otros sectores sociales] si está mediatizada por el poder” (Coicue, 2010), mientras por otro lado, se busca ganar la legitimidad y reconocimiento por parte del Estado, para a partir de ahí, exigirle repensar sus políticas. De lo que se trata es de una contradicción consciente que intenta ser puesta a favor de la construcción de la autonomía por diversos mecanismos,

como el de evitar toda financiación que implique el abandonar los objetivos políticos (de descolonización). Se trata pues de una lucha de todos los días y en todas las trincheras.

En la actualidad, la Minga de Resistencia Social y Comunitaria de los Pueblos Indígenas y Movimientos Sociales Colombianos, iniciada en 2008, y el Congreso de Los Pueblos del año pasado, proyectan a nivel nacional e internacional este proyecto político, donde la interculturalidad también juega un papel fundamental.

Lo que proponen estas iniciativas es la unión de indígenas, obreros, estudiantes, sindicalistas, campesinos, “para defender la vida, para defender la dignidad, para defender nuestro territorio y nuestros derechos” señalan los compas. Una multiplicidad de historias de lucha con esos acuerdos comunes, con ese coincidir político y transformativo. Una unión que así mismo, respete las dinámicas internas de cada organización y sus formas ideológicas. “Solos los indígenas no podemos”, es el motor de esta propuesta, llamando a la unión para la construcción de un cambio social y un cambio de mentalidad, donde la guerra, la explotación, el despojo y el desprecio no sean una costumbre.

## 7.

La misma lógica de la interculturalidad se puede observar en otros movimientos indígenas como el zapatista en México, que sin denominarle explícitamente de esta manera representa un eje vertebrador de cómo producen y reproducen su vida cotidiana en un territorio concreto.

El primero de enero de 1994, desde los sectores considerados por la Modernidad ontológica y epistémicamente inferiores, surgía un ejército que mostraba la cara oscura de este proyecto –representado por ejemplo en el Tratado de Libre Comercio-, la colonialidad, es decir, mostraba que para su funcionamiento eran prescindibles las vidas humanas de millones de indígenas y de otros sectores igualmente marginados.

En un principio la lucha del EZLN fue por el reconocimiento de las formas de gobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas sobre su territorio y recursos naturales a través de reformas constitucionales, para erradicar la condición subalternizante de la Modernidad, cuestionando las categorías de Estado, democracia, justicia, del Estado

uni-nacional hegemónico dominante, un proceso similar en el que se ubica la CONAIE en Ecuador y la ACIN en Colombia, en la actualidad. Sin embargo, la clase política “tapó con cañones sus oídos”, y traicionó los diálogos emprendidos. A partir de ahí, los zapatistas comenzaron la construcción de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, dentro de los Municipios Autónomos Rebeldes, es decir, comenzó la construcción de la autonomía que les había sido negado por el Estado, creando sus propios programas de educación, salud y justicia con los que combaten sus problemas más inmediatos y que corresponden a su forma propia de vivir (Castellanos, 2008). ¿Cómo ocurre concretamente la construcción de esta autonomía? El Teniente Coronel Insurgente Moisés (2007) nos lo explica mejor:

“Lo que queremos pues es formar una vida, una sociedad que nosotros mismos vamos a mover. Que nosotros mismos vamos a construir pues”, continuando, “pues es que nosotros estamos viviendo pues, nosotros sufrimos pues así la miseria, la explotación, la injusticia, el pisoteo, el saqueo, todo. Entonces creo que eso tenemos que empezar a ver [...]”. Es decir, la autonomía se construye primero con la visibilización de lo que aquí hemos llamado sistema mundo moderno/colonial, el cual transgredieron en enero de 1994 y comenzaron a gobernarse.

Sin embargo, continúo con la palabra de Moisés (2007), este trabajo implicó y sigue implicando *organización*, el cómo le van a hacer, y lo primero que hicieron fue tomar la decisión de no recibir nada del gobierno, de *resistir*, “de ahí, empezaron [refiriéndose a los compas de las comunidades] a descubrir otras cosas más ahí eso, que la palabra resistencia no es nada más de no recibir las migajas, de los sobrantes, de lo que da el gobierno. Descubrieron de que entonces hay que resistir la persecución, hay que resistir los bombardeos políticos, ideológicos de los medios de comunicación”, y de todos aquellos que dicen que esto de la autonomía no se puede, o es un sueño. “Para los compañeros, esto, cuando ya pasaron pues años, a trabajar esto, ellos dicen pues así de que esto es parte pues así de ser *independiente*”.

Es así como los zapatistas comenzaron a construir su autonomía, yendo a las bases, a las comunidades a preguntar el cómo iban a funcionar, con lo cual formaron comisiones para ser sus autoridades, con la parte militar, el EZLN, solo obedeciendo a sus mandos, las

comunidades, en donde claro que hubo y hay errores, pero que son parte ineludible de la construcción, y que se resuelven en el caminar.

Para los compañeros zapatistas “la *democracia* es vivir cada día, ¿sí? Ellos tienen que discutir, ellas tienen que discutir. Hacen pues sus asambleas para decidir cómo es que van a hacer pues su trabajo, y cómo es que va a funcionar pues ése gobierno” (Moisés, 2010), pero las decisiones no las toman los integrantes de las Juntas de Buen Gobierno, sino todas las comunidades, en un ejercicio de análisis [estudiando los problemas concretos], discusión y consenso constantes. Para nosotros es difícil entender esto, ya que se nos hace creer que el marco del sistema de partidos es el único posible para resolver nuestros problemas concretos.

En suma, es así como se construye la autonomía, la organización, la independencia, la resistencia, la democracia, en territorio zapatista, donde es importante lo que señala Moisés (2010): “No hay un formato de autonomía ¿sí? Según sus formas de cómo están, de los problemas que enfrentan los compañeros, es así como van resolviendo pues”. Lo cual, a mi modo de ver, es lo que en los Andes se conceptualiza como interculturalidad, ya que parte de la visibilización de los problemas concretos que ha provocado en las comunidades la colonialidad del poder: explotación, despojo, desprecio, represión, y a partir de ahí resolver dichos problemas desde una lógica otra, desde sus diferencias culturales – de producción y reproducción de la vida- concretas y relacionándose para construir otra cosa, más justa y digna.

## *Conclusiones*

A mi modo de ver esto es la esencia de su Sexta Declaración (CCRI-CG-EZLN, 2006) y de la Otra Campaña, pero a nivel nacional e internacional, y que nos toca aplicarlo en lo local desde nuestras propias diferencias.

