

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **GEOPOLÍTICA DEL DESARROLLO COMUNITARIO: REFLEXIONES PARA TRABAJO SOCIAL**

Esperanza Gómez Hernández

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 519-542



**e-revist@s**



## **GEOPOLÍTICA DEL DESARROLLO COMUNITARIO: REFLEXIONES PARA TRABAJO SOCIAL**

### **GEOPOLITICS OF COMMUNITY DEVELOPMENT: REFLECTIONS FOR SOCIAL WORK**

Esperanza **Gómez Hernández**

Docente investigadora del departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.  
Correo electrónico: [rubyes799@yahoo.com](mailto:rubyes799@yahoo.com)

---

#### **RESUMEN**

La expansión que a partir de los años 50 del siglo XX tuvo el desarrollo comunitario como estrategia para integrar poblaciones consideradas en situación marginal del desarrollo industrial, representó para el Servicio Social de la época, hoy profesión de Trabajo Social, el nacimiento de uno de los métodos clásicos de intervención, el de comunidad. El declive en importancia del desarrollo comunitario en décadas posteriores a los años 70, ha generado una impronta de cuestionamientos acerca del lugar que cumplió éste en la cuestión social, o su homologación con lo que actualmente se conoce como desarrollo local. Este escrito revisa el marco geopolítico internacional en que el desarrollo comunitario tuvo lugar como concepto y metodología, y su enclave político en el desarrollo entendido como progreso occidental moderno. A partir de este análisis, se invita a los y las trabajadoras sociales a reflexionar acerca de la perspectiva de comunidad y de poder que subyace en el encuentro entre comunidades y profesional.

**Palabras clave:** Desarrollo, modernidad, comunidad, desarrollo comunitario.

#### **SUMMARY**

The expansion of community development since the 1950s as an strategy to integrate populations considered to be in a marginal situation to industrial development, represented for the Social Service of the time, today the Social Work profession, the birth of one of the classical methods of intervention, the community one. The decline in importance of community development in the subsequent decades to the 1970s, has generated questioning about the place that community development had in the social matter, or its equalization with what is currently known as local development. This paper revises the international geopolitical framework within which community development took place as a concept and as a methodology, and its political insertion in development, understood as Western modern progress. From this analysis, Social Workers are invited to reflect about the community perspective and power that underlies the encounter between communities and the professional.

**Key words:** Development, modernity, community, community development.

## **PRESENTACIÓN**

El desarrollo de la comunidad ha significado para Trabajo Social un método clásico de intervención profesional mediante el cual, éste, ha mantenido su presencia y vigencia en diversas comunidades del mundo. Frente a la pregunta por la validez del desarrollo comunitario, como método, proceso, movimiento, programa, etc, luego de más de seis lustros en su institucionalización por parte de organismos internacionales, es pertinente introducir algunas consideraciones que den cuenta de los contextos geopolíticos que han acompañado al desarrollo comunitario para algunos en su transformación, para otros en su desaparición de la esfera social o por lo menos de la agenda internacional. A partir de allí, generar reflexiones para los y las Trabajadoras Sociales en relación a este compromiso histórico que se tiene con los sectores excluidos del sistema social vigente. Para tal fin esta exposición consta de tres partes: en la primera se presenta el contexto en el que se instauró el desarrollo de la comunidad como estrategia de progreso adscrito a la consecución del desarrollo nacional. En la segunda parte, el análisis geopolítico comienza con dar cuenta de los acontecimientos que llevaron al declive del desarrollo comunitario, como prioridad en la agenda internacional, luego se revisa la pretendida homologación entre desarrollo comunitario y desarrollo local y finalmente, se ubica el desarrollo comunitario como estrategia inscrita en el discurso hegemónico del desarrollo como progreso occidental moderno. En la tercera parte se orienta la reflexión de Trabajo Social en el desarrollo comunitario a partir de las discusiones internas de la profesión, los sentidos de comunidad que subyacen en el trabajo comunitario y, para cerrar, se propone comprender el encuentro entre comunidades y profesional como un ejercicio de poder a través del cual no sólo se representa sino que se busca configurar otro en función del desarrollo.

Esta presentación está basada en mis vivencias como profesional de Trabajo Social en el campo del desarrollo, las reflexiones que me generan las personas con las que comparto la vida comunitaria, y los aportes de la academia y la investigación social. Espero que pueda aportar, para que la formación de los y las futuras colegas esté orientada hacia el reconocimiento de las personas en su vida cotidiana y lo que para ellas constituye vivir bien, más allá del mismo desarrollo.

## **1. Lugares comunes en el desarrollo comunitario**

Existe consenso entre especialistas del desarrollo comunitario (Bonfiglio Giovanni, 1982, Ander-Egg 1982, Ibáñez María José 2001 y otros) en afirmar que éste tiene su origen en el colonialismo inglés de los años 20 y se prolonga hasta 1942 en las colonias británicas ubicadas en Asia y África más allá de la independencia de éstas. Paralelamente es aplicado en Estados Unidos como organización comunitaria y luego es institucionalizado en la década del 50 por organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, El Banco Mundial, El Banco Interamericano de Desarrollo y muchas más, empleando una metodología diversa que a su vez se expresa en múltiples experiencias del desarrollo de la comunidad.

La perspectiva inglesa con la cual se implementó el desarrollo comunitario en las colonias africanas y asiáticas parece estar referida a la necesidad de organizar mejor el control sobre las poblaciones sometidas y preparar la “emancipación” de las mismas. El desarrollo comunitario fue definido en la conferencia de Cambridge por administradores coloniales ingleses como “un movimiento con el fin de promover el mejoramiento de la vida de toda la comunidad, con su participación activa y en lo posible por iniciativa de la propia comunidad” (Ander-Egg 1982:22) y se llevó a cabo mediante programas agrícolas, sanitarios y educativos.

Según los especialistas del desarrollo comunitario, la experiencia inglesa tuvo lugar paralelamente con la norteamericana en un contexto de migración europea, crisis económica de los años 30 y afianzamiento del proyecto de integración nacional previsto. Inscrita en el campo del bienestar, se empleó el método privativo del servicio social como organización de la comunidad precisado en la obra clásica *Social Work Year Book 1943* de Arthur Dunham a modo de “un proceso dirigido hacia la creación de recursos y el mantenimiento del equilibrio necesario entre tales recursos y las necesidades de una determinada área geográfica o campo específico del servicio social” (Ander-Egg, 1982:

24)<sup>1</sup>. Esta concepción fue en 1951 por la Community Organization for Social Welfare 1951 como forma para “incorporar a la población en la vida democrática” (Bonfiglio, 1982:22).

Acorde a la literatura del tema en cuestión, en la década del 50 se produce la institucionalización del desarrollo comunitario como método de intervención mundial en los países considerados al margen del desarrollo propio de la posguerra. Son las organizaciones internacionales como las Naciones Unidas (ONU), La Organización de Estados Americanos (OEA), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la Organización para la educación, la ciencia y la cultura (UNESCO) y la Organización Mundial de la Salud (OMS), entre muchas otras, quienes construyen durante más de cinco años el marco conceptual y metodológico del desarrollo de la comunidad en sus conferencias e informes liderado por las Naciones Unidas. El concepto del desarrollo de la comunidad para esta organización es concebido en el documento “El progreso social mediante el desarrollo de la comunidad” (1955) a manera de “un proceso destinado a crear condiciones de progreso económico y social para toda la comunidad, con la participación activa de ésta, y la mayor confianza posible en su iniciativa” (Ander-Egg, 2006: 13). No obstante, el concepto que se instaura y difunde corresponde a 1956, en el documento “Desarrollo de la comunidad y servicios conexos” (1960), a un “procesos en cuya virtud los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades, integrar estas en la vida del país y permitirles contribuir plenamente al progreso nacional” (Ander-Egg, 2006: 35). Posteriormente este concepto se amplía con la consulta que las Naciones Unidas hace a sus organizaciones miembros, una de las cuales, la de la URSS menciona que es importante desarrollar “un espíritu de esfuerzo propio a favor del desarrollo económico, social y educativo, si se quiere que éste tenga resultados prácticos, en los programas de desarrollo del estado, debe dedicarse mayor atención y más dinero al aumento del bienestar del pueblo”. (Colmenares, 1958: 8). Por lo tanto, en 1958 la definición que queda en vigencia es el desarrollo de la comunidad entendido como “proceso por el cual el propio pueblo

---

<sup>1</sup> Aclaro que esta definición es apenas una de las múltiples que surgieron, puesto que parece ser la década fue bastante convulsionada en materia de discusiones académicas, sistematizadas por Bonfiglio 1982.

participa en la planificación y en la realización de programas que se destinan a elevar su nivel de vida. Eso implica la colaboración indispensable entre los gobiernos y el pueblo, para hacer eficaces esquemas de desarrollo, viables y equilibrados” (Ander-Egg 1982:26). Las concepciones y principios del desarrollo de la comunidad son consignados para América Latina en el establecimiento de la Alianza para el Progreso dentro del Marco de la Operación Panamericana (1961) “como decisión de asociarse en un esfuerzo común para alcanzar un progreso económico más acelerado y una más amplia justicia social para sus pueblos, respetando la dignidad del hombre y la libertad política” (p.5).

Durante la década y media posterior a los años cincuenta en que tuvo vigencia el desarrollo comunitario, su implementación tuvo lugar inicialmente en el ámbito rural y posteriormente en el área urbana. Fue efectuado en diferentes escalas territoriales (nacional, regional, provincial y barrial). La metodología estuvo enfocada hacia transformaciones en los ámbitos económicos como por ejemplo la cuestión agraria; socioeconómicos mediante el cooperativismo y; sociales mediante la construcción de carreteras, vivienda, saneamiento básico, salud, entre otros. La responsabilidad del desarrollo comunitario estuvo en el Estado nacional mediante la coordinación y centralización de los servicios sociales, la canalización de la ayuda extranjera gubernamental y no gubernamental como por ejemplo el voluntariado del Cuerpo de Paz cuyos esfuerzos estuvieron encaminados a “proyectos de desarrollo comunal en zonas rurales y la contribución al establecimiento de organizaciones e instituciones locales” (Hood Vaughn, 1999:229), y de la población de la cual se espera su iniciativa y acción. Las estrategias para hacer el desarrollo comunitario estuvieron basadas en: la organización para la movilización de la población; la planificación para lograr el cumplimiento de metas de la comunidad; la financiación mediante “la obtención y empleo de recursos externos públicos y privados para ayudar a la comunidad tanto económica como socialmente” (Wen, 1966:18) y; el adiestramiento tanto de profesionales como de población de las comunidades a los primeros en calidad de adiestramiento suplementario y a los segundos como promotores en “técnicas específicas y un conocimiento de los recursos, líderes locales y otros miembros de las comunidades potencialmente activos y responsables que requieren oportunidades para desarrollar su capacidad directiva latente” (Ware, 1996:272). El método empleado para intervenir en las comunidades constaba de una

ruta lineal descrita por Lawrence B. Moore (1966) asesor regional en desarrollo de la comunidad de la Comisión Económica para América Latina CEPAL como una serie de principios y técnicas que se emplean en la programación comunal sintetizadas así:

- 1) Diagnóstico para establecer la relación entre las necesidades del desarrollo nacional y la situación social y económica de las comunidades, los factores dinámicos que condicionan los actuales niveles de vida y la capacidad de movilización, las tendencias demográficas y migratorias y las conclusiones a nivel del desarrollo global y del desarrollo comunal.
- 2) Objetivos, guías y formas de organización teniendo en cuenta las conclusiones acerca del diagnóstico del país, los objetivos generales del programa, los recursos disponibles, los instrumentos que se han de emplear, las metas y el costo global en términos de inversión y gastos de operación.
- 3) Controles administrativos, adiestramiento y descentralización que comprende cinco procesos básicos de control: dirección administrativa, supervisión, evaluación, presupuestos y controles fiscales y adiestramiento que condiciona la viabilidad de la descentralización de autoridad administrativa. (pp. 21-50).

Son innumerables las experiencias de desarrollo comunitario que se realizaron durante los años 60 y 70 en lo que se consideraba el tercer mundo como India, Pakistán, Filipinas, Grecia, Egipto, Puerto Rico, Venezuela, Colombia, Ecuador, Israel, Chile y muchos más, desde enfoques múltiples que dieron cuenta de variadas formas de entenderlo y hacerlo práctico y con diversas poblaciones como el campesinado, indígenas, mujeres, jóvenes, niñez tanto en lo rural como lo urbano. Ander-Egg (1982) realiza una clasificación que permite comprender como los programas de desarrollo comunitario cumplieron diferentes intencionalidades y asumieron distintas estrategias:

- Reconstrucción nacional (Grecia, Corea y Birmania)
- Mejoramiento económico y social en el sudeste asiático para países que acababan de lograr su independencia
- Integración de grupos autóctonos, y favorecer formas de ayuda mutua en el seno de viejas comunidades (Bolivia, Perú, México, India, Ceilán y Birmania entre otros).
- El cooperativismo como forma de desarrollo comunitario local articulado al nacional (Ceilán, Egipto, Jamaica, Pakistán y Yugoslavia).

- Planes para la reorganización política y administrativa (Ceilán, Jamaica, Nigeria, Israel) (p.32).

En el caso colombiano el desarrollo comunitario se realiza a través de la acción comunal creadas mediante la ley 19 de 1958 con el fin de “promover y apoyar desde el gobierno, el trabajo mancomunado de los pobladores del campo y la ciudad, buscando contrarrestar la pobreza (al menos en parte), promover el desarrollo integral de las comunidades y mejorar las condiciones de gobernabilidad del estado colombiano” (López de Mesa, 2004: ii). Se indica a las juntas de acción comunal para que funcionen ligadas a las administraciones municipales y adscritas a la división nacional de acción comunal creada en 1959. El proceso de institucionalización final de esta forma organizativa se logra con la creación del Consejo Nacional de Desarrollo comunal en 1965, según Violichy y Astica (1971), destinado a “coordinar los diversos programas aplicados en el aspecto del desarrollo local, principalmente en las zonas rurales” (p.61). El desarrollo comunitario incide en la creación de dependencias municipales para tal fin y programas a nivel municipal y nacional con impacto en todos los ámbitos de la vida económica y social, acorde a las directrices que, los organismos financiadores como el Banco Mundial y el BID orientaban a través de las misiones de expertos.

## **2. Geopolítica del desarrollo comunitario**

El desarrollo comunitario que ha ocupado durante más de siete décadas a profesionales de las ciencias sociales, a organizaciones y en su momento a organismos internacionales, hace parte de un ejercicio de poder más amplio que lo que se expresa en el discurso explícito. Por lo tanto, equiparar el desarrollo comunitario con el desarrollo local puede llevarnos a una intención de continuidad de una metodología cuando los contextos geopolíticos son esencialmente diferentes. Comprender un poco más el por qué de la declinación en la prioridad del desarrollo comunitario en la agenda internacional requiere revisar los supuestos políticos que subyacen implícitos en el concepto y la metodología y, ubicarlos en un contexto más amplio de geopolítica mundial centrada en el desarrollo como paradigma

de progreso occidental moderno europeo y norteamericano, trasladado en la configuración y representación de los países del sur como atrasados o subdesarrollados.

A partir de la segunda mitad en la década de los 70 se produce un apaciguamiento en el desarrollo comunitario, quizá no tanto en su práctica puesto que ésta ya se encuentra extendida en diversos órdenes de la vida nacional en los países denominados como tercer mundo, ya sea en la estructura del aparato municipal, como por ejemplo en Colombia las secretarías de desarrollo comunitario, en la gestión que realizan las organizaciones privadas, ejemplo el Consorcio para el desarrollo comunitario en Colombia<sup>2</sup>, en general las alianzas para el desarrollo y en el trabajo que realizan las organizaciones no gubernamentales con comunidades de base. Lo que sí se produce es un debilitamiento en la producción académica al respecto, el cual en la década del 60 y 70 fue de más de 2000 volúmenes (Bonfiglio, 1982) y ocupaba a todas las ciencias sociales. Se produce igualmente, un cambio de centralidad en el discurso oficial del desarrollo por parte de los organismos internacionales que en otrora fueran sus promotores debido a que:

- 1) Una vez finalizada la primera década del desarrollo promovida por las Naciones Unidas el predominio del crecimiento económico por etapas y la integración entre lo social y lo económico, dejaban entre ver un conflicto, entre ambas dimensiones, no solucionable al ser considerado como asuntos distintos o lo social subsidiario de lo económico.
- 2) La intención de unificación en el enfoque del desarrollo se orientó en dirección dispersa “problemas básicos como el ambiente, la población, el hambre, la mujer, el hábitat o el empleo. Cada problema siguió por un tiempo su carrera independiente, concentrando la atención pública e institucional”l. (Esteva, 1995: 62). De esta manera los cursos del desarrollo se intentaron cambiar y aún se continúa, hacia diferentes centralidades como el ser humano en 1974, otro desarrollo o desarrollo de un pueblo propuesto por la fundación Dag Hammarskjold en 1975, la UNESCO con el desarrollo integrado, el enfoque de necesidades básicas de la OIT en 1976, el redesarrollo en 1980 conceptualizado como

---

<sup>2</sup> Esta organización fue fundada en la década del noventa por organizaciones como Fundación Restrepo Barco, Fundación Corona, Fundación Social, FES, Codesarrollo y Unión Fenosa entre otras con la finalidad de construir capital social consultar [www.consorcio.org.co/](http://www.consorcio.org.co/)

desarrollo sostenible posteriormente y, cada año tanto el Banco Mundial como las Naciones Unidas intentan dar una nueva orientación al desarrollo en sus informes mundiales.

3) En la década del 80 se intenta retomar las particularidades de cada nación y se promueve el desarrollo endógeno. Esta perspectiva se consolida más adelante como desarrollo local, propuesta que surge en Europa (Italia, Francia y España), luego se expande en Norteamérica y se extiende hacia países de América Latina, como una propuesta teórica y práctica para ser ubicada en el territorio, que ha ido cobrando sentido tanto para el desarrollo mismo del capitalismo en su fase de expansión mundial, como para los regímenes democráticos en su intención de hacer viable el proyecto de democracia participativa. Esta perspectiva del desarrollo ocupa actualmente la producción académica de la CEPAL y de muchos académicos del mundo como Fabio Sforzi, Vásquez Barquero y José Arocena entre otros, así como la producción escrita de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que hoy sistematizan sus prácticas sociales.

La continuidad del desarrollo comunitario a través del discurso del desarrollo local debe ser analizada en términos del contexto que da origen a cada una de estas metodologías para el desarrollo, puesto que determina en gran medida sus propósitos y los alcances previstos. El desarrollo comunitario y el desarrollo local comparten algunos elementos comunes, ello no significa que el desarrollo local sea una continuidad del desarrollo comunitario. Los elementos comunes son los siguientes: a) la ubicación de la acción social en el territorio físico espacial inmediato en donde está asentada la población local. b) el conocimiento local y las acciones colectivas surgen a partir de la identificación de necesidades y problemas identificados como propios del lugar. c) la acción conjunta entre gobierno y población se hace necesaria para el éxito de los programas y proyectos que se emprendan, para lo cual, la financiación externa es clara en establecer que sin el requisito de la participación local es imposible acceder a éste. d) Las iniciativas locales son una oportunidad para canalizar la ayuda de organizaciones no gubernamentales y del voluntariado y e) la formación (adiestramiento) se hace necesaria tanto para profesionales como para pobladores con diferentes niveles de especificidad. No obstante, el desarrollo comunitario y el desarrollo local presentan unas particularidades que hace imposible juntarlas en sus propósitos y metodología:

1) el desarrollo comunitario surge en un contexto político de consolidación de 'nación' por lo que era necesario integrar a las comunidades diferenciadas como "pobres", que se encontraban, según esto, al margen de las posibilidades que ofrecía el proyecto nacional de desarrollo y fue utilizado para complementar las labores de asistencia técnica y financiera que se realizaba a los gobiernos nacionales. Por su parte el desarrollo local nace en un contexto de globalización mundial en el que las poblaciones locales no son consideradas como marginales del desarrollo sino como potenciales actores para el mismo;

2) El énfasis en el desarrollo local está en la conformación de un entramado de relaciones entre actores como: gobierno local (administradores y clase política), empresariado y sociedad civil (organizaciones sin ánimo de lucro y comunitarias). El actor local es definido por Arocena (2002) como "aquellos agentes que en el campo político, económico, social y cultural son portadores de propuestas que tienden a capitalizar mejor las potencialidades locales" (p.44). Las comunidades de base territorial son apenas uno de los múltiples actores del desarrollo local y los beneficios que obtengan, estarán en virtud de su capacidad como agente, para lograr la interlocución, negociación e inclusión en proyectos locales de desarrollo, mientras que en el desarrollo comunitario la centralidad es la comunidad de base territorial que desarrolla habilidades para canalizar la ayuda estatal y voluntaria.

3) En el desarrollo local se aspira a consolidar una sociedad local entendida como aquella que es "portadora de identidad colectiva, expresada en normas y valores interiorizadas por todos sus miembros, que conformen un sistema de relaciones de poder construido en torno a procesos locales de generación de riqueza, de bienes localmente gestionados" (Arocena, 1995:20); participan todos los actores y establece relaciones permanentes con lo global, mientras que, en el desarrollo comunitario la centralidad está en la comunidad entendida como unidad social, con unos problemas, unos rasgos e intereses comunes "con conciencia de pertenencia, situados en una determinada área geográfica en la cual la pluralidad de personas interacciona más intensamente entre sí que con el contexto" (Ander-Egg, 1982: 21).

d) El desarrollo comunitario plantea una lógica de acción social de la cual se desprenden proyectos de tipo económico destinados a la subsistencia y consumo local, como por ejemplo la tienda comunitaria, la cooperativa productora de traperos, confecciones y alimentos en general, mientras que el desarrollo local el desarrollo económico consiste en

“crecer desde un punto de vista endógeno, también obtener recursos externos exógenos (inversiones, recursos humanos, recursos económicos) y, a la vez controlar el excedente que se genera a nivel territorial...para mejorar las condiciones de vida de los habitantes”(Gallicchio y Winchester, 2003: 17), con la finalidad de alcanzar competitividad en el mercado nacional o internacional.

El desarrollo local es fundamentalmente un proceso de articulación entre lo político-administrativo en el que el municipio cumple funciones de facilitar el trabajo en red por medio de la desconcentración y descentralización de funciones que son cedidas o compartidas con el sector privado; la acción empresarial de tipo flexible, centrado en la pequeña empresa y en la diversificación de mercados que garanticen la posibilidad de relacionarse globalmente y producir excedentes y; la acción socio-territorial, es decir, el entramado de relaciones entre actores voluntarios, profesionales, líderes y dirigentes políticos con la finalidad de generar propuestas de desarrollo endógeno que les permita establecer nexos con sociedades y mercados de mayor escala territorial; como también es en sí mismo una pugna por la autonomía en la construcción de un desarrollo autocentrado, propio y endógeno, cuyo contexto, insisto, es el capitalismo avanzado transnacional, la democracia como sistema político universal y la descentralización como estrategia de reacomodación internacional.

El replanteamiento del desarrollo comunitario como metodología para elevar el nivel de vida mediante la colaboración entre gobierno y pueblo pudo haber surgido en las contradicciones que se presentan entre los supuestos y las realidades que ocurrieron durante varias décadas y que fueron determinantes para la vigencia en el discurso de las organizaciones internacionales y para la aplicación en contextos de base comunitaria. La obtención de préstamos para programas de desarrollo comunitario llevaba según Carolina Ware consultora del BID (1966) implícito dos elementos: la movilización de la población considerada como recurso para el desarrollo y su integración a la vida productiva en tanto se le proporcionen las estructuras institucionales adecuadas mediante las cuales sus iniciativas puedan convertirse en actividades autogeneradores sobre bases permanentes y la integración de programas locales con los esfuerzos del desarrollo nacional (pp. 263-295;

para ello, era necesario que el programa contuviesen los aspectos esenciales de autoayuda, participación, organización y asistencia calificada, una estructura administrativa adecuada, el personal adiestrado y mecanismos para su evaluación. Por su parte las Naciones Unidas en el documento *Policy Issues Concerning the Future of community Development* de 1967 se hace unos replanteamientos de los elementos decisivos en el desarrollo comunitario en cuanto a: las necesidades sentidas, el compromiso local, la participación de la población, la integración de las comunidades en el proceso de preparación y cumplimiento de los planes de desarrollo y el esfuerzo local de naturaleza integral. Lo que se destaca es una divergencia entre las necesidades sentidas de la comunidad y las de la sociedad que aspira a ingresar en la moderna era industrial toda vez que, como éstas son producto de su cultura y situación socioeconómica “no constituyen guías eficaces para seleccionar los objetivos del desarrollo de la comunidad... pueden no coincidir... pueden ir en contra de los intereses de la comunidad nacional” (compilación de Ander-Egg 2006:163). Por otra parte se expresa en este mismo documento que, considerar la comunidad como el sistema adecuado para la planificación y administración de programas, cohesionada y armónica, es válida sólo en la tecnología tradicional pero que una vez se liga con el desarrollo regional producen discordia y conflicto y que esto es más realista para el desarrollo de las comunidades y el éxito en sus actividades. Otro aspecto relevante es la pregunta por la pertinencia de invertir en lo rural cuando el desarrollo lleva implícito la urbanización, la industrialización y la modernización de la agricultura. Estos criterios y reflexiones pareciesen conducir a una serie de críticas que Ander-Egg (1998) sintetiza en:

- un gran espejismo del desarrollo de la comunidad como parte esencial de los planes nacionales de gobierno porque

...el fundamento de la economía se realiza a escala macro, y lo local (el nivel propio de la acción comunitaria) es un espacio o ámbito territorial en donde los procesos globales hacen sentir sus efectos pero difícilmente podrá ocurrir lo contrario. Que las decisiones a nivel local tengan incidencia en las decisiones de la macroeconomía (p.97).

- Una concepción ingenua acerca del comportamiento de las personas ante el bien público en cuanto a la consideración de que éstas al tener problemáticas semejantes pudiesen atender a sus centros de interés comunes para resolverlos, en este sentido, dice que durante décadas, “as formulaciones del desarrollo de la comunidad, en sus supuestos

teóricos y acciones prácticas, no han expresado adecuadamente la relación existente entre intereses individuales y acción colectiva” (p.102).

-Finalmente, la no consideración de factores exógenos y situaciones contextuales que afectaban el éxito de los programas de desarrollo comunitario debido según él, a que se presentó duplicación de programas sobre una misma población con lo cual se perdía su carácter integrador y, por otra parte, la contribución al fortalecimiento de los gobiernos locales no se logró porque no existió una “descentralización político administrativa... se carecía de procedimientos administrativos...no había un enfoque integrador..no existía voluntad política para crear canales y ámbitos de participación ciudadana” (p.107).

En la indagación por el contexto social y político del siglo XX en que surge el desarrollo comunitario se encuentra que éste fue inherente al colonialismo inglés de África y Asia y hacía parte del acomodamiento al sistema capitalista en su fase de crecimiento económico industrial, como forma de reacomodar a la fuerza laboral en las colonias y una vez lograda la independencia se continuara con el dominio colonial mediante las relaciones con los gobiernos recién instaurados.

Probada ya en las colonias la utilidad política del esquema de movilización de recursos que promueve el desarrollo de la comunidad, en la fase de descolonización el modelo fue recuperado bajo propuestas técnicas mas depuradas, y a través de ellas extendido y homogenizado con grados variados de amplitud ahí donde la influencia cultural y económica colonial se mantuvo con la complacencia de gobiernos dóciles (Bonfiglio, 1998:16)

La adopción del desarrollo comunitario por parte de los estados Unidos fue en primer lugar un ejercicio de dominación de la población inmigrante que sufría las secuelas de la crisis de 1929 como racismo, discriminación y pobreza, por otra parte, fue el aprovechamiento de un cierto poderío económico que le permitió hacer efectivo su liderazgo ante Europa mediante el apoyo a la reconstrucción con el plan Marshall<sup>3</sup> , así como el cercamiento y disputa de

---

<sup>3</sup> Por valor de \$17.000.000 millones de dólares un 90% en donación y apenas un 10% de crédito [http://sepiensa.org.mx/contenidos/historia\\_mundosigloXX/eua/plan\\_marshall/plan\\_1.htm](http://sepiensa.org.mx/contenidos/historia_mundosigloXX/eua/plan_marshall/plan_1.htm)

territorios del sur, entre ellos Latinoamérica, sensibles a la influencia de la doctrina comunista para lo cual impulsa la alianza para el Progreso con créditos, asistencia técnica a los gobiernos y a las comunidades rurales especialmente. Pero este liderazgo pudo ser ejercido además porque Norteamérica fue desde el siglo XIX el lugar en donde se consolida el mito europeo del paraíso terrenal del siglo XVIII a partir del cual aseguraban los pensadores de la época el norte de América llegaría a ser la más grande y poderosa civilización (Nisbet, 1981).

El papel que han cumplido las organizaciones internacionales en cuanto a la promoción del desarrollo comunitario y posteriormente en su retiro como prioridad en el discurso del desarrollo mundial, se debe a que se reconoce desde del colonialismo británico como una forma de impulsar el progreso económico y social en los territorios no autónomos, luego que esta fórmula es probada en los Estados Unidos como control social, es asumida e impulsada por las Naciones Unidas, el BID y el Banco Mundial para América Latina para apoyar a los gobiernos locales en su perspectiva de consolidar la nación y defenderla del influjo soviético que se advertía como un peligro asechante. Esta perspectiva fue ampliamente compartida por los gobiernos latinoamericanos en la Alianza para el progreso, cuando en el caso colombiano Hernando Agudelo Villa ministro de hacienda, expresa en la carta de Bogotá del 7 de agosto de 1961 que:

el drama económico y social de Latinoamérica se ha venido agravando...estos hechos son suficientes para explicar lo que sucede en Latinoamérica, región del continente ya convulsionada, inestable espiritualmente, que puede convertirse en un área de agitación desordenada y anárquica, si su frustración se ahonda, o en espléndido ejemplo democrático, si sus esfuerzos se alientan y realizan (p.56).

Como se advierte entonces, el desarrollo comunitario hizo parte de un paquete de intervención más amplio, el del desarrollo y, representó un ejercicio de poder de los Estados Unidos afincado en la creencia compartida de éste y los gobernantes latinoamericanos, de que el progreso social se podría lograr esta vez como desarrollo económico a partir de una estrategia de consolidación nacional. Esta perspectiva estuvo implícita en lo que se conceptuaba como desarrollo de la comunidad.

Lo que sigue en esta reflexión geopolítica es advertir que la colonización de Estados Unidos hacia Latinoamérica estuvo sustentada en una estrategia de guerra fría a partir de la cual se construyó un discurso de desarrollo afincado en la idea de progreso social que las élites gobernantes han heredado de su contacto con el mundo europeo. Lo que en Latinoamérica se estableció como desarrollo fue la perspectiva del progreso que desde los siglos XVIII y XIX se evidenciaba como fe ciega en el crecimiento económico soportado en las obras de pensadores como Voltaire, Turgot, Adam Smith y Thomas Malthus entre otros, la cual va aparejada con la convicción del liberalismo individual. Para Nisbet (1981) lo anterior se expresaba en que para Smith por ejemplo, el curso natural del progreso era la opulencia y “el motor del progreso humano es el esfuerzo natural que hace cada individuo para mejorar su situación”(p. 271) y para Herbet Spencer el progreso aparece cuando “se da el paso de una sociedad monolítica, estática y represiva, hacia la sociedad diversificada, pluralista e individualista” (p. 322). Indudablemente estas versiones surgen en el occidente de Europa en contextos sociales, económico, políticos y culturales propios de su época y de su historia. Esta perspectiva de desarrollo configurada en la idea de progreso económico y libertad individual hizo carrera con otro baluarte europeo que era la creencia en la ciencia como única forma válida de conocimiento humano. Desde esta perspectiva el desarrollo fue instaurado como paradigma social del siglo XX a través de un régimen de representación en el lenguaje y la acción por medio del cual se universaliza a las sociedades europea y norteamericana como desarrolladas y se crean y homogenizan a gran parte de las sociedades africanas, latinoamericanas y asiáticas como subdesarrolladas. Se trata del ejercicio de poder y dominio mediante el discurso que configura al “otro” estableciendo una verdad acerca de éste. Arturo Escobar (1996) analiza tres ejes que constituyen este dominio: las formas de conocimiento que a él se refieren (objetos, conceptos y teorías), el sistema de poder que regula su práctica, y la formas de subjetividad fomentadas por ese discurso “aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse así mismas como desarrolladas o subdesarrolladas” (p.31). Desde esta perspectiva de poder hegemónico del desarrollo encarnado en Norteamérica y el pensamiento occidental europeo moderno se problematiza la pobreza, se analiza la economía, la vida social y cultural de los campesinos, las mujeres, los niños y las niñas, se generan las estrategias de acción comunitaria y de

adiestramiento educativo y todo lo que acontece se reduce a potencialidad o freno para el desarrollo.

A pesar de que las cifras muestran que la pobreza es hoy un fenómeno mundial<sup>4</sup>, que el poder de la ciencia aún con sus avances no ha logrado remediar el dolor humano, que la tecnología es un privilegio escaso y que el progreso social ha implicado el desplazamiento masivo de la población rural hacia lo urbano. Colombia según la CEPAL (2008) pasó en 1951 de una población urbana de 5.100.269 de un total de 11.932.857 (42.74%) a tener en el 2005 una población urbana de 34.409.334 de un total de 44.906.616 (76.62%), pero que además, pareciera que el progreso no va de la mano con el respecto y cuidado de la naturaleza. Aún así los empréstitos para el desarrollo continúan. El Observatorio internacional de la deuda (Hernández, 2008) dice que según cifras del Fondo Monetario Internacional de Octubre del 2007, el monto de la deuda externa de los países subdesarrollados se ha mantenido en torno a los 2,3 millones de millones de dólares, América Latina participa con el 23,6% de este monto y en el período 1986-2007, los países subdesarrollados pagaron 4,7 millones de millones de dólares por concepto de servicio de la deuda, un promedio anual de alrededor de 228 mil millones de dólares. La búsqueda incesante del desarrollo continúa como si fuese un imaginario social del cual es imposible despojarnos.

En los argumentos de Enrique Dussel (2003) podría encontrarse una comprensión acerca del mito de la modernidad que se instaló en el mundo y lo que podría ser una perspectiva más acorde con la vivencia latinoamericana. La versión clásica dice que la modernidad surgió en el siglo XVIII “como una salida hacia la madurez mediante un esfuerzo de la razón como proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (p.45), los acontecimientos claves serían la reforma, la ilustración y la revolución francesa, por lo tanto, Italia, Alemania, Francia e Inglaterra serían el punto de partida. Lo que propone Dussel es que el mundo moderno como tal se constituyó a partir de 1492 en tanto

---

<sup>4</sup> Sugiero consultar los textos de Boaventura de Sousa Santos, Jeremy Seabroke, Javier Moro, Banco Mundial, etc.

que la expansión portuguesa y el descubrimiento de América permitieron instaurar el mercantilismo mundial, esto es España primera nación moderna

las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando entorno a ella (p.46).

Esta modernidad que surge a finales del siglo XV se advierte como civilización, por lo tanto precisa de un bárbaro que es obligado a seguir al europeo, en caso de oponerse se podrá recurrir a la violencia o guerra justa colonial, se producirán víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra); para el moderno, el bárbaro tiene la culpa por oponerse a la modernidad emancipadora, los costos o sacrificios por lo tanto son inevitables. Lo que ha acontecido entonces es que mientras desde el discurso del desarrollo se promueve el progreso moderno occidental igualdad, justicia, equidad y democracia, en la práctica social y cultural la dualidad civilizado-bárbaro, desarrollado-subdesarrollado sigue operando y seguirá en tanto la construcción histórica de los pueblos del sur esté sustentada en la equiparación con las sociedades europeas y norteamericanas. Esta visión del mundo se traslada con facilidad a la formación académica y la vida social

### **3. Reflexiones para Trabajo Social**

Trabajo Social es una profesión que ha encontrado en el desarrollo comunitario durante muchas décadas, la posibilidad de acceder y adentrarse en el mundo de la cotidianidad social de amplios sectores de población y establecer con ellos y ellas un relacionamiento progresivo destinado a producir cambios en la manera como las personas se ven y quisieran proyectar su vida futura. Este nivel de encuentro tan significativo genera un alto nivel de responsabilidad en lo que se realiza como trabajo comunitario. A partir de esta consideración es conveniente situar la reflexión del Trabajo Social en el desarrollo

comunitario en tres ámbitos: el primero corresponde a la tensión que se presenta entre actualización profesional y compromiso con los sectores populares. El segundo consiste en analizar el sentido de comunidad desde el cual ocurre el trabajo comunitario y; finalmente, situar el encuentro entre comunidades y profesional como un ejercicio de poder en el marco de la hegemonía del desarrollo a partir del cual se establecen unas relaciones particulares que aniquilan otras formas de relación que estén por fuera de lo dispuesto en el desarrollo.

Desde el surgimiento del Trabajo Social en el siglo XIX siempre ha existido una intención permanente por parte de las escuelas y de los profesionales, de mantenerse actualizada con las demandas del contexto social. Teniendo esta profesión sus orígenes en Europa y el haberse nutrido de la experiencia norteamericana para constituir el método clásico de comunidad, son antecedentes que de por sí generan debates en cuanto a que sería lo que nos competiría como profesionales insertos en el mundo latinoamericano y más específicamente colombiano. Para tratar de sintetizar esta consideración se encuentra en la literatura de Trabajo Social (Bonfiglio, 1982) que: se presentó una importante influencia de los organismos internacionales en la definición del quehacer del Trabajo Social por ejemplo con recursos de la UNESCO el asistente social Murria Ross (1955) realizó un estudio sobre organización de la comunidad con base en experiencias, y a partir de allí, propone unificar el concepto y establecer una clasificación de los enfoques con que habitualmente se realiza, los cuales van desde la implantación de programas y proyectos, hasta el impulsado por el cambio externo o múltiple y el de recursos internos o capacidades propias (pp. 25-26). Las Naciones Unidas en un estudio realizado en 1958 señalan que “Trabajo social debe contribuir a que la comunidad estudie sus propios problemas y decida por sí misma como resolverlos” (p.28), se determina que el trabajador social puede con sus conocimientos, contribuir a evitar los aspectos traumáticos de los cambios que se producen en las comunidades y que “es necesario lograr que las comunidades deseen y acepten los cambios que modificarán su vida, y mantener y afianzar al mismo tiempo su cohesión social” ( p.28). Por otra parte, El Banco Interamericano de Desarrollo BID tiene en su consultora Carolina Ware la expresión viva de lo que tendría que ser el Trabajo Social como profesión en términos de planificar y gestionar programas desde su formulación, ejecución, control y evaluación, hasta lo que constituiría propiamente la organización comunitaria. La

reconceptualización pretendió romper o por lo menos cuestionar el convencionalismo del método clásico de comunidad en tanto que sus precisiones iban más allá de la búsqueda de nuevas fórmulas para el tratamiento de la cuestión social, en la criticidad desde una postura antiimperialista en una lucha por la liberación nacional que le emancipara, en tanto que la actualización obedecía a los intereses de las burguesías locales (Diéguez, 2006). La reconceptualización según él, pretendió quebrar con la intención que se le determinaba al Trabajo Social (servicio social) el lograr acomodación, ajuste y adaptación. Esta postura, se identificó con el desarrollo de la comunidad ligada a la educación popular, al pensamiento revolucionario de izquierda y eclesial de base, por lo cual, su afrenta era hacia el énfasis asistencial, destacándose sus mayores exponentes: Herman Kruse, René Dupont, Luis María Früm y Juan Barreix.

Esta tensión entre el Trabajo Social que se acomoda a las directrices internacionales y cuyo afán es el de implementar programas en las comunidades y el Trabajo Social que se identifica con aquellos sectores que permanecen al margen de la sociedad en condiciones de exclusión, permanece tanto en la formación académica como en el ejercicio profesional, lo que se encuentra como lugar común es que ambas posturas actúan dentro del paradigma del desarrollo como crítica y adaptación a éste.

En tanto que el método de trabajo comunitario continúa siendo parte de los procesos de formación profesional y de la praxis social, sería conveniente preguntarse por el sentido de comunidad que subyace en el discurso y la práctica. Al respecto se encuentra que pareciese estar en tensión dos perspectivas de comunidad: la primera muy ligada a la que Ferdinand Tonnies (1947) definía como una unidad perfecta de la voluntad humana en estado primitivo y natural que se conserva a pesar de la separación empírica. “La comunidad de la sangre como unidad de esencia que se desarrolla y especializa en la comunidad del lugar, que tiene su inmediata expresión en la convivencia local y esta comunidad pasa a su vez, a la del espíritu” (p.32). De esta manera la vecindad, el parentesco y la amistad son designaciones de lo que puede ser la comunidad. No obstante, la práctica del trabajo comunitario muestra que hay una gran distancia entre la comunidad soñada y la comunidad real, puesto que, ésta aparece como fuente de conflictos y discordias, como multiplicidad de

problemas en los que el interés individual se sobrepone al interés colectivo. Zygmunt Bauman (2003) menciona que si bien la palabra comunidad evoca sentimientos de algo bueno, un lugar cálido, confortable y acogedor, entendimiento, voluntad mutua, “como si fuese todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza”(p.9). No obstante, lo que se encuentra según él en la comunidad existente es que el precio por querer estar en libertad se tiene que pagar con la pérdida de la seguridad, es lo que en la modernidad se denomina la autonomía, el derecho a la autoafirmación y el derecho a ser uno mismo. A lo que asistimos según Bauman es a una ruptura de los muros de protección de la comunidad producto de las comunicaciones entre sus miembros y el mundo externo, por lo tanto, la comunidad del entendimiento común siempre necesitará de vigilancia, fortificación y defensa porque “una vez desecha la comunidad no puede volver a recomponerse” (p.21). El asunto es que la modernidad cifró su génesis y expansión justamente en la ruptura de los lazos comunitarios tácitos, por considerársele característico de lo premoderno. Al separar el tiempo y el espacio del lugar y al privilegiarse a las relaciones que el individuo pudiese construir de manera intencionada y principalmente, al “despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales” (Guiddens, 1990:32), la comunidad local en la modernidad “ha dejado de ser un lugar saturado de significados familiares y sabidos de todos, para convertirse, en gran medida, en expresiones localmente situadas de relaciones distantes” (p.106). De acuerdo a lo anterior, el trabajo comunitario puede contener estas dos perspectivas, pero a su vez la comunidad tanto urbana como rural puede presentar esta gama de representaciones.