8.

¿Cómo hacemos esto? No hay una receta. Pero puedo señalar algunos puntos de cómo lo hemos estado haciendo desde múltiples colectivos en lo urbano: de investigación, medios de comunicación alternativos, artísticos, comunitarios, entre otros:

1. Emprendiendo una tarea de visibilización de las estrategias de dominación locales y cómo se articulan en lo global, viendo cómo se estructura el sistema mundo moderno colonial en nuestra vida cotidiana.
2. Pero no solo basta con eso, hay que dar paso a la organización en colectivo, en un marco ético, y aprendiendo a escuchar, a aprender del otro que aunque diferente es como nosotros.
3. Pero la organización colectiva no basta, hace falta la apropiación de los medios de producción para a partir de ahí generar autonomía, y construir acciones por fuera de las agendas del Estado, sus instituciones y la sociedad que estas generan.
4. Todo esto desde nosotros mismos y buscando intersticios y grietas en el sistema para ensancharlas y construir el mundo que queremos: trabajo, vivienda, alimentación, recreación, información, amor, democracia, justicia, paz, con dignidad y rebeldía.

## Referencias.

ACIN. (2010). Nuestra Historia. Tejido de comunicaciones para la verdad y la vida de la ACIN. Recuperado de: [http://www.nasaacin.org/sobre\\_acin.htm](http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm)

Aguirre Rojas, Carlos A. (2006). La 'Otra Política' de la Otra Campaña: La muerte de la política y el renacimiento del poder social. *Contrahistorias* (No. 6), pp. 81-92.

Castellanos, Laura. (2008). Corte de Caja: Entrevista al Subcomandante Insurgente Marcos. México: Alterno Bunker.

CCRI-CG-EZLN. (2006). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>

CONAIE. (2001). *Proyecto Político*. Quito: IMPE CONAIE.

Coicue Rafael. (2010). Enrevista personal al líder indígena del Cauca. Documento inédito.

Holloway John. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México: Bajo Tierra Ediciones.

Macas Luis. (2009). Construyendo desde la Historia. Resistencia del movimiento indígena del Ecuador. En: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (Ed.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (pp. 81-98). Quito: Abya Yala.

Mignolo, Walter D. (2003). *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

Mignolo, Walter D. (2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Recuperado de: [http://www.macba.es/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_cas.pdf](http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf)

Ospina, Pablo. (2009). Ecuador en la encrucijada: entre movimiento, liderazgo y “revolución ciudadana”. En: Coscione Marco (Ed.), *América Latina desde abajo: experiencias de luchas cotidianas* (pp. 49-68). Quito: Abya Yala.

Rodriguez Lazcano, Sergio. (2010). *La Crisis del Poder y nosotr@s*. México: Ediciones Rebeldía.



Rozental, Manuel y Vilma Almendra. (2009). Colombia: Resistencia indígena desde el norte del cauca. En: Coscione Marco (Ed.), *América Latina desde abajo: experiencias de luchas cotidianas* (pp. 313-329). Quito: Abya Yala.

Teniente Coronel Insurgente Moisés. (2007). Palabras en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. *Contrahistorias* (No. 8), pp. 47-54.

Walsh, Catherine. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial. En: Walsh Catherine, Álvaro García Linera y Walter Dignolo (Ed.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del signo.

Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.

Walsh, Catherine. (2009b). Hacia una comprensión de la interculturalidad. *Revista Tukari* (s.n.), s.p.

Walsh, Catherine. (2009c). Estado Plurinacional e Intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir. En: Acosta Alberto y Esperanza Martínez (Ed.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (pp. 161-184). Quito: Abya Yala.

Walsh, Catherine. (2010). Las estrategias de las insurgencias. Entrevista a Catherine Walsh por parte de Rene Olvera y Germania Fernandez. *Catherine Walsh, entrevistas*. Recuperado de: <https://skydrive.live.com/?cid=f7451eddb7d4ee77&sc=documents&id=F7451EDDB7D4EE77%21298>

## **La interculturalidad desde el contexto comunitario: Análisis de la experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco.**

**Sergio Iván Navarro Martínez y Victoria Raquel Rojas Lozano**

### **Resumen**

Las Universidades Interculturales (UI's) del país tienen el compromiso de mejorar las condiciones adversas de las comunidades sobre las que genera influencia su enfoque educativo. Es así que dentro de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET) se ha comenzado a cuestionar y analizar ¿Cuál es el papel que ésta tiene dentro de las comunidades? ¿De qué manera la formación de los estudiantes ha impactado dentro de ellas? ¿Cómo se ha intervenido para la resolución de sus problemáticas internas? Todo lo cual, nos lleva a analizar los mismos procesos interculturales por los que atraviesan.

Es así que la presente ponencia tiene el objetivo de reflexionar y compartir algunos resultados de la investigación sobre “Comunidad e Interculturalidad” que se está realizando dentro de la UIET. Con la finalidad de conocer cuáles son los cambios socioculturales que se han generado en las comunidades aledañas a partir de la llegada de la Institución a la región Sierra de Tabasco.

Reflexionar sobre los procesos interculturales en las comunidades de las que son originarios los estudiantes de la UIET, irremediamente nos lleva a realizar un doble ejercicio, por un lado, lleva a repensar el mismo concepto de comunidad, cuestionando a ésta como aquella asociación idílica de individuos en perfecta armonía, y por otro lado, nos lleva a cuestionar el trabajo de las Universidades Interculturales que en una de sus funciones sustantivas inquiera lograr la vinculación comunitaria y que a partir de sus recursos humanos se logre un supuesto desarrollo de las regiones y comunidades rurales e indígenas.

**Palabras clave:** Interculturalidad, educación intercultural, comunidad, diversidad cultural.

## *Introducción*

Uno de los retos actuales que enfrentan las Universidades Interculturales a 8 años de su puesta en marcha y guiados por sus objetivos, es evaluar su misión que tiene que ver con lograr el equilibrio geográfico del desarrollo, y responder a las demandas históricas de las poblaciones vulnerables, mediante el desarrollo comunitario y regional. Pero en combinación con ello, también tenemos que afrontar el desafío de revisar uno de los principales conceptos sobre los cuales se guía la arquitectura de ese pretendido desarrollo, que es el de “comunidad”, como esa unidad mínima de análisis en la cual se interviene, como el sustento principal de los trabajos y estudios que se construyen en las universidades. Y precisamente antes de hacer un análisis concienzudo sobre la existencia de los procesos interculturales comunitarios debemos recurrir a hacer una exploración conceptual sobre la cual la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco fundamenta sus pasos.

Hemos decidido empezar cuestionándonos por el concepto mismo, porque consideramos que existe la necesidad de repensar ¿qué entendemos por “comunidad”? Término que en sus inicios sirvió de base a la antropología mexicana para estudiar a las poblaciones originarias. Lo que inquiera reflexionar sobre su vigencia, utilidad, capacidad flexible y manipulable que deviene en una compleja tarea al mezclarse con otro concepto polisémico como el de: Interculturalidad.

Así que la tarea que nos proponemos comienza con un breve resumen sobre el recorrido histórico conceptual del término “comunidad” para después reconocer cuál de ellos ha permeado en el trabajo de la UIET y cómo éste se ha relacionado con la Interculturalidad.

Posteriormente desarrollaremos de manera descriptiva ese espacio comunitario al cual desde lo teórico hemos hecho referencia, con el objetivo no sólo de contextualizar al lector sobre el espacio de estudio, sino para confrontar la teoría y la empiria, ejercicio sin el cual no tendría razón de ser este trabajo.

Seguido de lo arriba planteado, evaluaremos la misión de las UI's, mediante el trabajo de la UIET, a partir de saber qué papel tiene la Universidad en las comunidades de la región y de qué manera se ha impactado en ellas, ofreciendo algunas pistas generales sobre las formas en las que se ha intervenido, ello mediante el análisis situacional del trabajo de investigación y vinculación de la Universidad.

Finalmente bosquejaremos algunos de los cambios socio-culturales que se han dado en las comunidades, lo que nos lleva irremediablemente a revisar los procesos interculturales vividos en el espacio comunitario que rodea a la Institución y al que pertenecen los estudiantes que la conforma.

## *Desarrollo*

### *“Comunidad”*

Los estudios de comunidad tienen sus antecedentes en el trabajo de Ferdinand Tönnies, quien propuso desde la teoría evolucionista, analizar las relaciones sociales mediante dos polos extremos en transición: comunidad y asociación; considerando a la primera como “la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural que mantiene a pesar de su dispersión empírica” (Tönnies, 1979: 33), como un todo orgánico que descansa en la armonía y:

Se basa en el consenso de las voluntades, descansa en la armonía, y se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión...Hay... un sistema común y obligatorio de derecho positivo, de normas impositivas, que regulan las relaciones entre las voluntades. Tiene sus raíces en la vida familiar y su base en la propiedad de la tierra. En lo esencial determina sus formas el código de tradiciones y costumbres. La religión consagra y glorifica esas formas de voluntad divina, es decir, interpretadas por la voluntad de sabios y gobernantes (Tönnies, en Viqueira: 1995: 23).

Lo anterior significa que para que la “comunidad” sea posible, tiene que existir un sentimiento compartido, recíproco y obligatorio nombrado *consenso*, que representa la unidad de los seres humanos como miembros de un todo congruente consigo mismo. Estos análisis, como el de las primeras teorías sociales del siglo XIX, parten de la reflexión, no de lo nuevo sino de la exaltación de un pasado comunal, como una forma de anhelo por lo antiguo, en el que se ve a la sociedad homogénea, cohesionada, armónica, indisoluble, con una organización social basada en el parentesco.

Max Weber, al igual que Tönnies, analiza las relaciones sociales estableciendo la distinción entre lo comunal y lo asociativo, originándose la primera, mediante sentimientos subjetivos y colectivos de pertenencia mutua de las partes, que se establecen por solidaridad. La segunda, se apoya en el ajuste de intereses motivados racional, individual y objetivamente,

guiados por la utilidad práctica o el valor moral. Metodológicamente para este autor, la organización social se analiza como una especie de tipos ideales, como tipologías.

Algunas otras formas de conceptualizar a la “comunidad” las ofrece Robert Nisbet quien desde distintas perspectivas sociológicas ofrece una revisión general sobre los estudios de “comunidad” en el que sitúan a autores como Comte, Le Play y Durkheim. El primero es quien hace un análisis sustantivo <sup>43</sup>y moral<sup>44</sup> del término que está regido por su atracción a un sistema medieval sin cristianismo; Le Play introduce el interés empírico y la importancia del trabajo de campo al término a partir de la observación comparativa. En su obra *Los trabajadores europeos*, “...se encuentra un esfuerzo por combinar observaciones empíricas con la de deducción de inferencias cruciales (...) respetando los criterios científicos” (Nisbet; 1977: 89). Con Durkheim se comienza a plantear este concepto desde su sentido metodológico, dejando de tener una connotación meramente colectiva y empírica. La “comunidad”,<sup>45</sup> pasa de ser un tipo sustancial de relación humana a ser un criterio de análisis de la conducta social del ser humano.

Desde la perspectiva antropológica, la “comunidad” ha sido el espacio y el concepto por excelencia que permitió la construcción de los estudios de los indios de México; en esta área autores como Boas, Redfield, y la Escuela de Chicago influyeron en los trabajos antropológicos que sobre la comunidad se hicieron en nuestro país. La propuesta conceptual de Robert Redfield, influida por Durkheim y Tönnies, observa los tipos polares (ideales) de sociedades que evolucionan del *estatus* al contrato, de la *societas* a la *civitas*, de la solidaridad mecánica a la orgánica, de la “comunidad” a la asociación y de lo *folk* a lo urbano (Pérez, 1998). Para este autor la “comunidad” es un todo organizado y armónico “formada por individuos que ocupan un territorio común, que poseen un hábitat. Las sociedades aquí consideradas se parecen a otras sociedades humanas porque las relaciones sociales que las definen existen en términos de esos entendimientos convencionales que llamamos ‘cultura’.” (Redfield, 1944: 33).

---

<sup>43</sup> Para Comte la sociedad es sustantiva y primaria; precede al individuo en lo lógico y en lo psicológico, y lo modela. Esto nos habla del rechazo total del individualismo en el estudio de lo social. Comte hace de la Sociedad el Ser supremo.

<sup>44</sup> Dentro de lo moral, Comte entiende las relaciones como filiales, fraternales y conyugales

<sup>45</sup> Aunque algunos autores han querido homologar la teoría de Durkheim sobre la solidaridad mecánica y solidaridad orgánica con las propuestas tipológicas de Tönnies y Weber; Delgado propone que ambas teorías son diferentes.