Si bien los sentidos de comunidad se tornan múltiples y ambivalentes entre la comunidad soñada y la comunidad existente, lo que se advierte para Trabajo Social, es que el encuentro con habitantes de comunidades está mediado por esa tensión entre comunidad ancestral y comunidad moderna y que dicha interacción está mediada por el ejercicio de poder, inmerso en contextos discursivos que van mucho más allá de la identificación de un problema, del diseño de un programa y su adecuado o inadecuado gerenciamiento. El trabajo comunitario es fundamentalmente un encuentro de lógicas y cosmovisiones del mundo y de la vida a partir de la cual se configura una imagen del otro, la otra y de lo otro.

Trabajo Social tiene la posibilidad de seguir como profesión que surgida en los marcos del capitalismo, se afianza, se actualiza en cada nuevo modelo de desarrollo que se promueva internacionalmente y, continúa apoyando al proceso colonizador del occidente europeo y norteamericano ampliamente extendido en la academia y en la política, o también, tiene la posibilidad de reencontrarse con lo comunitario desde perspectivas más interculturales en las que el conocimiento local, la acción colectiva y la construcción de subjetividades ocurran como parte del convencimiento de considerar que cada pueblo tiene la posibilidad de hacer su historia, tal como la han podido hacer los pueblos europeos y que no hay en el mundo un modelo social que pueda ser aplicado y replicado de manera universal.

La postura del reconocimiento cultural dista efectivamente de lo que hoy se promueve como animación socio-cultural porque es una metodología surgida en Europa para atender a las poblaciones inmigrantes que tienen dificultades con su adaptación a la cultura dominante, apelando a los rasgos distintivos a nivel cultural para desde allí identificar problemas y establecer soluciones para alcanzar el desarrollo. Considero que entre el discurso y la práctica se presentan amplias ambivalencias y que más bien se aspira a que con la diferenciación cultural se llegue a un multiculturalismo que finalmente contribuye a la segregación social.

Para terminar, quisiera retomar la postura de Gustavo Esteva (2007) cuando se refiere a la comunidad y menciona lo siguiente:

...tengo la impresión de que hemos sido contruidos como individuos y no nacimos así...no solamente hemos sido contruidos como individuos en abstracto sino como individuos económicos...un individuo posesivo, acumulativo y ambicioso... Nuestras comunidades han perdurado porque tienen otro sustento, otro tejido social. Cuidarla, mantenerla, hacerla florecer y perdurar puede ser más importante que un interés individua. En mi mundo, las personas son comunidad. No tienen comunidad, no pertenecen a ella. Son comunidad.... La misma relación que tienes con tu madre, la tienes con tu ámbito de comunidad, con la tierra, con la gente, con las otras comunidades. No tiene nada que ver con poseer o ser propietario de...Nosotros tenemos

responsabilidad sobre este pedazo de universo que heredamos de nuestros ancestros. Es nuestra obligación cuidar este pedazo. Entonces ahí esta noción [propiedad individual] no tiene sentido.

Confío en que no sea demasiado el tiempo que nos lleve reacomodar nuestros sentidos y nuestra concepciones para comprender y reavivar otro sentido de comunidad, menos emproblemada, de pronto una comunidad menos soñada pero si más posible, quizá conocida y vivida desde los discursos y las prácticas del buen vivir.

### LITERATURA CITADA

- Ander-Egg, Ezequiel. 1982. **Desarrollo de la comunidad.** (10<sup>a</sup> Ed.) Buenos Aires-Argentina: Hvmánitas. 190 p.
- Ander-Egg, Ezequiel. 1998. **Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad.** Buenos Aires-Argentina: Lumen Hvmánitas. 142 p.
- Ander-Egg, Ezequiel. 2006. **La problemática del desarrollo de la comunidad.** Buenos Aires-Argentina: Lumen. 185 p.
- Arocena, José. 1995. **El Desarrollo Local: un desafío contemporáneo.** Uruguay: Editorial Nueva sociedad. 175 p.
- Arocena, José. 2002. **El Desarrollo Local: un desafío contemporáneo.** Uruguay: Taurus, Universidad Católica. 250 p.
- Bauman, Zygmunt. 2003. **Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil.** Madrid, España: Siglo XX editores, p.185
- Bonfiglio, Giovanni. 1982. **Desarrollo de la comunidad y Trabajo Social.** Lima-Perú: Celats ediciones.263 p.
- CEPAL 2008. **Estadísticas e indicadores básicos.** Recuperado el 15 de Abril de 2008. Disponible en [www.eclac.cl/estadísticas/](http://www.eclac.cl/estadísticas/)
- Colmenares, Máximo A. (1958). **Algunas consideraciones sobre desarrollo de la comunidad.** Recuperado en octubre 8 de 2007. Disponible en [www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/CEDEAL/](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/CEDEAL/) 35 p.

- Diéguez, Alberto J. 2006. **Actualización y reconceptualización en el Trabajo Social argentino en los años 60-70.** Revista de Trabajo Social Márgen. 43. Madrid-España. Recuperado el 8 de junio de 2007. Disponible en <http://www.margen.org/num43.html>
- Dussel, Enrique. 2003. **Europa, modernidad y eurocentrismo.** En Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas.* (41-55 pp.).Buenos Aires-Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, UNESCO.
- Escobar, Arturo. 1996. **La invención del tercer mundo: construcción y reconstrucción del desarrollo.** Santa fé de Colombia: grupo editorial norma. 475 p.
- Esteva, Gustavo. 1995. **Desarrollo.** En: Wolfgang Sachs *Diccionario del Desarrollo.* 52 – 79, Lima. Perú: PRATEC. 399 p.
- Esteva, Gustavo. 2007. **Commons: más allá de los conceptos de bien,derecho humano y propiedad.** Entrevista realizada por Anne Becker. Diciembre. Ciudad de México. 9 p.
- Gallicchio Enrique y Winchester Lucy. 2003. **Territorio local y desarrollo.** Uruguay: Ediciones Sur, CLAEH. 275 p.
- Giddens, Anthony. 1990. **Consecuencias de la modernidad.** Madrid España: Alianza Editorial. 166 p.
- Hernández, Gladys. 2008. **Observatorio internacional de la deuda.** Recuperado el 20 de abril de 2008. Disponible en [http://www.oid-ido.org/article.php3?id\\_article=547#nb1](http://www.oid-ido.org/article.php3?id_article=547#nb1)
- Hood Vaughn, Jack. 1966. **El cuerpo de paz y el desarrollo de la comunidad.** En Banco Interamericano de Desarrollo (Ed). *Desarrollo de la comunidad teoría y práctica.* (229-237 pp.)México
- López de Mesa, Beatriz Elena. 2004. **El movimiento comunal en Medellín a nivel local de juntas de acción comunal.** Medellín-Colombia: Universidad de Antioquia. 95 pp.
- Moore, Lawrence B. 1966. **La programación del desarrollo de la comunidad.** En Banco Interamericano de Desarrollo (Ed). *Desarrollo de la comunidad teoría y práctica.* (21-51 pp.) México.
- Nisbet, Robert. 1981. **Historia de la idea de progreso.** Barcelona, España: Gedisa.494 p.
- Reunión Extraordinaria del Consejo Interamericano Económico y Social a Nivel Ministerial 1961. **Alianza para el Progreso dentro del marco de la Operación**

**Panamericana: declaración a los pueblos de América: carta de punta del Este Uruguay.** 65 p.

Tonnies, Ferdinand. 1947. **Comunidad y sociedad.** Buenos Aires-Argentina: Losada S.A. 319 p.

Violich, Francis y Astica, Juan B. 1971. **Desarrollo de la comunidad y el proceso de la planificación urbana en América Latina.** Los Ángeles, California USA: Universidad de California. 107 p.

Wen, Gerald. 1966. **La experiencia de las Naciones Unidas en el desarrollo de la comunidad y su orientación actual.** En Banco Interamericano de Desarrollo (Ed). *Desarrollo de la comunidad teoría y práctica.* (11-21 pp.)México.

Ware, Carolina. 1966. **Criterios para el análisis de propuestas para el desarrollo de la comunidad.** En Banco Interamericano de Desarrollo (Ed). *Desarrollo de la comunidad teoría y práctica.* (263-295 pp.) México.

**Esperanza Gómez Hernández**

Trabajadora Social, especialista en gerencia de desarrollo social, magíster en investigación, gestión y desarrollo local, doctorante en Educación: Estudios Interculturales. Docente investigadora del departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **PARTICIPAÇÃO: OLHAR PARA FORA OU OLHAR PARA DENTRO?**

Doris Sayago

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 543-558



**e-revist@s**

## PARTICIPAÇÃO: OLHAR PARA FORA OU OLHAR PARA DENTRO?

**Doris Sayago**

Antropóloga. Doutora em Sociologia. Professora da Universidade Estadual da Paraíba- UEPB e Pesquisadora Colaboradora do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília- CDS/UnB.

---

### Resumo

O conceito de participação foi usado pela primeira vez na década de 60, como atributo de processos decisórios ou *advocacy planning*. A participação foi entendida, então, como o elo que uniria a esfera do indivíduo com a esfera da sociedade; a idéia da participação foi assumida como a força que abria novas formas de interação, ainda difusas, entre a sociedade. Quanto mais naturalizada a palavra participação, tanto mais variada sua prática. A noção de participação interessa na medida em que permite entender ou descobrir os princípios que regem a integração entre os indivíduos de uma determinada sociedade.

**Palavras-chave:** Participação, localismo, globalismo, cidadania.

### Summary

The concept of participation was used for the first time in the 60s, as attribute of decision-making and advocacy planning. The participation was seen then as the link that unite the sphere of the individual with the sphere of society, the idea of participation was taken as the force that opened new forms of interaction, still fuzzy from the society. The more the word naturalized participation, the more varied their practice. The notion of participation interest in that it allows understand or figure out the principles for integration between individuals of a given society.

**Keywords:** Participation, localism, globalism, citizenship .

### Resumen

El concepto de participación fue utilizado por primera vez en los años 60, como atributo de los procesos de toma de decisiones y la *advocacy planning*. La participación fue entendida, entonces, como el vínculo que uniría a la esfera del individuo con la esfera de la sociedad; la idea de participación se asumió como la fuerza que abría nuevas formas de interacción, aún difusas, entre la sociedad. Cuanto más naturalizada la palabra participación, tanto más variada su práctica. La noción de participación interesa en la medida en que permite entender o describir los principios que rigen la integración entre los individuos de una determinada sociedad.

**Palabras clave:** Participación, localismo, globalización, ciudadanía.

A “participação” é uma categoria usada constantemente em diferentes contextos da sociedade contemporânea e empregada nas mais diversas acepções. Contudo, está carregada de um alto componente político, pois, em algumas ocasiões, a participação é incentivada e, em outras, é vetada.

A discussão desse conceito traz à tona a distância entre governantes e governados, a apatia da população no exercício de seus direitos, a falta de credibilidade na efetivação das políticas sociais, num mal-estar que Santos (1999, p.21) denomina “patologia da participação e patologia da representação”.

No entanto, uma pergunta parece impor-se: o que entendemos por participação?

O conceito de participação foi usado pela primeira vez na década de 60, como atributo de processos decisórios ou *advocacy planning*. A participação foi entendida, então, como o elo que uniria a esfera do indivíduo com a esfera da sociedade; a idéia da participação foi assumida como a força que abria novas formas de interação, ainda difusas, entre a sociedade. A descentralização, ao mesmo tempo, sendo a ferramenta que agilizaria “a participação de ‘baixo para cima’” (Ludovici, 1992, p. 9).

Na sociologia, o conceito de participação é utilizado para indicar “o grau de integração do indivíduo em um grupo, sociedade ou instituição, expresso na intensidade, categoria e natureza dos contatos que mantém com os demais”, o que pressupõe “alto nível de conscientização social e política” (Dicionário, 1986, p. 869).

Alayon (p. 78) esclarece que:

“o tema da participação alcançou o apogeu (...) a partir do desenvolvimento da teoria da marginalidade (...). Deste modo, a linha divisória entre os “marginalizados” e os “incorporados” seria a falta de participação”.

Dessa forma, a participação é vista como alternativa de ação que visa, por um lado, acabar com “todos os males da população marginalizada” e, por outro, converter-se em “mecanismo de integração funcional à ordem vigente” (Velazquez *apud* Alayón, p. 79).

A noção de participação interessa na medida em que permite entender ou descobrir os princípios que regem a integração entre os indivíduos de uma determinada sociedade. Pesquisas antropológicas têm contribuído nesse sentido. Um exemplo disso são os estudos

feitos por Lévy Bruhl, em 1949, dentro de comunidades indígenas. Este autor afirma que: “para a mentalidade primitiva **ser é participar**” (Dicionário, p. 869) [grifo nosso].

Assim, “o indivíduo na comunidade primitiva não adere ao grupo por uma escolha, mas prolonga sua individualidade na comunidade, vive existencialmente na família, na linhagem, na tribo. É mais, portanto, do que uma simples solidariedade social é uma coexistência”. Lévy-Bruhl direcionou suas análises à compreensão das “funções mentais das sociedades primitivas” e concluiu que as sociedades primitivas cultivam a participação como sendo uma maneira de viver “profundamente impregnada de emotividade” (Dicionário, 869-70). Vimos, anteriormente, como este sentimento é explorado por Tocqueville, em se tratando da participação na sociedade norte-americana.

Enfim, a participação é um apelo à “iniciativa, capacidade, solidariedade, imaginação, cooperação, esforço” da comunidade. Seguindo Alayon (p.81), é “preciso conhecer o projeto que orienta os apelos à participação da população, (...) perguntar o porquê e o para quem?

Nessa afirmação, a participação implica projeto político da comunidade organizada e “não a simples colaboração do povo no desenvolvimento de atividades planejadas pela classe dominante” (Eibenschutz apud Alayón, p. 81).

Quando isso acontece, a participação é, seguindo o raciocínio de Faleiros (1997, p. 76),

tida como integração e controle de cima para baixo, combinando-se elitismo e autoritarismo. O Elitismo visa conservação do poder das classes dominantes, utilizando-se a ideologia de que as classes subalternas são incapazes de decidir seu próprio destino e o destino de toda a sociedade, de forma autônoma.

Dessa forma, continua Faleiros (p.76), “mobiliza-se a população para obter certos recursos ou para a consulta sobre certas decisões e representações, contanto que os lugares de dominação/dominados sejam mantidos”.

Aqui, o problema é encontrar um ponto de equilíbrio, pois, em primeiro lugar, chega a haver tantos interesses quanto grupos envolvidos. Em segundo lugar, a força dos grupos que se articulam é bastante díspar e, em terceiro lugar, a pressão exercida pelos agentes externos dificulta uma aproximação menos instrumental desses grupos.

Na opinião de Ludovici (p. 10):

o desenvolvimento não é garantido pelo papel, obsessivo e onívoro, das instituições públicas, nem pela espontaneidade de uma genérica participação “de baixo”. O novo “pacto” se baseia na premissa de aliar à administração municipal os recursos materiais e intelectuais da sociedade, os sujeitos emergentes na inovação, todos aqueles que propõem soluções avançadas para resolver os problemas da coletividade, sem gerar outros tantos.

## Formas de participação

Quanto mais naturalizada a palavra participação, tanto mais variada sua prática. Chega mesmo a haver pouco consenso porque, “dado o caráter ideológico que [a] envolve”, muitas são as situações que a reclamam (Faleiros, p. 71). Contudo, apresentamos uma classificação bastante sucinta das diferentes formas que esta assume na vida social<sup>1</sup>.

- *Participação individual*: entendida como ação individual de livre escolha. Pode-se subdividir em participação pública e participação privada ou anônima. Exemplos dessa participação são o voto, as opiniões e entrevistas concedidas publicamente ou opiniões *on line* facilitadas pelos serviços gratuitos de telecomunicação, entre outros.
- *Participação coletiva*: é uma ação coletiva de caráter associativo. Pode-se manifestar de maneira pública ou privada. Podemos citar como exemplo as associações de pais e a maçonaria.
- *Participação passiva*: modalidade que implica a participação como repetição de comportamentos desejados. Participação no sentido quantitativo mais do que qualitativo. Podemos denominá-la, também, semi-participação ou considerá-la uma mera representação. Geralmente é uma participação esporádica. Um exemplo de participação passiva é a consulta ou informação que, solicitada ou oferecida, fornece o indivíduo ou grupo. O censo talvez seja uma clara expressão disso.
- *Participação ativa*: esse tipo de participação significa organização dinâmica de um grupo ou comunidade que assume o compromisso da luta e da conquista por meio do comprometimento direto nos assuntos de seu interesse. A solidariedade é seu alicerce. Significa mudanças no comportamento e nas atitudes ao nível individual e coletivo. À

---

<sup>1</sup> Essa classificação é de caráter didático. Partimos da ideia de que a participação se encontra, na sociedade, em combinações das mais variadas.

diferença da participação passiva, é regida pela constância. Daí sua formalidade. Movimentos sociais e ONGs servem de exemplo.

- *Participação voluntária*: é uma participação de caráter espontâneo, criada pelo grupo e associada à resolução imediata de problemas. Como na participação coletiva, é regida pela solidariedade. O mutirão é um exemplo de participação voluntária.
- *Participação instrumental*: objetiva a mobilização para a obtenção de fins que visam à conquista de posição ou poder. É dirigida por organizações externas e responde a objetivos previamente elaborados pelos técnicos responsáveis. Há inclusão da população e exclusão de suas decisões. Como exemplo desse tipo de participação, podemos citar os programas sociais/participativos desenhados pelos organismos de financiamento internacional como o BIRD e o BID.

Como podemos observar, os últimos anos marcaram mudanças notáveis no comportamento participativo dos cidadãos. Hoje, participar significa “escolher comportamentos coletivos de associação” opondo “os apáticos aos participantes, os indolentes aos esforçados, os preguiçosos aos denodados”. Ter controle e poder de decisão sobre nossa própria condição é a passagem que leva à liberdade. Mas o povo, segundo Faleiros, é conduzido pelo governo para “formar parte e viver um processo de ‘aprendizagem’ que não ultrapasse os ‘limites da responsabilidade’, isto é, que não ponha em jogo ou questione o próprio governo e a ordem social vigente”. Nesse sentido, a participação torna-se penosamente instrumental (Faleiros, p. 72).

Quanto mais a comunidade se integra, tanto mais se liberta, e em geral cresce a adesão voluntária a projetos de “solidariedade participativa” (Santos, 1999, p. 244)<sup>2</sup>, de modo que haja menos “adesão voluntária ao que o governo quer” e mais soma de esforços direcionados para o que a comunidade deseja.

Uma questão fundamental para se saber é se na participação entendida como resolução de problemas locais não chega mesmo a haver uma segmentação exagerada das comunidades, restando-lhes só o protagonismo anônimo.

---

<sup>2</sup> “solidariedade participativa entendida como a ‘obrigação política horizontal entre indivíduos’”.

A participação popular, como aponta Dreifuss (p. 39), é “mais passiva do que ativa”, de maneira que “o cidadão (...) - ao delegar autoridade pelo voto ao político que hipoteticamente o representaria - ‘entrega’ sua cidadania no mercado eleitoral e partidário” (*op. cit.*, p. 39).

Dessa maneira, a representação “tem sido uma das formas mais estimuladas da participação” (Faleiros, p.75). O povo elege representantes como prolongações de si mesmo. São transferidas aos representantes funções como o debate e a resolução de assuntos de interesse coletivo. Os membros que mais se destacam são geralmente eleitos representantes da comunidade, convertem-se nos canais de enlace entre a comunidade e a esfera governamental. A forma como os representantes “representam” a própria comunidade é um ponto importante a ser indagado, mas foge dos nossos objetivos.

### **A participação: o dilema entre o localismo e o globalismo**

A participação das comunidades está sendo uma exigência dos programas oficiais tanto no nível nacional como internacional. Os organismos internacionais de financiamento montam seus “programas sociais” em cima de conteúdos voltados para a participação das comunidades locais.

Esse interesse não é muito recente; vejamos, a seguir, o depoimento citado por Alayón (p. 85):

(...) em 1954, a especialista norte-americana Caroline Ware... afirmava que “o interesse pela organização da comunidade é mundial. A divisão de Assuntos Sociais da Organização das Nações Unidas (ONU) tem, como um de seus principais programas, o desenvolvimento da técnica de organização e desenvolvimento da comunidade. Com este propósito está enviando missões a diferentes regiões do mundo para observar as atividades locais que possam interessar para outras latitudes (...). Esse grande interesse pela organização da comunidade tem duas origens. Por um lado, existe em todos os países do mundo a inquietude popular, que já não se conforma com as condições de pobreza, fome e humilhação ocorrentes desde tempos imemoriais. Por outro, as imensas necessidades do povo jamais serão atendidas mediante os recursos técnicos e econômicos existentes.

Para iniciarmos a discussão, partimos da hipótese de que a defesa e sustentação da participação levaram organismos internacionais, como o Banco Mundial e o Banco

Interamericano de Desenvolvimento<sup>3</sup>, a incentivarem a participação comunitária como o meio para atingir o desenvolvimento. Tudo isso dentro de uma visão transformadora da sociedade que disfarça relações de poder.

Ao longo da década de 1990 as expressões *stakeholders* (referindo-se a atores envolvidos) e *empowerment* (“empoderamento” como promoção da capacidade de participação) ganham grande espaço nas práticas dessas instituições.

Os poderes “locais” sejam eles federais, estaduais ou municipais, tecem relações de autoridade que partilham, em graus diferentes, com esses organismos.

Participação tornou-se uma palavra mágica, quase uma panacéia. Com ela pretende-se resolver a crise social. É preciso saber que, por um lado, a participação é vista como o caminho que conduzirá os indivíduos ao exercício pleno de sua cidadania. O exercício político lhe permitirá emancipar-se e criar espaços de discussão que vão além da dicotomia deveres-direitos. Por outro lado, pode ser vista como uma clara interferência de agentes externos na orientação das ações coletivas locais. Nessa ótica, a participação é uma ilusão do desenvolvimento dos indivíduos e de suas comunidades.

De repente percebemos que estamos oscilando entre processos de individualismo e coletivização, entre processos de globalização e processos de localismo. Passamos constantemente do macro ao micro, ou vice-versa, de maneira quase imperceptível.

A nossa realidade não é unidimensional; é pluri-dimensional, alimenta-se do local e do global de maneira simultânea. Nossas escolhas não são mais naturais. O mundo de fora, entenda-se organismos internacionais, influencia, domina, controla e, ainda mais, padroniza nossas decisões.

Individualismo e coletivização estão, parece-nos, convivendo simultaneamente<sup>4</sup>. As expressões de coletivização são apenas embriões em processo de gestação. Se seguirmos o pensamento toquevilleano, a exteriorização da “paixão” permitirá naturalmente a todo indivíduo associar-se desde que abandone o egoísmo. Só então a participação terá a

---

<sup>3</sup> Doravante BIRD e BID respectivamente.

<sup>4</sup> Uma visão contrária e negativa da participação costuma basear-se na afirmação de que “multidões de pessoas estão agora preocupadas, mais do que nunca, apenas com as histórias de suas próprias vidas e com suas emoções particulares”. Contudo, reconhecem que esta atitude tem sido ao mesmo tempo “uma armadilha” mais do que “uma libertação”(Sennet, 1998, p. 17).

oportunidade de formar uma coletividade que seja protagonista de reivindicações e de mudanças.

De maneira paradoxal, convivemos entre o global e o local, ora ressaltando o “próprio”, ora o “estrangeiro”. Assistimos, ao mesmo tempo, a uma era de aproximações e de afastamentos, de exaltação do “nosso” mas igualando-o aos “outros”. Se, por um lado, queremos ter nossa aldeia, por outro, queremos fazer parte da aldeia global. Há um casamento entre o particular e o geral, não há projeto de vida em comum, há sim uma batalha para sobressair.

Se pensarmos essa batalha de maneira positiva, poderíamos afirmar que ela é o pano de fundo das reivindicações dos direitos locais. Estamos presenciando, nas palavras de Santos (1999, p. 58), uma “dialética do nacional e do transnacional que necessitamos identificar”.

Contudo, nesse aparente caos, surgem formas novas de participação, seja como produto das pressões dos órgãos internacionais de financiamento<sup>5</sup>, seja porque as comunidades estão sendo levadas por esse processo de exaltação do local e de organização na busca do bem-estar comum. O levantamento das necessidades, o apontamento de soluções e sua concretização exigem organização, mudança de comportamentos e atitudes ainda hoje enraizadas no paternalismo<sup>6</sup>.

Um Estado ineficiente, caracterizado pelo paternalismo, populismo e clientelismo conforma uma sociedade que funciona em torno “do favor” e do “jeitinho”. Essa característica não é exclusiva da sociedade brasileira. Santos (1999, p.68), discutindo “As onze teses de formação de Portugal”, disse:

durante muito tempo a vida social e pública [girava] à volta do empenho ou do pedido de qualquer amigo. Pedia-se para passar nos exames, para ficar livre do serviço militar, para conseguir um emprego, para ganhar uma questão, enfim, para todas as dificuldades da vida.

---

<sup>5</sup> “o que os especialistas internacionais aconselham é priorizar, não a demanda de maiores recursos, mas a sua organização. Evidentemente, não se nega a necessidade dessa organização para aumentar a eficácia; entretanto, tais propostas contêm a velada sugestão (...) de que nos acostumemos e nos resignemos a administrar melhor a nossa pobreza, e não de que nos disponhamos a erradicá-la”(Alayón, p.86).

<sup>6</sup> Nos países da América Latina, observa-se com frequência, às portas das prefeituras do interior, cidadãos formando filas extensas à espera do prefeito. Os pedidos que lhe são feitos vão desde medicamentos até moradia.

Apesar desse quadro negativo, a sociedade-participativa terá de se fundamentar na reciprocidade, solidariedade e ajuda mútua não mais no sentido negativo de satisfação de interesses políticos ou mercantis, já que:

la organización solidaria y colectiva, democráticamente constituida, que repone la reciprocidad como el fundamento de la solidaridad y de la democracia, es actualmente una de las más extendidas formas de organización cotidiana y de la experiencia vital de vastas poblaciones de América Latina, en la dramática búsqueda de organizar la sobrevivencia y la resistencia a la crisis y a la lógica del capitalismo del subdesarrollo (Quijano, 1988, p. 26).

A participação, mais do que a ação mecânica de escolha de representante, é “partilhar um lugar no mapa”, é criar uma identidade coletiva que “envolve a crença de que, quando as pessoas se abrem umas com as outras, cria-se um tecido que as mantém unidas”. Isso significa que, “em geral, podemos dizer que o ‘senso de comunidade’, de uma sociedade que tem uma forte vida pública, nasce dessa união da ação compartilhada e de um senso do eu coletivo compartilhado” (Sennet, p.275).

Nesse sentido, a participação, mais do que acatar deveres e direitos “decretados”, centraria sua força na tomada de decisões e na gestão local, participando ativamente nos processos de desenvolvimento local sem cair no paradoxo da representação democrática como definido por Kant: “a representatividade dos representantes é tanto maior quanto menor for seu número e quanto maior o número dos representados” (*apud* Santos, 1999, p. 238). Ou, como o próprio Santos (1999, p.238), ainda acrescenta: “como é hoje comumente reconhecido pela teoria política, o interesse geral não pode coincidir (...) com o interesse de todos”. Ou seja, quanto mais distante o projeto do Estado do nosso projeto, (sociedade), menores as possibilidades de atingir o bem-estar social. A passividade política da sociedade civil implica a naturalização das funções do Estado e o distanciamento da participação e da emancipação.

Com a explosão da participação, a comunidade não é mais o ente passivo que respondia às regras familiares. O espaço ampliou-se na busca de autonomia, autogestão, liberdade por meio de voluntarismo, cooperação.

O Estado pretende deixar de ser o retrato do pai autoritário e dominador que reprime toda e qualquer manifestação de autonomia<sup>7</sup>. A comunidade não é mais entendida como uma prolongação da família, em que o público virava familiar e o familiar virava público. A manifestação de desacordos, por mínimos que fossem, criava mal-estar. O despertar dessas tensões ou as tensões que provocaram esse despertar à solidariedade e à reciprocidade substituem espaços ocupados pela repressão. A comunidade, por meio de sua criatividade, maior responsabilidade, organização, resgate de valores e maior auto-estima, ampliará suas fronteiras. Para isso precisa de projetos que deixem para trás o

sujeito abstrato que o reduz e o transforma(...) em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas(...) receptáculos passivos de estratégias de produção (...) consumo (...) e de estratégias de dominação, enquanto cidadãos da democracia de massas (Santos, 1999, p. 240).

Ou seja, quanto maior for o número de “sujeitos abstratos”, maiores as chances de sermos controlados. Quanto maior for nossa desorganização, maiores as chances de derrota. Quanto maior for o caos, maior a chance de intervenção das agências internacionais na “organização” desse caos.

A estratégia da participação permite que as comunidades superem sua condição de sobrevivência e supressões, passando a ser protagonistas de seu próprio bem-estar<sup>8</sup>.

### **Políticas sociais, cidadania e participação**

As políticas sociais, quando mal-implementadas, criam na sociedade dependência ou conformismo. As comunidades as recebem como prêmios e como tal são gratas, conformadas e acríticas, criando-se nelas dependência. Isso, por sua vez, gera resignação e, então, as comunidades se contentam com a gratuidade e o mínimo esforço<sup>9</sup>.

Vita (1995, p. 164) coloca de maneira mais clara a questão levantada quando afirma que:

---

<sup>7</sup> Weber (1994) denomina *Emancipatio* a possibilidade de se tornar livre do poder paterno, ter maioria e independência.

<sup>8</sup> O Estado de bem-estar social é aquele em que a subsistência, a segurança e os serviços sociais estão no mínimo garantidos, permitindo a qualquer pessoa o acesso a eles, sem condicioná-la ou estigmatizá-la com dicotomias como pobre/rico, velho/jovem, branco/preto (Marshall, 1967).

<sup>9</sup> Os indivíduos enquanto pessoas morais e cidadãos são responsáveis por suas preferências e pelas escolhas que fazem (cf Rawls, 1981).

um bem, um direito ou uma oportunidade podem ser pouco valorizados por uma pessoa, ou mesmo sequer aparecer em sua escala de preferências, pela simples razão de que ela dificilmente pode desenvolver preferências por algo que não percebe (em geral bastante realisticamente) como parte das circunstâncias de sua vida. É querer demais que uma pessoa tenha uma preferência por alternativas que ela não vê como incluídas no conjunto das opções que estão disponíveis para ela.

Pensar em políticas sociais implica falar em cidadania, isto é, em direitos e deveres. Já Marshall (1967) levanta idéias que remetem à construção social de cidadania. Em primeiro lugar, afirma que:

o conceito de cidadania não resume a posse de determinado conjunto de direitos que podem variar de sociedade para sociedade, de acordo com suas diferenças concretas. Implica possuir os mesmos direitos na esfera civil, política, social. Implica, portanto, que todos tenham iguais condições de acesso ao mínimo que a sociedade no estado de desenvolvimento que estiver, aceita como tolerável.

O desenvolvimento da cidadania, até finais do século XIX pode ser entendido numa perspectiva histórica mediante três elementos básicos que lhe dão forma. Esses elementos são o civil, o político e o social.

Segundo Marshall, o elemento civil conforma todos os direitos de liberdade individual, de liberdade de ir ou vir, liberdade de imprensa, liberdade de pensamento e fé, de propriedade e de justiça, que afirma os demais direitos.

O elemento político, prossegue Marshall, permite participar no exercício do poder político, de votar ou ser eleito. O elemento social atinge desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança até o direito de participar na herança social segundo os padrões que prevalecem na sociedade.

Hoje, a cidadania estaria situada no meio caminho entre o que entendemos por cidadania, isto é, a igualdade jurídica dos indivíduos perante a lei, na defesa de seus direitos e cumprimento de seus deveres, e a ação política propriamente dita, enquanto estratégia organizada de reivindicações coletivas.

As comunidades passam a discutir o seu fortalecimento enquanto grupos organizados, ao passo que suprem as carências do Estado. Observamos, por um lado, uma sociedade organizada assumindo a responsabilidade do Estado. Nesse caso, as funções são trocadas e as responsabilidades que até então eram exclusivas do Estado são assumidas como

responsabilidade da sociedade. Do outro, há uma sociedade organizada que pensa e sente ser o Estado incapaz de dar solução a seus problemas<sup>10</sup>.

A passagem de um modelo vertical (sociedade-Estado) para um modelo de autogestão (sociedade-sociedade) sustenta-se na participação política dos cidadãos, na transformação da “cidadania oficial” em “cidadania real”. Trata-se, pois, da passagem de uma cidadania “decretada” para uma cidadania “conquistada”.

Na concepção de Hayek (1985, 1990), só o mercado pode decidir e reger a eficácia e a eficiência das instituições dentro da sociedade. Assim, coloca a liberdade, a justiça e a igualdade como dependentes do jogo econômico. Portanto, as desigualdades do mercado são imprescindíveis, na medida em que levam à liberdade.

Nesse sentido, a desigualdade não se poderia chamar de justa ou injusta porque ela depende do mercado que afinal de contas é, segundo o autor, involuntário. Portanto, os benefícios sociais do Estado não têm razão de ser. Para Hayek, o mercado é capaz, certamente, de satisfazer as necessidades dos indivíduos, ou seja, o mercado possibilita seu bem-estar e sua liberdade.

O economista austríaco relaciona as dimensões política e econômica da liberdade. Sua tese principal explica que, por meio da liberdade econômica, o homem é capaz de atingir a liberdade civil e política. A sociedade é vista como um conjunto de elementos de mercado, sem base ética. Daí que justifique as desigualdades e as considerem necessárias para o funcionamento do mercado. A participação social, nesse caso, estaria então mais guiada por uma concepção econômica do que política.

A questão da cidadania permanece, em grande parte, uma promessa e nos leva a pensá-la como uma questão vinculada a processos históricos, políticos e culturais particulares nas diversas sociedades em que diversos atores estão presentes. No caso do Estado brasileiro, Moreira de Carvalho (1995, p.134) afirma:

Na formação da sociedade-nação e da cidadania, o Brasil tem sido destacado como uma experiência histórica pouco edificante (...) persistiu a idéia dos direitos modernos como privilégio das classes dominantes e médias. É também uma clara aceitação das

---

<sup>10</sup> Segundo Alayon (p.80), “o conceito e a idéia da participação tendem, também, em muitas ocasiões a apresentar-se como a panacéia que substitui a obrigatória ação do estado para alcançar o bem-estar de toda a população”.

desigualdades de fato, que despachava os trabalhadores pobres a um mundo de hierarquia excludente, de favor, de dependência e de repressão.

No Brasil, a construção de “uma nova cidadania” (Dagnino,1994) tem que ver com a maneira pela qual a sociedade civil luta pelos seus direitos, dentro de uma arena política, social e cultural caracterizada pelo preconceito, pela burocracia, pelos limites imprecisos entre o público e o privado, pela hierarquia, pelo “jeitinho”, pelo “você sabe com quem está falando”(Da Matta, 1990). É o conjunto dessas características que dificulta a passagem para o *emancipatio*.

### **Comentários finais: cidadão esclarecido e fortalecido**

Nas sociedades primitivas, como dissemos anteriormente, domina o princípio da solidariedade. Na sociedade contemporânea, impera o domínio de um sobre o outro. A dinâmica é dirigida pela bolsa de valores, FMI, enfim, pela força do mercado internacional. Prevalece a “esfera do ter” mais do que a “esfera do ser”. No meio de tudo isso, presenciamos a erosão da participação. Retomamos a solidariedade como um sentimento esquecido<sup>11</sup>.

Esse renascimento seja mito, ou seja, alternativa põe em evidência os mecanismos de poder por ela e nela gerados.

Quanto mais os organismos internacionais discutem a participação, tanto mais parece-nos que prevalece a visão de “**senhor don Juan de Pobres**”[grifo do autor], isto é

que colabores para a geração ou a manutenção da pobreza (...)e, em seguida e hipocritamente, proponha a participação dos próprios vulnerabilizados -como alternativa ‘moderna’- para resolver os problemas que os angustiam e que lhes foram externamente impostos (Alayón, p. 88).

O destaque do local pode ser traduzido como o momento do privilégio de luta pelos direitos na busca da felicidade. Segundo Santos (1999, p. 261), são “oportunidades únicas de investimento e protagonismo pessoal e grupal”.

O ato da resolução imediata dos problemas mediante a participação é, ao mesmo tempo, causa e consequência. A comunidade e os membros que dela participam experimentam o

---

<sup>11</sup> Para Santos (1999, p. 249), “o exercício da autonomia e da criatividade se debatem com as limitações da solidariedade social, isto é, quando o Estado a converte numa simples prestação de serviços burocráticos”.

compromisso mútuo, a cooperação, o voluntarismo, a solidariedade. A participação produz esses valores mas são estes, também, os que a encorajam.

Para Santos (1999, p. 264),

as idéias da obrigação política horizontal, entre cidadãos, e as idéias da participação e da solidariedade concretas na formulação da vontade geral são as únicas susceptíveis de fundar uma nova cultura política (...) que [incentive] a autonomia e combata a dependência burocrática, personalizem e localizem as competências interpessoais e coletivas em vez de as sujeitar a padrões abstratos.

Desse modo, Santos deixa claro que as sociedades lutam pela “emancipação política”, mas ela é “antes pessoal, social, cultural” (Santos, 1999, p. 261). Quanto mais esclarecido o cidadão, tanto mais é poderoso. Quanto mais esclarecido, mais quer que *tirem as mãos de cima dele*.

Entre os organismos internacionais de financiamento e os governos locais, tecem-se relações de poder que são identificáveis por meio do gerenciamento de programas sociais. Essas relações de poder ocultam-se na “participação comunitária”. É uma estratégia pensada por

um grupo reduzido de empresas multinacionais dominantes (...)é este grupo que amarra os países periféricos e semiperiféricos à urgência dos ajustamentos estruturais (...) mais do que os Estados hegemônicos, é este grupo que amara uma parte do mundo à compulsão do consumo imediatista e outra ao imediatismo da luta pela sobrevivência(Santos, 1999, p. 320).

A participação ativa da sociedade nas “práticas transnacionais é uma condição *sine qua non* da desocultação das relações de poder que se escondem por detrás das necessidades ‘naturais’ de produção e de consumo” (Santos, 1999, p.320).

O importante aqui não é relacionar-se ou associar-se. Interessa pertencer a uma comunidade<sup>12</sup>. Escolher e ser escolhido pela comunidade. A força de espírito e a paixão, parafraseando Tocqueville (1996), permitem mudar as sociedades de sua condição de “olhar para fora” para a condição de “olhar para dentro”.

## Bibliografia

---

<sup>12</sup> Santos (1999, p. 315) define comunidade como “o conjunto das relações sociais por via das quais se criam identidades coletivas de vizinhança, de região, de raça, de etnia, de religião, que vinculam os indivíduos a territórios físicos ou simbólicos e a temporalidades partilhadas passadas, presentes ou futuras”.

- ALAYON, N. 1995. **Assistência e assistencialismo: controle dos pobres ou erradicação da pobreza?** São Paulo: Cortez.
- DAGNINO, Evelina. 1994. **Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania.** *In:* Dagnino, E. (org.). Anos 90: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- DA MATTA, R. 1990. **Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre indivíduo e pessoa no Brasil.** *In:* Da Matta, R. Carnavais, malandros e Heróis. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- 1986. **Dicionário de Ciências Sociais.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/MEC.
- DREIFUSS, R. 1993. **Política, poder, Estado e força: uma leitura de Weber.** Rio de Janeiro: Vozes.
- HAYEK, F. H. 1985. **Derecho, legislación y libertad.** México: Unión Editorial.
- HAYEK, F. H. 1990. **O caminho da servidão.** Rio de Janeiro: IL.
- LODOVICI, E, BERNAREGGI, G.(orgs.). 1992. **Parceria público-privado: cooperação financeira e organizacional entre o setor privado e administrações públicas locais.** São Paulo: Summus, v. 1.
- MARSHALL, T.H. 1967. **Cidadania, classe social e status.** Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MOREIRA DE CARVALHO, I. M. 1995. **Direitos legais e direitos efetivos: Crianças, adolescentes e cidadania no Brasil.** *In:* Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS, n. 29, p. 127-42.
- QUIJANO, A. 1988. **Modernidad, identidad y utopía en América latina.** Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- RALWS, J. 1981. **Uma teoria da justiça.** Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SANTOS, B. S. 1999. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** São Paulo: Cortez.
- SENNET, R. 1998. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.** São Paulo: Companhia das Letras.
- TOCQUEVILLE, A. 1996. **La democracia en América.** México: Fondo de Cultura Económica.
- VITA, A. 1995. **Preferências individuais e justiça social.** *In:* Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS, n. 29. p. 159-74.

WEBER, M. 1994. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.**  
Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília.

**Doris Sayago**

Antropóloga. Doutora em Sociologia. Professora da Universidade Estadual da Paraíba-UEPB e Pesquisadora Colaboradora do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília- CDS/UnB.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **UNA ESTRATEGIA DE INNOVACIÓN POLÍTICA EN VENEZUELA: LOS CONSEJOS COMUNALES**

Mirtha López Valladares

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 559-579



**e-revist@s**

# UNA ESTRATEGIA DE INNOVACIÓN POLÍTICA EN VENEZUELA: LOS CONSEJOS COMUNALES<sup>1</sup>

## AN STRATEGY OF POLITICAL INNOVATIONS IN VENEZUELA: COMMUNITY BOARDS

**Mirtha López-Valladares**

Gerencia, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia. Profesora Titular e Investigadora del Centro de Estudios de la Empresa de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia. Acreditada por el Programa de Promoción al Investigador (PPI) del FONACIT. Correo electrónico: lopez\_mirtha@yahoo.com

---

### RESUMEN

Desde la década de los 80 en América Latina, se han venido desarrollando serios debates acerca del tema de la participación ciudadana y el rol del Estado, para promoverla. Los planteamientos que justificaron las propuestas de Reforma del Estado se enmarcaron en la definición de políticas públicas orientadas a la rearticulación de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, en la cual la participación ciudadana se concibe como un medio para profundizar la democracia. En Venezuela dicho proceso, en la práctica no logro concretar una real participación de los ciudadanos en la toma de decisión sino su colaboración en la ejecución de algunas tareas o la prestación de un servicio. Este panorama comienza a cambiar con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), en la cual se fundan las políticas públicas sobre la participación ciudadana en la gestión pública, con un rol preponderante del gobierno nacional para su promoción. El propósito del trabajo es describir la participación ciudadana formal en los Consejos Comunales (CC); en base a los aportes conceptuales, el marco institucional y algunas referencias empíricas. Los resultados preliminares revelan: 1) Aprobación de instrumentos institucionales sobre la organización y participación ciudadana en los asuntos públicos. 2) Promoción de la organización de las comunidades para la toma de decisión, ejecución y control de proyectos, por parte del ejecutivo nacional. 3) Avances en la instalación formal de los CC en el país. 4) En la práctica, se evidencia la consolidación de proyectos de inversión en áreas como vivienda, salud, educación, agua, entre otros, por parte de los CC; sin embargo persisten algunas influencias personales y partidistas. 5) Apoyo de instituciones nacionales en cuanto a la capacitación de las comunidades para su participación directa en dichos Consejos. Se concluye que, en el marco de la democracia participativa aparecen los CC como una estrategia de innovación política para la inclusión social en las decisiones de interés público, promovida por el gobierno nacional.