Los estudios culturalistas de la escuela de Chicago, representados por este autor, influyeron particularmente en Chiapas con autores como Villa Rojas, Cámara, Barbechano, Calixta Guiteras, Julio de la Fuente, Foster, Sol Tax, Paul Kirchhoff, Ricardo Pozas y Jiménez Moreno.

Uno de los autores que influye en el giro conceptual que tuvo este término fue Eric Wolf, que mediado por los estudios de Weber, define “comunidad” como un tipo de institución que sirve para organizarse respecto a los intereses vinculados a la propiedad de la tierra; ampliando el estudio de comunidad, hasta entonces ligado sólo a poblaciones indígenas, hacia las sociedades campesinas. Aunque este autor supera la idea de comunidad como un todo armónico y homogéneo, persiste la noción de que la comunidad es una corporación cerrada, aislada y reacia al cambio. Para él, la comunidad es una creación colonialista del sistema sociopolítico externo.

Hasta este momento podemos observar que ya sea desde la sociología o desde la antropología, la “comunidad” es un concepto que permitió estudiar a la organización social, entendida ésta, sin conflicto, estática, cerrada y ahistórica. La sociología la utilizó para hacer referencia a la superioridad que tiene lo social ante lo individual convirtiéndola en un criterio de análisis de las relaciones sociales. La antropología fundamentó sus estudios primero, sobre los indígenas, a partir de cuatro variables: el territorio, las características de la población, la organización social y lo cultural; ampliándola posteriormente al campesinado mexicano, entendiendo a ésta no como un criterio sino como un área de trabajo delimitada a zonas rurales.

En los dos casos habría que cuestionar la idea de homogeneización y cohesión que sobre ella recae; al igual que Viqueira (1995) y Pérez Castro (1998) consideramos que el concepto necesita ser revisado con detenimiento dadas las polarizaciones conceptuales que la envuelven y que la han contenido en una especie de nebulosa semántica; además de las limitaciones y en consecuencia escaso pragmatismo para definir una sociedad siempre cambiante.

Existen nuevas propuestas teóricas sobre la “comunidad” que aunque vuelven a centrarse en el análisis de lo individual frente a lo colectivo, de la solidaridad frente a lo conflictivo; evitan caer en idealismos folklóricos como los de la antropología culturalista, así como también soslayan pensarla y focalizarla como la simple delimitación del área de estudio.

Llevando al concepto a una transformación mayor que englobe los nuevos procesos sociales por los que atravesamos actualmente, proponiendo términos como comunalismo, identidad y tribalismo. Entre los autores que trabajan esto se encuentran Zárte (2005), Delgado (2005), Mafesoli (2004) y Bauman (2003).

Zárte propone que si bien individuo y sociedad parecen una unidad indisoluble, individuo y comunidad aparecen como opuestos. El comunalismo moderno busca establecer esta nueva relación aunque parece más utópica que la comunidad corporada cerrada, pero la presión del mercado capitalista globalizador determina las estrategias organizativas de las comunidades locales “que participan y conviven con las modernas tendencias de producción y consumo capitalista” (Zárte, 2005: 82). Los significados rituales y sagrados, como el territorio, se resignifican en la relación entre comunidad local y sociedad mayor y en función de las pugnas que se mantienen tanto al interior como con el exterior. Se hace necesario regresar a la idea de comunidad política local que reconoce diferencias internas para presentarse al exterior como una totalidad homogénea y organizada.

Por su parte, Manuel Delgado realiza una propuesta basada en la diferenciación entre lo común y lo colectivo, basándose el primero en la comunión y el segundo en la comunicación. Lo común pertenece a todos y forma un solo cuerpo y una sola alma. Lo colectivo es la copresencia en que, si bien las ideologías y sentimientos no son comunes a todos sus miembros, sí les es común el objetivo final: la convivencia. De la comunidad no se puede escapar, a la colectividad se entra y se sale a voluntad produciendo mayor solidaridad. A esto colectivo se le adecua el concepto cultural moderno de espacio público, como el espacio en que se reúnen en colectividad varios individuos con un objetivo común, no a pesar de las diferencias sino porque son diferentes. Algunos de estos colectivos están formados por grupos históricamente agraviados, que encuentran en la idea de que “están poseídos por una inmanencia cultural trascendente” (Delgado, 2005: 57) la posibilidad de generar sentimientos cohesionadores y de lograr negociaciones con las administraciones centrales que sólo así los asume como posibles interlocutores. Surgen así las comunidades imaginarias o míticas que se justifican por la emancipación de los más débiles.

La comunidad para Bauman ofrece seguridad y protección en un mundo hostil donde existe violencia, indiferencia moral, donde está la globalización, el consumismo, la política y el individualismo. Pero a la vez, vivir en comunidad implica ciertos costos: si bien la

comunidad promete un cuidado especial, parece privar al hombre de su libertad, de la posibilidad de ser uno mismo. Libertad y seguridad son valores deseables, aunque su equilibrio suele ser frágil y difícil. Bauman se propone evaluar las oportunidades y peligros que alberga la comunidad y la individualidad intentando evitar los errores del pasado. Comunidad es sinónimo de paraíso perdido, es la nostalgia por la idealización por un mundo. La comunidad implica solidaridad y necesidad mutua, y puede tener una lado positivo y uno negativo: lleva a la unión para la marginación de un ente externo. Finalmente propone que los estudios de comunidad están siendo desplazados, al ser menos adecuados, por los estudios actuales de identidad.

Maffesoli propone que, ante la crisis de la individualidad en la época del posmodernismo, existe una posibilidad en el regreso a la tribu. Así es que maneja dos variables: la vuelta a la tribu como el regreso a la colectividad y el vínculo del ser humano con la naturaleza donde el individuo ya no se acerca a ella como si fuera un objeto sino como en un vaivén entre ambos. En la tribu, el *yo* ya no existe por sí mismo, sino que es el *otro* quien lo crea; la tribu se convierte así en la creación de una comunidad emocional. Según este autor, la metáfora del tribalismo muestra que ya no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino aquellas pequeñas entidades que han estado reapareciendo progresivamente. Se trata de microgrupos emergiendo en todos los campos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, etc.). Con esto, hace una crítica al mito del progreso y en su sentido estricto simboliza el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea.

Teniendo estas dos formas ambivalentes para entender a la “comunidad”, una partiendo de la noción de orden y la otra de conflicto, una que nace de la nostalgia por el pasado y la otra que emerge de los múltiples cambios y formas que han tomado las relaciones sociales, tenemos que reflexionar en la postura que al respecto toman las Universidades Interculturales y particularmente la UIET, al situar en su misión la impronta de "Formar profesionistas-intelectuales que contribuyan a elevar el nivel de desarrollo humano de su región mediante la generación y gestión de proyectos auto-gestivos que promuevan la conservación y difusión de su patrimonio cultural y natural, respetando la diversidad cultural y su entorno". Lo que quiere decir que es precisamente ese espacio comunitario el



ideal para intervenir elevando el desarrollo humano de la región mediante la formación de recursos humanos que se profesionalicen.

Entonces es menester discutir ¿qué se entiende por “comunidad” en estos espacios? y ¿cómo se han abordado teórica y metodológicamente en el aula y en la praxis? Para realizar esto, nosotros partimos de dos elementos importantes, uno fue lo que el alumnado entiende por dicho concepto, reflexión que retomamos del “2do. Foro de Educación Intercultural: Entre la teoría y la práctica en un mundo multicultural” que llevamos a cabo en la Institución en noviembre de 2010 y en el cual se discutieron 40 ponencias, y además por la revisión de algunos programas de estudio que corresponden al eje metodológico, y a algunas entrevistas aplicadas a alumnos y docentes de la Universidad. Así que lo que presentamos aquí son algunos de los resultados de casi dos años de trabajo de la línea “Educación Intercultural” a partir del proyecto “Significación e influencia de la interculturalidad en la vida cotidiana de los estudiantes de la UIET”. Y aunque la reflexión central no es esta, consideramos pertinente hacer una revisión del trabajo que a seis años ha hecho la Universidad en la región en la que se encuentra, mediante la interpretación que sobre ella tienen los actores universitarios.

### La “comunidad” a debate, ahora desde la interculturalidad

La discusión teórica conceptual que ha producido el término “comunidad” en las Ciencias Sociales se ha efectuado sobre todo por la antropología en comparación con la sociología, produciendo foros de discusión, libros y artículos trabajados al respecto, entre los que se encuentran: Viqueira (1995, 2000), Pérez (1998), Lisbona (2005). La reflexión arriba escrita es parte de las discusiones que un grupo de antropólogos del CIESAS-Sureste tuvieron a lo largo de su formación en la maestría 2008-2010.

Ahora consideramos que las UI’s tienen la obligación de entrarle al debate también, e iniciar cuestionándose en qué punto de la discusión se encuentran. Esto lo pudimos revisar mediante los programas de estudio del eje metodológico de las 4 licenciaturas que se imparten en la Institución y con algunas entrevistas realizadas a docentes encargados de impartirlas.

Las asignaturas de Vinculación con la comunidad, diagnósticos comunitarios, proyectos de intervención, y seminario de tesis revisan a lo largo de los cinco años de formación, este

concepto y el espacio al cual hacen alusión llevando a la práctica lo aprendido en aula. Lo que encontramos primero, es que estos programas que buscan la vinculación y el impacto con la comunidad se ligan por un tipo especial de metodología que es la llamada Acción Participativa; de entrada encontramos que el concepto se encuentra permeado por esta vertiente en investigación que tiene como uno de sus principales objetivos lograr la participación, concientización y liberación de los agentes comunitarios. Entre los autores que resaltan en las discusiones áulicas que los facilitadores tienen con los alumnos sobre el término son Ander-Egg (1990, 1982), Villoro (2001) Barbero y Cortès (2007), Fals Borda (1995), Viqueira (1995), Escalante (2000), Gómez Jara (1996).

segundo, el concepto que se trabaja es retomado de los primeros análisis antropológicos que son importados de la Escuela Culturalista, y que asumen que la “comunidad” se puede entender mediante las cuatro variantes antes escritas (colectividad, organización social, características culturales y territorio). De acuerdo con esto, encontramos que la noción es comprendida sobre todo como la delimitación del “área de estudio o de intervención”; es decir, de las cuatro características es el territorio la que define nuestro concepto seguida posteriormente por lo cultural. La comunidad es entendida entonces, como el territorio identificado y caracterizado por sus elementos culturales, dejando a la organización y colectividad desdibujadas en su conformación.

Tercero, al quedar vaga y confusa la idea de lo colectivo se obvia las diferentes formas que pueden tomar estas colectividades que en definitiva no sólo responden a la cuestión territorial. La organización colectiva rebasa lo meramente geográfico soslayando conceptos tan centrales que hablan precisamente de la movilidad constante que el sector rural e indígena tiene se pierden discusiones como las que nos plantean autores como Maffesoli y Bauman.

Cuarto, retomadas de las primeras concepciones antropológicas, la comunidad es vista como ese espacio idílico y sin conflicto, que es estático y ahistórico en el que las relaciones se dan por un sentido de corresponsabilidad y solidaridad. Hay que decir al respecto que esta concepción es retomada con un fin importante, que es recalcar las bondades de las estructuras organizativas endógenas que las mismas comunidades tienen, con el objetivo de partir de éstas para fomentar el desarrollo comunitario y generar el diálogo entre las diferentes formas de conocimiento. Pero aunque se entiende el sentido de este quehacer,

nos parece que se deja de lado la cuestión conflictiva y dinámica que es medular para asimilar las relaciones sociales comunitarias.

Por último tenemos que el concepto hace alusión también a una cierta idea de desarrollo que tiene que ver con la tarea de la Universidad de impactar y de resguardar la cultura de la región que se le encomendó, es labor nuestra y del estudiantado, rescatar y desarrollar lo que ya a lo largo del tiempo ha sido bastante maltratado. ¿Pero es verdad esto último, hasta qué punto le toca a la educación intercultural logra este desarrollo?

La inquietud manifestada por parte de los estudiantes durante la realización del “2do. Foro de Educación Intercultural: Entre la teoría y la práctica en un mundo multicultural”, e mencionó sobre el papel de los estudiantes dentro de sus comunidades, *“he participado en mi comunidad, les he fomentado que no deben perder su cultura aunque me toman así como, ¿estas loca tu para que me estas fomentando otra vez la cultura que ya no lo queremos!, es lo que mayormente escucho que me dicen, yo les explico, no que la cultura se le debe de valorar que este hay que fomentarla para que no se pierda hay que saber cómo preservarla”* (Estudiante de Lengua y Cultura).