**Palabras clave:** Participación, Comunidad organizada, Toma de decisión, Control.

### SUMMARY

Since the 80s in Latin America, have been carrying out serious discussions on the theme of citizen participation and the role of the state, to promote it. The approaches that justified the proposals for reform of the state is framed within the definition of public policies oriented to the rearticulation of relations between state and civil society, in which citizen participation is conceived as a means to deepen democracy. In Venezuela this process, in practice can not realize a real participation of citizens in decision making but their collaboration in implementing some tasks or providing a service. This picture begins to change to the Constitution of the Bolivarian Republic of Venezuela (1999), in which public policies are based on citizen participation in governance, with a preponderant role of the national government for its promotion. The purpose of the study is to describe the formal citizen participation in the Commune Councils (CC), based on the conceptual contributions, institutional framework and some empirical references. Preliminary results reveal: 1) Approval of institutional instruments on the organization and citizen participation in public affairs. 2) Promotion of community organization for decision-making, implementation and monitoring of projects by the national executive. 3) Advances in the formal installation of the CC in the country. 4) In practice, there are the consolidation of investment projects in areas such as housing, health, education, water, among others, by the CC, however, some personal and partisan influences. 5) Support for national institutions regarding the training of communities to their direct participation in these councils. We conclude that in the context of participatory democracy appear CC as a strategy of innovation policy for social inclusion in the decisions of public interest, promoted by the national government.

**Keywords:** Participation, Community organizations, Decision making, Control.

Recibido: 13 de mayo de 2008. Aceptado: 15 de noviembre de 2008.

Publicado como ARTÍCULO CIENTÍFICO en Ra Ximhai 4 (3): 559-579.

---

<sup>1</sup> Constituye un avance del programa de Investigación Política y Gestión Pública en Venezuela, financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia. Trabajo presentado en el XIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública. Argentina, noviembre 2008.

## INTRODUCCIÓN

En Venezuela producto de la aprobación de una nueva Constitución (1999), se aprueban un conjunto de normativas, las cuales establecen lineamientos sobre la gestión pública y, el rol de los ciudadanos en la misma y en su quehacer cotidiano. En tal sentido, aparece la participación ciudadana como requisito explícito en la formulación, ejecución, control y evaluación de la política pública a fin de crear las condiciones necesarias para un verdadero ejercicio democrático.

Desde esta perspectiva, tomando como referencia lo expresado por Lahera (2000:13), se puede afirmar que la participación del ciudadano en los asuntos públicos expresa el origen del poder democrático, que se ejerce legítimamente en el terreno de las políticas públicas, en tanto las personas se interesan y participan en la solución de sus inquietudes, bien sea a nivel nacional, regional o municipal.

Es el municipio, el ámbito territorial con mayor posibilidad para la rearticulación de las relaciones entre los ciudadanos y los gobiernos municipales, así como para la organización e integración de las comunidades, lo cual facilita una nueva dinámica entre el poder público y la sociedad y, por consiguiente de la construcción de un nuevo modelo de gestión pública que busca proporcionar mejores condiciones de vida a la sociedad.

En este contexto, se puede ubicar la concepción formal venezolana acerca de la intervención del pueblo en los asuntos públicos (ANC, 1999: Art. 168; AN, 2006: Art. 2), en pro del desarrollo de una *democracia participativa*. Esto se evidencia con la creación institucional y puesta en práctica de mecanismos y medios de participación ciudadana como son los Consejos Comunales a través de la organización de las comunidades, quienes son los conocedores directos de sus necesidades y por lo tanto, las más calificadas para decidir al respecto; apoyados en un proceso de educación ciudadana o pedagogía social y asignación de recursos económicos.

La intención de este trabajo es describir la participación ciudadana formal en los Consejos Comunales (CC), considerando dos aspectos claves la toma de decisión y el control; en base a los aportes conceptuales, el marco institucional y algunas referencias empíricas.

### **Aspectos que sustentan la participación ciudadana en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999)**

Producto del comportamiento que los grupos de poder económico asumieron con respecto a la política y a la gestión pública desde el inicio de la democracia en los cincuenta y, que posteriormente se afianzó con los cambios no estructurales de los ochenta, surgen otras demandas sociales sobre nuevos mecanismos de participación ciudadana que permitan la reconstitución y la ampliación del espacio público como ámbito de deliberación ciudadana.

Es con la aprobación del llamado a la creación de la Asamblea Nacional Constituyente, por propuesta del presidente electo en 1998, Hugo Chávez, se entroniza un discurso sobre la necesidad de una transformación estructural del Estado venezolano, objetivado por la incorporación por primera vez de un *referéndum*, donde los ciudadanos autorizaban la creación de un proyecto constitucional que recogiera principios y valores no considerados *constitucionalmente* hasta el momento. Documento que posterior a su revisión y discusión en diferentes escenarios públicos y privados, se aprueba por *referéndum aprobatorio*, dando paso a nuevos mecanismos de participación ciudadana.

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) desde el preámbulo consagra el carácter participativo a considerarse en las prácticas gubernamentales, destacando como "fin supremo, refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural, en un Estado de justicia, federal y descentralizado". Igualmente prevé como fines esenciales del Estado "la defensa y el desarrollo de la persona y el respeto a su dignidad, el ejercicio democrático de la voluntad popular ..." (ANC, 1999: Art. 3).

El alcance formal de la intervención de los ciudadanos en los asuntos públicos, se precisa en términos de su corresponsabilidad en el proceso de formulación, ejecución y evaluación de las políticas públicas por parte de los diferentes niveles de gobierno, a través de la creación de mecanismos abiertos y flexibles, que ameritan de la organización y educación de las comunidades, a fin de que éstas tengan las herramientas políticas y técnicas que les permitan involucrarse en la construcción de una democracia participativa y protagónica, cuyo eje es que la soberanía resida intransferiblemente en el pueblo (sufragio). De tal manera, de sentar las bases para un proceso de descentralización de competencias y servicios de los gobiernos a las comunidades organizadas, bajo los principios de equidad y justicia social y, participación ciudadana (ANC,1999: Arts: 3, 5, 184).

En la búsqueda de viabilizar los procesos de descentralización y participación en la gestión pública, fundamentados en los principios de “integridad territorial, cooperación, solidaridad, concurrencia y corresponsabilidad” (ANC, 1999: Art. 4), se crean constitucionalmente espacios institucionales vinculados con los diferentes niveles de gobierno para su implementación, a saber: el Consejo Federal de Gobierno (nacional), el Consejo de Planificación y Coordinación de Política Pública (regional) y el Consejo Local de Planificación Pública (municipal), que se describen a continuación:

***Consejo Federal de Gobierno (CFG):*** instancia de carácter democrático, ubicada en el nivel nacional a fin de abrir un espacio para la organización y participación de los distintos actores políticos y de la sociedad en general, responsable de la “planificación y coordinación de políticas y acciones para el desarrollo del proceso de descentralización y transferencia de competencias del Poder Nacional a los estados y municipios (ANC, 1999: Art. 185).

Desde su concepción formal este Consejo, prevé la concurrencia e intervención de las distintas autoridades del gobierno nacional, regional y local, así como de representantes de la sociedad para la definición de las políticas públicas de alcance nacional; especial atención es lo referente a la descentralización en la gestión pública (ANC, 1999: Art. 158,185), es decir, constituye un órgano de carácter interterritorial para la planificación y

coordinación de políticas que contribuyan a la discusión y ejecución de temas de alcance general. Su normativa de creación y funcionamiento fue aprobada en el 2005, titulada como “Ley del Consejo Federal de Gobierno”.

***Consejo de Planificación y Coordinación de Política Pública (CPCPP):*** instancia ubicada en el nivel regional, la cual prevé la vinculación de las autoridades ejecutivas regionales, locales y nacionales; representantes de autoridades legislativas de los distintos niveles de gobierno y de las comunidades organizadas, incluyendo las indígenas. Su normativa de creación y funcionamiento fue aprobada en el 2002, titulada como “Ley de los Consejos Estadales de Planificación y Coordinación de Políticas Públicas”.

Estos Consejos Estadales, se pueden categorizar como instancias para el control de las acciones del gobierno regional, en el entendido de lo establecido constitucionalmente sobre la responsabilidad que tiene la autoridad ejecutiva regional (gobernador o gobernadora), de presentar anual y públicamente la cuenta de su gestión ante la Contraloría del Estado y, presentarla en un informe ante el Consejo Legislativo y los *CPCPP* (ANC, 1999: Art. 161). En referencia a lo mencionado, López y García (2003: 39, 40) señalan que esta dinámica de la gestión pública “muestra la relación estrecha que debe existir entre el municipio-comunidad con el poder público estatal, a su vez que evidencia su corresponsabilidad en el proceso de planificación y control de la acción regional”.

***Consejo Local de Planificación Pública (CLPP):*** instancia ubicada en el nivel local, responsable de realizar la planificación integral del gobierno local con las comunidades organizadas y grupos vecinales, en el marco de una política de desarrollo sustentable promovida por el Estado, que busca el protagonismo del pueblo mediante su participación en la gestión pública.

Esta Consejo lo integran la autoridad ejecutiva local (alcalde o alcaldesa), las legislativas locales (concejales o concejalas), presidentes o presidentas de las Juntas Parroquiales y representantes de organizaciones vecinales y otras de la sociedad organizada (ANC, 1999:

Art. 182). Su normativa de creación y funcionamiento fue aprobada el 12 de junio del 2002 como la “Ley de los Consejos Locales de Planificación Pública”.

Dicha ley establece como propósito “lograr la integración de las comunidades organizadas y grupos vecinales mediante la participación y el protagonismo dentro de una política general de Estado, descentralización y desconcentración de competencias y recursos, de conformidad con lo establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela” (AN, 2002: Art. 2). En tal sentido, cada municipio venezolano debe elaborar una Ordenanza para la creación e implementación de los CLPP en su localidad, que responda a sus condiciones de población, nivel de progreso económico, capacidad para generar ingresos fiscales propios, situación geográfica, elementos históricos, culturales y otros factores relevantes.

Los mencionados espacios institucionales para la participación ciudadana, también constituyen instancias para la construcción del *sistema nacional de planificación* en Venezuela, cuyo eje central es la vinculación de los distintos niveles de gobierno con la sociedad organizada, prevista a partir de la aprobación de la Ley Orgánica de Planificación (2001), como respuesta al desarrollo de los principios constitucionales en esta materia.

Dicho sistema tiene como propósito la planificación y coordinación de las políticas públicas a través del consenso de los diferentes actores, es decir, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, de tal manera, que el Plan de Desarrollo Nacional recoja las diversas inquietudes y demandas de los estados y sus municipios para una solución más efectiva; esto en correspondencia con el Artículo 299 de la CRBV, que establece que el “régimen socioeconómico del país se fundamenta en los principios de justicia social, democratización... garantizar una justa distribución de la riqueza mediante una planificación estratégica democrática, participativa y de consulta abierta”.

La intervención en la toma de decisión y el control de los ciudadanos, en el proceso de creación y funcionamiento de estos Consejos, se considera como un medio para evitar la manipulación que tradicionalmente se ha presentado en los procesos de decisiones públicas,

por parte de los partidos políticos, grupos con intereses particulares, entre otros; de tal manera que los recursos se inviertan en proyectos que respondan a las necesidades y demandas de las comunidades

En síntesis, la CRBV reconoce el derecho del pueblo a participar en la gestión pública, fundamentada en los principios de participación, transparencia, rendición de cuentas (...) y, en especial en la vida política, civil y comunitaria como medio necesario para lograr su protagonismo y garantizar el desarrollo individual y colectivo. Para tal fin, se establece la obligación del gobierno regional y municipal de crear mecanismos abiertos y flexibles a fin de descentralizar y transferir servicios (salud, educación, vivienda, otros) a las comunidades organizadas, previa la demostración de sus capacidades para tal fin (ANC, 1999: 62, 132, 141,184).

Siguiendo lo expresado en el Artículo 184 de la CRBV, los mencionados gobiernos les corresponde promover la participación en: formulación de propuestas de inversión, procesos económicos (cooperativas, cajas de ahorro, otros), la gestión de las empresas públicas (autogestión y cogestión), creación de organizaciones, cooperativas, empresas comunales de servicios (generadoras de empleo y bienestar social), creación de nuevos sujetos de descentralización (nivel parroquial, comunidades, barrios, otros), y en las actividades penales.

Cabe destacar lo relativo al gobierno nacional por su cercanía con las comunidades, en este sentido, constitucionalmente se establece la incorporación de la *participación ciudadana* en el proceso de formulación, ejecución y evaluación de las políticas públicas; así mismo se ratifica al municipio como el ente gubernamental más próximo a la ciudadanía con independencia en sus decisiones y acciones, pero con mayor necesidad de trabajar en corresponsabilidad con las comunidades organizadas (ANC, 1999: Art.168,173,178).

En función de lo expresado, se asume que el gobierno municipal juega un papel fundamental para promover la participación activa de las organizaciones de base, en el diseño y ejecución de políticas públicas que respondan a los requerimientos de sus

comunidades, y facilite el proceso de control social en la búsqueda de una gestión transparente.

De allí, que una de la tarea fundamental del municipio venezolano en las nuevas condiciones socioeconómicas y políticas del país, es repensar su inserción en una trama compleja de actores institucionales y sociales con diferente capacidad de influencia, entre los cuales se pueden mencionar: el gobierno nacional y regional, diversas organizaciones de los sectores populares, los grupos económicos, empresarios locales, sindicatos y gremios.

Constitucionalmente se establecen mecanismos para la participación ciudadana, los cuales clasificamos en este trabajo en dos categorías (Art. 70): 1) *Político*: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos cuyas decisiones son de carácter vinculante, entre otros; 2) *Social y económico*: las instancias de atención ciudadana, la autogestión, la cogestión, las cooperativas en todas sus formas incluyendo las de carácter financiero, las cajas de ahorro, la empresa comunitaria y demás formas asociativas guiadas por los valores de mutua cooperación y solidaridad.

Con respecto a los mecanismos en lo político se señala:

- 1) Consulta Popular, este mecanismo se evidencia en forma explícita en el ámbito local, en lo referente a la creación de los Distritos Metropolitanos, el carácter democrático y participativo de su gobierno, y la definición de sus límites y organización. Así mismo, se evidencia la potestad de la Asamblea Nacional para consultar a los ciudadanos y la comunidad organizada sobre proyectos de leyes (ANC, 1999: Art. 171, 172, 211).
- 2) Revocatoria del Mandato, esta previsto para a todos los cargos y magistraturas de elección popular, y establece como condiciones mínimas para su aplicación: haber transcurrido la mitad del período electo; previa solicitud del 20% de electores inscritos en el registro civil y electoral; y un total de votos a favor de la

revocación, mayor o igual al número de quienes lo eligieron (ANC, 1999: Art. 72, 233). Independientemente que éstas puedan considerarse como restrictivas, estas condiciones, colocan la decisión revocatoria en manos de los electores y no la sujetan a la aprobación de la memoria y cuenta por parte del órgano legislativo correspondiente.

- 3) El referendo comprende: a) *Referendo Consultivo*, para algunas materias de especial trascendencia a nivel nacional, estatal, municipal y parroquial, así como los tratados y convenios internacionales; b) *Referendo Aprobatorio*, referido a los proyectos de ley en discusión por parte de la Asamblea Nacional y, c) *Referendo Abrogatorio*, para derogar total o parcialmente leyes o decretos presidenciales, exceptuando las leyes de presupuesto y las que establecen o modifican impuestos, crédito público, amnistía, derechos humanos y tratados internacionales (ANC, 1999: Arts. 71, 73, 74, 205).
- 4) Iniciativas legislativas, constitucional y constituyente, se amplía el alcance del derecho a promover la formulación de instrumentos legales al incluir la enmienda y la reforma constitucional, así como la iniciativa para convocar una Asamblea Nacional Constituyente, a solicitud de un 15% de los electores inscritos en el registro civil y electoral, en cada caso; se destaca la pertinencia de la definición de las condiciones para desarrollar estos medios a través de la ley respectiva (ANC, 1999: Arts. 70,341,342,348).

Es pertinente destacar, que la posibilidad de las personas de participar en la formulación de leyes o decretos se incluyó desde comienzos de la democracia en la Constitución venezolana, pero sin carácter vinculante y sin prever la obligación del Parlamento de considerarla en un plazo determinado (Congreso de la República de Venezuela, 1961: Art. 165). Una experiencia en esta materia, se refiere a la iniciativa impulsada a mediados de los noventa por los gobernadores y alcaldes de los estados mineros y petroleros, gracias a la cual lograron la aprobación de la Ley de Asignaciones Económicas Especiales, con

el respaldo de millón y medio de firmas. Sin embargo, no se conocen experiencias de iniciativa legislativa municipal.

- 5) Cabildo Abierto, es otra figura de participación que aunque es de vieja data, herencia de la Colonia, consagrada en la Ley Orgánica de Régimen Municipal de 1978, se convierte en un derecho constitucional a partir de la CRBV en el Art. 70, previsto con la intención de contribuir a la transparencia de la gestión pública, las decisiones tomadas son de carácter vinculante.
- 6) Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas, las decisiones son de carácter vinculante (ANC, 1999: Art. 70). Cabe señalar que mientras no se regule el funcionamiento de dicha Asamblea, no resulta clara su constitución, por lo cual es prematuro anticipar apreciaciones. Sin embargo, potencialmente abre oportunidades de participación.

En esta concepción de la participación política, es necesario destacar que en la búsqueda de la profundización de la participación ciudadana, la CRBV plantea la democratización interna de los partidos políticos y otras organizaciones intermedias, la cual contempla en su Art. 67: “Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de asociarse con fines políticos, mediante métodos democráticos de organización, funcionamiento y dirección. Sus organismos de dirección y sus candidatos o candidatas a cargos de elección popular serán seleccionados en elecciones internas, con la participación de sus integrantes ...”.

Otro aspecto innovador en esta materia es el reconocimiento que le hace el Estado venezolano por primera vez en la historia, *a los pueblos indígenas*, referido a su incorporación de manera activa en la esfera *política*, específicamente en los órganos deliberantes, el nacional (asamblea nacional) y subnacionales, y en el CPCPP; *económica* con el desarrollo de prácticas bajo los principios de solidaridad y el intercambio, propiedad colectiva de sus tierras, aprovechamiento de recursos naturales.

Para ello, el Estado venezolano a través de sus instituciones tiene la obligación de garantizar los servicios profesionales de formación y programas de asistencia técnica, así como su participación en la gestión de programas de capacitación; centrando su atención en la educación de los pueblos indígenas de carácter intercultural y bilingüe, de acuerdo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones (ANC, 1999: Arts. 119, 120, 121, 123, 125, 166, 186).

Con respecto a los mecanismos en lo social y económico, se establece la responsabilidad del Estado de promover el *desarrollo de la economía social* a través del régimen socioeconómico. Así mismo los lineamientos para brindar los servicios de capacitación y, la asistencia técnica y financiera para la actividad agrícola que garantice a la población campesina, condiciones favorables al desarrollo rural integral; la promoción de pequeñas y medias empresas, cooperativas, empresas familiares, y otras asociaciones comunitarias, con el propósito de fortalecer el progreso económico sustentándolo en la iniciativa popular o promovida desde el Estado (ANC, 1999: Arts. 184, 299, 306, 307, 308, 309).

En relación con la participación vinculada a aspectos sociales, se evidencia con el rango constitucional que se le asigna a la figura de Justicia de Paz en las comunidades, bajo la responsabilidad de personas elegidas (jueces de paz) por votación directa y secretas de las comunidades que viven en una determinada jurisdicción; ésto en relación con los gobiernos locales, dada su competencia en esta materia (ANC, 1999: Arts. 178, 258).

Cabe destacar, el carácter vinculante que tienen los distintos niveles de gobierno y de las instancias legislativas, judiciales y electorales de promover e implementar la participación ciudadana en sus gestiones, en especial en dos sectores pilares en el desarrollo del país como son la salud y la educación. Así como la participación en el sistema de seguridad social, en los programas de Prevención, Seguridad Ciudadana y Administración de emergencias; la participación de la familia y la sociedad en el desarrollo de los jóvenes, la atención integral de los ancianos, la persona con discapacidad o necesidades especiales, y la garantía de un ambiente libre de contaminación (AN, 1999: Arts. 6, 55, 79, 80, 81, 84, 86, 102, 127, 168, 178, 187, 255, 294).

Lo expuesto, evidencia la relevancia que la CRBV le confiere a la participación ciudadana como condición para la profundización de la democracia y el desarrollo económico, social y cultural del país. En este sentido, el Estado venezolano propone un conjunto de mecanismos institucionales a partir de los cuales puede hacerse efectiva la participación individual o colectiva. No obstante, la capacitación o educación ciudadana que estimule cambios en los esquemas culturales del venezolano constituyen elementos fundamentales para avanzar o retroceder en la transformación de la gestión pública; dejando a un lado las prácticas tradicionales como el partidismo, el clientelismo político, entre otros.

### **La Participación Ciudadana en los Consejos Comunales**

En Venezuela desde el 2002 se han venido dado avances en la creación de espacios y mecanismos para la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos<sup>2</sup>, siendo el más reciente la aprobación (2006) de los Consejos Comunales, los cuales siguiendo a El Troudi, Harnecker y Bonilla (2005:49), constituyen “la expresión organizativa de las asambleas de ciudadanos en el ámbito de una pequeña comunidad. En consecuencia, mediante su promoción y fortalecimiento se estaría contribuyendo con la edificación de la democracia participativa y protagónica”.

Los Consejos Comunales, formalmente son “instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social” (AN, 2006: Art. 6).

Estos Consejos han sido promovidos activamente por el gobierno nacional, con la articulación de instancias nacionales, quienes han coordinado acciones orientadas a la

---

<sup>2</sup> Situación similar se han dado en América Latina específicamente en Brasil, desde mediados de los ochenta como es el caso de los Presupuestos Participativos en Porto Alegre y, en materia de salud con el Proyecto Salud Mental de Belo Horizonte (Araujo, 2001), como espacios públicos que hacen posible el encuentro de las autoridades con la sociedad, a fin de que sus ciudadanos se incorporen en la formulación de propuestas y programas de inversión, en beneficio de sus comunidades.

organización, capacitación y financiamiento, para la efectiva conformación de estas instancias de participación popular. Entre ellas se destacan: Ministerio de Participación y Protección Social (MPS), la Fundación para el Desarrollo Comunal (FUNDACOMUNAL), la Guardia Nacional, PDVSA, Universidad Bolivariana, Ministerio de la Economía Popular (MINEP), el Instituto Nacional de Capacitación y Educación Socialista (INCES), Fondo de Desarrollo Microfinanciero (FONDEMI), Fondo Único Social (FUS), Fondo Intergubernamental para la Descentralización (FIDES), entre otros.

Desde esta perspectiva, los Consejos Comunales se crean con la finalidad de que la formulación de las políticas públicas se concreten desde la base de la sociedad, es decir, que las comunidades organizadas puedan decidir sobre diferentes opciones cual es la solución a sus demandas sociales. Esto es posible en la práctica, dado que estos Consejos reciben asignaciones directas de recursos por parte del gobierno nacional a través de distintos fondos de financiamiento.

En tal sentido, las comunidades organizadas deben convertirse en sujetos corresponsables en dar respuestas a la problemática de su realidad, a través de su intervención directa en la definición, ejecución y control de los recursos públicos. Vista así, la participación de los ciudadanos en los Consejos Comunales puede definirse siguiendo la posición teórica de Pontual (2002: 18), como “la participación de la población en la elaboración y fiscalización de la ejecución del presupuesto municipal (...) constituyendo un importante instrumento para generar posibilidades efectivas de distribución del poder y de intervención directa de la población organizada en la formulación de políticas públicas municipales”.

Para la conformación de los Consejos Comunales se consideran diferentes criterios técnicos y sociológicos, en tanto se define a la comunidad como “un conglomerado social de familias, ciudadanos y ciudadanas que habitan en un área geográfica determinada, que comparten una historia e intereses comunes, se conocen y relacionan entre sí, usan los mismos servicios públicos y comparten necesidades y potencialidades similares: económicas, sociales, urbanísticas y de otra índole” (AN, 2006b: Art. 4). Por lo tanto, se

prevee que los CC deben ser instalados en comunidades urbanas de 200 a 400 familias, a partir de 20 en áreas rurales y a partir de 10 en comunidades indígenas.

Desde la aprobación en el 2006 de la ley que regula los Consejos Comunales, varias ciudades del país han avanzado en su conformación. A manera de referencia se ubica el caso del estado Zulia que según One Soto (2008), Director de FUNDACOMUNAL actualmente existen 3000 Consejos Comunales y la meta para este año es crear 6000 nuevos Consejos; situación que se evidencia en la gestión por parte de las comunidades organizadas de programas y proyectos de inversión relativos a diferentes servicios y obras de desarrollo: vivienda, agricultura, ambiente, módulos de salud, rehabilitación de escuelas, transporte comunitario, entre otras.

A continuación se describe la participación ciudadana en los Consejos Comunales considerando dos aspectos claves: la toma de decisión y el control.

### **A) Toma de decisión**

Antes de abordar el estudio de la toma de decisión como proceso clave en la dinámica política y administrativa de los Consejos Comunales, se considera pertinente definir a qué da cuenta este concepto.

Según Olmo (2002: 197), la toma de decisión puede definirse como “la acción de seleccionar, bajo ciertos criterios, entre dos o más alternativas, para dar solución a un problema o encrucijada”. En tanto, comprende las siguientes etapas: a) Reconocimiento del problema; b) Determinación de las posibles alternativas de solución; c) Recolección y análisis de los hechos, que conducen a aclarar el problema y, d) Decisión que contiene la solución.

Otra posición al respecto es la expuesta por Álvarez (1992), quien en su análisis sobre las políticas públicas, destaca la relevancia del proceso de toma de decisión como un aspecto clave para la formación de la agenda pública, en el cual participan diferentes actores con

cuotas de poder variable, responsables de escoger los temas o cuestiones públicas y la definición del modo en que van a ser considerados.

Siguiendo estas posiciones, se destacan a continuación las características que adopta la toma de decisión en la gestión de los Consejos Comunales y, su incidencia en la participación de los ciudadanos en dicha gestión.

En Venezuela, se ha avanzado considerablemente en la creación de condiciones normativas para la participación de los ciudadanos en la formación de las políticas públicas, cuya relevancia se ubica desde la Constitución en al menos 69 artículos, así como, en otras normativas creadas.

En tal sentido, como se mencionó anteriormente el artículo 70 del texto constitucional prevé algunos mecanismos de participación ciudadana en las decisiones públicas tales como: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, las iniciativas legislativas, el cabildo abierto y las asambleas de ciudadanos; estos últimos son considerados por Ochoa y Fuenmayor (2006: 166), como “estrategias de intervención ciudadana a nivel local, que permite a los ciudadanos decidir y opinar sobre la escogencia y mantenimiento de los gobernantes y tomar iniciativa en la formulación de políticas expresadas en las leyes”.

Por otra parte, se promueven la creación formal de formas organizativas que incorporan el *derecho a la participación ciudadana en la toma de decisiones públicas*, a saber: mesas técnicas, comités y consejos comunitarios, los cuales abarcan diferentes áreas de interés social vinculadas mayormente con la gestión de los servicios públicos tales como agua, salud, educación, vivienda, entre otros. En tanto, comprenden decisiones que tienen mayor incidencia en el ámbito local, que si bien no tienen gran impacto en materias o asuntos de alcance nacional, favorece la organización comunitaria y con ello un cambio de cultura en los ciudadanos hacia una mayor participación en los asuntos públicos.

Al respecto, Romero (2007), señala que en Venezuela se han venido desarrollando otras formas de asociación comunitaria distintas a las organizaciones de partido, en tanto, promueven un protagonismo directo del ciudadano como es el caso del modelo de los Consejos Comunales.

Otros mecanismos formales de participación ciudadana en la formulación de la agenda pública, son los Consejos Locales de Planificación Pública y los Consejos de Coordinación y Políticas Públicas -antes descritos-, en los cuales los voceros de las comunidades organizadas pueden participar en las decisiones emanadas de estos consejos. No obstante, en la práctica su dinámica se ha visto afectada por intereses partidistas y la falta de apoyo de algunas autoridades locales y regionales.

Tal situación según López y Añez (2005: 133), se ha evidenciado en la mediación de grupos de interés, específicamente de los partidos políticos en los procesos de elección de los representantes de las comunidades, esto para conservar las cuotas de poder propias de las viejas estructuras políticas.

En este marco de ideas, la Ley de los Consejos Comunales (2006), formalmente establece a la *Asamblea de Ciudadanos* como la máxima instancia para la toma de decisión de las comunidades; integrada “por los habitantes de las comunidades mayores de 15 años”.

La *toma de decisión* en los Consejos Comunales se ubica en diferentes áreas, vinculadas con: las normas de convivencia de la comunidad; los estatutos y acta constitutiva de los CC; el plan de desarrollo de la comunidad; elección y revocación del mandato de los integrantes de las comisiones promotoras, electoral, órgano ejecutivo, unidad de gestión financiera; evaluación y aprobación de la gestión financiera y, en general la definición y aprobación de los mecanismos necesarios para el funcionamiento de los mismos (AN, 2006: Art. 6).

La participación ciudadana se considera un proceso clave en las decisiones sobre los asuntos de interés para la comunidad, las cuales son de carácter vinculante para el Consejo Comunal en todos sus ámbitos: ejecutivo, financiero y de control.

*El Órgano Ejecutivo del Consejo*, responsable de la promoción y articulación de la participación de los ciudadanos, grupos sociales y organizaciones comunitarias en comités de trabajo de acuerdo a las necesidades de las comunidades (salud, educación, vivienda, seguridad, alimentación, servicios, entre otros); formalmente se considera la elección en Asamblea de Ciudadanos de *voceros o voceras comunitarios* por cada comité de trabajo, quienes duran dos años en sus funciones su ejercicio es ad honorem.

Los voceros tienen la responsabilidad de coordinar todo lo relacionado con el funcionamiento del Consejo Comunal, la instrumentación de sus decisiones y la comunicación de las mismas ante las instancias correspondientes (AN, 2006: Arts. 9, 4). Esta conformación interna de los Consejos Comunales, de alguna manera siguiendo a Romero (2007: 1-4), busca “superar el control que pretende ser establecido por los partidos”.

Con respecto a las decisiones vinculadas al manejo de los recursos financieros bajo la responsabilidad de la *Unidad de Gestión Financiera (Banco Comunal)*, integrado por cinco habitantes de las comunidades, funciona como ente de ejecución financiera para administrar los recursos financieros y no financieros del consejo, puede funcionar en mancomunidad con otros consejos comunales.

## **B) Control**

Siguiendo los planteamientos de Ochoa y Col (1996: 50), el término control da cuenta “al proceso de seguimiento de políticas objetivos y metas, plasmados en leyes, reglamentos, decretos, planes, programas y proyectos”. Esta definición, se asocia a la organización racional de los recursos con el fin de alcanzar las condiciones mas optimas de un objetivo determinado, lo cual permite evaluar las posibles desviaciones de lo previsto. De allí, que la

participación ciudadana en el control es la que involucra a los sujetos en el seguimiento del cumplimiento de las decisiones.

En lo que respecta la gestión de los Consejos Comunales, el proceso de *control social* se considera como uno de los principios de su organización y funcionamiento, fundamentado en otros como: la corresponsabilidad, cooperación, solidaridad, transparencia, rendición de cuentas, honestidad, eficacia, eficiencia, responsabilidad social, equidad, justicia e igualdad social y de género (AN, 2006: Art. 3).

Desde esta concepción, se perfila la conformación de la Unidad de Contraloría Social, la cual constituye “un órgano conformado por cinco (5) habitantes de la comunidad, electos o electas por la Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas para realizar la contraloría social y la fiscalización, control y supervisión del manejo de los recursos asignados, recibidos o generados por el consejo comunal, así como sobre los programas y proyectos de inversión pública presupuestados y ejecutados por el gobierno nacional, regional o municipal” (AN, 2006: Art. 11).

Según el artículo 23 de la referida Ley, son funciones del órgano de control: Dar seguimiento a las actividades administrativas y de funcionamiento ordinario del Consejo Comunal en su conjunto; ejercer la coordinación en materia de contraloría social comunitaria; ejercer el control, fiscalización y vigilancia de la ejecución del plan de desarrollo comunitario; ejercer el control, fiscalización y vigilancia del proceso de consulta, planificación, desarrollo, ejecución y seguimiento de los proyectos comunitarios y, rendir cuenta pública de manera periódica.

La práctica del control de los ciudadanos en los Consejos Comunales, se puede asociar siguiendo a O’ Donnell (2001), con el Control Social a través del cual los ciudadanos “vigilan la formulación de políticas y su implementación, en función de sus necesidades y de los planes, programas y proyectos aprobados”. De allí, que sea un proceso trascendental para la que los ciudadanos vigilen el cumplimiento de las leyes, programas y proyectos,

entre otras áreas; lo cual requiere promoverlo a través de diferentes espacios siendo uno de ellos los Consejos Comunales.

## CONCLUSIONES

Constitucionalmente en Venezuela, se evidencian avances en materia de participación a través de diferentes espacios y mecanismos en lo político, social y económico, promovidos en su mayoría por el gobierno nacional, con el propósito de llevar a la práctica políticas públicas que hagan partícipe a los ciudadanos en la gestión pública y en general en los asuntos de su interés.

En el 2006 se crean espacios de participación como son los Consejos Comunales, en los cuales las comunidades organizadas se convierten en sujeto de gestión clave en los procesos de transformación político, económico y social del país. En tal sentido, los Consejos Comunales constituyen una estrategia política innovadora de gestión participativa de las comunidades organizadas en los asuntos públicos

Rasgos fundamentales de los Consejos Comunales:

### **Toma de decisión: Asamblea de Ciudadanos**

- Posibilidad real de identificar las necesidades más sentidas por la comunidad
- Satisfacción de necesidades y demandas de acuerdo a las propuestas comunitarias.
- Intervención plena de la comunidad en todas las fases de las políticas públicas: formulación, ejecución, control y evaluación.
- Relación efectiva entre la comunidad y las instancias gubernamentales responsables de apoyar con capacitación y recursos los proyectos comunitarios.
- Interrelación entre comunidades para el desarrollo de proyectos conjuntos, que obliga a negociación y desarrollo de la conciencia.
- Ejecución de obras y la prestación de servicios.

### **Control:**

- Supervisión, seguimiento y evaluación por parte de la comunidad y, en especial de la Unidad de Contraloría Social sobre los proyectos de obras y servicios, lo cual redundará en beneficio de la calidad y la eficiencia en su ejecución.
- Posibilidad de mayor incidencia de la comunidad para exigir rendición de cuentas de la gestión de los proyectos.
- Intervención plena de la comunidad en todas las fases del control de las políticas públicas.

### **LITERATURA CITADA**

- Álvarez, Ángel. 1992. **Análisis de Políticas Públicas**. Series de Temas de Coyuntura en Gestión Pública. Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD). Venezuela.
- Asamblea Nacional Constituyente (ANC). 1999. **Constitución de la República Bolivariana de Venezuela**. Gaceta Oficial Extraordinaria N° 5.453. Venezuela.
- Asamblea Nacional (AN). 2006. **Ley de los Consejos Comunales**. Gaceta Oficial Extraordinaria N° 38.416. Venezuela.
- Dilla Alfonso, Haroldo; González Núñez, Gerardo y Vicentelli Ana. 1994. **Participación Popular y Desarrollo en los Municipios Cubanos**. Fondo Editorial Tropykos. Venezuela.
- El Troudi, Haiman; Harnecker, Marta y Bonilla, Luis. 2005. **Herramientas para la Participación**. Editorial Servi-K, C.A, Venezuela.
- Lahera, Eugenio. 2000. **Reforma del Estado: Un Enfoque de Políticas Públicas**. En *Revista Reforma y Democracia (CLAD)*, No. 16: 9-30. Venezuela.
- López Valladares, Mirtha y Añez Hernández, Carmen. 2005. **Los Consejos Locales de Planificación Pública en Venezuela: Una Instancia de Participación y Capacitación Ciudadana**. En *Revista Venezolana de Economía Social (Cayapa)*. Venezuela. Año 5, N° 10. pp.114-141.

- López Valladares, Mirtha y García Urdaneta, Adriana. 2003. **Capacitación del Servidor Municipal: Elemento Potencial para el Desarrollo Local.** En Revista Venezolana de Ciencias Sociales, Vol. 7, No. 1. Venezuela. pp. 32-52.
- Ochoa, Haydée y Fuenmayor Jennifer. 2006. **Ni tecnocracia ni populismo: Hacia una gestión pública para la transformación en Venezuela.** En: El poder de los expertos para comprender la tecnocracia. Universidad del Zulia. Venezuela.
- Ochoa, Haydée; López Mirtha y Rodríguez Isabel. 1996. **Administración Pública y Populismo en Venezuela.** En Revista Venezolana de Gerencia. Vol. 1. Nº 1. Venezuela. Pp. 39-58.
- O' Donnell, Guillermo. 2001. **Accountability horizontal: La institucionalización legal de la desconfianza política.** En *Revista de Reflexión y Análisis Político*. Nº 7. Argentina.
- Pontual, Pedro. 2002. **Construyendo una Pedagogía Democrática del Poder.** Series Antologías: Participación Ciudadana. México. CESEM.
- Romero, Juan. 2007. **La reforma política.** Diario Panorama. 03 de mayo de 2007.

### **Mirtha López Valladares**

Magíster en Gerencia Pública. Candidata del Doctorado en Ciencias Sociales, Mención: Gerencia, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia. Profesora Titular e Investigadora del Centro de Estudios de la Empresa de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia. Acreditada por el Programa de Promoción al Investigador (PPI) del FONACIT. Correo electrónico: lopez\_mirtha@yahoo.com

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **MUNICIPIOS, DESARROLLO LOCAL Y DESCENTRALIZACIÓN EN EL SIGLO XXI**

Laura Mota Díaz y Pablo Díaz Muñiz  
Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 581-605



**e-revist@s**



## MUNICIPIOS, DESARROLLO LOCAL Y DESCENTRALIZACIÓN EN EL SIGLO XXI<sup>1</sup>

### MUNICIPALITIES, LOCAL DEVELOPMENT AND DESCENTRALIZATION IN THE 21<sup>TH</sup> CENTURY

Laura Mota Díaz<sup>2</sup> y Pablo Díaz-Muñiz<sup>3</sup>

Docente-Investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [lmd@politicas.uaemex.mx](mailto:lmd@politicas.uaemex.mx). Becario adscrito al proyecto de investigación: *La gestión municipal como base del desarrollo económico y social. Experiencias en dos municipios mexiquenses*, número de registro 2387/2006U-UAEM.

---

#### RESUMEN

El artículo se orienta a mostrar las tendencias recientes del desarrollo local, cuyo énfasis —en las discusiones teóricas— está puesto en las posibilidades que nos brinda para avanzar hacia el desarrollo incluyente y democrático, mediante la búsqueda de diferentes alternativas económicas y el fortalecimiento de la sociedad civil. Se destaca, la importancia que adquieren los municipios como agentes fundamentales en este proceso, no sólo a través del gobierno sino también de la sociedad en su conjunto, lo que nos plantea la necesidad urgente de retomar el proyecto descentralizador a modo de otorgar a este nivel de gobierno posibilidades reales de actuación.

**Palabras Clave:** Globalización, Gobernanza Local, Desarrollo.

#### SUMMARY

The article aims to show recent trends in local development, whose emphasis —in the theoretical discussions— is on the opportunities provided to move us towards inclusive and democratic development, by seeking different economic alternatives and strengthening civil society. We emphasize here the importance that municipalities acquire as key actors in this process, not only through government but also society, which raises the urgent need to retake the decentralized project to give this government level real possibilities to acting.

**Keywords:** Globalization, Local Governance, Development.

Recibido: 07 de enero de 2008. Aceptado: 24 de septiembre de 2008.

Publicado como ARTÍCULO CIENTÍFICO en Ra Ximhai 4 (3): 581-605.

---

<sup>1</sup> Una parte de este documento fue presentada como ponencia en el XXVI Congreso Latinoamericano de Sociología (ALAS), realizado en la Universidad de Guadalajara del 13 al 17 de agosto de 2007.

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la propuesta del desarrollo local como alternativa frente a los efectos perversos del neoliberalismo, tales como: pobreza, exclusión social, desigualdad, precarización del trabajo, desempleo masivo, destrucción del medio ambiente y de la biodiversidad, violación de derechos humanos, entre otros, ha ganado fuerza en diversos ámbitos, pero particularmente entre las propuestas de organizaciones, movimientos y luchas sociales que están teniendo lugar en distintos espacios nacionales y locales de diversos países del mundo.

Desde la década de 1990 y lo que va del presente siglo, se ha dado en la región latinoamericana un creciente número de experiencias locales que han ido validando la importancia del desarrollo local, en relación con las posibilidades que tiene para generar un desarrollo incluyente, equitativo y democrático, siempre que la gestión se lleve a cabo de manera asociada entre los diferentes sectores de la sociedad y gobierno, por lo que también el tema de la gobernanza local ha cobrado relevancia en años recientes.

Muchas de estas experiencias aluden a formas de gestión y participación que tienen lugar en espacios territorialmente definidos: los municipios. Como ejemplo puede citarse, a modo de antecedente, la experiencia del Presupuesto Municipal Participativo de Porto Alegre, ocurrida durante 1989, y a partir de ésta, numerosas experiencias que de forma similar se han ido dando no sólo en Brasil sino en otros países de la región y del mundo a lo largo de la década de 1990 y lo que va del presente siglo.

En correspondencia con lo anterior, el artículo se orienta a mostrar las tendencias recientes del desarrollo local, cuyo énfasis —dentro de las discusiones teóricas— está puesto en las posibilidades que nos brinda para avanzar hacia el desarrollo incluyente y democrático. Se destaca, la importancia que adquieren los municipios como agentes fundamentales en este proceso, no sólo a través de su estructura gubernamental, sino de la sociedad en su conjunto, lo que nos plantea la necesidad urgente de retomar el proyecto descentralizador a modo de otorgar a este nivel de gobierno posibilidades reales de actuación.