Además de que para lograr el desarrollo de su comunidad es necesario *“enfocarme más a lo que es la cultura, porque es intercultural eso es lo que estoy llevando, no voy a salirme afuera, darle realce aquella comunidad”* (Estudiante de Comunicación Intercultural). Al igual la formación dentro de la Universidad también ha permitido a los estudiantes a *“saber valorar y respetar los conocimientos y saberes de mi pueblo, así como también, sus costumbres y tradiciones que son parte fundamental de la sociedad”* (Estudiante de Lengua y Cultura).

Se señala también que durante su formación en la universidad se toman en cuenta diferentes aspectos *“tales como la identidad cultural, la manera de cómo el estudiante visualiza el contexto de su propia comunidad, de tal manera, que desde el primer semestre, él se ve vinculado con los trabajos comunitarios, a tal grado que logre identificar mediante practicas de campo, los diversos problemas que aquejan en su comunidad, pero no simplemente que los identifique, sino que tenga herramientas necesarias para poder solucionarlos”* (Estudiante de Desarrollo Rural).

Como puede observarse, de alguna manera hay una apropiación del discurso en los estudiantes sobre su papel en el ámbito comunitario, pero sin duda es una ardua labor que no solamente involucra a los actores comunitarios y universitarios, sino más bien es un quehacer que nos compete a todos, y es que mientras la discusión de lo intercultural y su propuesta de replantear las formas de relación desde una perspectiva más equitativa y justa se reduzca a un espacio de formación universitaria difícilmente se podrá considerar a la diversidad sociocultural como un factor de desarrollo comunitario, sino por el contrario se convierte en un asunto de interés público.

Finalmente uniendo estas dos concepciones tenemos que de acuerdo a la labor de la uiet, la comunidad es entendida desde la interculturalidad no como una unidad de análisis que hay que problematizar, sino como el espacio de intervención (mediante diagnósticos, proyectos e investigaciones) sobre el cual el Estado deja en la labor de la Educación el desarrollo de las regiones interculturales como lo dijera Aguirre Beltrán el siglo pasado.

Además, es un territorio utópico y estático al que hay que conservar, obviando las transformaciones endógenas que en sí mismas tiene el espacio comunitario. En su relación con la interculturalidad, deviene en un custodio que tiene la labor de resguardar la diversidad cultural. La política indigenista del periodo posrevolucionario a través de su etnocidio biológico y lingüístico logró disminuir la diversidad cultural del país, ahora las nuevas estrategias dirigidas a esta etnia llevan a solventar un siglo de olvidos y a rescatarla exacerbando su importancia y cayendo en algunos casos en el folklorismo.

Así la interculturalidad y la comunidad se convierten en dos conceptos desvirtuados en la praxis y en lo conceptual. Se relacionan en el sentido de que, uno es el espacio en el cual se tienen que preservar y revalorar las culturas, tradiciones y lenguas que existen en nuestro país, el otro, es el modelo educativo que debe formar profesionales e intelectuales comprometidos precisamente en ese desarrollo económico y cultural de los ámbitos comunitario, regional y nacional. Limitando lo intercultural a las relaciones entre comunidades y poblaciones indígenas y, en algunos casos a las relaciones entre indígenas y no indígenas que se delimitan a las zonas rurales.

## El espacio comunitario

Hemos hablado del trabajo conceptual de la Universidad que nos ayudaron a comprender de qué manera el término se está trabajando académicamente por la uiet, nos resta describir ese espacio al que hemos hecho alusión desde lo teórico. Para ello es importante hablar del contexto en el que se erigió y en el que ahora se encuentra la Universidad.

La Universidad se encuentra en el poblado de Oxolotán, municipio de Tacotalpa y según el periódico oficial de la Nación, el 11 de julio de 2005 la Secretaría de Educación Pública y el Gobierno del estado de Tabasco, suscribieron el convenio de Coordinación para la Creación, Operación y Apoyo Financiero de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco.

Esta creación se sustentó en un estudio de factibilidad que consistió en hacer un análisis micro y macro regional, de oferta y demanda educativa, además de un estudio del mercado laboral para establecer la necesidad de una universidad de este tipo en la región sierra de Tabasco. Algunas de los principales resultados de este estudio fueron:

- Con el funcionamiento de dicha Institución de Educación Superior se comenzaría a revertir en cierta medida la alta marginalidad histórica que ha sufrido la población indígena chol y chontales.
- La existencia de un grupo de planteles con nivel de bachillerato en la zona con alta matrícula indígena garantiza alumnos suficientes para comenzar de inmediato y además, lo cual es más importante aún, hay alumnos suficientes para lograr un flujo constante de nuevo ingreso.
- La combinación de carreras innovadoras y tradicionales propuestas tendrán sin dudas un impacto en las comunidades porque están diseñadas acorde a sus necesidades.
- Los graduados de estas carreras pondrán en marcha un desarrollo en la salud, la educación y la nutrición que tanto necesitan los indígenas y por otra parte el impulso a las actividades culturales, agropecuarias y de la tecnología de alimentos propiciarían incrementos sustanciales de ingresos que se revertirían en el aumento de la calidad de vida de las comunidades (Estudio de factibilidad UIET),

Entonces el espacio comunitario y regional al que responde la institución, está dado sobre todo en la parte Norte de Tabasco y la Sur de Chiapas. Los alumnos que acuden a ella provienen Nacajuca, Centro Centla, Jalpa de Méndez, Jalapa, Macuspana, Teapa, Tacotalpa, Balancan, todos ellos municipios de Tabasco, y de Pichucalco, Huitiupán, Tila, Sabanilla, Simojovel, Tumbalá, Amatán; municipios de Chiapas.

De acuerdo con los datos del Departamento de Servicios Escolares, durante el semestre febrero-julio 2011 la matrícula de la Universidad correspondía a 614 estudiantes. Su distribución por licenciatura es de 32% para la licenciatura en Desarrollo Turístico; 29% en Lengua y Cultura, 24% en Desarrollo Rural Sustentable y 15% en Comunicación Intercultural. La Licenciatura de Salud Intercultural se incorporó en este semestre. La distribución de hablantes de lengua se puede observar en el siguiente cuadro.

Cuadro no. 1 Hablantes de Lengua

<b>LENGUA</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Total</b>	<b>Porcentaje</b>
CHOL	89	112	201	33%
ZOQUE	19	15	34	6%
TZOTZIL	1	12	13	2 %
CHONTAL	3	6	9	1%
<b>SUBTOTAL QUE HABLAN UNA LENGUA</b>	<b>112</b>	<b>145</b>	<b>257</b>	<b>42%</b>
NINGUNA	195	162	357	58%
<b>TOTAL</b>	<b>307</b>	<b>307</b>	<b>614</b>	<b>100%</b>

Fuente: Departamento de Servicios Escolares

Finalmente, podemos decir que efectivamente la necesidad de ofrecer educación superior a zonas vulnerables era y es una prioridad imperante, dado que existe una población joven que desea continuar con su formación profesional dentro de la Universidad, con la firme intención de mejorar sus condiciones de vida y de la región.

## **Desarrollo e impacto comunitario como misión de la Educación Intercultural**

Pensar en que le toca a la Educación Intercultural subsanar los problemas estructurales de las regiones indígenas y rurales, implica evaluar las potencialidades de nuestra labor, las posibilidades reales existentes que tenemos y la forma en que podemos hacerlo. Por eso en esta parte ofrecemos un diagnóstico general sobre la situación de las actividades y los espacios a través de los cuales la Universidad se ha vinculado e intervenido en las comunidades de la región, sobra decir que ese espacio corresponde sobre todo a la parte Norte de Chiapas y Sur de Tabasco.

Comenzaremos diciendo que nos hemos vinculado e intervenido a través de la realización de diagnósticos comunitarios participativos, proyectos de intervención, y de los proyectos de investigación de los estudiantes para la realización de sus tesis para titulación. El eje metodológico de la Universidad que está contenido en las cinco licenciaturas que se ofrecen, da la posibilidad de este encuentro con el espacio comunitario. Los alumnos desde el primer semestre inician esta encomienda al estar en el Área de Formación Básica, donde comienzan con Vinculación Comunitaria I y II donde el objetivo es que el estudiante desarrolle el interés por los saberes y prácticas tradicionales que posee y realiza la comunidad.

Después y dada las diferencias que cada mapa curricular tiene en las cinco licenciaturas e independientemente del nombre de la asignatura que la contenga, el objetivo en el Área de Formación Técnica es el de la elaboración del diagnóstico participativo comunitario en el que el estudiante debe reconocer las características sociales, económicas, culturales, naturales, entre otras, en las que se encuentran las comunidades identificando sus principales problemáticas, para que después priorice éstas y comience a trabajar en la creación de un Proyecto de Intervención.

Hasta este momento el estudiante se encuentra en el sexto semestre, y debió a la par de vincularse, diagnosticar y construir un proyecto, haber logrado el dialogo entre las diferentes formas de conocimiento que tuvo a la mano y que sobre todo son el conocimiento local o tradicional y el científico. Debió haber trabajado en la práctica lo que

en las discusiones áulicas obtuvo y viceversa. Además de que para este tiempo también cuenta ya con herramientas teórico metodológico para elaborar su propia propuesta de trabajo con miras a lograr su titulación de la Universidad, trabajo que se realiza en los dos últimos semestres pero que no debe de alejarse de la misión universitaria.

No hay que olvidar que todas estas labores deben de pensarse mediante las estrategias de la Investigación Acción Participativa, donde el objetivo fundamental es “la comunidad” su participación, concientización y desarrollo auto-gestivo. Así que en comparación con otras universidades el eje metodológico que tienen las UI's es central para lograr la vinculación comunitaria y así su pretendido impacto y desarrollo.

Desde la Jefatura de investigación y según los registros que se tienen hasta el 2010, existen 64 diagnósticos y 33 proyectos de intervención, cuyas temáticas giran en torno a aspectos socioculturales, económicos, entorno legal, recursos naturales, sistemas de producción, estudios de viabilidad turística y materiales didácticos que sobre todo corresponde a las comunidades pertenecientes al municipio de Tacotalpa, Jalapa y Centro para Tabasco y Simojovel, Sabanilla, Tila y Amatlán para el caso de Chiapas. Principalmente, los espacios con los que la Universidad se ha vinculado se encuentran en el municipio de Tacotalpa, que dentro de los 7 centros integradores que la conforman, ha trabajado en Xicotencatl, Pomoca, Lomas Alegres 2da. Sección. (Castañal), Puxcatan, Raya Zaragoza, Francisco I. Madero 2da. Sección., Guayal, Pasamonos, Arroyo Chispa, Agua Escondida, Madrigal 4ta. Sección, Zúnú Y Patatal, Cerro Blanco 4ta y 5ta. Sección, La Cuesta, Paloquemado, Noypac, Buenavista, Cuvic, Mexiquito, Nueva Esperanza, Pomoquita, Tomás Garrido, Cuitláhuac, Nuevo Madero y Oxolotán. Dichas comunidades se encuentran en las inmediaciones de la institución además de que muchos estudiantes son originarios de ellas. En el caso de Chiapas ha pasado lo mismo, los municipios con los que se ha logrado este acercamiento son sobre todo Tila, Huitiupán y Amatlán, en particular con las comunidades de Atoyac Naylor, Moyos, Naranjos, El Retiro, Chaspa, La Loma 1ra. Sección y Libertad Jolixtie 2da. Sección.

En lo que corresponde a los proyectos de investigación de los estudiantes y que construyen en los últimos semestres en los seminarios de titulación, hay una gran variedad en comparación con los diagnósticos y proyectos de intervención, aquí los espacios son más



vastos y los temas mucho más diversos. Esto depende más de los intereses particulares del propio alumnado.

De acuerdo con los datos de la Jefatura de Vinculación y Extensión Universitaria, existen desde el semestre febrero-agosto 2009 a agosto 2011 un total de 262 estudiantes inscritos al Servicio Social, el 47% lo ha concluido, el 10.3% lo ha realizado dentro de la Universidad, el 57.25% lo ha realizado en instituciones gubernamentales, el 29.77% en organizaciones sociales y el 2.67% en instituciones privadas. Como puede observarse, paradójicamente la mayoría de los estudiantes prefiere hacer su servicio social dentro de alguna institución gubernamental cuando lo que se propone dentro de la Universidad es que los estudiantes intervengan en sus comunidades para mejoren las condiciones de vida.

Hasta aquí hemos hablado de las estrategias reales con las que la Universidad cuenta para lograr cumplir con su misión, aunque no hemos hecho una evaluación del impacto real que genera. Es decir, se supondría que lo primero llevaría a lograr lo segundo pero no necesariamente. Entonces, seguimos sin responder por completo a una de las preguntas que desde el inicio nos planteamos y que tiene que ver con el papel que la universidad tiene dentro de las comunidades y que nos lleva a una evaluación constante de las potencialidades de nuestra labor en la región.