El documento está estructurado de la siguiente manera: en una primera parte abordamos la relación local-global, para decir cómo lo local quedó circunscrito a la dimensión global; en la segunda parte nos referimos al proceso dentro del cual se revaloriza al municipio en el

marco de la descentralización y el desarrollo local; la tercera parte hace referencia a las perspectivas recientes en torno a la descentralización y el desarrollo local; una cuarta parte de este documento aborda el tema de la gobernanza local y el desarrollo, para enfatizar también en la visión reciente de la descentralización y el desarrollo local; finalmente, se anotan las conclusiones derivadas de lo expuesto en los cuatro apartados.

### **La circunscripción de lo local en la globalización**

La globalización ha sido, desde 1980 a la fecha, uno de los temas que más ha ocupado espacio en los debates académicos, políticos y sociales. Esto, por las profundas contradicciones que han caracterizado su expansión en el mundo contemporáneo, particularmente dentro de los países de menor desarrollo.

Durante la década de 1990 se produjo una importante literatura sobre el tema de la globalización, con diversos enfoques de la economía, sociología, ciencia política, estudios urbanos y territoriales, entre otros. Muchos de estos trabajos escritos abordaron desde conceptos hasta teorías explicativas sobre el proceso de expansión de la globalización y sus consecuencias en el ámbito económico, cultural, político, social y ambiental.

Entre algunas de las definiciones encontramos las siguientes:

Para Albrow, la globalización se refiere a: “...todos los procesos por medio de los cuales los pueblos del mundo son incorporados a la única sociedad mundial, la sociedad global” (Albrow, 1990:9).

Para Castells la globalización es un proceso referido a la integración global en los terrenos social, político, económico y cultural, que emana básicamente de dos fuentes: el avasallante desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación e información y los procesos de reestructuración en el modo de funcionamiento de la economía capitalista (Castells, 1997:88).

Para Ianni “La fábrica global” sugiere una transformación cuantitativa y cualitativa del capitalismo, más allá de todas las fronteras y subsumiendo formal o realmente todas las otras formas de organización social y técnica del trabajo, de la producción y reproducción ampliada del capital (Ianni, 1998:6). En palabras del mismo autor “...la globalización del

mundo expresó un nuevo ciclo de expansión del capitalismo, como forma de producción y como proceso civilizador de alcance mundial” (Ianni, 2004).

Para Stiglitz, la globalización es fundamentalmente:

“...la integración más estrecha de los países y los pueblos del mundo, producida por la enorme reducción de los costes de transporte y comunicaciones, y el desmantelamiento de las barreas artificiales a los flujos de bienes, servicios, capitales, conocimientos y (en menor grado) personas a través de las fronteras” (Stiglitz, 2006: 34).

Siguiendo las definiciones expuestas, es posible decir que la globalización como modo de reestructuración capitalista mundial, constituye un fenómeno que trasciende fronteras para generar transformaciones no sólo en los sistemas económicos, sino también en los políticos, sociales y culturales. Una característica principal de este fenómeno, es que dichas transformaciones tienen un impacto desigual en países y regiones del mundo contemporáneo.

En efecto, el desarrollo del capitalismo global ha transformado las condiciones sociales y técnicas de las actividades económicas, influyendo o modificando las formas de organización del trabajo en todos los sectores del sistema económico mundial. No obstante; esa expansión del capitalismo ha traído consigo la reproducción y ampliación de desigualdades, carencias, inquietudes, tensiones y antagonismos. Como sostiene Ianni (2004) el capitalismo se expande recubriendo, integrando, destruyendo, recreando o subsumiendo.

Si bien la configuración del fenómeno globalización podemos situarla desde la Edad Moderna, es preciso recordar que su acentuación y mayor difusión ocurrió entre las décadas de 1980 y 1990, asociada a otros acontecimientos de gran trascendencia mundial: la caída del Muro de Berlín, la desaparición del Bloque Socialista y el desarrollo de las tecnologías y comunicaciones.

En los países de menor desarrollo, como México, la globalización hizo su arribo en medio de la crisis económica, política y social que se vivía, producto del agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, razón por la que una de las primeras recomendaciones de organismos financieros internacionales fue emprender algunas reformas que, más allá de plantear soluciones a la crisis, constituían el marco de entrada para la globalización: desregulación económica, privatización, descentralización, etcétera.

No obstante, en el discurso se difundía la idea de que el cambio de modelo económico y junto a éste la globalización representaba una alternativa para superar la crisis y lograr los objetivos del desarrollo. Los años siguientes se encargaron de revelar las falencias de este modelo económico.

Ahora bien ¿cómo quedó inscrita la dimensión local dentro de lo global? En primera instancia queremos recordar que si bien las referencias al desarrollo local se tornaron recurrentes en las agendas de organismos internacionales y gubernamentales a partir de la década de 1980, no es ahí donde se ubica el origen de esta perspectiva, sino algunas décadas atrás.

Para algunos autores, el origen del desarrollo local se ubica a finales de la década de 1940, asociado a las intervenciones básicas propuestas por la UNESCO, cuyo objetivo era ayudar a los países de menor desarrollo a despegar del retraso económico y social en que se encontraban; fue entonces cuando se planteó la necesidad de promover el desarrollo en espacios territorialmente definidos. Más tarde, en la década de 1960 Arthur Dunham (1963) se refirió al *desarrollo comunitario* como un esfuerzo organizado para mejorar las condiciones de vida de una comunidad y la capacidad de integración comunitaria y auto-dirección. En esta perspectiva, la referencia a la comunidad está en relación con un territorio específico dentro del cual participan los actores locales para la construcción y promoción de su propio desarrollo.

En la década de 1970 apareció en la OECD el concepto de *desarrollo autocentrado*, para definir la adecuación de las estrategias generales a las especificidades de una localidad concreta, independientemente de las características principales del modelo dominante. En tal sentido, se hacía referencia a una estructura productiva cimentada sobre la firme base de la movilización de los recursos disponibles locales, y en la utilización de estos recursos en el lugar de ubicación, así como en el desarrollo y aplicación de los incentivos conducentes a la producción de tecnologías propias (Pérez, 1998: 2). Fue la etapa de los llamados “Polos de Desarrollo”, donde más bien lo local se identificaba con lo regional.

Durante esos mismos años emergió el concepto de *desarrollo endógeno*, el cual fue reconocido por la UNESCO y otros organismos internacionales. Dicho concepto aludía fundamentalmente al aprovechamiento de los recursos humanos, naturales, locacionales y

culturales de una comunidad determinada, para mejorar sustancialmente el nivel de vida de la población local y generar condiciones favorables para la inserción de dicho ámbito en un contexto más amplio. El término se utilizó para referirse a un tipo de desarrollo que:

“...se produce como resultado de un fuerte proceso de articulación de actores locales y de variadas formas de capital intangible, en el marco preferente de un proyecto político colectivo de desarrollo del territorio en cuestión” (Boisier, 2001:65).

Hacia 1980, en el marco de la instauración del modelo neoliberal y de los procesos de reforma política y administrativa, propuestos desde organismos financieros internacionales, se retomó la perspectiva local, esta vez asociada a la descentralización como estrategia de relegitimación del Estado y como alternativa para la redefinición de su rol dentro del nuevo modelo económico.

No obstante, a pesar del discurso en torno a la democratización del Estado y a la participación de la sociedad en la definición de la acción pública, el desarrollo en lo local, quedó fuera de todas las acciones, pues ante todo lo que se procuraba era generar las condiciones para que desplegara el modelo neoliberal y con ello la globalización.

Fue hasta 1990, cuando por diversos factores económicos, políticos y sociales —que evidenciaban el fracaso del neoliberalismo como modelo de desarrollo incluyente y democrático— se retomó en diversas agendas el tema del desarrollo, al que se le agregaba el apelativo de humano para enfatizar en la necesidad de reorientar las acciones considerando al factor humano y no de manera exclusiva el económico. Fue en este contexto donde surgieron demandas sociales que apelaban por una globalización con rostro humano.

Conforme a lo anterior, es posible visualizar que en las dos últimas décadas del siglo XX, lo local resurge en sentido paralelo a lo global, primero como estrategia para redimensionar al aparato estatal y redefinir el rol del Estado en el nuevo entorno económico; es decir, para abrir camino a la globalización por medio de estrategias de descentralización, privatización, etc.; y segundo, como estrategia para impulsar acciones orientadas a cumplir los objetivos del desarrollo humano también con estrategias descentralizadoras, privatizadoras, pero enfatizando en la participación de los actores locales. En ambos casos, el impulso de lo local proviene de dos frentes: de los organismos internacionales y de las organizaciones de la sociedad civil, más adelante hacemos referencia a esta parte.

Hasta aquí lo que nos resta decir es que por las razones anteriores, lo local no es independiente de lo global, ya que ambos procesos surgen al mismo tiempo y coexisten en nuestra realidad actual.

Por ello varios autores como Arocena (1995), Marsiglia y Pintos (1999), Gallicchio (2002) afirman que se debe considerar al ámbito local en relación con los contextos en los que se maneja y a su noción correlativa: lo global.

No se puede pensar al desarrollo local como un proceso separado de las transformaciones estructurales que se están dando a nivel global, regional y nacional, a nivel económico, político y social. Pensar el ámbito local como una isla que no interviene en estos procesos o que no es afectado por ellos, es un grave error, el cual puede desembocar en un mal diagnóstico de las problemáticas locales e incluso en una propuesta de solución alejada de realidad, no sólo local sino de la dinámica global, nacional y regional de las localidades.

De acuerdo con Palacios (2006: 91) la dinámica bajo la cual se desenvuelve la relación local-global, está basada en la interacción y equilibrios que podríamos entender como estructuras (dinámicas capitalistas mundializantes) y acción (dinámicas locales).

Arocena (1999) distingue tres posturas frente a la relación global-local, mismas que pueden ser complementadas con lo planteado por Boissier (2005) y Gallicchio, (2003).

- Por un lado, los que afirman el carácter determinante de lo global sobre lo local y los procesos de “desterritorialización”. En esta óptica, lo local es subordinado a las dinámicas globales. Desde este punto de vista, el trabajo a nivel local no tiene sentido ya que la globalización impide pensar en “clave” local. Boissier y Gallicchio mencionan que esta primera postura es vista como una amenaza que tiende a eliminar las autonomías y a los actores locales o regionales que ofrezcan resistencia al proceso global.
- Por otro lado, los que postulan lo local como alternativa a los “males” de la globalización. Lo local es visto así como la única alternativa frente a un análisis de la globalización que muestra exclusión, pobreza e injusticia. En esta perspectiva lo local adquiere sentido, pero en un marco en el cual no tiene destino propositivo, sino por el contrario, es una respuesta, una reacción a un estado de cosas. Para

Boissier y Gallicchio esta segunda postura es vista como una alternativa para enfrentar la amenaza globalizadora, por lo que los actores locales tienen un protagonismo importante.

- Finalmente, un tercer abordaje, destaca la articulación local-global, dentro de una comprensión compleja de la sociedad contemporánea. Esta última postura, de acuerdo con Boissier y Gallicchio visualiza a la globalización como una oportunidad y un desafío.

También Borja y Castells (1997), han planteado la relación que existe entre lo local y lo global al afirmar que en el contexto local, los actores son promotores y destinatarios del desarrollo; en tanto, en lo global son consumidores o productores de bienes y servicios. En tal sentido, asumen que es en las ciudades, principalmente en las grandes ciudades, en las que se encuentran los elementos que vinculan el ámbito global con el local, razones por las cuales de su funcionalidad y competitividad, depende en gran medida la inserción ventajosa en el ámbito de la globalización.

Por otra parte, Ritzer (2006) sostiene que lo glocal se constituye como una alternativa y una fuente de resistencia a lo global, en tal sentido lo glocal supone que lo local está incorporado a lo global. Para este autor, la *glocalización* puede definirse como “...la interpenetración de lo global con lo local resultando en productos únicos para áreas geográficas diferentes” (Ritzer, 2006:129-130).

Para Gallicchio y Camejo:

Lo local no es sinónimo de territorios a pequeña escala sino que debe ser entendido en tanto noción relativa y referida a un espacio global, ya que es en dicha relación donde aporta la posibilidad de articulación e integración. Cualquiera sea el espacio local que se defina, ya sea un barrio en una ciudad o una región transfronteriza, cada localidad está inserta en un espacio global (Gallicchio y Camejo, 2005: 27).

Con todo lo anterior, asumimos que lo local está en estrecho vínculo con lo global, por lo cual no es posible separar ambos procesos. Lo local se refuerza para constituirse en una alternativa frente a lo global o se somete para ser absorbido por esa fuerza; ello depende de cómo los actores locales se relacionan con ese espacio más amplio. Por tal razón, es importante potencializar todos los recursos existentes en el espacio local, para que de ese modo se generen procesos de desarrollo endógeno con una mayor participación de los

actores locales y aprovechamiento de los recursos, naturales, sociales, humanos que tiene el territorio.

### **Descentralización y desarrollo local: la revalorización del municipio como espacio privilegiado**

En los párrafos anteriores, señalábamos que el término desarrollo local no es reciente, aquí destacamos que tampoco lo es la descentralización, pues en realidad ésta también surgió asociada a la redefinición de los modelos de desarrollo y a las propuestas de lo local.

Los antecedentes revisados sobre la descentralización nos permiten sostener que es a partir de la década de 1970 que ésta comenzó a promoverse en varios países de la región latinoamericana, como estrategia para enfrentar las desigualdades regionales y dinamizar las relaciones centro-periferia. Así, el desarrollo en tanto proceso socioeconómico estuvo referido y localizado en regiones concretas y sus respectivas poblaciones; por consiguiente, lo local quedó comprendido dentro de lo regional, es decir estuvo referido a las regiones, que podían comprender varios municipios, cuya definición se hacía principalmente por afinidades económicas y de contigüidad geográfica.

La crisis del modelo sustitutivo de importaciones y como correlato, la implementación del modelo neoliberal, produjeron una serie de transformaciones, económicas, políticas y sociales ocurridas en el marco de las reformas de primera y segunda generación. Es en este contexto en el que, entre las propuestas, se retomó la estrategia de descentralización y se revalorizó a los gobiernos locales, particularmente con referencia al espacio municipal.

Como anotábamos anteriormente, identificamos dos enfoques de la descentralización y lo local, por un lado el que proviene de organismos internacionales y fue secundado por los gobiernos nacionales (enfoque desde arriba) y por otro, el que promueven organizaciones de la sociedad civil (enfoque de abajo hacia arriba). El primero fue el que tuvo mayor fuerza durante los años ochenta, concentrado fundamentalmente en las reformas de tipo político-administrativo impulsadas por organismos financieros internacionales. El segundo enfoque, si bien ya hacía eco durante los años ochenta fue hasta la siguiente década que tomó mayor fuerza para plantear el desarrollo local y la descentralización con otra perspectiva.

El enfoque *desde arriba* pugnaba por el fortalecimiento de los gobiernos subnacionales, en especial los municipales, para lograr el establecimiento de una red menos centralizada y, por ende, una distribución equitativa de las responsabilidades gubernamentales. Dos supuestos secundaban esta idea: en primer lugar, que la prestación de servicios conforme a un esquema de descentralización es menos costosa y más eficaz; en segundo, que el patrón de descentralización alienta la participación y la apertura del sistema político.

De manera operativa, este enfoque se puso en práctica —en la mayoría de los países latinoamericanos— a través de una serie de reformas constitucionales dirigidas a redistribuir las relaciones entre los gobiernos locales y centrales, asignando mayores responsabilidades a los primeros. En algunos países se crearon fondos especiales para el desarrollo local y nuevas fórmulas para la asignación de recursos financieros, lo que fue posible por la apertura del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para otorgar préstamos a los gobiernos municipales. En este contexto durante 1983, tuvo lugar en México una reforma constitucional muy importante al artículo 115 constitucional, que otorgó a los gobiernos municipales la facultad para la prestación de los servicios públicos y la administración del desarrollo urbano<sup>2</sup>.

No obstante, a pesar de la importancia teórica que adquirió lo local durante la década de 1980 en América Latina, podría decirse que en la práctica su origen fue de carácter

---

<sup>2</sup> La reforma de 1983 cambió sustancialmente la configuración del municipio desde la promulgación de la Constitución de 1917:

- 1) dio seguridad jurídica a los ayuntamientos al legislar sobre las razones por las que un legislativo local podía disolver a un ayuntamiento democráticamente electo, además de dar derecho de audiencia a la Suprema corte de justicia de la Nación;
- 2) quedó claro que los municipios aparte de tener personalidad jurídica propia son capaces de tener patrimonio propio y que ninguno otra instancia puede enajenar dichos bienes;
- 3) se le otorgaron facultades al municipio para regular la vida interna de la comunidad y al ayuntamiento de expedir reglamento internos en el ámbito de su jurisdicción;
- 4) se enunció una lista de servicios públicos que le eran exclusivos al municipio que más adelante se le agregó el carácter de inalienables; precisó las fuentes de financiamiento del municipio (predial, participaciones federales e ingresos propios de los servicios que presta);
- 5) otorgó a los municipios la facultad de aprobar con toda libertad su presupuesto, quitándole esta facultad a las legislaturas estatales, a reserva de los recursos etiquetados;
- 6) extendió la representación proporcional dentro de los ayuntamientos, ya que desde 1977 solo los municipios con una población superior a los 100 mil habitantes contaban con representación proporcional dentro de sus cuerpos de deliberación en el gobierno (Merino, 2007).

marginal en tanto estuvo enmarcado en un contexto de procesos de reestructuraciones económicas y democráticas, búsquedas de pacificación nacional, demandas de participación y reformulación del Estado. De igual modo, se dejó de lado el carácter de proceso social de la descentralización, acotando ésta a la transferencia de autoridad y responsabilidades de funciones públicas desde el gobierno central a organizaciones de gobiernos subordinados o al sector privado. En otras palabras, la llamada década perdida se concentró más en los ajustes económicos que en las cuestiones sociales. En ese contexto, las propuestas de desarrollo y descentralización fueron asociadas y visualizadas inicialmente en tanto megatendencias impuestas desde la globalización.

A la siguiente década, es decir en 1990, luego de un balance sobre los primeros resultados del neoliberalismo, fue posible constatar el fracaso en lo referente a la atención de las cuestiones sociales, por lo que en una segunda reunión del consenso de Washington se plantearon nuevas reformas encaminadas a transformar la relación Estado-sociedad, poniendo el acento en la necesidad de participación de los actores sociales y nuevamente en la descentralización.

El enfoque *de abajo hacia arriba* comenzó a tomar fuerza, en esta década. Éste provenía de la sociedad civil y se fundamentaba en una preocupación creciente por la democracia en América Latina. Sus supuestos hacían referencia a que: 1) La representación y la participación estimulan la democracia; 2) Los gobiernos locales son esferas públicas más adecuadas para la representación y la participación; 3) Los gobiernos locales estimulan la democracia. Por consiguiente, el corolario de esta propuesta era que los gobiernos locales deberían estar abiertos a la representación y participación ciudadanas.

En otras palabras el enfoque desde abajo pugnaba por la democratización del municipio y el facultamiento de la comunidad, apoyándose en dos supuestos: a) que el gobierno local está cerca y es más interesante para la gente y b) que las estructuras administrativas del municipio imponen obstáculos a la representación y participación.

A lo largo de la década de 1990, los dos enfoques estuvieron vigentes. Por un lado, los organismos financieros siguieron marcando la dirección de las acciones que debían emprender los gobiernos nacionales. Se profundizó en los procesos de privatización, desregulación económica y descentralización; al mismo tiempo se emprendieron estrategias

de atención a la pobreza. Por otro lado, crecía el descontento social y aumentaban las demandas por una mayor participación de la sociedad en los asuntos públicos y por una transparencia y rendición de cuentas en las acciones del Estado.

En esas dos vertientes, el municipio se presentaba como espacio propicio para emprender con éxito las acciones encaminadas al desarrollo. Por su parte los organismos internacionales promovían estrategias descentralizadoras y focalizadoras en la implementación de programas sociales, razón por la que en varios países se crearon fondos especiales para el desarrollo municipal. En el caso de México, desde la primera mitad de la década de 1990 se crearon fondos especiales para la superación de la pobreza en lo que se conoce como el ramo 26, posteriormente ramo 33, que provenía de una partida presupuestal del Gobierno Federal. Este ramo asignó recursos a los municipios por medio de dos fondos: el Fondo Infraestructura Social Municipal y el Fondo de Desarrollo Social Municipal.

Por otra parte, desde la sociedad civil se emprendían acciones que tomaban lugar en los municipios para impulsar, principalmente, procesos participativos y en otros casos para plantear alternativas de desarrollo, así lo municipal cobraba importancia dentro del contexto global.

En esta misma década emergió el concepto de desarrollo humano, mismo que proponía centrar la atención en las personas, no en el crecimiento económico, para garantizar la efectividad de las acciones. En tal sentido, se aludía a la necesidad de potencializar las capacidades de los individuos, de modo que se pudieran incrementar sus oportunidades para acceder a los beneficios del desarrollo. En esta concepción el tema de los derechos humanos se retomaba para hacer referencia a cuestiones como el desarrollo con libertad y en ese sentido, a la participación social para generar procesos de autodesarrollo.

Durante la segunda mitad de 1990 y como eco que se sumaba a esta nueva conceptualización del desarrollo, comandada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), diversos movimientos reivindicativos integraron otros aspectos relacionados con el desarrollo local. La exigencia ya no se concentraba solo en la participación sino que se extendía a la promoción de iniciativas a nivel micro empresarial en diferentes ámbitos de la economía.

Entre estos movimientos reivindicativos se pueden citar el de los sin tierra de Brasil, el de los desocupados en Argentina, el movimiento indígena (en el caso de México el del EZLN), todos ellos contribuyeron a instalar en la agenda pública temas vinculados al desarrollo local. Por un lado, las demandas de participación política a nivel local estuvieron vinculadas al desarrollo urbano y a las reivindicaciones étnicas; y por otro, a la promoción de microemprendimientos económicos como estrategias para salir de la pobreza.

Sin embargo, a pesar de la revalorización de los municipios poco se ha avanzado en su autonomía para que sean verdaderos agentes de desarrollo local, al menos eso puede verse en el caso mexicano, donde si bien las reformas al artículo 115 otorgan mayores facultades a los gobiernos municipales, éstos siguen actuando como ejecutores de decisiones y no como tomadores de decisiones dentro del territorio local, particularmente en lo que tiene que ver con acciones encaminadas al desarrollo económico y social<sup>3</sup>.

### **Municipios, descentralización y desarrollo local: perspectivas recientes**

Conforme a lo que hemos mencionado en el apartado anterior, podemos decir que tanto la descentralización como lo local, han tenido inicialmente un impulso desde las políticas tecnocráticas, razón por la que ambos procesos se visualizan como megatendencias impuestas desde la globalización.

Sin embargo, hemos destacado que paralelamente se han ido desarrollando dentro de la sociedad civil otros argumentos para referirse también a la descentralización y el desarrollo local como alternativas frente a la globalización. De ese modo, a partir de la segunda mitad de 1990, el desarrollo local se constituyó como una nueva forma de mirar y de actuar desde el territorio en un contexto de globalización.

---

<sup>3</sup> Los cambios al régimen municipal otorgaban al municipio seguridad en cuanto a sus funciones, ingresos, patrimonio y normatividad administrativa. Al mismo tiempo, los dejaba con todas estas atribuciones pero sin las herramientas suficientes para llevarlas a cabo. Uno de los principales problemas es que las reformas se han formulado sobre la base que todos los municipios son homogéneos con lo que se dejan de lado las particularidades y necesidades específicas; como en el caso de los municipios indígenas o los municipios que forman parte de zonas urbanas que van más allá de zonas territoriales y que comparten problemas con otros municipios y para lo cual no se dieron los elementos suficientes que permitieran articular soluciones conjuntas.

Esta nueva forma de concebir el desarrollo local, está contenida de modo muy claro en la postura del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) representada por autores como Arocena, Wichester y Gallicchio, entre otros. En su perspectiva el desarrollo de un territorio se concibe en relación a cuatro dimensiones básicas: **económica**, vinculada a la creación, acumulación y distribución de la riqueza; **social y cultural**, referida a la calidad de vida, a la equidad y a la mayor integración social; **ambiental**, referida a los recursos naturales y a la sustentabilidad de los modelos adoptados en el mediano y largo plazos; y **política** vinculada a la gobernabilidad del territorio y a la definición de un proyecto colectivo, específico, autónomo y sustentado en los propios actores locales (Gallicchio y Camejo, 2005:25)

Es en estos cuatro ejes, en los que se concentra actualmente la propuesta del desarrollo local, en la que a diferencia de las décadas anteriores, la base se localiza en lo social opuesta a la visión de organismos internacionales. En ese sentido, el desarrollo local se presenta como alternativo al modelo de desarrollo dominante y, a diferencia de este último, pretende ser inclusivo, democrático y humano; por ello parte de cuatro supuestos:

- a) Una crítica a la racionalidad económica, que inspiró al pensamiento económico y las políticas de desarrollo dominantes.
- b) Un reconocimiento de que la economía es parte integrante y dependiente de la sociedad y como tal, deben subordinarse los fines económicos solo a la protección de esos bienes y valores.
- c) La consideración de los valores de igualdad y ciudadanía en todas las acciones orientadas al desarrollo.
- d) La convicción de que favorece estrategias económicas autónomas.

Para Gallicchio y Camejo el desarrollo local es:

...un proceso de concertación entre los agentes –sectores y fuerzas– que interactúan en un territorio determinado, para impulsar, con la participación permanente, creadora y responsable de ciudadanos y ciudadanas, un proyecto común de desarrollo, que implica la generación de crecimiento económico, equidad, cambio social y cultural, sustentabilidad ecológica, enfoque de género, calidad y equilibrio espacial y territorial con el fin de: elevar la calidad de vida de cada familia, ciudadano y ciudadana que vive en ese territorio, contribuir al desarrollo del país, y enfrentar adecuadamente los retos de la globalización y las transformaciones de la economía internacional (Gallicchio y Camejo, 2005:26).

Para Paulo de Jesús (2004) los objetivos del desarrollo local en el contexto actual, se enfocan en la promoción de la democratización de los procesos sociales mediante la ampliación de los derechos y las libertades, así como en la construcción de la ciudadanía, el aumento de la participación popular y el control social sobre la gestión pública, la satisfacción de las necesidades básicas de la población, la reducción de las desigualdades, mediante una mejor distribución del producto social y el crecimiento económico productivo.

Enrique Gallicchio (2002), distingue seis factores que interactúan para dar lugar al desarrollo local: 1. Los actores, 2. Las instituciones, 3. La cultura, 4. Los procedimientos, 5. Los recursos (humanos, materiales, psicosociales, el conocimiento) y 6. El entorno. De acuerdo con este autor, el desarrollo local lleva implícitas otras prácticas como la descentralización, la participación social, la coordinación intersectorial e intergubernamental.

En la actualidad la descentralización tiene una connotación mucho más amplia que en el pasado, pues implica nuevas formas de cooperación, mayor participación social y mayor competencia por espacios y recursos. Esto significa que en la perspectiva actual, la descentralización implica además de la transferencia de competencias, responsabilidades, poder de decisión y recursos del gobierno central a los gobiernos locales, la construcción de capacidades necesarias para la participación activa y conjunta de los gobiernos y la sociedad civil.

Lo anterior, sugiere entonces el fortalecimiento de las capacidades sociales, lo que se traduce en la necesidad de mayor ciudadanía. Se trata entonces de dar un nuevo contenido a la descentralización que en esencia debe estar orientado a crear las condiciones favorables para estimular el desarrollo local y ello pasa por incrementar sustancialmente la autonomía de los territorios.

Es aquí donde los municipios se nos presentan como protagonistas del desarrollo, ya que en estos espacios están surgiendo cada vez más, prácticas y experiencias que confirman su valor, pues es donde los actores locales se desenvuelven cotidianamente para emprender acciones colectivas.

Así, los actores locales<sup>4</sup> cobran importancia, en tanto se constituyen en agentes que movilizan colectivos para cuestionar el modelo de desarrollo dominante y a la vez proponer alternativas dentro de sus propios territorios. Al respecto hay que recordar que desde la segunda mitad de la década de 1990 miles de personas ocuparon las calles en diversos países del mundo para manifestarse en contra de las instituciones y la globalización corporativa. Más tarde, entre 2001 y 2002 miles de personas se reunieron en la ciudad de Porto Alegre en lo que fue el primer y segundo Foro Social Mundial cuyo lema ha sido *Otro mundo es posible* para plantear diversas alternativas de solución de cara al modelo global, que ha sido excluyente y empobrecedor, para muchos sectores de la sociedad latinoamericana. En todos estos movimientos ha habido un rechazo al uso que los intereses empresariales hacen de los “acuerdos” comerciales para burlar la democracia.

Las propuestas actuales, no implican que lo local esté separado de lo global, ni tampoco que haya una disociación entre gobierno y sociedad; por el contrario, lo que se plantea es generar un vínculo entre los diversos sectores gubernamentales y no gubernamentales a modo de garantizar efectividad; conjuntar esfuerzos, recursos humanos financieros y técnicos es una buena fórmula para un gobierno efectivo, por esa razón el tema de la gobernanza local ha comenzado a ocupar también parte en los actuales debates del desarrollo.

### **La gobernanza local y el desarrollo**

El origen del término Gobernanza se ha rastreado en la lengua francesa del siglo XIII, donde *gouvernance*, *gouverne* et *gouvernement* son sinónimos de gobierno y se refieren indistintamente a la conducción de la sociedad. Posteriormente el término se exportó a Gran Bretaña y de allí a Estados Unidos, donde reapareció en el siglo XX con un significado diferente (Jiménez, et. al, 2007:77).

---

<sup>4</sup> “...son actores locales los vecinos organizados que intentan mejorar la calidad de vida de un barrio, de una localidad, o de un área rural determinada; pero también son actores locales quienes se organizan para mantener y reproducir una determinada situación que produce destrucción de riquezas naturales y desestructuración de tejidos sociales” (Arocena, 2006:29)

De acuerdo con Canet (2004, citado en Jiménez et. al, 2007), la separación de los significados de *Gouvernance* y gobierno se produjo con la aparición del Estado Moderno y las reflexiones que se producen sobre el poder político. En el siglo XX el término reaparece en Estados Unidos, asociado a la idea de gestión, más que a la de poder, pero usado fundamentalmente dentro de los análisis de las organizaciones y de la gestión de las empresas privadas.

Pese a la diversidad de usos y definiciones que el término ha tenido es posible relacionar algunos elementos para una definición de gobernanza. El primero, se refiere al hecho de que la gobernanza es un concepto más amplio que el de gobierno, en la medida que involucra actores no estatales. El segundo alude a la presencia de relaciones triangulares entre actores públicos de todos los niveles, actores de la sociedad civil y actores económicos. El tercero se refiere al paso de una dirección jerárquica de la sociedad hacia estilos de decisión más horizontales y cooperativos, que se expresa en diversas estructuras de gobierno, algunas de las cuales son redes de políticas. El cuarto alude a que los actores en redes se relacionan de modo más cooperativo, lo que implica la negociación y no la imposición como modo de llegar a acuerdos. Esto no incluye la posibilidad del conflicto, sino la vocación de intercambiar recursos, conciliar intereses y lograr compromisos mutuos. El quinto lugar, implica una transformación de las estructuras institucionales formales. En ese sentido, se entiende que las estructuras de gobernanza gozan de diversos niveles de autonomía respecto del aparato político administrativo. Finalmente, el sexto elemento tiene que ver con la idea de “deslocalización” o la gestión en procesos que tienen lugar en múltiples sitios geográficos y en diversos niveles institucionales.

Para Joan Prats (2007) la *governance* tiene dos dimensiones: una estructural que hace referencia a los arreglos institucionales existentes en una sociedad dada que constriñen e incentivan de una determinada manera a los actores intervinientes en la toma de decisiones públicas y una dimensión dinámica y de proceso que se refiere a las acciones de esos mismos actores que puede acabar afectando la dimensión estructural.

A través de esa interacción, se forman redes de actores públicos y privados, que intercambian recursos e información, de forma más o menos permanente, para alcanzar objetivos políticos. Esas pautas de interacción pueden adoptar formas diversas: pueden ser

de naturaleza intergubernamental, transnacional, o bien adoptar una estructura multinivel en la que intervienen organizaciones supranacionales, nacionales, regionales o locales. Pueden ser redes abiertas, de carácter pluralista en las que la participación es diversa, o redes cerradas y de carácter elitista que limita el acceso a pocos actores.

En países latinoamericanos, el tema de la gobernanza tiene un origen relativamente reciente, su inclusión en el debate sobre el desarrollo es actual y obedece, de alguna manera, a la crisis de los modelos tradicionales de desarrollo —que derivaron en crisis de gobierno y gobernabilidad— y al fortalecimiento de la sociedad civil.

El hecho es que, los retos y amenazas de los gobiernos frente al nuevo orden mundial volvieron inoperantes las formas tradicionales de hacer gobierno, es decir a través de la planeación centralista y jerárquica, lo cual dio origen a nuevas propuestas de gobierno más horizontales, descentralizadas y cooperativas en las que se privilegia la participación de actores sociales y privados en la determinación de la acción pública.

Así, la gobernanza es definida como:

...el proceso mediante el cual los actores de una sociedad deciden sus objetivos de convivencia y las formas de coordinarse para realizarlos: su sentido de dirección y su capacidad de dirección (Aguilar, 2006: 58).

Siguiendo esta definición la gobernanza se aleja del paradigma neoliberal de la eficacia racionalista como eje medular de un buen gobierno y de la planeación rígida como base del desarrollo característico de los regímenes totalitarios, poniendo a la acción de gobernar bien como un proceso dinámico e incluyente.

La gobernanza no es equivalente a gobierno, por lo que no consiste en gobernar, sino que tiene que ver con la forma y las maneras en que una sociedad se organiza y ejerce su propio control, los cuales no tienen que ser necesariamente los establecidos por el gobierno nacional o por los dictados de las reglamentaciones democráticas modernas como el sistema electoral.

La justificación del accionar de la gobernanza radica en el reconocimiento actual de que los gobiernos no son los únicos actores que enfrentan las grandes cuestiones sociales; éstos también son desafíos para las organizaciones de la sociedad civil y las empresas, que deben interactuar con el sector público.

A través de esa interacción, se forman redes de actores públicos y privados, que intercambian recursos e información, de forma más o menos permanente, para alcanzar objetivos políticos. Esas pautas de interacción pueden adoptar formas diversas: pueden ser de naturaleza intergubernamental, transnacional, o bien adoptar una estructura multinivel en la que intervienen organizaciones supranacionales, nacionales, regionales o locales. Pueden ser redes abiertas, de carácter pluralista en las que la participación es diversa, o redes cerradas y de carácter elitista que limita el acceso a pocos actores.

El hecho es que, desde la perspectiva de la gobernanza, la política importa para el desarrollo humano y, tras muchos años de ilusiones tecnocráticas, se ha llegado a entender que la cooperación al fortalecimiento democrático y al desarrollo humano es ante todo una cooperación política que debe apoyarse en las capacidades técnicas pero sin ser sustituida o anulada por ellas.

Como podemos observar la definición de gobernanza no está plagada de condiciones rígidas como proyecto de gobierno, sino como un proceso dinámico para alcanzar un buen gobierno, con la aspiración de resolver los problemas sociales para mejorar la calidad de vida de sus gobernados. Así pues, no hay modelo único de gobernanza y no pretende ser un modelo unitario de gobierno. Busca la eficacia del gobierno no a través de la racionalidad, sino a través de la pluralidad, el dialogo y la flexibilización en esquema de adaptación de las particularidades del ámbito local, es decir la gobernanza es multifacética, experimental y conlleva un intenso proceso de aprendizaje (Aguilar, 2006)

Esta noción del buen gobierno como proceso dinámico e incluyente es justamente la que interesa al desarrollo local que actualmente se pregona, ya que los desafíos y retos de las localidades son resultado de la interacción de varios actores y factores que son únicos e irrepetibles, es decir cada localidad cuenta con una problemática particular así como con sus potencialidades y fortalezas para hacerles frente. En todas las localidades encontraremos recursos limitados tanto materiales como intelectuales y humanos, pero al mismo tiempo habilidades, conocimiento y destrezas propios del lugar. Es aquí donde la institucionalización de la acción pública, entendida ésta como un binomio sociedad civil-gobierno juega un papel sustancial en la generación del desarrollo local.

En tal sentido, la primera tarea del gobierno para generar gobernanza en el ámbito local, es la instauración de un espacio público para la deliberación libre de las ideas de solución de los problemas comunes. Esto generara un círculo virtuoso de realimentación y generación de empatía y lazos de confianza en la localidad. Además de que le brindara al gobierno información de primera mano de quien sufre y vive día la problemática que está obligado a resolver además que la implementación de la agenda política de la localidad estar totalmente legitimada ya que estará al par de la agenda pública y la agenda social. En este sentido la capacidad de organización del gobierno es de vital importancia, ya que en la curva de aprendizaje de la participación comunitaria se pueden generar conflictos mayores al que en un principio queríamos resolver.

También se deben entender los retos propios de los actores de la sociedad civil, que si bien en las últimas décadas ha tenido un desarrollo progresivo y constante éste ha sido lento y dispar, además de que la tentación de partidos políticos y gobernantes de utilizar a este tipo de organizaciones como capital político está presente. Con esto queremos decir que la simple organización de la sociedad civil no nos lleva a una gobernanza para el desarrollo local, es necesario que este tipo de organizaciones cuenten con un cierto grado de autonomía, además de que sean abiertas, plurales, tolerantes e incluyentes, en pocas palabras, es necesario que sus miembros cuenten con un alto grado de cultura cívica.

El grado de ciudadanización es importante para la gobernanza y el desarrollo local ya que la libre deliberación de las ideas solo es posible en espacio igualmente libre y por un conglomerado de individuos libres y autónomos desprovistos de cualquier presión ajena de su interés particular y el interés colectivo. Ser ciudadano implica asumir las responsabilidades que conlleva vivir en un estado democrático, por eso es necesario que además de la articulación de los actores gubernamentales se incentive la cultura política democrática y la generación de ciudadanía.

Solamente en una comunidad política con cierto grado de cultura cívica la gobernanza y el desarrollo social podrán producir un círculo virtuoso que genere mejores condiciones de la calidad de vida de una población ¿Es el ámbito local espacio idóneo para generar este círculo virtuoso? A esta pregunta podemos responder categóricamente que sí, ya que es en el espacio local donde el individuo desarrollo todos sus potencialidades y donde sufre todas

sus restricciones, donde día a día se ensaya la democracia, donde es mas factible generar redes de reciprocidad entre actores sociales, gubernamentales, y del mercado, donde se pueden articular esfuerzos y explotar potencialidades.

## CONCLUSIONES

Actualmente, no pocos se incomodan por la utilización que se hace de los términos gobernanza, capital social, empoderamiento, etc. dentro de los debates sobre desarrollo, pues consideran que estos términos tienen un origen estrictamente tecnocrático, y como tal su uso es propio de organismos financieros internacionales, cuyas propuestas se encaminan a seguir fortaleciendo la globalización económica por encima de la sociedad.

Nosotros consideramos que si bien el uso de estos términos se da inicialmente dentro de esas estructuras, ha tenido recientemente un amplio apogeo entre las propuestas de la sociedad civil, con una perspectiva diferente que se acerca más a la imagen que aspira la sociedad latinoamericana, particularmente en lo que tiene que ver con la equidad y la democracia participativa.

Por esa razón, hemos querido destacar en este documento la importancia que tiene en la actualidad el tema de la descentralización, de cara al nuevo rol que los municipios tienen frente al desarrollo local.

Está claro que la descentralización no sólo implica transferencia de funciones del nivel central al nivel local, sino también una reorganización de roles y responsabilidades del gobierno central, el gobierno local y las comunidades. Las recientes experiencias de descentralización en la ejecución de los fondos de inversión social en la región representan pasos positivos en esta dirección, pero requieren profundizar en lo que corresponde a la autonomía de los gobiernos municipales y en el fortalecimiento de los actores locales para que se puedan generar verdaderos procesos de autodesarrollo.

El desarrollo local es una oportunidad de replantear el paradigma de desarrollo, re-fundar el Estado-nación y revalorizar a la comunidad. Complementariamente, el avance y consolidación de los procesos de descentralización se ha vuelto fundamental para el desarrollo local, en tanto instrumento que permite fortalecer a las sociedades locales para

que participen de modo activo en los procesos que tienen que ver con el desarrollo de sus propias comunidades.

En ese sentido, la descentralización que se requiere para el siglo XXI, implica además de la transferencia de competencias, responsabilidades, poder de decisión y recursos desde el gobierno central hacia los gobiernos subnacionales, en particular hacia los municipios. Es ahí donde se vuelve imprescindible la construcción de capacidades necesarias para la participación activa y conjunta del gobierno local y la sociedad civil, que sin duda tendrá un aporte importante en la consolidación democrática.

### LITERATURA CITADA

- Aguilar, Villanueva Luis F. 2006. **Gobernanza y gestión pública**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Albrow, Martin. 1997. **Globalization, knowdlege and society**. En Albrow, Martin y Elizabeth King (edits.) **Globalization, knowledge and society**. Sage Publications, Londres.
- Arocena, José. 2006. **La tensión actor-sistema en los procesos contemporáneos de desarrollo**. En Carrizo Luis y Enrique Gallicchio (edits.) **Desarrollo local y gobernanza. Enfoques transdisciplinarios**, Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), Uruguay.
- 1999. **Por una lectura compleja del actor local en los procesos de globalización**. En Marsiglia, Javier (ed.), **Desarrollo Local en la Globalización**. CLAEH, Montevideo.
- Autores Varios. 2003. **Alternativas a la globalización económica**, Foro Internacional sobre Globalización, edit. Gedisa, Barcelona, España
- Bañuelos, Flores Noemí y Salido Araiza Patricia. 2007. **Consideraciones metodológicas para el diseño de propuestas de desarrollo local/regional sustentable en comunidades indígenas**. Ra Ximhai, enero-abril, año/vol. 3, número 001, Revista de la Universidad Autónoma Indígena de México, Los Mochis, Sinaloa, pp. 27-47.
- Boisier, Sergio. 2001. **Desarrollo local ¿de qué estamos hablando?** En Vázquez Barquero, Antonio y Oscar, Madoery (compils.) **Transformaciones globales**,

- instituciones y políticas de desarrollo local.** Homo Sapiens Ediciones, Rosario Argentina.
- Cabrero, Mendoza E. (coord.). 2003. **Políticas públicas municipales: una agenda en construcción.** Ed. Porrúa, México D.F.
- Castells, Manuel. 1997. **La era de la información. La sociedad red**, vol. I, Alianza Editorial, Madrid, España
- De Jesús, Paulo. 2004. **Desarrollo local.** In: Cattani, Antonio D. (Org.), **La otra economía.** Fundación OSDE/Editorial Altamira: Argentina.
- Díaz Urueta, Fernando. 2006. **La Democratización de las ciudades europeas: las ciudades españolas en el contexto europeo.** En: Arteaga Botello, Nelson, Actores y poderes locales en la globalización, Edit. IEEM, Toluca, México.
- Dunham, A. 1963. **Some principles of community development.** In: International Review of Community Development 11, pp. 141-151.
- Galicchio, Enrique y Alejandra Camejo. 2005. **Desarrollo Local y descentralización en América Latina.** Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH)/Diputación de Barcelona, Montevideo, Uruguay.
- Galicchio, Enrique. 2002. **La experiencia del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) en la construcción de alianzas para el desarrollo local. Análisis de tres experiencias.** Conferencia en Asamblea General de ALOP. Antigua Guatemala, Guatemala.
- Ianni, Octavio. 2004. **La era del globalismo.** 3ª edición, Siglo XXI editores, México.
- 1998. **Teorías de la globalización.** 3ª. edición, Siglo XXI editores, México.
- Jiménez B. William Guillermo, César Ramírez, Chaparro y Patricia Roncancio. 2007. **Gobernabilidad y gobernanza en la transformación de la acción pública.** Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), Bogotá, Colombia.
- Kaldor, Mary. 2005. **La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra.** Tusquets editores, Barcelona, España.
- Kliksberg, Bernardo. 2000. **Capital Social y Cultura: Claves olvidadas del desarrollo.** BID-INTAL, Buenos Aires, Argentina

- Marsiglia, Javier y Pintos, Graciela. 1999. **El desarrollo local como desafío metodológico.** En **Desarrollo Local en la Globalización**, CLAEH, Montevideo, Uruguay.
- Merino, Mauricio. 2007. **Para entender el régimen municipal en los Estados Unidos Mexicanos.** Ed. Nostro, Mexico, D.F.
- Mota Díaz, Laura. 2007. **Desarrollo Local Autogestivo em la Globalización.** In: Telleschi, Tiziano y Eduardo A. Sandoval Forero (Coords.) **Espacio y tiempo en la globalización. Una visión de la transparencia en la información**, Dipartimento Di Scienze Sociali, Università Di Pisa, Italia / Comisión Estatal para el Acceso a la Información Pública del Estado de Sinaloa, México, pp. 339-373.
- Palacios Ramírez, José. 2006. **Mundialización, agenciamientos y desarrollo local: Reflexiones desde una comunidad cafetalera mexicana.** En: Arteaga Botello, Nelson **Actores y poderes locales en la globalización**, Ed. IEEM, Toluca Estado de México.
- Pérez Sánchez, Alfredo. 1998. **Estrategia de desarrollo autocentrado desde la perspectiva del análisis histórico del desarrollo.** **Cibod d'afers internacionals**, 40-41, abril, Revista Electrónica. Disponible en [[www.cibod.org/castellano/publicaciones/Afers/40-41perez.cfm](http://www.cibod.org/castellano/publicaciones/Afers/40-41perez.cfm), fecha de consulta: 17 de enero de 2007].
- Prats, J. 2007. **Aproximación al concepto de gobernanza.** En A. Díaz y E. Cuellar (coords.) **Administración Inteligente**, 1ª. Edición, Ayuntamiento de Alcobendas, Ministerio de Administraciones Públicas Madrid.
- Putnam, Robert. 1994. **Para hacer que la democracia funcione.** Galac, Venezuela.
- Ritzer, George. 2006. **La globalización de la nada.** Editorial popular, México.
- Rodríguez, Victoria E. 1999. **La descentralización en México. De la reforma municipal a Solidaridad y el nuevo federalismo.** Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Stiglitz, Joseph. 2006. **El malestar en la globalización.** 6ª. reimpresión, Taurus, México

### **Laura Mota Díaz**

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Antropóloga Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Ciencias Sociales con especialidad en Desarrollo Municipal por el Colegio Mexiquense.

Profesora-Investigadora en la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México y **Miembro del Cuerpo Académico en Desarrollo Humano y Políticas Públicas**. Sus líneas de investigación son: Desigualdad y Pobreza, Políticas Públicas, Desarrollo Local, sobre ellas tiene producción escrita y publicada en revistas y libros nacionales y extranjeros. Publicaciones recientes: Mota Díaz, Laura y Eduardo Sandoval Forero (2006) “El rol del capital social en los procesos de desarrollo local. Límites y alcance en grupos indígenas” en *Economía Sociedad y Territorio*, El Colegio Mexiquense A.C. Mota Díaz Laura y Antonio David Catan (Org.) (2005) *Desigualdades na América Latina. Novas perspectivas analíticas*. Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre Brasil. Correo Electrónico: [lmd@politicass.uamex.mx](mailto:lmd@politicass.uamex.mx)

### **Pablo Díaz Muñiz**

Becario adscrito al proyecto de investigación: *La gestión municipal como base del desarrollo económico y social. Experiencias en dos municipios mexiquenses*, número de registro 2387/2006U-UAEM.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **PERSPECTIVAS DE LOS AGRONEGOCIOS EN EL DESARROLLO INDÍGENA: CASO QUERÉTARO**

Gerardo Gómez González, Elvia Xitlaly Gómez Calderón y Yuriena Gerenarda Gómez  
Calderón

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 607-623



**e-revist@s**

## PERSPECTIVAS DE LOS AGRONEGOCIOS EN EL DESARROLLO INDÍGENA: CASO QUERÉTARO\*

### AGROBUSINESS PERSPECTIVES IN THE INDIGENOUS DEVELOPMENT: CASE QUERETARO

Gerardo **Gómez-González**<sup>1</sup>, Elvia Xitlaly **Gómez-Calderón**<sup>2</sup> y Yuriena Gerenarda **Gómez-Calderón**<sup>3</sup>

Profesor Investigador de tiempo Completo de la Universidad Autónoma Chapingo. Doctorado en Ciencias Agrarias. [gomezgonzalezgerardo@yahoo.com.mx](mailto:gomezgonzalezgerardo@yahoo.com.mx) y [gerardogomezgonzalez@hotmail.com](mailto:gerardogomezgonzalez@hotmail.com). Licenciada en Relaciones Internacionales por la UVM. Consultora y Capacitadora en temas de Desarrollo Indígena y Agronegocios. Asesora en temas de Relaciones y Comercio Internacional. [sisigom@hotmail.com](mailto:sisigom@hotmail.com). Licenciada en Administración de Empresas Turísticas por la UVM. Asesora y Consultora en Ecoturismo, Turismo Rural y Agroturismo. [yuriena\\_gc@hotmail.com](mailto:yuriena_gc@hotmail.com)

#### RESUMEN

En esta ponencia se analizan los aspectos de los agronegocios en el desarrollo indígena, en el Estado de Querétaro, consideras como una actividad económica realizada en el medio rural, relacionada principalmente con el aprovechamiento de los recursos agropecuarios y forestales, con un manejo eficiente de los recursos productivos. Los planteamientos aquí expuestos son el resultado de un trabajo de investigación, de capacitación y organización en el que durante medio año participaron los representantes y líderes indígenas del Consejo Estatal de Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro, que ha jugado un importante papel de gestión y representación de más de 63 mil indígenas de las etnias Nāñhu (Otomí), Xi'ui (Pame) y Tenek (Huasteco), ubicados principalmente en los municipios de Amealco, Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Jalpan, con el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación Regional Querétaro - Guanajuato. Con la coordinación y asesoría de los autores de este trabajo. La información se recabó por métodos participativos y autogestivos con el involucramiento de líderes y autoridades comunales y municipales. Los agronegocios en las comunidades indígenas del Estado de Querétaro, constituyen una importante opción para fortalecer la base económica familiar y comunal, sobre todo en procesos de empresas integradoras con identidad propia y responsabilidad social.

**Palabras Claves:** Agronegocios, Cooperación, Desarrollo Indígena, Etnodesarrollo, Autogestión.

#### SUMMARY

This document argues about aspects of agribusiness in the indigenous development in the state of Queretaro, considers as an economic activity under taken in rural areas, principally related to the use of agricultural and forestry resources, with an efficient management of productive resources. The approaches outlined here are the result of a research, training and organization in which over half a year the representatives and indigenous leaders of the State Council of Indigenous People of the State of Querétaro, which has played an important role in management and represent more than 63 thousand indigenou's ethnicities Nāñhu (Otomi) Xi'ui (Pame) and Tenek (Huasteco), located mainly in the municipiums of Amealco, Toliman, Cadereyta, Ezequiel Montes, Columbus and Jalpan, with the support of the National Commission for the Development of Indigenous People, Regional Delegation Queretaro - Guanajuato. Under the coordination and advice from the authors of this work. The information was collected by self - manegement participation approaches and with the participation of the leaders, communit'y leaders and municipal authorities. The agribusiness in the indigenous communities of the State of Queretaro, are an important option to fortify the economy family's base and community, especially in the processes of integrating companies with their own identity and social responsibility.

**Key Words:** Agrobusiness, Cooperation, Indigenous Development, Self-Management.

Recibido: 16 de abril de 2008. Aceptado: 08 de octubre de 2008.

Publicado como ENSAYO en Ra Ximhai 4 (3): 607-623.

\* Este artículo se base en la ponencia que los autores presentaron en el XXI Congreso Internacional de Administración de Empresas Agropecuarias. Torreón, Coahuila, México. Mayo 29,30 y 31 del 2008.

## **INTRODUCCIÓN**

El desarrollo integral indígena además de la mejora en sus condiciones de infraestructura básica comunitaria requiere de la generación de proyectos productivos que conformen empresas o agronegocios con enfoques y principios propios, acordes con la cultura y lógica económica, así como de su racionalidad social y ambiental.

Este documento da cuenta de las experiencias que en un proceso de planeación participativa, obtuvieron los autores, en regiones y comunidades indígenas del estado de Querétaro, mismo que llamó la atención de instituciones públicas de los ámbitos federal, estatal y municipal.

Se describe la metodología seguida planeación participativa para derivar opciones de inversión productiva y desarrollo integral en territorios indígenas del Estado de Querétaro, se analizan algunos enfoques económicos de los agronegocios, las condiciones y necesidades del desarrollo indígena y sus principios, se hace referencia a los avances obtenidos en el estado de Querétaro, se plantean algunas perspectivas del desarrollo indígena en relación a los enfoques y principios de los agronegocios y se anotan algunas conclusiones sobre el tema de esta ponencia.

## **PROCESO METODOLÓGICO**

Se llevó a cabo un proceso de consulta y planeación participativa y de autodiagnóstico en el que se obtuvieron y clasificaron diversas propuestas planteadas por miembros del Consejo Estatal de Pueblos Indígenas de Querétaro (CEPI), por representantes municipales y consejeros comunitarios, así como de líderes de organizaciones económicas y personas miembros de las comunidades participantes en:

1. Seminario Taller de Planeación y Gestión para el Desarrollo Regional de los Pueblos Indígenas de Querétaro<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este Seminario de capacitación para líderes indígenas financiado por la Delegación Regional Querétaro – Guanajuato de la CDI, contó con la presencia del Señor Gobernador del Estado, Lic. Francisco Garrido Patrón, del Secretario de

2. Talleres Municipales de Planeación Participativa.
3. Talleres Microrregionales de Planeación Participativa.
4. Reuniones del CEPI.
5. Reuniones y gestiones del CEPI con funcionarios de dependencias públicas.

Para un Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Querétaro, programas y proyectos específicos, se presentaron 352 propuestas de infraestructura básica comunitaria y 131 proyectos de infraestructura y procesos productivos en el sector rural: agropecuarios, forestales, tecnológicos, ecoturismo, artesanales. Así como de servicios productivos.

### **ENFOQUES DE LOS AGRONEGOCIOS**

Se entiende por agronegocio una actividad económica realizada en el medio rural, relacionada principalmente con el aprovechamiento de los recursos agropecuarios y forestales, en la que se obtiene una utilidad económica en forma de ganancia para quienes organizan y emprenden dicha actividad.

#### **Competitividad**

En los agronegocios entendidos como una actividad económica para obtener ingresos en forma de ganancia, una orientación o enfoque fundamental es el de la competitividad, el agronegocio como una empresa agropecuaria debe ser competitiva con relación a otras empresas del mismo o similar giro en el mercado.

Para ser una empresa competitiva se siguen una serie de principios de la administración de empresas y lograr que sea justamente eso, un negocio rentable, y para ello es indispensable mejorar la eficiencia en el uso de sus recursos y capital, para incrementar su productividad.

---

Desarrollo Agropecuario del Estado, Lic. Héctor Samuel Lugo Chávez, del Delegado de la CDI, Ing. Aurelio Sigala Páez, del Diputado Local Magdalena Muñoz, Presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas. Así como de los Presidentes Municipales de Colón, Ezequiel Montes, Amealco, Tolimán y Cadereyta. El señor gobernador desatacó la importancia del Seminario, como un medio para el desarrollo y fortalecimiento de las capacidades de gestión del desarrollo regional indígena, en un marco de corresponsabilidad entre los pueblos y comunidades indígenas del estado y los gobiernos municipales, estatal y federal.

La competencia busca obtener la preferencia del consumidor, por lo que el producto o servicio que se ofrece debe reunir al menos las cualidades fundamentales siguientes:

- Ser mejor en precio: precio más accesible.
- Ser mejor en calidad: de características más deseables, por ejemplo: productos orgánicos.
- Ser más accesibles en distancia al consumidor.
- Brindar más y mejores servicios al cliente.
- Cuidar y desarrollar el ambiente.

El enfoque de la competitividad en los agronegocios requiere de la aplicación de una cultura empresarial altamente desarrollada, de un manejo muy preciso de los factores de la producción y de un conocimiento amplio, profundo y preciso del mercado y sus leyes, de la influencia económica del entorno empresarial y social en los ámbitos regional, nacional e internacional, que los productores indígenas por lo general no poseen. La competitividad requiere de procesos de innovación, de gestión del conocimiento y desarrollo del “capital intelectual”

Aguilar y colaboradores desatacan la importancia de los valores y principios éticos en los agronegocios<sup>2</sup>. Hacen referencia a la competitividad en un mundo globalizado, y a los más altos valores éticos de los agronegocios, tanto socioeconómicos como ambientales, para lograr y mantener un desarrollo sustentable.

### **Cooperación y colaboración**

La *cooperación* en los agronegocios se puede expresar en dos acepciones, en empresas desarrolladas e integradas al mercado, puede darse cooperación en procesos o ramas de la producción para mejorar la rentabilidad y los beneficios económicos y sociales. La cooperación se puede dar entre elementos de la cadena productiva en su integración y con otros actores de la producción.

---

<sup>2</sup> Aguilar Valdés, Alfredo, Guerra Espinal, Guillermo y Cabral Martell, Agustín. 2003. La Ética en los Agronegocios. Universidad Autónoma de la Laguna, A. C. Torreón, Coahuila, México. Pp. 4 – 96.

Otra opción de la **cooperación** se da de manera mucho más amplia en lo que se denomina la **economía solidaria**, una economía en la que lo más importante es la aportación de trabajo de los integrantes de una empresa, que generalmente se organiza de manera asociativa y tiene relaciones de cooperación con otras empresas con la misma orientación.

La **colaboración** en la economía de las empresas en condiciones de las comunidades indígenas, se expresa en formas solidarias de ayuda mutua, de apoyarse de manera recíproca, tanto en trabajo como en especie, se llegan a dar préstamos sin intereses. Las unidades de producción indígenas generalmente se basan más que en una lógica económica de ganancia, en su cultura y tradición. En la obtención de beneficios tanto en especie como económicos, mediante el aprovechamiento racional natural de los recursos.

Su enfoque se origina de aprovechamientos etnobotánicos y etnofaunísticos, para desarrollar una economía familiar de subsistencia, sin embargo, en la medida que se articulan cada vez más a la economía de mercado y de que la presión social sobre los recursos naturales se incrementa, al crecer la población, la lógica de sus unidades de producción se ve presionada por el mercado.

## EL DESARROLLO INDÍGENA

### Necesidades del desarrollo indígena

Con base en información oficial, en México han sobrevivido 62 etnias indígenas, que representan cerca del 10 por ciento de la población nacional, con más de 10 millones de personas.

Distribución de la población indígena		
Indicador	2005	
	Total	Indígena
Población total	103,263,388	10,103,571 9.8%
Población en municipios con Alta y Muy alta marginación	17,010,383	35.9%

Fuente: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México con base en: INEGI II Censo de Población y Vivienda, México, 2005. CONAPO, Índice de marginación municipal 2005.

La población indígena de esos 62 pueblos originarios, presentan graves rezagos en materia de derechos indígenas, y en cuanto al Estado de Derecho. Los indígenas enfrentan grandes obstáculos para acceder a la jurisdicción del Estado, especialmente en los ámbitos de la justicia penal, agraria, laboral, civil y mercantil; y por la otra, enfrentan la falta de mecanismos adecuados para que sus autoridades puedan aplicar sus sistemas normativos. Los graves rezagos de desarrollo que enfrentan los pueblos indígenas en México se refieren, principalmente, a los ámbitos económico, social y humano, cultural, de infraestructura y de ejercicio de sus derechos fundamentales<sup>3</sup>.

En las zonas indígenas, la principal actividad económica para el 70 % de su población ocupada es la agricultura. El 13 % de la fuerza laboral indígena se dedica a las artesanías y el 6.4 % al comercio. Los proyectos económicos para su desarrollo deben considerar estos sectores, como fuentes generadoras de empresas sustentables e integradoras<sup>4</sup>.

### **Reforma Institucional**

En respuesta a las demandas del movimiento indígena organizado y a las exigencias del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Estado mexicano implementó una serie de consultas y acciones de reformas al marco institucional, para propiciar un desarrollo digno de los pueblos y comunidades indígenas en el territorio mexicano. Se generaron cambios importantes en el marco jurídico e institucional en los aspectos siguientes:

- Se reformó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, principalmente en sus artículos, 1º, 2º, 18 y 115.
- Se promulgó la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Se promulgó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
- Se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con el propósito de Orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas.

---

<sup>3</sup> Poder Ejecutivo Federal. Plan Nacional de Desarrollo 2006 – 2012. México.

<sup>4</sup> CDI. 2005. Estadísticas de los Pueblos Indígenas. México.

- Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural, con el propósito de integrar los conocimientos y recursos ancestrales al sistema de salud nacional.

En el ámbito internacional, la ONU, la OEA, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, han hecho importantes planteamientos sobre los derechos de los pueblos indígenas en el mundo y en América.

### **Principios del Desarrollo Indígena**

El desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas se ubica en un marco de principios conceptuales considerados en la legislación federal actual aplicable, derivados del Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y leyes reglamentarias como las siguientes: Constituciones de los Estados Libres y Soberanos, Ley de la CDI, Artículo 3º, fracción III; Estatuto Orgánico de la CDI, Ley General de Planeación, Ley de Desarrollo Rural Sustentable, Constituciones Políticas Estatales, Leyes Estatales de Planeación, destacándose las características siguientes:

***Identidad étnica:*** desarrollo con identidad étnica, que fortalece el etnodesarrollo. Desarrollo en el marco de su cultura e identidad étnica.

***Autogestivo:*** se busca que el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas se oriente a satisfacer las necesidades planteadas por los propios beneficiarios, por lo que es muy importante su organización. Los programas impuestos por lo general fracasan.

***La corresponsable:*** ante las políticas públicas paternalistas, se busca rescatar la dignidad humana y la corresponsabilidad social indígena en la planeación, ejecución y evolución de su desarrollo.

***Integralidad:*** el desarrollo indígena debe ser integral, en los aspectos sociales y humanos, económicos, infraestructura comunitaria, red de comunicaciones, desarrollo cultural y de vigencia de derechos. Los proyectos económicos también deben considerar su integralidad.

**Equitativo:** además de la equidad de género, se busca que el desarrollo abarque a todos los integrantes de las comunidades y pueblos indígenas.

**Sustentable:** busca una relación armoniosa y equilibrada entre los factores que intervienen en el proceso de producción. El desarrollo sustentable busca aprovechar racionalmente los recursos naturales de acuerdo a su vocación de uso y a su capacidad productiva. El desarrollo sustentable implica que el desarrollo pueda mantenerse, ser continuo, para beneficio de de nosotros, nuestros hijos y nietos, y las futuras generaciones.

**Multicultural:** se refiere al reconocimiento constitucional al desarrollo indígena en el contexto de la existencia de múltiples culturas de diferentes grupos o sectores étnicos, que conforma una nación. Implica el reconocimiento, respeto y desarrollo de las diversas culturas que existen en el país o en un estado.

## AVANCES EN EL ESTADO DE QUERÉTARO

### Condiciones de la población indígena de Querétaro

El Estado de Querétaro cuenta con una población indígena originaria de 63, 246 habitantes<sup>5</sup>, principalmente de las etnias ñãñhu (otomí), que representan el 86% de los hablantes de alguna lengua indígena en el estado, teenek (huasteco) y *xi'ui* (pame), ubicada en su mayor parte en los municipios de Amealco de Bonfil, Tolimán, Cadereyta de Montes, Ezequiel Montes, Colón y Jalpan de Serra.

MUNICIPIO	MICROREGIONES	LOCALIDADES	POBLACIÓN
Amealco de Bonfil	4	51	30,166
Tolimán	4	55	19,910
Cadereyta de Montes	2	12	4,569
Jalpan de Serra	2	12	838
Ezequiel Montes	2	8	6,685
Colón	1	4	1,078
<b>TOTALES</b>	<b>15</b>	<b>142</b>	<b>63,246</b>

FUENTE: CEPI, Proyecto. Querétaro, 2007.

<sup>5</sup> Según estimaciones del Consejo Estatal de Pueblos Indígenas de Querétaro. Cd. de Querétaro, 2007.

De acuerdo con información del INEGI la ciudad de Querétaro tiene una población indígena censada de 14,456 inclusive superior a la de Toluca. La ciudad de San Juan del Río tiene 3,852 indígenas<sup>6</sup>; población conformada principalmente por migrantes de comunidades del estado y de diferentes etnias provenientes de otras entidades federativas como nahuas, mazahuas, purépechas y triques, por mencionar algunas, que al igual o aún más que la población indígena nativa requiere de programas de apoyo para su desarrollo humano y social.

Las comunidades indígenas de Querétaro se encuentran asentadas en un espacio que ocupa aproximadamente 1,582.3 Km<sup>2</sup> . que representa el 14.1 % de la superficie total del Estado, donde existe una enorme riqueza biológica y diversidad ambiental que va desde la sierra de pino-encino de Amealco, el semi-desierto de Toluca y Peñamiller, la zona de yacimientos marmolíferos de Cadereyta, en la colindancia con la región otomí o ñaño del Valle del Mezquital, en Hidalgo, además de la Sierra Gorda, declarada reserva de la biosfera.

La economía de estas poblaciones es de subsistencia, generalmente deficitaria, basada en el cultivo del maíz y algunos otros productos asociados a éste, como el frijol, el chile y la calabaza. El cultivo y recolección de especies propias del semidesierto, como el nopal, el maguey y el orégano, contribuyen a la subsistencia de la población indígena del campo queretano.

La mayoría de la población indígena vive en condiciones de extrema pobreza, como lo describen los distintos indicadores referidos al empleo, ingresos, consumo, vivienda, alimentación, salud y educación de este sector de la población. En las 82 localidades del estado donde la densidad de hablantes de lengua indígena supera el 40%, el 49% presenta condiciones de muy alta marginación y el otro 48% de alta marginación.

El rezago en infraestructura social es alto, el 25.4% de las viviendas carece de energía eléctrica y el 31.5% de agua potable<sup>7</sup> Las viviendas generalmente son de órgano, laja, maguey, zacate, palma, madera, bejucos, piedras, dependiendo de la región indígena.

---

<sup>6</sup> LV Legislatura del Estado de Querétaro. Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. Considerando 13. Mayo de 2007.

<sup>7</sup> INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

## **Organización indígena**

En el estado de Querétaro existen y han existido diversas organizaciones indígenas de influencia local, regional y estatal con fines de gestión social, cultural, política y económica. Por su permanencia a lo largo de 17 años y por su reconocimiento social e institucional, haremos referencia solamente al Consejo Estatal de Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro.

### **Consejo Estatal de Pueblos Indígenas del estado de Querétaro (CEPI)**

En el año de 1991 se conformó el Consejo Estatal de Pueblos Indígenas en el estado de Querétaro, con representantes de los pueblos indígenas: Ñahñu (Otomí), Xi'ui (Pame) y Tenek (Huasteco) de los municipios de Amealco, Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Jalpan, con el propósito de participar en las políticas y programas de desarrollo de los pueblos y comunidades, como parte de los procesos de cambio propiciados por la reforma institucional, que se gestó en los ámbitos federal y estatal desde principio de la década de los noventa.

El Consejo está representado por 6 Coordinadores Municipales y un Coordinador Estatal. Es una organización plural e incluyente, no está afiliado a partido político o religión alguna, por lo tanto es respetuoso de todas las ideologías políticas y prácticas religiosas, es un Consejo propositivo y se preocupa por la capacitación de sus integrantes en temas de liderazgo, gestión y desarrollo indígena.

Los objetivos principales del trabajo del CEPI, son los siguientes:

- Fortalecer la organización y representación de los pueblos y comunidades indígenas.
- Tener mayor representatividad en los ámbitos político y social para un mejor desarrollo económico acorde con sus manifestaciones culturales.

- Promover el desarrollo local y regional de los Pueblos Indígenas, a través de la participación de la población indígena, de las instituciones de gobierno, de organismos no gubernamentales y de la población en general.
- Gestionar e impulsar políticas públicas que permitan la inclusión de la población indígena migrante.
- Promover y difundir la reciente publicación de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro.
- Responder a la demanda de información de las comunidades indígenas, conformando los espacios adecuados.

### **Reforma del Estado y Marco jurídico**

De 2004 a 2006 se realizaron una serie de foros de consulta sobre la reforma del estado de Querétaro, en el que se incluyen diversas propuestas de reformas a todo el marco jurídico que busca propiciar un desarrollo sustentable, justo y equitativo de la sociedad queretana. En ese marco se ubica la promulgación de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro, como un logro importante para su desarrollo.

Como un avance importante para el desarrollo indígena, se promulgó la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro, con la participación de los legisladores del congreso, de autoridades y líderes indígenas y con la voluntad política de los representantes del poder ejecutivo estatal. Esta ley reconoce sus derechos a los pueblos y comunidades indígenas en los rubros siguientes:

*“el reconocimiento, preservación y defensa de los derechos, cultura y organización de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Querétaro, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal en materia de derechos y cultura indígena” (Art. 2).*

*“El Estado de Querétaro tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos y comunidades indígenas, siendo aquellos que descienden de pobladores que*

*habitaban en el territorio del Estado de Querétaro desde antes del inicio de la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas” (Art. 3).*

Reconoce la autonomía y libre determinación, autoridades tradicionales, sistema normativo interno, tierras, territorio y recursos naturales de las comunidades indígenas, y su carácter de entidades de derecho público, acceso a la jurisdicción del Estado, patrimonio tangible e intangible, educación y cultura, salud, recursos y desarrollo.

*“El Estado y municipios impulsarán acciones para mejorar las condiciones de comunidades y pueblos indígenas, de los espacios para su convivencia, recreación, servicios públicos y de vivienda” (Art. 64).*

*“El Estado convendrá la aplicación de recursos con asociaciones, comunidades y pueblos indígenas, para la operación de programas y proyectos formulados conjuntamente. Así mismo, establecerá a petición expresa de aquellos, los sistemas de control necesarios para el manejo de los recursos y la asistencia técnica requerida, a fin de que se ejerzan en forma eficiente y transparente”(Art. 65).*

*“El Estado, de acuerdo a sus programas presupuestales, descentralizará sus servicios para prestarlos con eficiencia, dando los apoyos necesarios a los pueblos y comunidades indígenas” (Art. 66).*

## **LAS PERSPECTIVAS DEL DESARROLLO INDÍGENA**

Los agronegocios en el desarrollo integral indígena en el estado de Querétaro tienen amplias perspectivas, como fuentes de ingreso para las familias que habitan en el medio rural de las regiones y microrregiones ñãñhu (otomí), teenek (huasteco) y xi'ui (pame), así como para la población indígena nativa y migrante de las ciudades.

### **Desarrollo integral indígena (Planes regionales y locales)**

El desarrollo integral indígena implica la necesidad de construir un **desarrollo con identidad étnica** indígena, que lleve a un **etnodesarrollo**, basado en la **autogestión** de los

pueblos y comunidades indígenas, desde la identificación misma de sus necesidades a través del autodiagnóstico, que les permite enfrentarse con su realidad y obtener capacitación y experiencias administrativas y de gestión<sup>8</sup>.

Los Fondos Regionales Indígenas, fortalecidos, pueden ser una muy buena opción financiera para apoyar a los grupos indígenas de producción. En el ámbito nacional existen 250 Fondos Regionales Indígenas ubicados en 24 estados de la República Mexicana. En Querétaro existen 3, uno en Amealco, otro en Tolimán y otro en Cadereyta. Cada Fondo es administrado por un Consejo nombrado por los propios indígenas de cada región, quien decide los proyectos a financiar con sus 800 mil pesos que ejercieron durante el 2007. Algunos de los proyectos económicos que se destacan son los siguientes:

### **Empresas integradoras locales y regionales con responsabilidad social**

Las empresas indígenas deben tener un enfoque integral que permita avanzar en todos los rubros del desarrollo de los pueblos indígenas. Se busca conformar empresas integradoras que generen economías de escala e incrementen el poder de negociación de las comunidades y pueblos indígenas en los mercados regionales, nacionales e internacionales. Las empresas integradoras permiten un uso eficiente de los recursos, disminuyen costos de administración. Tienen ventajas al adquirir asesoría y servicios estratégicos y especializados de capacitación y consultoría, incrementando la productividad y la competitividad<sup>9</sup>.

En las regiones y microrregiones indígenas del estado de Querétaro se identifican opciones para la conformación de empresas integradoras asociativas, como palancas económicas del desarrollo indígena integral, local y regional, entre las que se pueden mencionar las siguientes:

- Conformación de una empresa de desarrollo tecnológico: variedades propias.
- Generación de proyectos productivos agropecuarios: básicos, frutales, ganado.

---

<sup>8</sup> Valencia Enrique. Etnicidad y Etnodesarrollo. La Experiencia en México. <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/98/9.pdf>

<sup>9</sup> Secretaría de Economía. <http://www.contactopyme.gob.mx/integradoras/index.html>.

- Tecnificar 100 hectáreas de riego: tecnología apropiada.
- Empresas artesanales: textiles, alfarería, de madera.
- Empresas de extracción y procesamiento de mármol.
- Una empresa de ahorro y dispersora de crédito para el desarrollo comunitario.
- Un fondo de auto aseguramiento.
- Transformación de productos agropecuarios: mermeladas.
- Acopio y comercialización de lo que se produce.
- Turismo alternativo: capillas, ecoturismo, pinturas rupestres.
- Aprovechamiento de plantas medicinales.

Se busca articular y promocionar las regiones y microrregiones indígenas con todo lo que se produce y se tiene de infraestructura como son las presas, el bosque, pinturas rupestres, y capillas religiosas, cultura y fiestas patronales, ex - haciendas.

Las **estrategias** principales para la conformación de **agronegocios** para el desarrollo integral indígena como **empresas integradoras** se sustentan en **procesos de capacitación y organización continuos**. Es importante superar experiencias anteriores y avanzar en nuevas perspectivas con la **constitución y fortalecimiento de asociaciones y grupos de productores**.

El apoyo institucional es muy importante en el desarrollo integral indígena. Según declaraciones del Delegado Regional de la CDI Querétaro – Guanajuato, ingeniero Aurelio Sigala Páez, en el año 2007 se destinó una inversión en comunidades indígenas del Estado de Querétaro de más de 100 millones de pesos, en proyectos de turismo, conservación de recursos naturales. Destacó el apoyo a 16 grupos de mujeres indígenas a través de actividades productivas con la instalación de invernaderos, así como la cría y engorda de ganado<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Gobierno del Estado de Querétaro. 2007. Entrega Gobernador Recursos para Proyectos Productivos y Clausura Seminario Taller "Gestión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Querétaro". Coordinación de Comunicación Social. 28.08.2007.

## **Los riesgos de la articulación indígena en los ámbitos nacional e internacional**

La articulación indígena a las actividades económicas y sociales en los ámbitos externos a sus comunidades y pueblos, genera un deterioro creciente en su identidad y relaciones internas de solidaridad y colaboración social, ante tal situación se impone la necesidad de fortalecer su organización propia y la promoción de proyectos de desarrollo con identidad<sup>11</sup>, en un proceso dialéctico de reconstitución étnica y de enriquecimiento de su cultura.

La Organización de las Naciones Unidas reconoce los derechos de autonomía indígena y el propio Banco Mundial destaca la necesidad de prever los posibles efectos adversos de los proyectos de desarrollo en las comunidades indígenas<sup>12</sup>.

## **CONCLUSIONES**

El desarrollo indígena integral es un proceso multifactorial que requiere del cumplimiento condiciones jurídicas, económicas, sociales, culturales y culturales siguientes:

- Reconocimiento, respeto y plena vigencia de los derechos humanos e indígenas.
- Propiciar el desarrollo integral con identidad étnica, basado en la autogestión.
- Desarrollo de proyectos productivos respetando la cultura indígena.
- Desarrollo de agronegocios sustentados en la cooperación, colaboración, solidaridad social, ayuda mutua e integralidad de necesidades y recursos.
- Desarrollo de actividades económicas con tecnologías apropiadas, con innovación y pleno respeto al medio natural y social.
- Promoción de agronegocios integrales que propicien el desarrollo local y regional en las zonas indígenas, contando con la corresponsabilidad social.

---

<sup>11</sup> Colectivo de Autores. 2007. Identidad y organización indígena de cara al siglo XXI. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

<sup>12</sup> ONU. 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. y Banco Mundial. 1999. DIRECTRIZ OPERATIVA OD 4.20 CONCERNIENTE A LOS PUEBLOS INDÍGENAS. ORGANIZACION INTERNACIONAL DEL TRABAJO. Equipo Técnico Multidisciplinario (ETM). San José de Costa Rica.

- Cuidar los impactos negativos de la articulación económica con otras empresas externas a las comunidades.
- Fortalecer los procesos de organización y capacitación autogestionarias. Formación y actualización de su “capital intelectual”.

### LITERATURA CITADA

- Aguilar Valdés, Alfredo, Guerra Espinal, Guillermo y Cabral Martell, Agustín. 2003. **La Ética en los Agronegocios**. Universidad Autónoma de la Laguna, A. C. Torreón, Coahuila, México.
- Banco Mundial. 1999. **Directriz operativa od 4.20 concerniente a los pueblos indígenas. Organización internacional del trabajo**. Equipo Técnico Multidisciplinario (ETM). San José de Costa Rica.
- 2005. CDI-PNUD. **Sistema de indicadores sobre la población indígena de México con base en: INEGI II Censo de Población y Vivienda, México, 2005**. CONAPO, Índice de marginación municipal
- Colectivo de Autores. 2007. **Identidad y organización indígena de cara al siglo XXI**.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.
- 2007. **Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación Regional Querétaro – Guanajuato. Información Estadística**. Cd. de Querétaro.
- 2007. Consejo Estatal de Pueblos Indígenas de Querétaro. Proyecto. Cd. de Querétaro.
- Economía Solidaria. (En línea). Disponible en <http://www.economiasolidaria.net/esolidaria/index.php>
- 2007. Fondo Regional Indígena. Amealco. **Información de Proyectos Productivos**.
- Gobierno del Estado de Querétaro. 2007. **Gestión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Querétaro**. Entrega Gobernador Recursos para Proyectos Productivos y Clausura Seminario Taller Coordinación de Comunicación Social.
- Gómez González Gerardo y Gómez Calderón Elvia Xitlaly. 2007. **Desarrollo Regional Indígena**. Notas del Seminario Liderazgo y Gestión para el Desarrollo Regional

- Indígena. CDI Delegación Regional Querétaro y Guanajuato – CEPI. Junio – septiembre.
- 2000. INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000.
- LV Legislatura del Estado de Querétaro. 2007. **Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro**. Considerando 13. Mayo de 2007.
- Organización de las Naciones Unidas. 2007. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**.
- Poder Ejecutivo Federal. **Plan Nacional de Desarrollo 2006 – 2012**. México.
- Poder Legislativo. **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**. México.
- Secretaría de Economía. <http://www.contactopyme.gob.mx/integradoras/index.html>.
- Valencia Enrique. s/a. Etnicidad y Etnodesarrollo. La Experiencia en México. <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/98/9.pdf>

### **Gerardo Gómez González**

Doctor en Ciencias Agrarias en el área de Economía Internacional por la Universidad Humboldt de Berlín, Alemania. Maestro en Administración Pública, IESAP, México. Ingeniero Agrónomo con especialidad en Sociología Rural por la Universidad Autónoma Chapingo, México. Catedrático Investigador de la Universidad Autónoma Chapingo. **Miembro del SNI - CONACyT**. Fundador del Grupo de Investigación en Cuestión Étnica de la Universidad Autónoma Chapingo.

### **Elvia Xitlaly Gómez Calderón**

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad del Valle de México, Campus Texcoco, Edo. de México. Asesora y Capacitadora en programas de Desarrollo Indígena Regional. Asesora en programas de Capacitación en Medicina Tradicional Indígena. Asesora en promoción y organización de eventos nacionales e internacionales sobre agronegocios, medicina natural y desarrollo regional.

### **Yuriena Gerenarda Gómez Calderón**

Licenciada en Administración de empresas turísticas por la Universidad del Valle de México, *Campus* San Rafael, México, D.F. Asesora y Capacitadora en proyectos Ecoturísticos y Desarrollo Regional. Asesora en programas de Diplomados de Educación Continua en Medicina Natural Integrativa en la Universidad Autónoma Chapingo.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **TENDENCIAS DEL CAMBIO CLIMÁTICO GLOBAL Y LOS EVENTOS EXTREMOS ASOCIADOS**

José Antonio Santiago Lastra, Miriam López Carmona y Sergio López Mendoza  
Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 625-633



**e-revist@s**

## TENDENCIAS DEL CAMBIO CLIMÁTICO GLOBAL Y LOS EVENTOS EXTREMOS ASOCIADOS

### TRENDS ON GLOBAL CLIMATIC CHANGE AND THE ASSOCIATED EXTREME EVENTS

José Antonio **Santiago-Lastra**<sup>1</sup>, Miriam **López-Carmona**<sup>2</sup> y Sergio **López-Mendoza**<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Profesor Investigador. Universidad Intercultural de Chiapas. Ciudad Universitaria Intercultural. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México. C. P. 29290 Correo Electrónico: jsantiago@biocores.org.mx. <sup>2</sup>Coodinadora del Área de Formación Académica y Capacitación. Biodiversidad: Conservación y Restauración, A. C. Calle Tapachula No. 17 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México. C. P. 29220 Correo Electrónico: mlopez@biocores.org.mx. <sup>3</sup>Profesor. Escuela de Ingeniería Topográfica. Universidad Autónoma de Ciencias y Artes de Chiapas. Correo Electrónico: slopez@biocores.org.mx.

---

#### RESUMEN

Se ha llegado a un amplio consenso científico de que las actividades humanas alteran de manera directa o indirecta la composición de la atmósfera, que agregada a la variabilidad climática natural, han provocado que el clima global se vea alterado significativamente en este siglo. El aumento en la concentración de los gases de efecto invernadero son los que causan cambios regionales y globales en la temperatura, precipitación y otras variables climáticas, lo cual conlleva a cambios globales en la humedad del suelo, derretimiento de glaciares, incrementos en el nivel del mar y la ocurrencia más frecuente y severa de eventos extremos como huracanes, frentes fríos, inundaciones y sequías. Por lo tanto, frente al cambio climático global la humanidad tiene dos grandes retos: revertir las tendencias negativas mediante la mitigación y reducir la vulnerabilidad ante los eventos extremos asociados por medio de la adaptación y prevención ante contingencias ambientales.

**Palabras clave:** Calentamiento global, Alternativas de mitigación, Medios de adaptación.

#### SUMMARY

Currently, it has a consensus about that human activity has direct and indirectly impacts on atmospheric greenhouse gases, plus the natural weather variability, that render in a significant global climatic change on this and past centuries. The raising on greenhouse gas concentrations is responsible of regional and global changes over temperature, precipitation and other climatic variables that alter global patterns of relative soil humidity, glacier thawing, sea level increase and extremely climatic events more often, as droughts, hurricanes and cold fronts. Thus, humanity has in front two big challenges: 1) to revert the negative current trends by mitigation actions, and 2) to change down vulnerability in the face of extremely climatic events (environmental contingencies) associated to global change, by adaptative strategies and preventive actions.

**Key words:** Global warming, Mitigation alternatives, Adaptative strategies.

## INTRODUCCIÓN

Los cambios en el sistema climático global han ocurrido durante toda la historia del planeta a partir de los primeros miles de millones de años de formación, dichas modificaciones se han presentado por causas naturales que incluyen: cambios en la órbita terrestre, alteraciones en la excentricidad del planeta, actividad volcánica intensa e impactos de meteoritos (Rivera, 1999).

Desde hace 10,000 años el planeta ha experimentado una relativa estabilidad climática; sin embargo, en la actualidad y desde una perspectiva más cercana a la experiencia humana, es decir dentro de un periodo factible de evaluar por el ser humano, se ha observado un incremento de la temperatura media anual global (hoy día la tierra esta más caliente  $0.75^{\circ}\text{C}$  que en 1850 –IPCC, 2007-) sobretodo en la última década (once de los años más calurosos registrados desde 1850 ocurrieron entre 1995 y 2006 –Cornwall, 2008-).

El asunto más relevante es que se ha incluido al hombre como la principal causa de este cambio climático. Se ha llegado a un amplio consenso científico, mediante modelos matemáticos con un 90% de confiabilidad, de que las actividades humanas alteran de manera directa o indirecta la composición de la atmósfera, que agregada a la variabilidad climática natural, han provocado que el clima global se vea alterado significativamente en este siglo, como resultado del aumento de la concentración de Gases de Efecto Invernadero (GEI), tales como el bióxido de carbono ( $\text{CO}_2$ ), el metano ( $\text{CH}_4$ ), los óxidos de nitrógeno ( $\text{N}_2\text{O}$ ) y los clorofluorocarbonos (CFCs) (IPCC, 2001; Monterroso *et al.*, 2007).

La Comisión Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change) determinó que las concentraciones de  $\text{CO}_2$  durante el periodo 1750-2005 aumentaron en un 35% y siguen aumentando en alrededor de 0.4% al año, debido principalmente a la quema de combustibles fósiles y al cambio del uso de los suelos (IPCC, 2007; Cornwall, 2008). Para México se estima un 2% de crecimiento anual de las emisiones de GEI. Sin embargo son los países industrializados los que contribuyen con el 52% de las emisiones y los países en desarrollo con el 48% (Cabal, 2008).