#### Procesos interculturales comunitarios

¿Hemos impactado en el espacio comunitario?, ¿de qué forma? Arriba hicimos una revisión general de las formas a través de las cuales la Universidad se vincula a la comunidad, pero no dijimos cuáles han sido los resultados reales de esa relación. Este último apartado tiene esa finalidad a partir de exponer algunos cambios socioculturales que hemos detectado en el espacio en el que se supone repercute la Universidad, para con ello reconocer los procesos interculturales vividos en las comunidad actualmente.

Para ello retomaremos nuevamente las reflexiones generadas por los estudiantes en el “2do. Foro de educación Intercultural”, y las entrevistas realizadas a los estudiantes. Es importante señalar que poco a poco se ha comenzado a generar interés por parte de los estudiantes con relación a los procesos por los cuáles atraviesan sus comunidades desde la llegada de la Universidad.

Para comenzar es necesario decir que de alguna manera la formación que han recibido los estudiantes dentro de la Universidad, ha contribuido a que tengan una mayor conciencia de su papel como sujetos de desarrollo en su región, quizás hasta ahora en un primer nivel de análisis podemos encontrar la tendencia a reconocer y respetar la diversidad cultural existente en ella, como se evidencia en el siguiente fragmento: *“[...]tengo amigos y compañeros en mi comunidad [...] ahora les dijo no sean así chavos hay que ver nuestra cultura, [ellos decían] que las tradiciones eran aburridas. Ahorra le dijo vamos al festival. Me pregunta ¿Por qué ese cambio, si tú eres una de esas que eras más desastre? Como saben estoy en una universidad intercultural a la que me han enseñado que hay que salvar nuestra cultura y no dejarnos llevar por la modernización* (Entrevista a estudiante de Comunicación Intercultural).

Incluso se observa que los estudiantes han comenzado a reflexionar sobre las cosas que suceden a su alrededor, donde comienzan a cuestionarse la discriminación y la desigualdad social o los conflictos que surgen al interior de su lugar de origen *“[...] en algunas veces discriminamos a las personas que hablan alguna lengua, pues ahora sabemos que las lenguas tiene un valor y se extinguieron por muchas cosas que ha pasado”* (Entrevista a estudiante de Lengua y Cultura). Por ello también a través de los proyectos de intervención lo que se pretende es que los estudiantes puedan comenzar a detonar diferentes acciones como por ejemplo, *“[...] concientizar y reducir las desigualdades y diferencias entre los distintos grupos de la población, aclarando que no todas las estrategias innovadoras permiten que la problemáticas obtenga una solución rápida, pero pueden darse mediante un proceso estratégico”* (Ponencia de estudiante).

### **Conclusiones**

Por lo que puede observarse que también existe la intencionalidad de reflexionar sobre su papel dentro de las comunidades. Han comenzado a identificar situaciones que les permite replantear la forma de relaciones frente a un problema, aunque también cabe cuestionar hasta qué punto las intervenciones de los estudiantes han comenzado a generar cambios al interior de las mismas, o ¿el papel de la interculturalidad debe quedar solamente en un plano de la revaloración cultural y concientización? ¿qué hay más allá de la relación comunidad e interculturalidad? Sin duda creemos que es necesario evidenciar las relaciones

de poder y conflicto e iniciar a problematizar, poniendo énfasis en la compleja existencia de cambio y permanencia, unidad y diversidad, inclusión y exclusión. Es decir, en el caso de la comunidad no hay que considerarlo como un orden social dado, sino más bien con principios culturalmente heterogéneos de ahí la vinculación con la interculturalidad como mecanismo que acciona el actuar dentro de las comunidades.

Por otra parte, la llegada misma de la Universidad a Oxolotán nos permite evidenciar el interés por parte de los estudiantes de analizar sobre los cambios socioculturales que ha ocasionado. Por ejemplo, dentro de un trabajo de investigación realizado por estudiantes de la licenciatura en desarrollo turístico, se encontró que la población se dedicaba a actividades agropecuarias y con la llegada de la Universidad se incrementó la prestación de servicios debido a la llegada de estudiantes que llegaron a residir en el poblado.

#### Algunas consideraciones

Uso desvirtuado del concepto, de la polisemia a la simplicidad **Raquel**

Interculturalidad y comunidad **Sergio**

Forma metodológica de tratamiento y su vinculación con la misión de la universidad

Cambio de la política indigenista y responsabilidad del desarrollo en la educación intercultural ¿Qué ha cambiado?

Del etnocidio a la folklorización y exaltación de lo cultural y lo comunitario como resquicio histórico y no como una realidad actual

Procesos interculturales comunitarios

### *Referencias Bibliográficas*

- Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. España: Siglo XXI.
- Cline, Howard (1952). "Mexican Community Studies", en *The Hispanic American Historical Review*, vol.32, No. 2, Duke University Press.
- Delgado, Manuel (2005). "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada" en Miguel Lisbona (coordinador) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, UNICACH, pp.39-59.
- González, Felipe y Romero, Tonatiuh (1999). "Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos" *Ciencia Ergo Sum*, Julio vol. 6 no. 2 Toluca: UAEM, pp. 211-116
- Maffesoli, Michel, (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XX.
- Nisbet, Robert (1977). *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu: México pp.71-145.
- Pérez Castro, Anabella (1998), "Los estudios de comunidad" en C García Mora y M. Villalobos Delgado (coords), *La antropología en México*, Vol. IV, INAH: México.
- Redfield, Robert, (1944), *De la sociedad "folk" A la sociedad civilizada. El continuum de las sociedades folk urbana*.
- Tönnies, Ferdinand, 1887 (1979) *Comunidad y asociación*, Península: Madrid
- Viqueira, Juan Pedro (1995) "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994*.
- Viqueira, Juan Pedro (2000) La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas, en Thule, *Revista italiana de estudios americanistas*, V. 8/9 Abril-Octubre. pp. 273-278.
- Weber, Max (1992) "Comunidades étnicas", *Economía y sociedad*, México: FCE.
- Wolf, Eric R. (1999) "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en Eric R. Wolf, Burton Benedict y otros en una compilación de Michael Banton *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid: Alianza.

Zárate, Eduardo (2005) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo” en Miguel Lisbona (coordinador) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, UNICACH, pp.61-85.