Estos cambios en la concentración de los GEI son los que están relacionados con cambios regionales y globales en la temperatura, precipitación y otras variables climáticas, lo cual conlleva a cambios globales en la humedad del suelo, derretimiento de glaciares, incrementos en el nivel del mar y la ocurrencia más frecuente y severa de eventos extremos como huracanes, frentes fríos, inundaciones y sequías (Houghton *et al.*, 1996).

Por lo anterior, el objetivo del presente ensayo es reflexionar sobre cuáles son los elementos del cambio climático más importantes, si debemos enfocarnos a las tendencias o a los eventos extremos asociados.

### **Tendencias del cambio climático**

De algo estamos seguros, la evidencia científica sobre el cambio climático global es inequívoca. A partir de esta premisa centros de investigación y universidades de todo el mundo se han dado a la tarea de estimar las condiciones futuras del clima con base en las nuevas concentraciones de los gases de efecto invernadero. Se han desarrollado diferentes modelos que simulan los cambios en las variables climáticas como por ejemplo la temperatura, precipitación, evaporación, entre otros.

Aquí se presentan algunas de las principales tendencias estimadas para el presente siglo:

- Aumento de la temperatura promedio del planeta de 1.1 a 6.4° C. Lo que representa un aumento con mayor rapidez que durante cualquier siglo en los últimos 1000 años (Cornwall, 2008).
- Incremento de 1.2% del vapor de agua en la atmósfera. Lo que conlleva precipitaciones más severas e impredecibles, pero muy localizadas. Por ejemplo, en el año 2008 en México se ha presentado el mayor número de lluvias torrenciales de los últimos 10 años.
- Derretimiento de las zonas polares. Se evidencia sobre todo en el Ártico, donde los glaciares europeos han perdido la mitad de su volumen desde 1850 y la extensión de hielo marino llegó a su mínimo histórico en 2007, de continuar esta tendencia en el año 2040 podría desaparecer (Hassan *et al.*, 2005; Cornwall, 2008; Nicklen, 2008).

- Incremento del nivel del mar de 18 a 88 cm. Como consecuencia del descongelamiento de los polos, aumento de la precipitación pluvial y la expansión térmica por el aumento de la temperatura del agua, que en el océano puede llegar hasta los 3 Km. de profundidad (Bourne, 2008).
- Algunas especies vegetales y animales podrán adaptarse a las nuevas condiciones, incluso algunas de distribución restringida podrán ampliar su hábitat. Pero en general de 20 a 30% de la biodiversidad global estará en riesgo de extinción por la pérdida de su hábitat. Por ejemplo, con un incremento de 2° C en temperatura y una disminución de 10% en la precipitación pluvial anual se estima que los tipos de vegetación más afectados en México serán los bosques de coníferas y encinos, seguidos del matorral xerófilo, el bosque mesófilo de montaña, la vegetación acuática y el pastizal; mientras que los tipos de vegetación que aumentarán su superficie respecto a la actual, son el bosque tropical perennifolio, el bosque tropical caducifolio y el bosque espinoso (Arriaga y Gómez, 2005).

### **Eventos extremos o desastres naturales**

De acuerdo a Manuel Macías de la Red de Estudios Sociales para la Prevención de Desastres en América Latina (2007) “desastre natural” es una etiqueta inadecuada porque los desastres son el resultado de acciones humanas, no de la naturaleza. Los desastres son sucesos sociales, los fenómenos naturales son desastres cuando afectan a la gente. Las inundaciones no matan a la gente; son los asentamientos humanos en zonas de alto riesgo las que traen como consecuencia la pérdida de bienes, de vidas, lesiones temporales y permanentes, y repercusiones políticas a diferentes plazos. Por lo tanto, la principal implicación de considerar como desastres sociales a fenómenos de la naturaleza es que la prevención debe centrarse en soluciones sociales, que posibiliten la definición de estrategias preactivas más que las reactivas (Macias, 2007).

Lo que aquí nos interesa precisar es: ¿Se pueden prevenir los desastres? ¿Cómo hacerlo? A diferencia de las tendencias del cambio climático, hoy en día encontramos aún poco trabajo de los centros de investigación y universidades sobre eventos extremos y los desastres que

se pueden derivar de ellos. Los principales eventos extremos asociados al cambio climático global son:

- Huracanes más fuertes provocando inundaciones en zonas cercanas a las costas.
- Sequías y ondas de calor más prolongados favoreciendo los incendios forestales y la desertificación. En 1970 se consideraba el 15% de las tierras emergidas del planeta como muy secas, para el año 2002 se han clasificado en esta categoría al 30% de la superficie terrestre.
- Tornados más intensos.
- Frentes fríos provocando lluvias constantes en las partes altas de las cuencas e inundaciones en las partes bajas.
- Heladas y tormentas de nieve más frecuentes.

En México los eventos extremos asociados al cambio climático global, han tenido un importante incremento en los últimos años. Si revisamos las estadísticas de los últimos 20 años, de 52 fenómenos naturales registrados el 40% de ellos han ocurrido en los últimos 6 años. Si contabilizamos sólo aquellos fenómenos naturales considerados como extremos, es decir 28 fenómenos en 20 años, el 46% de ellos sucedieron en los últimos 5 años (Zúñiga, 2007). Por tanto, la gran tarea pendiente es demostrar que los desastres sí se pueden prevenir (Macias, 2007).

### **Consecuencias sociales y económicas**

A su vez estas tendencias y eventos extremos asociados al cambio climático tendrán consecuencias severas sobre la economía y la salud de las poblaciones humanas, como son:

- Reducción de la disponibilidad de agua potable en las zonas más pobladas.
- Caída en los rendimientos de los cultivos y por tanto escasez de alimentos.
- Incremento de enfermedades diarreicas agudas.
- Incremento de enfermedades epidémicas e infecciosas transmitidas por vectores.
- Movilización de población humana por el aumento en el nivel del mar.
- Mayores costos de oportunidad y adaptación de nuevos mercados.

## Soluciones

Frente al cambio climático global tenemos dos grandes retos: Revertir las tendencias negativas mediante la mitigación y reducir la vulnerabilidad ante los eventos extremos por medio de la adaptación y prevención ante contingencias ambientales.

La mitigación está centrada en la reducción de las emisiones y la recaptura de los gases de efecto invernadero, para lograrlo es necesario implementar una serie de estrategias; que permitan que la temperatura promedio anual no aumente más de 2° C:

- Cambio de estilo de vida en las ciudades que incluye ahorro de la energía eléctrica, reducir el consumo de combustibles como el gas y la gasolina, reducir, reutilizar y reciclar los desechos sólidos. “Una bolsa de plástico se fabrica en un segundo, se usa durante 20 minutos y tarda entre 100 y 400 años en degradarse de manera natural” (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente).
- En el medio rural es necesario el reordenamiento territorial y mejorar los sistemas de producción agropecuarios orientándolos a sistemas de producción limpios e integrales, con uso eficiente de energías alternativas y poca dependencia a recursos externos.
- Conservación y restauración de los bosques tropicales y ecosistemas de humedales, los cuales sirven de importantes sumideros de carbono y liberación de oxígeno a través de la fotosíntesis. Es indispensable reducir al máximo la tala y quema de bosques, además de impulsar la reforestación.
- Mayor inversión en investigación y uso de fuentes alternativas de energía, como la energía eólica, energía solar térmica y fotovoltaica y biocombustibles a partir de residuos agrícolas.
- Propiciar el diálogo, el intercambio de información y la difusión del conocimiento mediante talleres, cursos y seminarios para crear conciencia y cultura para el desarrollo de procesos de mitigación y adaptación a los efectos del cambio climático.

La adaptación y prevención ante contingencias ambientales esta centrada en reducir la vulnerabilidad de las poblaciones humanas ante los eventos extremos derivados del cambio climático global y los desastres que estos pueden ocasionar; por lo tanto es necesario:

- Desarrollar planes de emergencia, simulacros, mapas de riesgo y amenaza, tanto para el medio urbano como rural.
- Elaborar pronósticos meteorológicos asertivos y oportunos.
- Diseñar sistemas diversificados de producción agropecuarios, que permitan reducir el riesgo de la pérdida total de la producción y una posible escasez de alimentos.
- Elaborar y respetar planes y proyectos de desarrollo urbano que eviten el asentamiento de las poblaciones humanas en zonas de alto riesgo.

## CONCLUSIONES

La humanidad utiliza hoy entre el 30 y 50% de lo que produce el ecosistema global, con ello hemos transformado la faz del planeta más que ninguna otra especie y el ritmo de nuestras alteraciones sigue en aumento. Se estima que tenemos de 7 a 10 años para cambiar esta tendencia antes de que los efectos del cambio climático sean irreversibles (Hayden, 2008).

Enfrentar el problema del cambio climático puede tener un costo del 1% del PIB, pero no hacerlo tendrá un costo superior al 5%. Ciertamente no podemos determinar con exactitud qué sucederá dentro de 100 años, pero hoy en día tenemos suficiente evidencia para argumentar que existen riesgos muy altos, de tal suerte que no hacer nada es la peor decisión que podemos tomar.

## LITERATURA CITADA

Arriaga, L. y Gómez, L. 2005. **Posibles efectos del cambio climático en algunos componentes de la biodiversidad de México.** (En línea). Disponible en [www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/libros/437/arriaga.html](http://www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/libros/437/arriaga.html).

- Bourne, J. 2008. **Change is here**. National Geographic Magazine. Special Report June 2008. pp: 7-9.
- Cabal, Y. 2008. **Cambio climático, situación actual y perspectiva para Tabasco**. En: Primer Foro Cambio Climático en el Estado de Tabasco. Comisión de Ecología, Recursos Naturales y Desarrollo Sustentable. H. Congreso del Estado de Tabasco.
- Cornwall, C. 2008. **La verdad sobre el calentamiento global**. Selecciones Reader's Digest. pp: 37-43.
- Hayden, T. 2008. **La condición humana**. National Geographic en Español. Edición Especial. pp: 12-49.
- Hassan, R., Scholes, R. y N. Ash. 2005. **Ecosystems and human well-being: current state and trends**. Findings of the Condition and Trends Working Group.
- Houghton, J., Meira, L., Chander, B., Harris, N., Kattenberg, A. & K. Maskell. 1996. **Climate Change 1995: the science of climate change**. Cambridge University Press, Cambridge.
- IPCC [Intergovernmental Panel on Climate Change]. 2001. **Tercer informe de evaluación. Cambio climático 2001: la base científica**. Cambridge University Press. Cambridge. 94 p.
- Macias, J. 2007. **Los desastres, su impacto social y la importancia de su prevención**. En: Seminarios de protección civil y desastres inducidos por fenómenos naturales. Memorias. Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A. C. México. pp: 112-114.
- Monterroso, A., Gómez, J., Tinoco, J. y J. Estrada. 2007. **Impacto del cambio climático sobre dos especies representativas del trópico mexicano *Cedrela odorata* y *Swietenia macrophylla* en la Península de Yucatán**. En: I Congreso sobre Manejo de Ecosistemas y Biodiversidad. Memorias. Ministerio de Medio Ambiente. Cuba.
- Nicklen, P. 2008. **Ice cap changes**. National Geographic Magazine. Special Report June 2008. pp: 38-39.
- Rivera-Ávila, M. A. 1999. **El cambio climático**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D. F.
- Zúñiga, P. 2007. **Protección civil y desastres naturales**. En: Seminarios de protección civil y desastres inducidos por fenómenos naturales. Memorias. Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A. C. México. pp: 25-33.

### **José Antonio Santiago Lastra**

Doctor en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas. Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas. Ingeniero Industrial en Producción por el Instituto Tecnológico de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Profesor Investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas en la Licenciatura en Desarrollo Sustentable de la División de Procesos Naturales en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. **Miembro del Sistema Estatal de Investigación del Estado de Chiapas y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) CONACYT-México.**

### **Miriam López Carmona**

Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas. Médica Veterinaria y Zootecnista por Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinadora del Área de Formación Académica y Capacitación en La Asociación Civil Biodiversidad: Conservación y Restauración (BIOCORES, A. C.), en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

### **Sergio López Mendoza**

Doctor en Ciencias por el Instituto de Ecología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México DF. Biólogo por la Facultad de Ciencias de la UNAM, México DF. Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Ciencias y Artes de Chiapas en la Escuela de Ingeniería Topográfica de la DES de Ingenierías en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. **Miembro del Sistema Estatal de Investigación del Estado de Chiapas.**

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **CONVERSIÓN, CONFLICTO Y RECONOCIMIENTO RELIGIOSO EN INDÍGENAS DE MÉXICO**

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3

Universidad Autónoma Indígena de México

Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 635-656



**e-revist@s**

## CONVERSIÓN, CONFLICTO Y RECONOCIMIENTO RELIGIOSO EN INDÍGENAS DE MÉXICO

## CONVERSION, CONFLICT AND RELIGIOUS RECOGNITION AMONG INDIGENOUS OF MEXICO

Eduardo Andrés **Sandoval-Forero**

Profesor Investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [esandovl@uaemex.mx](mailto:esandovl@uaemex.mx)

---

### RESUMEN

En el texto se aborda la conversión de la fe en los indígenas mazahuas del Estado de México, los conflictos presentados en 20 años de intolerancia con prácticas religiosas no compatibles con la dominante tradición católica, y el proceso de tolerancia, reconocimiento y convivencia de diversidad religiosa en la etnorregión mazahua. Se analiza de manera particular el proceso de convivencia pacífica intracultural así como los determinantes de la dimensión étnica para que los indígenas llegaran a establecer relaciones de convivencia con los otros religiosos y procedieran a reconfigurar el tejido social y la autoridad propia en comunidades donde los conversos dejaron de ser minoría y se constituyeron en la mayoría religiosa modificando significativamente patrones de conducta, creencias, relaciones familiares y sociales.

**Palabras clave:** conversión religiosa, intolerancia, mazahuas, conflicto religioso, convivencia religiosa.

### SUMMARY

The text is related to the faith conversion among Mazahuas, an indigenous group from the State of Mexico. It also addresses conflicts resulting from 20 years of intolerance, with religious activities incompatible with the dominant Catholic tradition. Finally, it will mention tolerance process, recognition and coexistence of religious diversity in the Mazahua ethnic region. Particular attention is given to the analysis of the process of peaceful intercultural coexistence. As a further matter, the determiners of the ethnic dimensions, which allowed to the Mazahuas to come establish peaceful relationships with other religious group, and by this way they could reshape the social fabric and their own authority in communities where the converts were no longer the minority, thus becoming the religious majority, a shift which modified behaviors patterns, believes, family relationship, and religious coexistence.

**Key words:** Religious conversion, intolerance, Mazahuas, religious conflict, religious coexistence.

## INTRODUCCIÓN

La expansión del protestantismo en la república mexicana a partir de la segunda mitad del siglo XX ha sido una constante que presenta repercusiones en el contexto nacional y, de manera particular, en las comunidades con población indígena. Las primeras Iglesias protestantes que llegaron a nuestro país fueron las de los metodistas, los bautistas y los presbiterianos. Actualmente existe un amplio mosaico de denominaciones religiosas actuando en México y en América Latina, de las cuales unas son derivadas de las iglesias madres de los Estados Unidos como los mormones y los testigos de Jehová, y otras son de origen mexicano.

Las nuevas adscripciones religiosas tienen manifestaciones en la cotidianidad de los partícipes, mediante actitudes, ceremonias, ritos, expresiones, opiniones, símbolos y valores, que en sus primeros momentos no son tolerados ni aceptados por la población que profesa la religión católica de manera hegemónica en las comunidades. Entonces, surge el conflicto religioso que, en la mayoría de los casos, se extiende al ámbito social, cultural y de poder en las comunidades indígenas.

La presencia de las nuevas religiones en el contexto indígena ha modificado no sólo la adopción religiosa, sino también prácticas políticas, sociales, culturales, familiares y hasta gastronómicas, conduciendo a la conformación de nuevas identidades religiosas indígenas.

En las últimas décadas, en México diversas comunidades indígenas han presentado marcadas transformaciones culturales; dentro de éstas destaca la conversión religiosa originada por la penetración de *otras religiones*, las cuales, una vez establecidas, se convierten en “una verdadera reforma intelectual y moral que alcanza a las masas movilizándolas hacia las transformaciones económicas y políticas necesarias”.<sup>1</sup>

En algunas regiones indígenas mexicanas, la presencia de grupos protestantes ha sido utilizada por autoridades comunitarias, políticos, caciques y dirigentes para propiciar conflictos, violentos en muchos de los casos, al interior de las comunidades; generando,

---

<sup>1</sup> J. Bastian (1997) *La Mutación Religiosa en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, PP. 6.

como por ejemplo en el estado de Chiapas, desintegración social, comunitaria, familiar y étnica, producto de las expulsiones.

En la nueva condición religiosa, una parte considerable de los indígenas ha modificado sus patrones de conducta, creencias, relaciones familiares y sociales, la forma de rendir culto a sus dioses y la interpretación de la naturaleza. La diversidad religiosa ha registrado conflictos intraétnicos, intracomunitarios e intercomunitarios en los mazahuas, algunas ocasiones con manifestaciones violentas; pero con el devenir del tiempo se han superado y hoy permiten una convivencia pacífica y de reconocimiento del *otro*. Ello, por sí mismo, es motivo de análisis obligatorio de los científicos sociales que pretendan aportar al conocimiento y a la praxis de la paz y el desarrollo en México y del mundo en general.

El contexto del evangelismo en la etnorregión de los indígenas mazahuas dista mucho del propio entre los mestizos y en las ciudades. Los indígenas, cimentados en la tradición oral, con elevadísimos niveles de analfabetismo, han sido también evangelizados a través de la palabra, del símbolo, de la ceremonia y del sacrificio, en medios sociales caracterizados por la dominación masculina, y la presencia significativa de caciques y políticos que suelen detentar el poder político y económico en la etnorregión.

La desafiliación religiosa y la pluralización de la fe en la etnorregión mazahua no ha sido nada idílico; ha generado efectos culturales, económicos, identitarios y de organización social irreversibles en indígenas que hasta hace menos de medio siglo eran homogéneos en su matriz religiosa católica, a través de la cual se determinaba toda la dinámica social comunitaria: organización social tradicional, fiestas, cooperaciones, usos y costumbres, santos, medicina indígena, danzas, prestigio, escalafón, poder intracomunitario simbólico y real.

Con la presencia y adhesión a otras propuestas no católicas por parte de mazahuas que han abandonado las filas del catolicismo, las estructuras de organización social, la dinámica cultural y simbólica de los indígenas, se registró durante varias décadas, una confrontación e intolerancia religiosa para con las minorías religiosas indígenas que decidieron convertirse a otro credo.

Han sido distintos los mecanismos y las acciones de la no aceptación de los *otros religiosos*:<sup>2</sup> golpes, lapidación contra indígenas protestantes, intentos de linchamiento a pastores, y otros hechos de sangre. También es frecuente que los adeptos al catolicismo indígena obliguen a los *otros religiosos* a ser partícipes de cooperaciones para restaurar, modelar o pintar las iglesias o templos católicos romanos; a cooperar obligadamente con las mayordomías, e incluso a tener que ser parte de la organización de las festividades para el santo patrono de los católicos.

### **La etnorregión indígena Mazahua**

El Estado de México es la entidad más poblada e industrializada de la República mexicana, Supera los 14 millones de habitantes en el 2006, equivalentes al 13.7% de la población nacional (Datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2006). En esta geografía mexiquense se localiza la etnorregión indígena mazahua integrada por 13 municipios de la región noroeste, la cual presenta condiciones híbridas en su cultura material, organización social, religión y relaciones sociales; donde se mezclan elementos prehispánicos como la lengua con todos los determinantes sociales, económicos, políticos y culturales del sistema capitalista. Es una región caracterizada por la condición de pobreza extrema, manifestada en los altos índices de marginación socioeconómica, así como de una dinámica demográfica, que por supuesto denota las profundas desigualdades en el contexto nacional y sus efectos sobre el desarrollo de los grupos domésticos en el ámbito municipal y regional.

Otro caso respecto a la migración lo conforma Portes Gil, cuya parte de la población emigra a California, Estados Unidos. San Agustín Mextepec no tiene registros significativos de emigrantes al vecino país del norte. Pero cada pueblo tiene su peculiaridad; ya sea el lugar al que migran, su organización económica o problemas sociales que se generan en torno a ella como el caso de la religión.

---

<sup>2</sup> Damos preferencia al concepto de *otros religiosos* u *otras religiones* a cambio de sectas religiosas por dos razones: sectas es despectivo, descalificador; en casos, denigrante, de menosprecio, y suele ser un concepto prejuiciado. *Otras religiones* es un concepto que, además de ser utilizado por los indígenas, contiene implícitamente el reconocimiento de las *otras*; lo que de hecho denota que la religión católica no es la única, sino que también es parte de un mosaico de religiones, pero con el privilegio de ser la mayoría, que proviene de una herencia cultural.

## **El Instituto Lingüístico de Verano**

Poco después de la aparición del Instituto Lingüístico de Verano; alrededor de los años 40 los grupos protestantes que habían llegado a México empezaron a extenderse por los 13 municipios de la etnorregión mazahua. Dentro de estos grupos religiosos destaca la presencia de evangélicos, pentecosteses, bautistas, los de la iglesia cristiana, y en menor medida los testigos de Jehová.

Al igual que en otras regiones, entre los indígenas mazahuas el protestantismo se inició con la presencia de evangelizadores extranjeros, principalmente de origen norteamericano y canadiense. Al respecto, cabe mencionar que en la etnorregión mazahua fue la lingüista Mildred Kiemele Muro, la primera misionera que llegó de Canadá para propagar “la palabra de Dios” entre los indígenas.

Mildred, como la nombraban los mazahuas, llegó en los primeros meses de los años 40 y vivió en la comunidad de San Miguel Tenochtitlán, municipio de Jocotitlán por más de 50 años. Su doctrina se extendió principalmente en el municipio de San Felipe del Progreso y en algunas otras comunidades, que conforman la etnorregión mazahua. Junto con sus compañeros del ILV, desarrolló una verdadera antropología aplicada, para introducir el evangelio en las comunidades indígenas: vivieron con los indios; aprendieron la lengua mazahua no escrita años antes; elaboraron el diccionario bilingüe mazahua-español; tradujeron las Sagradas Escrituras y los Cuatro Evangelios a lengua mazahua; los cuales junto con el diccionario, fueron publicados y difundidos masivamente en la etnorregión del Estado de México.

Mildred y sus colegas del ILV dedicaron su vida a enseñar a leer a los indígenas, por medio de los textos bíblicos, con su consecuente introducción de valores sociales y religiosos, distintos a los dominantes del catolicismo tradicional indígena. Unas de las formas que utilizaron los misioneros del ILV para penetrar en las comunidades, fue seleccionar a familias que por diversas razones se hubieran alejado de la iglesia católica, de igual modo daban preferencia a las comunidades más alejadas de la parroquia, donde los sacerdotes hacían muy pocas visitas y no había mayordomías.

Cabe señalar que los misioneros protestantes que venían del ILV y que llegaron a la etnorregión mazahua, creían que los indígenas eran individuos sin religión y no conocían la

palabra de Dios; por lo que consideraban necesario alejarlos del pecado y de los vicios, como el alcoholismo, enseñándoles el evangelio en su propia lengua materna. De este modo los primeros evangélicos que llegaron a la etnorregión mazahua utilizaron también la literatura en lengua mazahua, como una manera de proselitismo. Otra forma empleada para ganar adeptos, consistía en llevar ayuda de tipo económico a las familias, lo que, dada la permanente crisis económica en que se viven los indios; resultó ser un buen estímulo para convertirlos a una nueva religión.

### **La conversión religiosa**

En San Agustín Mextepec llega el evangelio en 1958, muchos años después de las actividades realizadas por los misioneros del ILV. José Pérez lleva la nueva religión a los indígenas de Mextepec.

Tenemos que para llegar a la conversión, don José Pérez, El indígena que llevó El evangelio a San Agustín, primero vivió una emigración, ya que por circunstancias económicas y algunas otras sale del pueblo, e inicia un primer cambio en su conducta, después enferma, es decir, hay otro cambio que relaciona como causa del primero. Al acudir a diferentes formas para curarse —medicina indígena y de patente—, toma como última alternativa a la religión que lo sana gracias al “hablar” de Dios y al ser “tocado” por gente que le leía pasajes de la Biblia, y también le hablaba del pecado.

La segunda fase de la conversión se logra, al ser escuchado y tocado, o sea, experimenta una resocialización, una solidaridad social más fuerte que no le ha sido otorgada en el espacio cotidiano, que quizás ha sido la causa de los constantes cambios que ha sufrido en su vida. Además de que su religión católica no fue capaz de darle el consuelo que la evangélica le concedió.

Después del primer culto en 1958, en la comunidad se ha venido construyendo el mito de la venida de Dios, brindándole así un sentido sacro a la forma en que llegó el evangelio a San Agustín Mextepec.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Claro que esto no es algo planeado, pero sí se retoma que el mito, según Eliade (1999: 63): “describe un tiempo y un espacio primigenio, que revela una estructura ideal de los comienzos, que es interpretado por

En la medida en que el mito entra a la esfera de la oralidad, se reactualiza, lo cual lo mantiene vivo, siendo su objetivo precisamente el de regenerar el tiempo y, por lo tanto, borrar el pasado, que, a su vez, proviene de necesidades internas, es decir, como modelo arquetipo de conducta que refleja una realidad social, que al llevar a un tiempo y espacio sagrado y eterno, se diviniza y se pone por encima de la misma conducta humana, conformando una especie de tipo ideal.

Se puede observar que el mensaje en este hecho es tratar de divinizar la entrada de la conversión religiosa a la localidad, dándole así una mayor justificación y un mayor valor, ya que el mito como modelo se transmite y se vive a través de la acción, en el sentido de proporcionar modelos de conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia.

Después de 1960, ya con el evangelio en la localidad, se comienza a comprar comida, ropa para la familia, camas, se quemaron los petates y, en general, se inician nuevas formas de vivir. El cambio registrado en San Agustín a partir de 1958 y que detectó la mayoría de las personas convertidas y no convertidas es un cambio que favorece a todos, y se expresa en una mejora económica: mejores casas, mejores cosechas, mayor atención a la familia, en suma, un pueblo en un mejor estado de bienestar y prosperidad.

En cuestiones de cambios en la tradición, costumbre, vestimenta y lengua del pueblo mazahua al penetrar el evangelio en San Agustín, se afirma, por ejemplo, en el caso de la lengua, que la pérdida de ésta se debe más bien a otros factores que están más sujetos a exigencias de fenómenos como la globalización.

En cuanto a danzas y ofrendas, se piensa que son elementos profanos, y por lo tanto son erradicados del culto evangélico; en lo que corresponde a la vestimenta, se reconoce que ha cambiado, pero esto lo ven como un beneficio.

El cambio se percibe en la forma en que las nuevas actividades que se llevan a cabo en el culto evangélico como orar, acercamiento físico al tocarse las manos, compañerismo, círculo de oración, alabanzas provocan diversas emociones; los cantos, gritos, saltos y el llanto son experiencias individuales y colectivas que refuerzan la sociabilidad. Este

---

seres sobrenaturales, que es cualitativamente diferente del tiempo profano, de la relación continua e irreversible en la que se inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada.

compañerismo, cuya mejor ejemplificación dentro del culto se da en los círculos de oración, refuerza los lazos de hermandad, que proporcionan seguridad y estabilidad emocional, sobre todo social, mediante un nuevo pacto con nuevas normas que son recordadas en la localidad al llamarse hermanos, puesto que dicho lazo de fe, es similar o superior a los lazos consanguíneos.

La conversión religiosa ha sido acompañada de cambios en las actividades económicas, redimensionando la red parental y la solidaridad social propiciada por las pautas culturales de sociedades rurales e indígenas. Se comparte el mismo mapa semántico; por ejemplo, la evangelización a través de la música permite ver, por un lado, elementos culturales de los indígenas, y, por otro, al tomarla de letras de música popular hay una apropiación y resignificación del evangelio.

### **El conflicto religioso**

Para el caso que nos ocupa, interesa definir que estamos tratando un conflicto intracomunitario de mazahuas del Estado de México en su aspecto religioso, adquiriendo la contradicción de estas prácticas niveles antagónicos, considerados en su proceso irreconciliables, pero que transitaron a condiciones de tolerancia, respeto, reconocimiento y convivencia intracomunitaria indígenas. Esos conflictos, al igual que los económicos, políticos, sociales, brotan de manera directa en la comunidad, pero no son aislados, de exclusividad interna, pues la comunidad misma se encuentra en una interrelación contextual que le imprime mayor o menor dimensión e intensidad a los conflictos. En ello los migrantes indígenas juegan un papel determinantes en tres direcciones: generadores de conflictos, mediadores, o activadores para la transformación pacífica de los conflictos.

Una fase del proceso de conversión religiosa en la etnorregión indígena es el conflicto, establecido por diversos niveles de enfrentamiento, llegando a la violencia física entre las diferentes denominaciones religiosas, familias y, en general, por toda la comunidad. Esta parte del proceso es una de las más relevantes, ya que crea disfuncionalidades al interior de una comunidad, generando, en la mayor parte de los casos, contradicciones antagónicas, divisiones sociales, familiares, intracomunitarias e intercomunitarias que conducen a la violencia por motivos religiosos, los cuales suelen ser aprovechados por caciques locales, políticos, y personas que ejercen el dominio económico en las localidades.

Si el conflicto inicia con la conversión, la cual se entiende como la regeneración completa de la vida, es lógico que la no aceptación de éstos al interior de la comunidad sea precisamente por la reestructuración que eso plantea; esto es, el cambio y la transformación de unos conlleva al cambio y transformación de los otros, pues aunque no toda la comunidad se convierta al evangelio, todos deben ser partícipes de las mutaciones sociales que se dan en los espacios compartidos.

La iglesia católica como institución, afrontó la presencia de *los otros* religiosos con beligerancia, intolerancia y repulsión; reivindicando su privilegio monopólico en el campo religioso indígena. Las acciones y las arengas fueron desde el pulpito con sermones, mantas, carteles, regaños y amenazas tanto para los convertidos como para los indígenas católicos. Varios fueron los sacerdotes que amenazaron desde el pulpito con la excomunión para los indígenas que cambiaran de religión. Los carteles contra los evangélicos eran comunes en las distintas Iglesias católicas, los volantes antiprotestantes abundaban en las misas y en las fiestas patronales, y fueron varios los casos en que los católicos les quitaron la Biblia a los evangélicos. La campaña antiprotestante dirigida por los sacerdotes fue asumida e instrumentada por mayordomos, caciques, y en general por líderes indígenas cuyo único propósito era fortalecer el predominio de la iglesia católica, estigmatizando de manera negativa a *los otros* religiosos.

Líderes indígenas otomíes, matlazincas, tlahuicas, náhuatl y mazahuas del Estado de México participantes en el Pacto del Valle de Matlazinca en 1974, denunciaron lo que denominaron “la intromisión de las sectas religiosas en las comunidades indígenas” y en su declaración los participantes decidieron “rechazar a las sectas religiosas que dividen a los pueblos e imponen ideologías ajenas a nuestra manera de pensar”, al igual que solicitaron al gobierno nacional “la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) por el divisionismo en que se traduce su acción en las regiones indígenas” (Documentos mimeografiados). Políticamente fue asociado el ILV con la Agencia Central de Inteligencia norteamericana (CIA), y señalado como adormecedor de conciencias que desintegraban las formas de organización social tradicional de los indígenas, suplantándolas por organizaciones evangélicas, que al decir de los católicos, “pertenecen a las multinacionales gringas”.

Al respecto, Carlos Martínez García<sup>4</sup> en su artículo sobre “Indígenas deuterocanónicos”, haciendo alusión a la descalificación de los indígenas protestantes, y a los estereotipos establecidos, dice:

Quien se aparta de esa definición canónica (es decir, válida, aceptada y buena), forjada en los espacios antes señalados, es un indio o una india deuterocanónico (de segunda, de dudosa identidad, y hasta enemigo de los verdaderos indígenas). Uno de los componentes de lo que algunos conciben como indígena *de a veras*, es que practique la religión tradicional que en el caso mexicano es una mezcla de creencias prehispánicas (o forjadas y transmitidas en las comunidades por siglos) y el catolicismo.

El liderazgo indígena católico tradicional y el del Vaticano, hicieron todo lo posible por impedir el avance de los protestantes: se opusieron a que el gobierno les concediera permisos para sus actividades religiosas y las presiones empezaron con interrogatorios, recriminaciones, llamados de la autoridad católica, amonestaciones de las autoridades indígenas, suspensión del servicio de agua potable en las comunidades que cuentan con ello, y suspensión de niños evangélicos en las escuelas, entre otras medidas represivas. Al no tener la respuesta requerida, inician los gritos, los empujones, los insultos, los golpes, las amenazas, las agresiones, las expulsiones, los declaran excluidos de la comunidad y la espiral de la violencia toma su curso como expresión de intolerancia activa, e inadmisibles en un estado de derecho.

Junto al deslinde de la religión católica, los conversos y sus familias reinterpretaron el cambio mediante nuevas formas de religiosidad que les otorga, entre otras cosas, beneficios materiales y protección social, física y moral; abriendo así *otra* frontera simbólica del ser indio, redimensionando *otra* identidad étnica con nuevas metáforas, experiencias colectivas y emocionales, con nuevos rituales, con quiebres y reestructuración de la historia comunitaria, familiar y personal, y con nuevas y diferentes experiencias en significados y significantes del ser indígena mazahua no católico.

---

<sup>4</sup> Carlos Martínez García, (1995) *Indígenas deuterocanónicos*, México, La Jornada, 7 de diciembre.

Otro elemento que formó parte de los enfrentamientos, aparte de muertes, golpes, ofensas, robos, exilios y discriminación, fue la prohibición al acceso de algunos servicios públicos, como el agua o el panteón.

### **La transformación Del conflicto**

Fueron diversas las maneras de atender y resolver conflictos que tienen explícita o implícitamente la variable religiosa. Los métodos y las estrategias para intervenir en función de la transformación pacífica de los conflictos son variados y para el caso de los indígenas mazahuas se requirió de la intervención directa de las autoridades, de encarcelamientos, de acciones de arbitraje, mediación, negociaciones, y del diálogo directo. La forma más idónea, recomendable y con proyección durable es, sin duda, el uso de herramientas pacíficas, donde el diálogo franco y directo conduce al establecimiento de acuerdos, consensos, respeto, reconocimiento y convivencia pacífica.

En el proceso de cambio religioso en las etnorregiones indígenas fue imprescindible la fase del diálogo interreligioso como uno de los preámbulos a la resolución y transformación pacífica de los conflictos religiosos, con el propósito de reconstruir relaciones armoniosas, de convivencia y de aceptación de los otros religiosos.

En esta fase, las personas, las familias, grupos y la comunidad atraviesan por distintas actitudes y acciones que van desde la tolerancia hasta el respeto, la aceptación, la convivencia, la cooperación y la colectivización con *los otros* religiosos. Después de fracturas sociales y familiares internas, se procede a negociar y recrear otro tipo de normatividad que regule las nuevas pautas de comportamiento, no sólo entre los indígenas, sino entre familias enteras que fueron afectadas por el cambio, e incluso entre las autoridades tradicionales y gubernamentales.

La diversidad religiosa, como cualquier diversidad, remite de manera directa a la ruptura y al cambio de las continuidades. En el caso de los indígenas mazahuas, se presenta un rompimiento con la religión católica, que trasciende al nivel de las autoridades, de las fiestas, de la organización social tradicional indígena, de la música, las danzas, las ceremonias, las bebidas, los ritos y la relación social. En el nivel de las mentalidades, la diversidad se manifiesta con la fragmentación del pensamiento religioso, con otro sistema

simbólico religioso, con el nivel subjetivo de las creencias, con las nuevas ideas y pensamientos del mundo material y espiritual. “La fragmentación genera debilidades, reproduce minorías, pero también favorece la cohesión dentro de cada una de las unidades, las fortalece y constituye como organizaciones corporativas”.<sup>5</sup>

La deflexión del conflicto tuvo múltiples razones, que de manera teórica puede ser resumida en el hecho de la transformación de una contradicción antagónica a una contradicción con reconocimiento mutuo en la mirada *del otro* religioso, también indígena mazahua, con sus correspondientes simbolismos y resistencias que demarcan los límites de unos y otros en el sentir de la comunión con la divinidad.

En la actualidad, la comunidad de San Agustín Mextepec ha logrado establecer pautas de convivencia pacíficas, que en ningún momento han sido ni son idílicas, pues las susceptibilidades, heridas, añoranzas y resentimientos del pasado siguen presentes, por fortuna en pocos indígenas. Quizá los elementos más determinantes del respeto y la aceptación *del otro* religioso es lo correspondiente a lo mítico, a lo sagrado; y los elementos de discordia son los relativos a los ritos, ceremonias y comportamientos de la vida cotidiana, que conlleva en primer instancia a no admitir ni soportar que otros ejerciten la realidad religiosa de otra manera, de otra forma distinta, aunque al final de cuentas tengan como base común la opción de la salvación. En este sentido, el mayor quiebre de la confrontación se generó a partir del abandono de la competencia religiosa, dando paso a la cooperación, la hermandad, el reconocimiento *del otro* y de la diferencia.

Un acuerdo y un elemento relevante de la negociación es la participación de todos los indígenas en las faenas, en el *foxhte*, en el trabajo comunitario. Es decir, la organización social tradicional indígena y su relación con el trabajo colectivo, tiene predominancia sobre la dimensión religiosa. “A la hora de trabajar por el bien de la comunidad, no existen diferencias de credo pues todos trabajan”, así lo expresó el sacerdote, aludiendo a la participación y contribución de los evangélicos con labores al servicio de la Iglesia católica y de la comunidad, ratificando también la cooperación de los católicos en los templos evangélicos. Es decir, la diversidad religiosa se hace presente y a la vez confluye con la participación en el trabajo comunitario que realizan los indígenas a través de una práctica

---

<sup>5</sup> Warman (2003) 9.

ancestral, que independientemente de su origen, prehispánico o colonial, es uno de los ejes de la cohesión social en las comunidades, y también una de las prácticas que les permite afrontar y solucionar problemas que ningún gobierno atiende; sin duda, es una de las dimensiones de la simbología y la cultura indígena que consolida la identidad étnica, de manera independiente a las identidades religiosas.

Así, católicos y protestantes han llegado a establecer y cumplir acuerdos en torno al trabajo comunitario, poniendo por encima el interés y bien común de la colectividad que los intereses de las iglesias religiosas. Lo ejemplar de la convivencia religiosa tiene su máxima expresión en la cooperación que unos y otros efectúan en torno a sus templos.

Los días de fiesta y la celebración al santo patrono del pueblo marcan una diferencia entre los evangélicos y los católicos, pero también respeto, aceptación y cooperación. Hay una festividad en común en la comunidad que es el 28 de agosto, día de san Agustín y, por lo tanto, la fiesta mayor de la localidad (por lo menos para los católicos), justamente la fecha en que los evangélicos celebran el día de la Biblia. Las razones del festejo son diferentes, pero en el mismo día confluyen fiestas con significaciones, rituales, ceremonias, imaginarios y concurrencias distintas.

Las costumbres y tradiciones católicas mazahuas como las danzas y ofrendas no son practicadas por el nuevo culto evangélico, lo que significa una reconfiguración de la identidad indígena de los conversos. Este tipo de rituales ha sido remplazado en los evangélicos por la oración, la lectura y el canto, es decir, ahora para los indígenas una de las principales formas de sentirse inmerso en su sociedad, es a través de la comunicación y del diálogo con Dios y con los hermanos.

En lo que respecta a la lengua y el vestido indígenas, que de igual forma son parte de la identidad del indio, existen otros factores, como la migración, que sí logran una alteración en el indígena y no por las denominaciones religiosas. Su lengua sigue siendo un elemento importante para comunicarse, pero sólo entre la gente mayor; pues los jóvenes han dejado de hablarla, de interesarse por aprenderla, y no es el culto evangélico quien lo prohíbe. El problema es que no se sabe escribir, además de que nadie manifiesta interés por rescatarla.

Entre los católicos se siguen llevando a cabo algunas danzas y ofrendas antiguas que recuerdan no sólo elementos del catolicismo, sino una historia ancestral, llena de cultos a

los antiguos dioses. Estos rituales les hablan a los indígenas de su historia y del sincretismo del que han sido productores y reproductores. Pero sucede el mismo problema con estos católicos: tanto su lengua como las danzas y ofrendas se están perdiendo en las nuevas generaciones de mazahuas.

Todavía hay remanentes, símbolos que restituyen la identidad del indígena, sea católico o evangélico, como las redes sociales comunitarias, el concepto de lo sagrado, el papel de la familia, algunos rituales que han sufrido modificaciones pero que persisten, como las fiestas y el culto a los muertos.

Existen reinterpretaciones de las antiguas formas de convivencia, el indígena evangélico logra crear un puente entre su vida pasada y la actual, tratando de readecuarse a sus nuevas necesidades. Un ejemplo de ello es la sustitución del término: hermandad/compadrazgo, que sigue siendo, al fin y al cabo, un lazo ritual, un lazo social con profundo sentido indígena.

Se da un tono superior en el lazo de hermandad ya que se precisa reforzar la solidaridad social. Y es aquí precisamente donde se encuentra el cambio, en la necesidad del indígena de una resocialización, de formar nuevos pactos, nuevos gremios que le garanticen una mayor seguridad. Una nueva unión viene a fortalecer a la comunidad. Un lazo social que es reforzado a través de un lazo de fe, que suple al consanguíneo.

La conversión, por lo tanto, es la aceptación no de una nueva vida, sino la reestructuración de la anterior, lo que remite no a una pérdida de la identidad étnica sino de una expresión de reajuste del indígena interpretado en lenguaje religioso.

Al comparar el proceso de la emigración con el de la conversión tenemos que: el primero expresa la búsqueda de un nuevo lugar, de un nuevo territorio que le dé lo que el anterior ya no le daba: nuevas posibilidades de existencia, Así, pues, la conversión es un cambio, una búsqueda de un lugar, una emigración que ahora es espiritual, y que de igual forma responde a sus nuevas expectativas.

De acuerdo con las expresiones que tanto católicos como evangélicos tienen de su ser indio, se sigue observando la adhesión a su identidad, y aunque son hombres de distintas religiones sus conceptos son similares. De ahí que en este trabajo se sostenga el rechazo a la esencialización de la identidad étnica como una unidad cultural, cuyo eje rector es el

catolicismo que, al verse afectado, disuelve dicha identidad. El mundo indígena también se caracteriza por su diversidad religiosa, política y económica que modifica, reactualiza, reconfigura y reconstruye la cosmovisión y la dinámica cotidiana y ceremonial de los indígenas, presentándose una reidentificación étnica.

En la vivencialidad religiosa, los mazahuas también son diversos: unos son tolerantes, otros respetan, algunos reconocen a los otros religiosos, otros conviven y comparten distintas cotidianidades. En este mosaico religioso se ha resocializado y reconstruido la identidad étnica diversa de los mazahuas en plena invención social, con identidad cultural dinámica en constante proceso de reajuste a través de procesos de comunicación y resignificación étnica.

La tolerancia, el respeto, la aceptación, el reconocimiento y la convivencia de la diversidad religiosa entre los mazahuas se conformó mediante un largo proceso de diálogo intraétnico, de indianidad, de confianza en la palabra, de aprendizaje mutuo y de revaloración de una cultura que se caracteriza por su heterogeneidad en sus diversas expresiones, pero que antepone la identificación pacífica de la etnia hacia su interior y también al exterior. De ello da cuenta las palabras de un pastor mazahua: “Nosotros creemos que el progreso de un pueblo está en la gente que ama la paz”.

En el 2008, encontramos en la etnorregión mazahua cuatro tipos de religión cristiana:

1. *Catolicismo mazahua tradicional*: el ciclo anual está presente en todas las fiestas, con su sistema de organización social centrado en las mayordomías, con rituales y ceremonias de bendición a las milpas, a la construcción de casas, caminos, puentes; con altares domésticos; fiestas patronales; música, bailes, comilonas y consumo de bebidas embriagantes como elemento ritual, de reciprocidad e integración. Un importante ritual religioso de compensación es la participación en los equipos de fútbol. Suele ser practicado con mayor frecuencia por los mazahuas que se encuentran más ligados a la tierra.

2. *Catolicismo mazahua moderno*: tienen como culto principal a la Virgen de Guadalupe en la Villa del Tepeyac, en la ciudad de México; realizan peregrinaciones anuales a San Juan de los Lagos, la Villa y a la iglesia de Chalma. Son católicos guadalupanos modernos de participación dominical.

3. *Mazahuas protestantes o evangélicos*: centran su actividad alrededor de sus templos, del pastor; no beben, no fuman, no organizan fiestas. Su compromiso y práctica religiosa es intensa en los diversos días de la semana.

4. *Mazahuas del Consejo Supremo*: práctica religiosa del Estado inventada para los mazahuas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), Confederación Nacional Campesina (CNC), y Ligas Agrarias. El estado construye en 1980 el Centro Ceremonial Mazahua en Santa Ana Niche, municipio de San Felipe del Progreso; inician con danzas, ritos, ceremonias, ofrendan a los cinco puntos cardinales, participan médicos tradicionales, y declaran al río Lerma sagrado para los mazahuas. Su organización y sus rituales presentan una estructura patriarcal, y efectúan ceremonias y rituales donde el gobierno los requiere. De manera permanente realizan una ceremonia el primer domingo de cada mes en el Centro Ceremonial Mazahua.

Estos cuatro tipos de religión entre los mazahuas —como se ha expuesto en el desarrollo del trabajo— entraron en contradicción en el escenario cultural y religioso. La colisión y el conflicto deviene de una práctica del sistema cultural indígena mazahua que, en su configuración, no admite la libertad de cultos, adoptando en este aspecto un etnocentrismo de prácticas religiosas hegemónicas y exclusivas de la religiosidad católica india y del catolicismo del Vaticano. Ello, por sí mismo, encierra una contradicción para los indígenas, pues frente al Estado y la sociedad mestiza luchan y reivindican el pluralismo, la diversidad, el reconocimiento y la participación de todos sus derechos como indígenas, ya que en su interior, en su sistema sociocultural no aceptan la diversidad religiosa, por considerar que su existencia como pueblos se pone en peligro si comparten territorio, religión, pensamiento y demás valores culturales que son considerados incompatibles con los propios.

Ello expresa otra contradicción en el sistema cosmogónico indígena, toda vez que su origen siempre fue la variedad de dioses, de idolatrías, de pensamientos, ritos, mitos, ceremonias y actuares en el mundo cotidiano, en función de esa pluralidad religiosa, hasta cuando se presentó la imposición de la religión católica que, sin duda, fue una de las acciones más violentas que sufrieron los indígenas.

Con la presencia y convivencia de religiones en la etnorregión mazahua, se ha presentado no sólo el cambio religioso y vivencial, sino de manera importante transformaciones simbólicas, culturales e identitarias con permanencia transgeneracional por medio de las membresías organizadas en las congregaciones evangélicas. El poder simbólico, real y hegemónico de los distintos sectores del catolicismo ha sido debilitado, transformado y hasta desaparecido en algunas localidades indígenas. Quizá la mayor manifestación de esa pérdida la representa la Iglesia católica, pero también se presenta en la debilidad y desaparición de mayordomías, así como en la pérdida de poder de caciques regionales, la escuela y vendedores de bebidas alcohólicas.

La transición a otras religiones conduce ineludiblemente a otros pensamientos, otras creencias, otras formas de comprender el mundo, su devenir, su pasado, el presente y el futuro de la humanidad y de los feligreses en particular. Nuevos símbolos religiosos y mundanos otorgan cotidianamente valores distintos, similares y contrapuestos a los que profesaban antes de la conversión, generándose un proceso de de-construcción de lo vivido y lo pensado, para reconstruir otro sentido del mundo, de la vida, de un nuevo *habitus* religioso, en espacios y tiempos que configuran cosmovisiones indígenas con bases y sesgos religiosos diferenciales de los hegemónicos del catolicismo, pero en convivencia étnica y religiosa, a partir de la matriz que intrerrelaciona lo religioso con lo secular.

### **REFLEXIÓN FINAL**

Las religiones son formas diferentes de concebir lo sagrado y la realidad; tienen expresiones tanto prácticas como simbólicas en las comunidades indígenas, donde los rituales del pasado se reinterpretan con los del presente para comunicarse con lo divino, poniendo en escena una identidad étnica que emerge de la diversidad religiosa y la complejidad del mundo indio.

A pesar de la conversión religiosa, la matriz cultural indígena se mantiene y por ello persisten las formas de intercambio, reciprocidad y redistribución en los mazahuas, manifestado tanto en las realidades del goce como del duelo: fiestas, matrimonios,

enfermos graves, muertes y, en general, lo referido a los rituales de paso. Lévi-Strauss<sup>6</sup> estudió este sistema de intercambios registrado en las comunidades primitivas en el nivel de la obligación y de los intereses, que llevan implícito significados y símbolos propios de cada cultura.

Para el caso de los indígenas mazahuas, la reciprocidad, la ayuda mutua y la cooperación entre las diversas religiones simboliza la pertenencia al grupo mediante la continuidad resignificada de la estructura comunitaria y la cohesión social y familiar indígenas.

De ahí que se vea a la muerte como un mecanismo que une a los seres humanos, y que se incrementa cuando en una comunidad como ésta se conocen todos, como lo comentaba otra persona “todos nos conocemos”. Este elemento de la comunidad hace que, a pesar de las diferencias, logre subsistir la solidaridad, es decir, se consigue la percepción de un todo más allá de las diferencias y, por ende, se da la aceptación del otro, sin la pérdida de identidad religiosa.

La identidad de los mazahuas católicos se sustenta en la religión católica, mediante representaciones colectivas, creencias, mitos, danzas, relaciones de género y, en general, en una vida cotidiana que se encuentra permeada por el pensamiento y la dinámica de elementos prehispánicos y católicos.

Las conductas compartidas como participación en las asambleas, en las fiestas, en las mayordomías, en los ritos son generadoras de una identidad que trasciende la religiosidad. De manera particular, la fiesta patronal expresa una congregación festiva donde los rituales del alcohol tienen presencia, y la dinámica religiosa está determinada por el manejo del calendario católico con específicas cargas simbólicas.

La cosmogonía y el rito son determinantes en la reproducción social y cultural de los indígenas, y de ello ha dependido la integración del imaginario colectivo de los mazahuas en sus expresiones concientes e inconcientes, tanto del pasado como del presente, en un sincretismo de religión católica con las antiguas religiones indígenas. Sin embargo, con la llegada de los *otros* religiosos esta herencia religiosa única y generalizadora se trastoca, y segmentos importantes de la comunidad mazahua se convierten a otros sistemas religiosos diferentes del católico tradicional y moderno, profesando otra fe que, en un primer

---

<sup>6</sup> Lévi-Strauss (1924) 158.

momento, es percibida como amenaza para la comunidad, la identidad, la cultura, la organización social, el colectivo, los ritos, los mitos, los festejos religiosos, las fiestas y las autoridades indígenas. Esta forma de establecerse como un nuevo modelo también “amenaza” a los jerarcas del catolicismo vaticano; pues si bien ellos aceptan que la presencia de éstos les ayudó al principio, ahora les preocupa.

Son diversas las causas que han facilitado e inducido a sectores significativos de la población indígena para que abandonen las filas de la religión católica tradicional y moderna por la adscripción a otras religiones. En el caso mazahua, de acuerdo con el trabajo de campo realizado, las condiciones fueron facilitadas por la llegada de personal del Instituto Lingüístico de Verano, por la emigración de los indígenas a otros municipios y a la ciudad de México, la inmigración a la etnorregión de personas protestantes de otros estado del país, y por distintas razones personales y familiares propias de los indígenas conversos: enfermedades, accidentes, desempleo, muerte de familiares, crisis económica, desajustes emocionales, problemas familiares y comunitarios, entre otros.

Las motivaciones de la conversión también han sido múltiples, pero tres motivos interrelacionados han sido los de mayor relevancia: el sistema tradicional de organización indígena no ha sido suficiente para garantizar a todos los miembros de la comunidad su permanencia e integración socioreligiosa; la Iglesia católica y su jerarquía mantiene cada vez más una relación distante y burocrática con los feligreses indígenas; y los indígenas buscan la cercanía, el consuelo y otra forma de explicación de lo vivido. El protestantismo los acogió al hablarles precisamente de los elementos que los atormentaban, con la promesa del cambio. Exhibiéndose así todo un proceso de transformaciones no sólo religiosas y espirituales, sino también económicas, políticas y de relaciones sociales que cuestionan los pensares y las prácticas de los cultos católicos hegemónicos en la región mazahua.

Los indígenas mazahuas adscritos al protestantismo han modificado su identidad étnica de participación comunitaria católica por la pertenencia a sus iglesias. Han generado microidentidades dentro de los indígenas mazahuas, convirtiéndose en minorías dentro de las minorías étnicas; es decir que además de la marginación, explotación, represión y discriminación ejercida por la sociedad nacional, son también relegados y restringidos por los indígenas católicos. Esa situación de marginación y discriminación que afrontan los

indígenas protestantes por los católicos, se revierte o deja de presentarse solo en dos condiciones: cuando los protestantes se convierten en mayoría en sus comunidades, o cuando la cultura de la tolerancia y la convivencia permea la vida colectiva de los indígenas.

La creciente influencia de las iglesias protestantes en el mundo indígena, plantea interrogantes acerca de la identidad étnica y nacional, cimentadas durante más de 500 años en la religión católica, o más precisamente en la unanimidad católica. Por otra parte, el fenómeno irreversible de descatolización trae paralelamente la conformación de subgrupos con identidades nuevas, sustentadas en la religión protestante, lo que induce a modificaciones sociales y culturales adversas a las dominantes en las comunidades indígenas.

Los nuevos movimientos religiosos en las comunidades indígenas nacen, crecen, se desarrollan y transforman en contradicción permanente con la organización social tradicional, con los católicos tradicionales, con los católicos modernos, con la Iglesia institucional, con los caciques y con el poder político local, todos ellos son expresiones de modelos de totalidad social sustentada en la homogeneidad, por lo que obliga a los otros religiosos a la resistencia, y a la lucha por la reivindicación de ser reconocidos, respetados y tratados como diferentes.

Los cultos de los indígenas mazahuas conversos y de los que nacieron con esas adscripciones emergen a nivel de mediadores simbólicos sincretizados de las religiones prehispánicas, católicas tradicionales y modernas, y de las nuevas religiones con códigos entrecruzados y modificados de profundo carácter indígena, redimensionando la identidad étnica, a pesar de las transformaciones cosmogónicas. Es decir, la pérdida de una religión conlleva al abandono y al cambio de elementos culturales y parte del mundo vivencial sin dejar de ser indígena, y sin dejar de mantener la identidad étnica, que también a su interior es diversa.

## BIBLIOGRAFÍA

Bastian, J. 1997. **La Mutación Religiosa en América Latina**. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Berger, P. 1981. **Para una teoría sociológica de la religión.** Barcelona, Kairós.
- Berger, p. y Luckmann, T. 1972. **La construcción social de la realidad.** Amorrortu Editores.
- Cisneros, I. H. 2000. **Los recorridos de la tolerancia.** México, Océano.
- Durkheim, E. 1982. **Las formas elementales de la vida religiosa.** Madrid, Akal.
- Fierro, B. 1986. **El hecho religioso.** Barcelona, Salvat.
- Frazer, J. 1982. **La rama dorada.** México, FCE.
- Galtung, J. 1985. **Sobre la paz.** Barcelona, Fontamara.
- García, E. A. 2004. **La muerte de un sacerdote.** México.
- Garma, C. 1987. **Protestantismo en una comunidad Totonaca de Puebla.** México, INI.
- Garma, C. 1988. **Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México.** Iztapalapa 15 Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM, México.
- Giménez, G., coord. 1996. **Identidades religiosas y sociales en México.** México, UNAM.
- Godelier, M. *et al.* 1974. **Marxismo, Antropología y Religión.** México, ROCA.
- Howard, R. M. 1995. **La cultura del conflicto.** *Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, España, Paidós.
- Jiménez, B. F. 2004. **Propuesta de una epistemología antropológica para la paz.** Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, núm. 34, México, UAEM, 21-54.
- 1997. **Juventud y racismo en Granada.** Granada, IMFE.
- Loaeza, S. 1984. **La rebelión de la Iglesia.** *Nexos*, año VII, vol. 7, núm. 78, junio, México.
- Maduro, O. 1980. **Religión y conflictos sociales,** México, Integrada Latinoamericana.
- Martínez García, C. 2005. Pentecostalismo: ¿reforma Religiosa de los pobres?, México, La Jornada, 16 de marzo.
- 2005. **Indígenas deuterocanónicos.** La Jornada, 7 de diciembre, México.
- Ochiai, K. 1985. **Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles.** Universidad Autónoma de Chiapas. México,
- Sandoval F., E. A. 1994. **Cuando los muertos regresan.** Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Sandoval F., E. A. 2001. **Ley para los indios: una Política de Paz Imposible en un Mundo donde no Caben más Mundos.** Revista *Convergencia*, año 8, núm. 25, Toluca, FCPyAP-UAEM.
- 2002. **Violencia y Paz Imposible para los Indígenas en Colombia.** Ensayo, Toluca, FCPyAP-UAEM.
- Schwimmer, E. 1982. **Religión y cultura.** Barcelona, Anagrama.
- Troeltschs, E. 1967. **El protestantismo y el mundo moderno.** México, FCE.

**Eduardo Andrés Sandoval Forero**

Antropólogo, magister en Estudios Latinoamericanos y Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor Investigador del Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población (CIEAP, UAEM. Catedrático y profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Autor de varios libros sobre cultura, grupos étnicos y migración. Autor de varios libros sobre pueblos indígenas y diversidad cultural. **Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI), CONACYT-México desde 1995 (nivel II).**



Ra Ximhai

raximhai@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de México  
México

Cruz-Burguete, Jorge Luis  
Conflictos, rupturas y movimientos poblacionales entre indígenas chiapanecos  
Ra Ximhai, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre, 2008, pp. 657-683  
Universidad Autónoma Indígena de México  
El Fuerte, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46140309>



## CONFLICTOS, RUPTURAS Y MOVIMIENTOS POBLACIONALES ENTRE INDÍGENAS CHIAPANECOS

## CONFLICTS, DIVISIONS AND POPULATION MOVEMENTS AMONG CHIAPANECANS INDIGENOUS

Jorge Luis **Cruz-Burguete**

Profesor Investigador Titular, Profesor del Posgrado de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigador Honorífico del Sistema Estatal de Investigadores de Chiapas. Correo electrónico: [jcruz@ecosur.mx](mailto:jcruz@ecosur.mx)

---

### RESUMEN

Durante las últimas décadas la frontera de México con Guatemala ha tenido importantes cambios ligados a los movimientos de población, provocados por: i) la colonización y los conflictos agrarios; ii) las crisis económicas y políticas que dan paso a la militarización; y iii) las rupturas comunitarias a partir del cambio religioso. El primer fenómeno comprende las iniciativas tanto particulares como de gobierno que coinciden en la selva lacandona; el segundo se debe al refugio de miles de indígenas guatemaltecos, de 1978 a 1996, y se acentúa con la rebelión zapatista en 1994. Finalmente, el cambio religioso transformó el horizonte social de las comunidades indígenas, produciendo nuevos frentes de solidaridad y de ruptura.

**Palabras clave:** Chiapas, colonización, conflicto, movimientos poblacionales y cambio social

### SUMMARY

During the last decades the border between Mexico and Guatemala has had important changes linked to provoked by 1) New settlements and agrarian conflicts; 2) Economic and political crisis that give rise to militarization, and 3) Community divisions due to religions changes. The first phenomenum, a combinato of individual decisions and gouvornmental policies, have impacted the Lacandon jungle. The second is due to flow of thowsands of indigenous guatemalan refugees from 1978 to 1996, and which increased with the Zapatista rebellion of 1994. Finally, religions changes have also transformed the social structure of indigenous communities, resulting in new expressions of solidarity as well as divisions.

**Key words:** Chiapas, colonization, conflict, population movements and social change.

### **Escenario actual de la frontera sur**

De las nueve regiones socioeconómicas de Chiapas, la región Fronteriza ha pasado a formar parte de un nuevo corredor migratorio que se intensifica día con día, pues el Soconusco y la región Istmo--Costa habían sido el corredor tradicional de la migración centroamericana con destino al norte de México y hacia los Estados Unidos.

La región Fronteriza chiapaneca comprende los municipios de Comitán de Domínguez, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, Socoltenango, La Trinitaria y Tzimol. En 1990 contaba con una población de 340,718 habitantes, lo que representaba al 10.6% de la población total del estado.<sup>1</sup>

Durante las tres últimas décadas, la región ha sido escenario de rápidas y profundas transformaciones debido a una gran movilidad poblacional. Recientemente la presencia de población migrante, producto de los fuertes desplazamientos motivados por la guerra y por la expulsión de familias protestantes de las comunidades tojolabales del altiplano comiteco o de los Altos de Chiapas, en los principales centros urbanos de la región – San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas— se han sumado a los grandes contingentes que arriban a las ciudades, huyendo de la guerra o del hambre. Así creció la ciudad de San Cristóbal con una población de 89, 335 habitantes en 1990 a 132, 421 en 2000, hasta llegar a 151, 308 en 2005. O Comitán que tenía 78, 896 habitantes en 1990 a 105, 210 en el 2000 y 120, 130 en 2005, por mencionar las que ocupan los dos primeros lugares en crecimiento municipal (INEGI, 2000 y COESPO, 2005). Este es el contexto en que se estructura el espacio regional en un estado aún rico en recursos naturales, militarizado, pendiente de una guerra étnica, lleno de lugares turísticos, de cara a la frontera sur de México y en el seno de una compleja dinámica sociocultural.

En las últimas tres décadas, el carácter fronterizo de esta zona con la vecina república de Guatemala se ha vuelto más consistente. Por una parte, le ha impreso una dinámica social particular, en donde los lazos y redes sociales recreados por los migrantes urbanos se fincan en su adscripción étnica y su afiliación religiosa y política; pero además, las redes se

---

<sup>1</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 1994.

extienden con mayor definición cada día, al adaptarse al medio urbano y al integrarse a los flujos migratorios internacionales, así como a los grupos laborales de diversa procedencia.

La compleja situación actual de la región y la creciente migración que han derivado de ella, pueden ser comprendidos a partir de tres grandes procesos: la colonización y los conflictos agrarios, las crisis económicas y políticas que dan paso a la militarización, y las rupturas comunitarias a partir del cambio religioso. Veámos las características de cada uno de ellos.

### **A) colonización y conflicto agrario**

Después de la devastación provocada por la conquista, la selva Lacandona permaneció casi deshabitada hasta fines del siglo XIX. Las incursiones a la selva eran --en principio-- solamente con el fin de extraer las maderas preciosas y, después, instalar "monterías" y levantar fincas cafetaleras, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1949.<sup>2</sup>

Pasaron varias décadas para que el poblamiento de la selva lacandona se iniciara. En la primera mitad del siglo XX, los asentamientos eran de incipientes rancherías y algunas aldeas. Es a partir de 1940 que se observa la tendencia a ocupar tierras de la región fronteriza, hasta entonces vírgenes, en los municipios de Ocosingo, La Trinitaria, Palenque, Las Margaritas y La Independencia.<sup>3</sup>

Como resultado de la Reforma Agraria, entre 1940 y 1949 se repartieron en Comitán 23,590 ha; 39,959 en Las Margaritas y 32,928 en Trinitaria; entre 1950 y 1959 se hicieron dotaciones de 41,838 ha en Las Margaritas, 16,598 en Independencia, 16,231 en Frontera Comalapa y 28,842 en Chicomuselo; mientras que entre 1960 y 1969 se repartieron 43,643 ha en Las Margaritas. En las décadas posteriores disminuyó esta tendencia, pues para la década de los años setenta en Las Margaritas se hicieron 15 dotaciones que representaron 21,406 ha; en los primeros años de la década de los ochenta hubo 26 dotaciones que

---

<sup>2</sup> Jan De Vos, Oro Verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, Fondo de Cultura Económica y El Instituto de Cultura de Tabasco, México, 1988.

<sup>3</sup> Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, "La tierra prometida", en Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste, México, INI-Sedesol, 1995.

incluyeron 32,137 ha, 13 ampliaciones de 9,993 ha y 5 bienes comunales de 11,283 hectáreas.<sup>4</sup>

A partir de la década de los años setenta, las autoridades gubernamentales alentaron la colonización del territorio selvático para satisfacer la demanda de campesinos sin tierra provenientes de Chiapas y de otros estados de la República mexicana. En el municipio de Las Margaritas, el INI y el entonces Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización crearon un ambicioso programa para reacomodar en 200 000 ha a 10 000 familias indígenas de los Altos de Chiapas, proyecto que se cumplió de manera parcial.<sup>5</sup>

Como consecuencia, se asentaron en la zona familias choles, tzotziles, y tzeltales, provenientes de la zona norte y del altiplano chiapaneco; zoques de la Depresión Central, y mames y cakchiqueles de la Sierra Madre de Chiapas, además de gente procedente de otras entidades como Veracruz, el estado de México, Tlaxcala, Tabasco, Oaxaca, Michoacán e Hidalgo.<sup>6</sup>

La colonización de los terrenos nacionales se realizó prácticamente de manera espontánea y en ella participaron tanto terratenientes como campesinos, por lo que se empezaron a producir fuertes conflictos por invasiones a los latifundios ganaderos de la región, y por las demandas de tierra de los campesinos. Gracias a la influencia de grupos políticos que trabajaron en la zona, se produjo una poderosa organización campesina que culminó con la fundación de la ARIC Unión de Uniones, parte de la cual apoyaría años más tarde el levantamiento zapatista.

A esto se aunó la expansión del territorio tojolabal debido a la migración de indígenas provenientes de los primeros ejidos del altiplano comiteco que en busca de tierra se aventuraban a colonizar la selva.

---

<sup>4</sup> María Eugenia Reyes García, El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas (1914-1988), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

<sup>5</sup> Mendoza, Martha Patricia, "La intervención gubernamental en la selva lacandona", en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora, 1994.

<sup>6</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 1990.

Respecto a las características de la colonización en el municipio de Las Margaritas, los migrantes se vieron obligados a trasladarse y establecerse por cuenta propia, con base en sus propios recursos y sin recibir apoyo alguno de las autoridades, cuya única función fue la de dar curso a la tramitación agraria.<sup>7</sup> Esto implicaba para los colonos, la realización de varios viajes exploratorios; el paso por varios asentamientos antes de establecerse de manera definitiva; el desplazamiento de un lugar a otro en la búsqueda de mejores tierras, debido a conflictos de límites con colonos ya establecidos o propietarios rancheros; la formación de núcleos de población, de acuerdo a la pertenencia a un grupo étnico; y la constitución del núcleo de población a lo largo de varios años, por la constante entrada y salida de solicitantes, ya que el desmonte de una superficie era el único elemento que permitía demostrar su posesión.

En relación al uso de las tierras, los primeros ciclos productivos se destinaron al cultivo de milpa mediante el sistema Roza-Tumba-Quema, cuya superficie dependía de la disponibilidad de trabajo. Regularmente se desmontaban dos o tres hectáreas anualmente y se dejaban en barbecho los acahuales durante dos o cuatro años.<sup>8</sup> Posteriormente, se empezó a introducir la cafecultura, promovida por el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), lo que fue reduciendo la superficie destinada a la milpa.

Un factor que coadyuvó al auge de la cafecultura en la zona fue la llegada de los refugiados guatemaltecos desde 1978 hasta principios de la década de los años ochenta, quienes proporcionaron a los colonos mano de obra disponible y barata. Más tarde, la ganadería promovida por el Banco Mundial e instituciones nacionales de crédito se extendió en los ejidos. Sin dejar de producir café, los campesinos invirtieron sus ganancias obtenida con el café en la compra de cabezas de ganado. Así, teniendo cafetales y parcelas con milpa, también fueron convirtiéndose en ganaderos.

---

<sup>7</sup> Acevedo, Marina, "Las Margaritas: una experiencia de frontera", en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora, 1994. Para el contexto histórico e interétnico, véase también a Antonio Gómez y Mario Humberto Ruz, Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios, México, UNAM-UNACH, México, 1992; y a Mario Humberto Ruz, Savia india, floración ladina, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

<sup>8</sup> Acevedo, Marina, "Las Margaritas: una experiencia de frontera", en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora, 1994.

La crisis de 1988 y 1989 provocó la caída del precio del café. Como los campesinos tenían créditos con INMECAFE, y como se les demandó el pago de sus carteras vencidas, tuvieron que vender su ganado para pagar las deudas de sus créditos. De esta manera, la cafecultura dejó ser rentable y la ganadería tampoco fue una opción. Los campesinos regresaron a la producción de maíz pero modificando el sistema de trabajo hacia un sistema de tipo intensivo. Pasado el problema del endeudamiento, y desmantelado el apoyo al campo con créditos para cafecultura, los campesinos optaron por los proyectos productivos que aún apoyaba el gobierno, principalmente la ganadería, la cual se incrementó, y la superficie para cultivo de maíz se ocupó parcialmente para la producción de ganado.

En la década de los años setenta, el gobierno federal reconoció en la Lacandona, una región con grandes recursos potenciales. Para lograr explotarlos, se consideró necesario controlar la creciente colonización espontánea, gracias a lo cual el gobierno federal tomó una serie de medidas, entre las que destaca la dotación al grupo lacandón. Mediante un decreto presidencial aparecido en el diario oficial en 1972, se dotaba a 66 familias, que formaban el grupo lacandón, con más de 600 mil hectáreas de bosques tropicales, desconociendo así los derechos posesorios de más de 70 comunidades asentadas en la selva años atrás, y clausurando el derecho de asentamiento de nuevos pobladores.

Otra medida importante fue la concentración de los pobladores, dispersos en el territorio, en dos Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE): Velasco Suárez (antes Corozal) y Frontera Echeverría (antes Palestina). Veintiún comunidades aceptaron su traslado a dichos centros de población a cambio de que se les dotara de servicios, de tierra para la explotación agrícola, y de tener participación en los derechos de monte. En Velasco Suárez se concentraron 2,275 habitantes y 2,272 en Frontera Echeverría. Para mediados de la década de los ochenta, la población en ambos asentamientos se había duplicado.

Finalmente, las autoridades impulsaron la colonización de la zona de Marqués de Comillas. Importante por su ubicación geopolítica, desde 1974 empezaron a ser trasladados a esta zona campesinos de diversos lugares de la república, así como indígenas desalojados de la

selva a causa de la dotación a los lacandones. Para 1990 había 36 ejidos en esta área y un año después se calculaba que su población giraba alrededor de 16,000 habitantes, la mayoría mestizos.<sup>9</sup>

Además de intentar regular la colonización, el gobierno federal intervino en la explotación forestal, el impulso a la ganadería y a la cafecultura, la explotación petrolera y la creación de una reserva de la biosfera en el municipio de Ocosingo.

En relación a la explotación forestal, hasta entonces en manos de empresas privadas, la dotación al grupo lacandón fue el primer paso; más tarde, con la intervención de Nacional Financiera (NAFINSA), el Fondo Nacional de Fomento Ejidal (FONAFE) y el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) se creó la Compañía Forestal de la Lacandona, S.A. (COFOLASA) en donde participaban el gobierno federal, la comunidad lacandona y la iniciativa privada. El proyecto incluía la creación de una Unidad de Explotación Forestal que cubriría 1,308,312 ha en los municipios de Chilón, Las Margaritas, Ocosingo y Palenque; sin embargo, dos obstáculos impidieron su desarrollo: la distancia para explotar las maderas preciosas y la irregularidad de la tenencia de la tierra en la zona. Estos problemas condicionaron el que la explotación forestal se restringiera a la superficie dotada a la comunidad lacandona.

Una vez fracasado el proyecto, en 1980 COFOLASA fue vendida al gobierno del estado de Chiapas. Posteriormente surgió una nueva empresa estatal, Cooperación de Fomento Industrial de Chiapas, S.A., que se dedicaría a aprovechar la madera derribada por la construcción de la carretera fronteriza y de los caminos de acceso a los pozos petroleros, sin embargo, la empresa ha sido denunciada como un agente de devastación de la región.

La ganadería fue otro de los ejes considerados como opciones para el desarrollo regional. El apoyo de instituciones como el Banco Mundial, el Banco de Crédito Rural (BANRURAL) y Fira influyeron en la ganaderización de la zona, actividad que se extendió no sólo a predios privados, sino a gran parte de los ejidos establecidos. La cría de ganado

---

<sup>9</sup> Mendoza, Martha Patricia, "La intervención gubernamental en la selva lacandona", en Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora, 1994.

aceleró el proceso de destrucción de la selva, puesto que el número de hectáreas desmontadas no estuvo en función de las necesidades de los campesinos, sino que fue un criterio impuesto por los bancos que otorgaban los créditos.

También a mediados de la década de los años setenta se inició la búsqueda de yacimientos petroleros en la selva lacandona; actualmente PEMEX ha concentrado sus trabajos en una superficie de aproximadamente 370,000 ha y comprende parte de la comunidad lacandona y la totalidad de la zona de Marqués de Comillas, con siete pozos perforados.<sup>10</sup>

La explotación petrolera en la selva chiapaneca ha tenido varias repercusiones: en primer lugar, las actividades productivas se han sometido a sus requerimientos; además, los campesinos se han visto afectados por la expropiación de tierras y la contaminación de arroyos y ríos que dañan sus cultivos.

Los colonos de la zona de Marqués de Comillas han denunciado su inconformidad con las indemnizaciones o los retrasos en el pago de las expropiaciones, la contaminación de flujos de agua, la destrucción del recurso forestal y el tráfico y caza de fauna silvestre.

En este mismo periodo, ante la acelerada destrucción de los recursos de la Lacandonia, se creó la reserva de Montes Azules por decreto presidencial el 8 de diciembre de 1977, en una superficie de más de 300,000 ha en el municipio de Ocosingo. Al diseñarla, las autoridades no consideraron la ubicación de por lo menos doce poblados que ya existían en 1976 dentro de los terrenos seleccionados para la reserva, y que aumentaron a catorce tres años después, con una población aproximada de 6,000 habitantes. Además, el 80% de la superficie de Montes Azules se encuentra dentro de la dotación al grupo lacandón. Esta situación ha exacerbado los conflictos agrarios en la zona.

---

<sup>10</sup> Los pozos son: *Lacantún 1* en el Ejido Benemérito de las Américas; *Cantil*, en el Ejido Pico de Oro y parte de los ejidos de Benemérito de las Américas y Quiringuacharo; *Tzeltal 1* en el Ejido Quetzalcóatl; *Lacanjá 1* en el Ejido Pico de Oro; *Bonampak 1* en el Ejido Pico de Oro; *Lacandón 1* en el Ejido Quetzalcóatl y el *Chajul 1* en el Ejido Veracruz. Mendoza, Martha Patricia, "La intervención gubernamental en la selva lacandona", *op. cit.*, p. 134.

En los años ochenta, cuando se inicia el ajuste del modelo económico, encaminado a la inserción del país a los mercados internacionales, el movimiento campesino chiapaneco entra a una fase de reorganización interna, intensificándose y expandiéndose en toda la entidad, debido tanto a la apertura que se da con el discurso populista de Luis Echeverría, como a su propia fortaleza interna. Adicionalmente, el éxodo de refugiados guatemaltecos en la zona fronteriza (1979-1982) exacerba los conflictos intracomunitarios, la necesidad de tierra y la tensiones interculturales

Para la década de los años noventa, se presentan fuertes conflictos por invasiones a los latifundios ganaderos de la región, y por las demandas de tierra de los campesinos. Se agudizan las contradicciones por la reorganización de los procesos de trabajo y el incremento de las migraciones temporales en busca de empleo a las ciudades, estableciendo rutas: primero, a la ciudad de Comitán, Villahermosa y Cancún, y más tarde a Tuxtla Gutiérrez, Coahuila y México. Todo ello en el marco de las reformas legislativas, que orientan al país hacia el nuevo orden económico mundial, entre las que destacan las modificaciones al artículo 27 y 4to. Constitucional.<sup>11</sup>

La errática política de colonización de la selva, emprendida por el gobierno federal, alimentó la irregularidad de la tenencia de la tierra, situación que favoreció los continuos enfrentamientos entre colonos y ganaderos en la selva. Las demandas agrarias de los campesinos se enfrentaron al poder local y estatal de los finqueros y ganaderos, quienes ejercen un control de la burocracia agraria federal. Frente a ello, los campesinos han respondido con una creciente organización.

En 1994, Carmen Legorreta consideraba que a Chiapas le correspondía el 25% del rezago agrario en todo el país; organizaciones campesinas como la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) reportaba 20 poblados con situaciones de conflicto, con propietarios en las regiones Norte y Fronteriza; Xi-nich, una organización chol, tenía 16 casos similares; la UGOCEP denunciaba seis casos, mientras que la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) de la región fronteriza declaraba tener

---

<sup>11</sup> George Collier, *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Traducción de Lucía Rayas, (mimeo) de *Basta! Land and the Zapatista rebellion in Chiapas*, Food First Books, USA, 1994.

más de diez expedientes pendientes. La Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones, denunciaba que en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas no se resolvían sus expedientes más conflictivos.<sup>12</sup>

De 1994 a la fecha, un fenómeno generalizado en toda la entidad, es la reapropiación del territorio por parte de las organizaciones campesinas e indígenas, lo cual significa que el ordenamiento territorial en la entidad es un proceso inacabado y que el crecimiento demográfico y las migraciones intrarregionales siguen vigentes.

### **B) Crisis económicas y políticas**

Por su carácter limítrofe con Centroamérica, la región Fronteriza de Chiapas es considerada de una gran importancia estratégica. La llegada de miles de indígenas guatemaltecos que huían de la política de "tierra asada" y genocidio de los regímenes militares de su país entre 1978 y 1982, fue un acontecimiento de enorme trascendencia para los pueblos de la región (Aguayo, 1985; Cruz, 2000).<sup>13</sup> A partir de 1982, miles de refugiados se empezaron a asentar en campamentos, a lo largo de los 21 municipios mexicanos colindantes con Centroamérica.

Un nuevo paisaje social y humano comenzó a delinearse como producto de esta migración. De acuerdo a ACNUR y COMAR —organismos que atendían a los refugiados—, además de la presencia de la diócesis de San Cristóbal, llegaron en estas condiciones entre 60 y 80 mil personas, de las cuales se trasladaron 25 mil a campamentos en Tabasco, Campeche y Quintana Roo (Aguayo, 1985). Sin embargo hay investigadores que afirman que los refugiados rebasaron los 120 mil, sin contar aquellas familias de refugiados que se integraron directamente a las fincas cafetaleras o que se mimetizaron con la población mam asentada en los municipios fronterizos del Soconusco.

---

<sup>12</sup> María del Carmen Legorreta, "La Reforma al artículo 27 constitucional y sus efectos en la Unión de Uniones de Ocosingo, Chiapas", en Política agrícola y programas de gobierno en la selva lacandona y Los Altos de Chiapas, Cuadernos de Centros Regionales, no. 7, UACH, , pp 11-17, México, 1994.

<sup>13</sup> Sergio Aguayo, El éxodo centroamericano, Secretaría de Educación Pública, México, 1985 y Cruz Burguete Jorge Luis "Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche", en Estudios Sociológicos, de El Colegio de México, vol. XIII, núm. 54, sept-dic. 2000, pp 555-580.

La experiencia de esta población afectada por la guerra fue asimilada por sus vecinos indígenas, quienes por experiencia propia sabían de la violencia de las guardias blancas de los terratenientes y finqueros de la región, y por ello mismo recurrieron a la organización comunitaria, como la mejor manera de sobrevivir. Adicionalmente, se fue conformando un nuevo actor social: los refugiados, quienes --ahora sí, con este estatus-- avanzaban en la atención a sus demandas. La llegada masiva de estos refugiados conforma un difícil proceso de organización social, dinámica intercultural y re-estructuración del espacio regional.

Como consecuencia de estos acontecimientos, se revitaliza la militarización de la zona. Para 1987 había alrededor de 4,000 soldados establecidos en el estado, donde los oficiales del ejército estaban al mando de las dos corporaciones policiacas más importantes de la entidad. Sin embargo, desde los años setentas ha persistido un enfoque estratégico—militar, además de los temas de interés binacional “como las migraciones, el comercio, la superación del atraso en materia de desarrollo...”<sup>14</sup>

Pero además, con la rebelión zapatista que inicia en enero de 1994, seguida de una intensificación del proceso de militarización, se abre un nuevo expediente para la vida nacional y del sureste mexicano, reafirmando a la región en su carácter de frontera sur. Son precisamente las comunidades selváticas el crisol de una diversidad étnica, religiosa y política, las que a la postre se rebelarán frente al gobierno mexicano, en un movimiento de gran envergadura que conmocionó a la nación mexicana.

A partir de entonces se intensifica la militarización de la zona. Recientemente una estimación conservadora calculaba la presencia de más de 60 mil efectivos militares, además de los “recambios” cotidianos que realiza el ejército mexicano con destino a la llamada zona de conflicto.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Mario Monteforte Toledo *La frontera Móvil*, Universidad Nacional Autónoma de México, Naciones Unidas y Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala, 1997, pág.135.

<sup>15</sup> Entre los días 3 y 4 de enero de 1999, circularon en la ruta Coatzacoalcos-Arriaga (por vía férrea), y de ahí a San Cristóbal y Comitán, 1,600 efectivos de la caballería militarizada del ejército mexicano para fortalecer el cerco a las comunidades zapatistas. (*La Jornada*, 5 de enero de 1999).

Desde su aparición, las comunidades indígenas en rebeldía han puesto al descubierto la situación de los pueblos indios de México al interior del Estado nacional, la continuidad histórica de su resistencia y su posición subalterna en la sociedad mexicana. Las reivindicaciones políticas y culturales que se plantean en la "Primera declaración de la selva" son sólo una forma explícita de una realidad que permaneció simulada durante décadas bajo la complacencia de muchos gobiernos y sectores sociales de las clases dominantes.

Probablemente ésta sea la base sobre la cual los grupos étnicos construyen su carácter de ser distintos hacia el exterior, y a la vez semejantes en el interior de sus comunidades. Es decir, frente a un proceso de separación y marginalidad social, estará como constante la racionalidad indígena en la búsqueda de la lógica de la unidad, por ser ésta la mejor manera de defenderse ante el contexto de violencia que ha vivido.

Gracias a las estrategias del EZLN pudo darse a conocer simultáneamente en todo el planeta las causas de la insurrección indígena. De esta manera, la sensibilidad del extranjero cobró conciencia y provocó el apoyo internacional, que logró detener el aplastamiento de la rebelión que siguió inmediatamente después a la insurrección armada.

Sin embargo, así como el apoyo internacional y nacional se iban fortaleciendo, el descrédito generado por las autoridades locales logró permear varios sectores hasta generar una polarización de la sociedad chiapaneca en torno al conflicto, y un manto que impedía a los propios chiapanecos conocer el desarrollo del movimiento zapatista. Así, tanto más se quisiera saber de Chiapas —y tomar una postura respecto al movimiento— tanto más distante físicamente se debía permanecer de la entidad.

A pesar de estas dificultades, el movimiento logró abrir el camino del diálogo y con el respaldo de diversas fuerzas a nivel nacional e internacional, el gobierno convino en negociar las demandas zapatistas, que se concretaron en los acuerdos de San Andrés Sac'amchen. Sin embargo, más tarde las autoridades darían la espalda a la negociación, y

emprenderían una táctica dilatoria en tanto que se desarrollaba la guerra de baja intensidad en la zona de conflicto.

Al mismo tiempo fueron surgiendo grupos paramilitares protegidos por el gobierno, que enfrentan a las bases zapatistas en las comunidades del área de conflicto. Estos grupos —autodenominados "Paz y Justicia", "Chinchulines" "Movimiento indígena revolucionario antizapatista" (MIRA), entre los más conocidos— han minado la cohesión comunitaria y han provocado el terror entre la población, quemando casas, violando mujeres y asesinando. El hecho más escandaloso es la muerte de mujeres niños y ancianos en la masacre de Acteal, en diciembre de 1997.

La rebelión y la concomitante militarización son las causas de los recientes desplazamientos de población asentada en la zona, que se han concentrado en las ciudades de Ocosingo, Comitán y Las Margaritas. Al estallido de la rebelión y los primeros bombardeos siguió la salida masiva de los pobladores de la selva que se refugiaron en lugares públicos, habilitados para tal efecto por las autoridades municipales. Así, durante varios meses se transformaron en campamentos de refugiados en los alrededores de Ocosingo, las instalaciones de la Feria de Comitán y el Auditorio Municipal de Las Margaritas.

A medida que la situación se normalizaba, la gente empezó a regresar a sus comunidades, donde habían tenido que abandonar todas sus pertenencias materiales y su patrimonio familiar para salvaguardar su vida. Para algunos de estos pobladores, el regreso se transformó en la ruptura definitiva con la comunidad, puesto que se negaron a "entregarse" con los zapatistas; para otros, el temor de una nueva ofensiva militar y del recrudecimiento de la guerra les convenció de quedarse en la ciudad; mientras que otros más, no pudieron regresar porque debían reparar con dinero su ausencia en la cooperación del trabajo comunitario.

Esta población desplazada por la guerra también ha configurado la emergencia de un nuevo actor social que demanda frente al Estado la solución del conflicto para poder recuperar su

tierra, y el apoyo de las autoridades para su sobrevivencia en la ciudad, ya sea mediante la dotación de despensas, materiales de vivienda o fomento a actividades productivas.

Por otra parte, la rebelión zapatista trajo como consecuencia el remate del reparto agrario en las regiones indígenas de Chiapas, ya que entre 1994 y 1995 se produjeron más de dos mil invasiones en el estado. En la región tojolabal, esta etapa significó el finiquito del reparto agrario iniciado décadas atrás por la reforma agraria cardenista, y finalmente, la recuperación de un territorio arrancado al grupo durante la dominación colonial.<sup>16</sup>

En resumen, podemos considerar que entre los cambios más importantes del escenario social en la región fronteriza tenemos:

- i) Una recuperación de los territorios indios, que no se constriñen al espacio rural, sino también a su presencia en las ciudades más importantes de la región.
- ii) Una nueva configuración de redes sociales entre familias indígenas, rurales y urbanas, así como el fortalecimiento del capital cultural y económico de ciertos sectores, reestructurándose la estratificación tradicional donde participan los indígenas activamente.

Una recomposición de la comunidad en el espacio urbano, donde se agrupan indígenas de varias comunidades e incluso de distintas lenguas, y donde el carácter de desplazado o expulsado es la premisa del surgimiento de nuevas identidades políticas, que se sustentan en la etnicidad, pero también en el poder económico, político y --ahora-- cultural, lo que los define como nuevos actores sociales.

### **C) Rupturas comunitarias a partir del cambio religioso**

Las comunidades humanas del mundo mesoamericano se caracterizaron por una intensa relación intercultural, donde la práctica religiosa integraba múltiples tareas de la vida cotidiana, a la vez que era motivo de actividades comerciales, guerras y alianzas, organización social, dominación o subordinación política.

---

<sup>16</sup> Van der Haar, G., "La campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista", en María Eugenia Reyes, Moguel Reyna y Van der Haar Gemma, Espacios disputados: Transformaciones rurales en Chiapas, México, Uam/Ecosur, 1998.

Probablemente por la diversidad lingüística y cultural de las comunidades mesoamericanas, se fueron diferenciando los territorios, las regiones y los pueblos; pero conservando las relaciones que permitieron --a la llegada de los conquistadores-- apreciar el escenario complejo de un "nuevo mundo".

Sin embargo, a pesar de las diferencias socioculturales, la religión mesoamericana compartía el conjunto de características fundamentadas en las divinidades principales: el mecanismo del sistema calendárico, similitudes rituales, formas de organización del sacerdocio, el simbolismo y la cosmovisión, el parentesco de los mitos, la organización política conforme al orden divino, y los principios y prácticas religiosas de la medicina.<sup>17</sup>

A partir del enfrentamiento cultural, con la llegada de los españoles, se derrumba la organización religiosa y la estructura jerárquica del sacerdocio. Así, la práctica de la religión se ve escindida de la organización social, y desplazada hacia la clandestinidad del hogar o hacia espacios secretos en el campo, las montañas, los ojos de agua, ríos y lagunas. Los lugares de culto tradicional se convirtieron en refugios sagrados, donde se construyeron relaciones estrechas entre el sujeto y su actividad inmediata: con el cuerpo y con la milpa, entre las relaciones de parentesco y vecinales. Los conjuntos familiares se vieron impelidos a reestructurar la religión en actividades campesinas ligadas a su tierra y a su agua.

Desde entonces, la religión ha jugado un triple papel:

- i) Como frontera de resistencia, la religión indígena se ha ligado a la permanencia y reproducción del modo de vida y de la cultura de las comunidades, a través de la ritualización de la agricultura y de la construcción de una identidad colectiva, expresada en la figura de un santo patrón tutelar del pueblo.
- ii) Como fundamento del cambio social, la religión ha sido un espacio de imposición de creencias, símbolos y prácticas en constante proceso de reelaboración, las cuales son asumidas por los miembros de la comunidad de referencia.

---

<sup>17</sup> Alfredo López Austin, El conejo en la cara de la luna, CNCA, México, 1994.

- iii) Como espacio de estructuración de nuevos y oportunos actores sociales, que logran la cohesión interna y la refuncionalización de la comunalidad indígena.

De esta manera, mediante la cristianización en el periodo colonial, se crearon las cofradías que florecieron durante el siglo XVII y que hasta el siglo XIX posibilitarían el surgimiento de las nuevas jerarquías cívico-religiosas. Tiempo después, arribando a la mitad del siglo XX, la influencia de los grupos religiosos evangélicos, presbiterianos, adventistas, testigos de Jehová y --más recientemente-- pentecosteses, han impactado de distintas formas el escenario sociorreligioso de Chiapas.

Junto con los cambios de adscripción religiosa, en las comunidades indígenas, se han hecho presentes graves procesos de desintegración y recomposición comunitaria, fuertes conflictos y violentas expulsiones de familias conversas que han provocado el incremento de los flujos migratorios intra e interregionales.

A lo largo de más de veinte años, los indígenas expulsados de sus comunidades por motivos religiosos han modificado el escenario regional de las relaciones interétnicas, subvirtiendo el antiguo orden colonial que identificaba a los indios con el espacio rural y a los ladinos con el espacio urbano. “[Ahora] el espacio propio de los indígenas no se limita a las montañas, a la tradición, al autoconsumo, a la subordinación. Los indígenas disputan otros espacios como suyos: tanto en el campo, como en la ciudad, en el mercado, en el manejo de recursos y en el ejercicio del control político”.<sup>18</sup>

Es decir, los indígenas expulsados han logrado crear un movimiento de reivindicación social con demandas étnicas que rebasa el ámbito local, poniendo en la mesa de discusión la cuestión de la autonomía, los derechos humanos y el derecho consuetudinario indígena versus el derecho positivo mexicano. Estas acciones sociales son también expresiones de la

---

<sup>18</sup> María Eugenia Reyes, Moguel Reyna y Van der Haar Gemma, Espacios disputados: Transformaciones rurales en Chiapas, Ed. Uam/Ecosur, México, 1998, pág. 11.

emergencia y consolidación de una nueva identidad étnica, moderna, panregional, urbana, y evangélica.

El fenómeno de la expulsión por motivos religiosos es, además, la manifestación y el resultado de una dinámica de modernización y cambio social en la región; una amalgama de tradición y modernidad en el seno de serios procesos de cambios valóricos; una búsqueda desesperada por insertarse en un mundo nuevo, sin abandonar del todo, el viejo modo de vivir.

En el contexto de la colonización de la Selva, y la reestructuración de las identidades colectivas en la Frontera Sur, un fenómeno de singular relevancia es la conversión religiosa, que se incrementa de manera vertiginosa a partir de la década de los años setenta. La región se transforma en un frente de expansión tanto de los grupos religiosos protestantes como de neocatólicos; éstos últimos, seguidores de una pastoral indígena comprometida socialmente y derivada de la teología de la liberación.<sup>19</sup>

Los grupos religiosos empiezan a jugar un papel importante en la organización de nuevas estructuras de poder, puesto que el cambio en la afiliación religiosa, generalmente conduce a los conversos a no participar en las tradiciones comunitarias, donde los puestos de autoridad tienen una investidura sagrada. Esto lleva a conflictos en la cohesión de los pueblos que en ocasiones desembocan en rupturas familiares y comunitarias, y el resultado ha sido la violencia, la expulsión de familias y el incremento de las migraciones indígenas a espacios colindantes de su área cultural o a las zonas urbanas.

Al igual que en la región de Los Altos de Chiapas, en las comunidades del altiplano comiteco, desde la década de los años ochenta, la influencia del protestantismo ha conducido a la expulsión de la población conversa de sus lugares de origen. Sin embargo, lejos de dispersarse, los expulsados se han agrupado en asentamientos en la periferia de la ciudad de Comitán, reelaborando sus estructuras organizativas, y reconstruyendo identidades individuales y colectivas.

---

<sup>19</sup> Andrés Fábregas Puig, La formación histórica de la frontera sur, Ediciones de la Casa Chata, Ciesas-Sureste, México, 1985.

Una particular característica del proceso de colonización en la región fue la importancia que adquirió la organización de los pobladores de la selva en torno a los grupos religiosos. Jan de Vos destaca el papel de los jesuitas de la Misión de Bachajón, los dominicos de la Misión de Ocosingo en la subregión de Las Cañadas, los maristas en la zona de Comitán, así como el de las diversas denominaciones protestantes, en el caso de la zona fronteriza, en un proceso en el que “la religión se convirtió en el primer y principal eje ordenador de la vida social en las nuevas comunidades selváticas”.<sup>20</sup>

A partir de los años setenta, se empieza producir en las regiones indígenas del estado un notable incremento de los grupos religiosos no católicos, con una tasa de crecimiento del 163.72% entre 1950 y 1960, incrementándose al 217.21% para 1980.<sup>21</sup> Para entonces, los protestantes representaban el 11.46% de la población en el estado, mientras que para 1990 habían ascendido al 16.3% de la población de 5 años y más, aunque en términos reales, esta cifra podría ser mucho mayor.<sup>22</sup>

Los municipios de la región fronteriza se convirtieron en un importante frente de expansión del protestantismo indígena, gracias a la influencia de los grupos religiosos asentados en Guatemala.<sup>23</sup> En este sentido, cobraban sentido los rostros de la miseria y la violencia indígena, en las lecturas bíblicas, así como el reencuentro de viejas familias asentadas en ambos lados de la línea divisoria de México con Guatemala.

La llegada de los refugiados guatemaltecos al territorio, muchos de ellos ya convertidos al protestantismo, significó un acercamiento cara a cara a estos grupos. Esta mutación de la identidad religiosa de la población ha tenido diversos efectos en las comunidades, en las que la religiosidad popular tradicional, había florecido como una síntesis de elementos

---

<sup>20</sup> Jan De Vos, "El lacandón: una introducción histórica", en J.P. Viqueira y M.H.Ruz (edit), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG, 1995.

<sup>21</sup> Gilberto Giménez, Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos, SEP/Ciesas, Cuadernos de la Casa Chata no. 161, México, 1988.

<sup>22</sup> Una estimación modesta es suponer que podría ascender al 30%, véase José Andrés García Méndez, "Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas", en Eslabones. Revista semestral de estudios regionales, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, AC:, Núm. 14, pp.102-119, México, 1997.

<sup>23</sup> Guatemala tiene la mayor proporción de población protestante en toda América Latina . Cfr. Martin, D., Tongues of fire The explosion of protestantism in Latin America, Blackwell, Great Britain, 1990.

mesoamericanos y cristianos, impuestos a lo largo del proceso colonial. Esta religión pública, fuertemente institucionalizada contribuía a la construcción de una identidad social a través de la imagen del santo patrón del pueblo, además de definir la membresía comunitaria y la creación de una jerarquía de autoridad con base en el prestigio adquirido por el desempeño de los cargos religiosos.<sup>24</sup>

Además, en la región Altos de Chiapas, a mediados de los años setenta aparecen los conflictos religiosos, y aunque después se supo que también en la Selva y la región Norte de la entidad hubieron indicios de intolerancia religiosa, San Juan Chamula significó el prototipo de los “expulsados por motivos religiosos”.

[...] Chamula siempre destacó por la continuidad de esta práctica a lo largo de varias décadas. Siendo el municipio más densamente poblado del altiplano, Chamula se convertiría en el primer expulsor de población que se establecería en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, y áreas adyacentes, principalmente en el vecino municipio de Teopisca (Robledo, 2004).

Se trataba de expulsiones en situación de violencia, en las que familias enteras tenían que abandonar sus casas ante las amenazas de ser incendiadas con las personas dentro. El motivo fundamental era la conversión de familias al evangelismo protestante y su consecuente negación a seguir participando en las fiestas tradicionales del pueblo. Esto implicaba negarse a cooperar ya fuera en trabajo o dinero para las festividades católicas, así como abandonar el consumo de alcohol, el baile y demás actividades consideradas “mundanas”. En suma, se enfrentaba una tradición basada en el sistema de cargos, con una estructura caciquil muy rígida, y ampliamente soportada por una base social que por centurias había aceptado sin cuestionar todo el poder que se ejercía desde “la costumbre”.

Tomar trago para alegrar el chulel (el alma), bailar y quemar candela y copal en las iglesias, así como quemar cuetes, bombas y cámaras, en medio de la algarabía popular durante las ventas de frutas y comidas tradicionales en atrios y parques, más el constante bullicio de la flauta y el tambor, el arpa o la guitarra, eran actividades que “los evangélicos” empezaron a

---

<sup>24</sup> Giménez, Gilberto, Cultura popular y religión en el Anáhuac, Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1978.

rechazar, lo cual molestaba a las autoridades tradicionales y el resto del pueblo. Después vendrían las presiones para disuadir a los “evangélicos” de su apatía con “la costumbre”, luego se incrementaron los conflictos intrafamiliares ligados a partidos políticos y grupos protestantes, hasta el enfrentamiento con la autoridad, quienes tomaban el acuerdo en nombre de “la comunidad” para sacarlos por las buenas o por las malas. Los resultados fueron algunas casas quemadas y las expulsiones.

De manera similar a lo acontecido en la región de Los Altos, en las comunidades tojolabales del altiplano comiteco, la irrupción del protestantismo empieza a provocar la ruptura y el enfrentamiento de facciones al interior de las comunidades. Las primeras familias expulsadas se asientan en la periferia de Comitán a principios de la década de los años ochenta, y a medida que crece la influencia protestante, se van produciendo nuevas expulsiones.<sup>25</sup>

A partir de 1994, en el año de la rebelión zapatista, las expulsiones se empiezan a recrudecer, pero en esta ocasión las familias expulsadas, empiezan a demandar su derecho a la libertad de culto y levantan su denuncia ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos. La comunidad Plan de Ayala, la más numerosa de las colonias tojolabales del altiplano, encabeza este movimiento. Hasta el presente, se sigue negociando el regreso de varias familias recientemente expulsadas por los católicos tradicionales afiliados al PRI, sin que hasta el momento se llegue a un acuerdo.

Ante la presencia de los protestantes o denominados “evangélicos”, los tradicionalistas se muestran reticentes, pues han controlado las economías de sus pueblos por medio de la venta de trago, cuetes y toda la parafernalia que se utiliza durante el festejo de sus santos patronos y, gracias a su voto corporativo en época de elecciones, siguen recibiendo la protección de las autoridades gubernamentales. Por ello, junto con el movimiento armado de 1994, el camino que escogieron ha sido la creación de grupos paramilitares, de común

---

<sup>25</sup> Desde finales de la década de los años ochenta ya se veía venir el incremento de los conversos. Véase al respecto Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos*, SEP/Ciesas, Cuadernos de la Casa Chata no. 161, México, 1988. Y también Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II, UNAM, México, 1982.

acuerdo a la “guerra de baja intensidad”, la cual se explica lógicamente por los reiterados desplazamientos internos de familias indígenas en toda la geografía chiapaneca.<sup>26</sup>

Los grupos religiosos han aprendido que tienen que participar en las negociaciones para mediar el conflicto, para ello se organizan y se instruyen en la Constitución, alegando sus derechos a la libertad de cultos. De ahí que los evangélicos se agrupan alrededor de organizaciones como el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH), la Alianza Evangélica Ministerial de Los Altos de Chiapas y la Comisión Evangélica de los Derechos Humanos (CEDH). Por su parte, la Iglesia católica ha formado un frente de protección para la defensa de los derechos humanos de los desplazados, como lo es el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, creado por la diócesis de San Cristóbal.

Como quiera que se vea el avance de las organizaciones religiosas el asunto es delicado, puesto que, como en el caso de la comunidad tzotzil de Chamula, la alianza pueblos indios-Estado es frágil en periodos de elecciones, pues las autoridades están conscientes de que la alianza con los líderes indios significa asegurar el voto corporativo de la comunidad.

Con respecto a la Iglesia católica, la nueva pastoral comprometida con una opción preferencial por los pobres, y dirigida por el Obispo Samuel Ruiz desde la diócesis de San Cristóbal, se conjugó con un movimiento catequístico vigoroso, producto de la nueva actividad misionera, emprendida hacia la segunda mitad del siglo XX en las regiones indígenas de Chiapas. Muy probablemente, el resultado de esta conjunción fue la construcción de comunidades fuertemente organizadas, políticamente reflexivas, que más tarde canalizarían su experiencia en la conformación de amplias organizaciones que, bajo la

---

<sup>26</sup> Solo en el mes de junio de 2005 se registró el desplazamiento de 15 familias desplazadas en Sabanilla “Por amenazas de Paz y Justicia 60 personas (15 familias) fueron desplazadas, en su mayoría mujeres y niños [...] Denuncia derechos humanos que recibió denuncias sobre desplazamientos forzados de los habitantes de la comunidad Andrés Quintana Roo de Sabanilla. Hasta el momento se desconoce el paradero de las familias, se ignoran las condiciones en las que se encuentran” (Diario CARTELES de Comitán y San Cristóbal, 16 de junio de 2005, primera plana).

influencia de organizaciones políticas, se convertirían en un sector de la base de apoyo del movimiento zapatista.<sup>27</sup>

## REFLEXIÓN FINAL

Si consideramos la diversidad de intereses sociales, económicos, étnicos y políticos de la sociedad chiapaneca que se han venido construyendo en el transcurso de su historia, y si tomamos en cuenta los nuevos intereses creados en las últimas décadas, como producto de las múltiples formas socioculturales de apreciar y resolver los conflictos, deberemos concluir que lejos de arribar a la paz o ingresar a una fase de mutuo respeto y tolerancia, estamos más bien en la antesala de nuevos conflictos.

Sin embargo, las distintas fuerzas sociales se van reacomodando en los nuevos tiempos. Para los migrantes indígenas que se ven obligados a salir de sus comunidades, esto ya no significa la ladinización forzosa, por el contrario, ser indio --desplazado o expulsado-- en estas condiciones es un requisito indispensable para la negociación, para demandar servicios, escuelas y atención por parte del gobierno. La afirmación de la indianidad y de la condición de expulsado o desplazado, más que un estigma, se ha convertido en requisito indispensable para enfrentar a las autoridades ladinas y demandar el reconocimiento de un espacio propio.

A más de dos décadas, varios son los efectos que podemos considerar como resultado de estos movimientos de población:

- a) Una reconfiguración del espacio regional a partir de la expansión del territorio indígena, debido a la migración y la creación de nuevos asentamientos en el área rural y urbana.

---

<sup>27</sup>Conforme avanzaba el protestantismo, la Iglesia católica reformulaba sus estrategias pastorales desde la perspectiva de la nueva teología de la liberación, donde el Obispo Samuel Ruiz García construyó una estructura que tenía como base a misioneros directamente involucrados con las comunidades indígenas. A partir de allí se fue organizando una nueva teología indígena que tenía como premisa equiparar el “rostro de los indios” con el “rostro ensangrentado de Cristo”.

- b) El constreñimiento de los territorios indígenas tradicionales, por la explosión demográfica, incrementa la expulsión de las familias "conversas", abriendo nuevos espacios de colonización.
- c) Un proceso de reestructuración del campo religioso, en donde el espacio simbólico es avasallado por un protestantismo de carácter sectario, quebrantado por un excesivo faccionalismo, donde predomina recientemente la parte pentecostal, pero que abre la posibilidad de recuperar la autonomía por medio del antiguo modelo de autogestión laica. Al propio tiempo, esta reorganización, ofrece un espacio legítimo a un liderazgo político nativo, permitiendo una nueva relación entre la comunidad local y los grupos religiosos de carácter regional, nacional e internacional, rompiendo así con el intermediarismo monopolizado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la burocracia indigenista.
- d) Una recomposición de la comunidad, ya que la población desplazada se ve obligada a tejer de nuevo lazos de organización comunitaria, como la única vía de sobrevivencia colectiva. En este sentido, las nuevas comunidades cuentan con un cuerpo de autoridades civiles, en las que están obligados a participar todos los miembros varones de la comunidad.
- e) Nuevas jerarquías y formas de tomar acuerdos, pues si bien la asamblea es el mecanismo tradicional para tratar los asuntos públicos comunitarios, ahora las organizaciones religiosas protestantes generan espacios para el consenso de las actividades públicas y domésticas, donde participan mujeres, jóvenes y niños, que anteriormente no eran tomados en cuenta.
- f) Diversificación y expansión de las actividades comunitarias a partir de los templos protestantes. El templo se reconstituye como el centro de la organización y de la toma de decisiones de pequeños grupos al interior de las comunidades. En estos pequeños grupos, el liderazgo religioso juega un papel de gran importancia en la política local.
- g) Los nuevos grupos religiosos ofrecen la posibilidad de búsqueda de alternativas, tanto simbólicas como políticas, ante los cambios operados en el viejo orden del estado de cosas. En estas comunidades empieza a aparecer la posibilidad de surgimiento de una identidad panregional, en donde se superan las antiguas identidades parroquiales. Ser

indio, *bankilal* (hermano), expulsado, pobre, es el elemento común de esta nueva identidad.

Considerando las anteriores manifestaciones en el campo religioso de Chiapas, observamos la importancia de los vínculos religiosos como mecanismos a través de los cuales se construye la solidaridad colectiva, y se expresan reclamos de autonomía por parte de ciertos sectores sociales, donde las comunidades indígenas retoman tanto las oportunidades que ofrecen los protestantismos como la experiencia de su propia cultura.

La convergencia entre modernidad y tradición, la presencia de acelerados procesos de cambio, de movimientos de migración a las ciudades, y en el caso de algunos municipios de la frontera sur mexicana, de la construcción de nuevos grupos, portadores de un patrimonio cultural rico y diverso, son los parámetros que marcan la actual dinámica sociocultural en la región.

En estos procesos la identidad religiosa --en tanto portadora de un sentido trascendente que imprime a la acción social--, tiene la capacidad de influir en otros ámbitos de la vida colectiva. Los pueblos mayas de Chiapas han logrado --en esta nueva fase en que se atenta a su organización religiosa y económica comunitaria-- integrar cultura y territorio como premisa y resultado de su actuación colectiva, como lo han venido haciendo por centurias. Pero queda en pie el gran interrogante: ¿hasta cuándo (en el tiempo) y hasta dónde (en los territorios) podrán seguir enfrentando la adversidad de su disolución en la nueva fase de crisis económica y política nacional y regional?

Observamos aún que las comunidades se recomponen. Crecen y se reproducen en nuevos colectivos a partir de las facciones religiosas, o de los grupos desplazados por la guerra, y no sólo en sus espacios tradicionales, sino en otras áreas donde conviven hablantes de diferentes lenguas. Reconstituyen el tejido social comunitario al fundar nuevos centros de población, trasladando estructuras de parentesco y ligando experiencias tradicionales y recientes para reestructurar sus identidades étnicas.

En suma, hay que considerar que la acción social de estos pueblos podrá ser comprendida sólo si se toma en cuenta el contexto espacial de lo real y lo simbólico, en el marco de los cambios nacionales y los procesos de globalización que influyen en la sociedad local.

El renacimiento continuo de los movimientos indios, acompañados de una mutación religiosa, y la emergencia de nuevas identidades, responden también a profundos intereses colectivos, que en las últimas décadas utilizan los expulsados por supuestos motivos religiosos para conseguir lo más fundamental: la resistencia, expansión y reproducción social de las comunidades y sus culturas.

Estos procesos son resultado de acciones reflexivas e innovadoras, que encuentran su mejor momento de expresión en situaciones de crisis y conflicto social. Por ello, las circunstancias que generan los procesos de reestructuración identitaria, y la reafirmación de atributos diferenciadores de la comunidad indígena, son reconstrucciones y reconstituciones de los nuevos mecanismos de cohesión y solidaridad étnica, para la sobrevivencia y la reproducción diferenciada del conjunto social.

Estas circunstancias han permitido la emergencia de nuevos pueblos indios, tantos como entidades colectivas que demandan su propio espacio y una relación distinta a la negación social que han sufrido en el pasado, la cual está por definirse con la sociedad nacional, donde la indianidad se asume como parte del proyecto de nación de la nueva sociedad que – se piensa—deberá contener la comunalidad multicultural. El proceso sociocultural que definirá esta integración parece vislumbrarse con la última declaración de la selva, expuesta por el EZLN en la última semana de junio de 2005.

#### LITERATURA CITADA

- Acevedo, Marina. 1994. **Las Margaritas: una experiencia de frontera**. *In*: Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora.
- Aguayo, Sergio. 1985. **El éxodo centroamericano**. Secretaría de Educación Pública, México.
- Collier, George, 1994. **Basta! Land and the Zapatista rebellion in Chiapas**. Traducción de Lucía Rayas (mimeo), Food First Books, USA.

- 2005. Consejo Estatal de Población (COESPO).
- Cruz-Burguete, Jorge Luis y Gabriela Robledo-Hernández. 2003. **“Frontera Sur: Contexto histórico y regional de Comitán y Las Margaritas, Chiapas.** Revista Relaciones, No. 93, vol. XXIV, El Colegio de Michoacán, invierno de 2003.
- Cruz-Burguete, Jorge Luis. 2000. **Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche.** Estudios Sociológicos, de El Colegio de México, vol. XIII, núm. 54, sept-dic. 2000, pp 555-580.
- De-Vos, Jan. 1988. **Oro Verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños.** Fondo de Cultura Económica y El Instituto de Cultura de Tabasco, México.
- De-Vos, Jan, 1995. **El lacandón: una introducción histórica.** In: J.P. Viqueira y M.H.Ruz (edit), Chiapas. Los rumbos de otra historia, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG.
- D. Martin. 1990. **Tongues of fire The explosion of protestantism in Latin America.** Blackwell, Great, Britain, 1990.
- Fábregas-Puig, Andrés. 1985. **La formación histórica de la frontera sur.** Ediciones de la Casa Chata, Ciesas-Sureste, México.
- García-Méndez, José Andrés. 1997. **Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas.** Eslabones Revista semestral de estudios regionales, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, AC: Núm. 14, pp.102-119, México.
- Giménez, Gilberto. 1988. **Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos.** SEP/Ciesas, Cuadernos de la Casa Chata no. 161, México, 1988.
- Giménez, Gilberto. 1978. **Cultura popular y religión en el Anáhuac.** Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Giménez, Gilberto. 1988. **Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos.** SEP/Ciesas, Cuadernos de la Casa Chata no. 161, México, 1988.
- Gómez, Antonio y Mario Humberto Ruiz. 1992. **Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas.** Testimonios, México, UNAM-UNACH, México, 1992; y a Mario Humberto Ruiz, Savia india, floración ladina, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

- 2000. **Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) 1994**, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México, 1990.
- Leyva Xochitl, y Gabriel Ascencio. 1995. **La tierra prometida**. Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste, México, INI-Sedesol.
- Legorreta, María del Carmen. 1992. **La Reforma al artículo 27 constitucional y sus efectos en la Unión de Uniones de Ocosingo, Chiapas**. *In:* Política agrícola y programas de gobierno en la selva lacandona y Los Altos de Chiapas, Cuadernos de Centros Regionales, no. 7, UACH, pp 11-17, México, 1994.
- López Austin, Agustín. 1994. **El conejo en la cara de la luna**. CNCA, México,
- Mendoza, Martha Patricia. 1994. **La intervención gubernamental en la selva lacandona**. *In:* Diana Guillén (coord.), Chiapas: una modernidad inconclusa, México, Instituto Mora.
- Monteforte-Toledo, Mario, **La frontera Móvil**. Universidad Nacional Autónoma de México, Naciones Unidas y Ministerio de Cultura y Deportes, Guatemala, 1997, Pág.135.
- Reyes, María Eugenia, Reyna Moguel y Van der Haar Gemma. 1998. **Espacios disputados: Transformaciones rurales en Chiapas**. Ed. Uam/Ecosur, México, Pág. 11.
- Ruz, Mario H. 1982. **Los legítimos hombres**. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, vol. II, UNAM, México.
- Van der Haar, G. 1998. **La campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista**. *In:* María Eugenia Reyes, Moguel Reyna y Van der Haar Gemma, Espacios disputados: Transformaciones rurales en Chiapas, México, Uam/Ecosur.

**Jorge Luis Cruz Burguete**

Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, México. Maestría en Sociología Para el Desarrollo Regional por el IISUABJO, Ciudad de Oaxaca. Licenciado en Economía por la Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Actualmente Profesor Investigador Titular, Profesor del Posgrado de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Chiapas. **Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigador Honorífico del Sistema Estatal de Investigadores de Chiapas**. Correo electrónico: [jcruz@ecosur.mx](mailto:jcruz@ecosur.mx)

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **LA POLITIZACIÓN PARTIDISTA COMO MECANISMO DE RESISTENCIA: EL CASO DE LOS OTOMÍES MEXIQUENSES**

Ana Lilia Salazar Zarco

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 685-712



**e-revist@s**

## LA POLITIZACIÓN PARTIDISTA COMO MECANISMO DE RESISTENCIA: EL CASO DE LOS OTOMÍES MEXIQUENSES

### THE POLITICS PARTICIPATION AS A RESISTANCE MECHANISM: THE CASE OF THE MEXIQUENSES OTOMÍES

Ana Lilia **Salazar-Zarco**

Universidad Autónoma del Estado de México.

---

#### PRESENTACIÓN

El presente artículo tiene como finalidad mostrar que en el abanico de las formas de lucha contra la aculturación, la asimilación y el etnocentrismo moderno occidental a las que apelan en el México del siglo XXI los pueblos indígenas, la resistencia por la vía institucional no sólo tiene cabida sino que conforma uno de los nuevos escenarios sobre los que se resignifica lo indígena. La intención con la que se manifiesta esta realidad es la de proveer de elementos que amplíen el panorama sobre los actuales movimientos sociales y étnicos en América Latina, enriqueciendo así el estudio de los mismos.

#### RESUMEN

El presente trabajo hace una puntualización de la resistencia pacífica que se produce desde y dentro del sistema. Los Otomíes son la población objeto de estudio. Ellos utilizan como mecanismo de defensa, preservación y reproducción cultural (reconocimiento y reivindicación étnica) la lógica de la dominación, la cual es apropiada mediante la cotidianidad y se activa en el marco de la institucionalidad, vía el acatamiento de los principios del sistema-mundo, el Estado y sus gobiernos, que se traduce en participación político partidista (priísta principalmente) con acciones desde el interior de los aparatos del gobierno federal, estatal y municipal.

**Palabras clave:** Dominación, discurso, reconocimiento, reivindicación y agente étnico.

#### SUMMARY

This work makes a description of the pacific resistance which is produced both in and out of the system. The object of study is the Otomíe population. They use as a defense mechanism the preservation and cultural reproduction (recognition and ethnic vindication) and the domination logic which is appropriate by the routine character and it activates within the frame of the institutional, assimilating and using the principles of the system-world, the State and its governments, that can be translated in partisan political participation (PRI member mainly) with actions from the interior of the structure of the federal, state and municipal government.

**Key Words:** Domination, speech, recognition, vindication and ethnic agent.

## INTRODUCCIÓN

La resistencia remite a las acciones que un pueblo, una sociedad o un individuo realizan contra la alteración que sobre ellos ejerza cualquier factor externo, ésta se gesta y se desarrolla en distintas vertientes como lo son: la social, la étnica, la cultural, la política y la económica; y bajo dos marcos, la resistencia activa y la no activa; de estos contextos derivan las resistencias violentas y pacíficas; y, por ende, encontramos movimientos étnicos de reivindicación armada, movimientos civiles, beligerantes y pacíficos tales como los anti-sistémicos, y los de adhesión al sistema.

Bajo este tenor nace la interrogante que hace alusión a esta última forma de resistir. *¿Será la adhesión el mecanismo de resistencia de algunos grupos indígenas de México?* La respuesta es compleja de obtener y de comprender por la infinidad de estigmas atribuidos a los pueblos étnicos, como sociedades, y al indígena, como individuo, así como a sus formas de lucha.

Algunas de las culturas que tienen esta como característica, son las que se ubican en el Estado de México, y el caso concreto lo encontramos en la etnia Otomí; es de esta realidad que parte la hipótesis de que ellos utilizan como mecanismo de defensa la lógica de la dominación, la cual se hace consciente en la cotidianeidad y se activa en el marco de la institucionalidad con la participación política partidista.

Es decir, vía el acatamiento de los principios del sistema-mundo, y cuya interiorización y uso se considera resistencia pacífica, pues le ha permitido al otomí obtener una revalorización cultural y una reivindicación del ser indígena desde una trinchera de adhesión a dicho sistema, ello como respuesta a la violencia tanto simbólica, material y social de una hegemonía etnocentrista, racial y de discriminación.

El objetivo es mostrar que las características de la resistencia de los otomíes está ligada a la aprehensión de la lógica de dominación, que se traduce en participación político partidista (priísta principalmente) y en acciones desde el interior de los aparatos del

gobierno federal, estatal y municipal, es decir, la resistencia étnica de este pueblo está condicionada por las relaciones de poder de algunos elementos étnicos con las estructuras del Estado y sus diferentes ámbitos de gobierno en un paraje institucional.

La comprensión y aprehensión de los instrumentos de dominación (lógica de dominación) por parte de los agentes étnicos, se efectúa cuando aprenden los códigos de poder y sometimiento de las élites de quienes son presa, ésta es asimilada en la cotidianidad, cuando ellos entran a la esfera del poder y se adaptan a los procesos sociales ‘de lo no indio’. Es entonces la participación, dentro del sistema político nacional, de las estructuras burocráticas, de las instituciones y los aparatos del Estado, lo que ha permitido al otomí aprehender y utilizar la lógica de dominación para obtener reconocimiento étnico fuera de la comunidad.

Pues con la participación política comienza el fortalecimiento del tejido social, la revalorización de las raíces por, con y en la comunidad otomí y la reivindicación del capital humano de esta etnia por las sociedades no indias y por los gobiernos. El efecto mayor se encuentra en la repercusión simbólica que trae consigo la participación política, pues promueve paralelamente un reposicionamiento de la etnia (recuperación y reivindicación de lo indígena).

### **ASPECTOS METODOLÓGICOS**

Para comprobar dicha hipótesis se realizaron entrevistas a dos personajes que fungen como agentes étnicos politizados. Los entrevistados son indígenas otomíes del municipio de Temoaya, piezas clave en el proceso del plan/proyecto legitimador o bien del programa asistencialista conocido como etnodesarrollo en el Estado de México, con presencia y liderazgo dentro de algunas comunidades. Actualmente ocupan cargos dentro del sistema político municipal y estatal.

Uno de los entrevistados tiene una doble valoración, pues su condición de mujer dentro de la comunidad y del partido mismo, le ha hecho más difícil su participación y su estancia dentro del espectro político en cuestión, pues es una de las pocas mujeres otomíes que ha logrado posicionarse en esta esfera y la única dentro de la línea que sigue el partido en el proceso etnodesarrollista de esta etnia.

Para dar mayor complementariedad al trabajo por un lado se realizó un sondeo, se aplicaron 60 cuestionarios a la población en general de algunas comunidades temoayeses como fueron San Pedro Arriba, San Pedro Abajo y San Diego Alcalá en estas localidades la población es otomí en su casi totalidad. La aplicación del cuestionario se efectuó con la finalidad de palpar el sentir de la comunidad.

Por otro lado, se llevó a cabo el ejercicio de la observación participante por casi dos años en el municipio de Temoaya, principalmente en la localidad de Enthaví, se realizó trabajo etnográfico con el objetivo de verificar la realidad del contexto y las condiciones otomíes, produciéndose también un acercamiento cognoscente de la conformación cultural de la etnia.

## **FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA RESISTENCIA**

La resistencia cultural está configurada por aquellas acciones de protección y reproducción de los referentes simbólicos que tiene un sujeto o una sociedad “*La resistencia es producto de la agresión que sufre el conjunto de mecanismos de solidaridad comunitaria y ayuda mutua, basados en relaciones de reciprocidad, por quienes ejercen el poder*” (Fernández, 2007:9), lo que nos muestra que no sólo es una gestión de manera individual, sino que está íntimamente ligada con la comunidad.

Los mecanismos de liberación son entendidos como “*fenómenos de resistencia que se producen como reacción de un grupo ante la presencia de un elemento externo que pone en riesgo o altera los elementos constitutivos de la vida cotidiana de la*

*comunidad*” (Rico, 2005: 494) y están determinados por la forma y tipo de dominación desplegada sobre la sociedad.

La dominación “*como la probabilidad de encontrar obediencia para el orden específico entre un círculo definido de personas*” (Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 447), es el instrumento del poder, definido éste como “*cualquier posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social aún en contra de la resistencia, no importando en qué se base esta posibilidad*” (Weber, 1976, I: 28 en Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 447).

En la diversidad de dominaciones existe la que se introduce mediante dispositivos insertos principalmente en la educación, puesto que “*el sufrimiento social interviene en gran medida en la miseria de la relación con la escuela, que no se limita a forjar los destinos sociales, sino también la imagen que las personas se hacen de ese destino*” (Bourdieu, 2003: 62), y por lo tanto, en la creación de ciertos parámetros de conducta dentro de la moral social impuesta e imperante.

La dominación mediante la educación logra que la violencia sea más agresiva; estructural y estructurante, pero al mismo tiempo sutil -lo que le permitirá un éxito con mayor seguridad-, pues se vuelve casi imperceptible, reconstituyéndose y reafirmando en la cotidianeidad.

La resistencia cultural de acuerdo con Bonfil Batalla es “*una lucha por conservar e incrementar el control cultural, es decir, como defensa de una cultura propia, que abarca los ámbitos de la cultura autóctona y la apropiada*” (González, 2000: 5).

Con una revisión histórica de la condición del indígena desde la conquista en América, identificamos que son estos pueblos los que han sufrido en mayor magnitud los embates del poder y la dominación etnocentrista occidental, posicionándolos por más de quinientos años en resistencia, en una constante lucha de salvaguarda cultural mediante

dinámicas propias, con intensidades definidas y sujetas a cambios por la contextualización en la que se han ubicado al pasar de los años, y determinadas por el aspecto territorial; esto los ha llevado a seguir siendo parte del presente latinoamericano.

La resistencia cultural de algunos grupos étnicos del país tiene referencia en que “*en lugar de una destilación esencialista, se privilegia la localización de manifestaciones concretas de resistencia emergidas en y ligadas a situaciones históricas y por lo tanto cambiantes*” (Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 329), de ello puede partir la politización del indígena en términos institucionales -consecuencia de las políticas indigenistas del Estado- donde se observa “*la síntesis heterogénea de valores, información, juicios y expectativas que conforman la identidad política de los individuos, los grupos sociales o las organizaciones políticas*” (Gutiérrez, 2005: 11).

Es decir, que la introducción de algunos miembros indígenas al sistema político mexicano, si bien no rompe totalmente con el clientelismo al que han sido sometidos, si se sirven de este para obtener el reconocimiento que propiciará la reivindicación.

### **Apropiación de la lógica de dominación**

El ejercicio de la dominación mediante el discurso oculto y público, es la mejor forma para interpretar la utilización de la lógica de la dominación como instrumento de resistencia cultural, puesto que, es bajo estos términos donde se muestra con claridad el poder y el tejido de las relaciones de dominación alrededor de éste, así como su desgaste, siendo ello lo que dará pauta a la insurrección ante la hegemonía de poder y del poder hegemónico.

El discurso público, es la parte más engañosa de la relación entre dominado y dominante, es aquí donde se muestra lo que se quiere demostrar, pero no lo que realmente está sucediendo “*como una adscripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder... difícilmente se da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder*” (Scott, 2000: 24-25).

Tanto el dominado como el dominante, se ubican en la misma situación, el que detenta el poder se posiciona como el superior sin que esto cause aparentemente malestar social, mientras que los sometidos pareciera que aceptan vivir bajo las condiciones del poder que los subyuga.

El discurso en la esfera de lo público es el que se encuentra cargado de los dispositivos que justifican la jerarquización y el control, *“el discurso público comprende un ámbito de apropiación material, un ámbito de dominación y subordinación pública y finalmente, un ámbito de justificación ideológica de las desigualdades”* (Scott, 2000: 140), pero esto no indica que dicha dominación sea aceptada, aunque la clase dominante se empeñe en demostrar que la vigilancia y el poder que se atribuyen es justo.

Es como un juego de máscaras, que al paso del tiempo se vuelven más gruesas y pesadas, pues todo el engaño implícito en lo público, tiene que ir reconstruyéndose día con día. *“Se trata de una política de disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores”* (Scott, 2000: 43).

El discurso oculto tiene que cumplir con tres características, según Scott (2000): es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores; no contiene sólo actos de lenguaje, sino también de una extensa gama de prácticas; es un incesante conflicto entre el discurso oculto y el secreto entre dominados y dominantes.

En la línea del dominado, el discurso oculto es una especie de infrapolítica y es donde se adquiere y alimenta la resistencia cultural que resalta en el discurso público, el cual lleva en expresiones propias esta resistencia, pero que no es comprendida por el dominante, ya que no hay compatibilidad en los códigos.

Esto puede ser entendido como resistencia pacífica, lo que no la hace menos eficiente, en algunas ocasiones es la única forma que tiene el controlado de respirar ante la asfixia de las estructuras ideológicas hegemónicas impuestas por el poderoso. Aunque de

manera inversa, por el lado de los dominantes también juega un papel destacado, ya que se convierte en la incubadora de poder y de estrategias de dominación y control, pues es el espacio donde se formulan y ejecutan éstas.

Para la práctica del discurso oculto se deben crear condiciones que propicien la realización legítima de éste, es por ello que nacen los espacios cerrados, socialmente hablando, como institución, y estrictamente en ámbito simbólico; construcciones con alto contenido simbólico, potencial para la dominación, y que hace referencia a la estigmatización de un grupo hacia otro.

Estos espacios juegan una doble función en dos vertientes; por un lado, en el plano público, como sectorio social que abre y extiende fibras que permiten el control, mediante la vigilancia extrema legitimada, permitiendo y reproduciendo la dominación e imponiéndose como necesario para la paz social, mientras que en el clandestino es donde se constituye el poder y las formas de dominación de los dominantes y las formas de resistencia de los subyugados, aquí se fortalece el tejido social que luchará por su liberación, lo que genera la apropiación de la lógica de la dominación, se hace conciente ésta y se acciona ante la injusticia y el retrógrada ejercicio del poder, *“la resistencia surge no sólo de la apropiación material sino de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación”* (Scott, 2000: 141).

La apropiación de la lógica de la dominación se produce cuando se hace la apropiación del estigma social<sup>1</sup>, cuando se deja de luchar contra él y se lucha mediante él, se produce cuando las sociedades estigmatizadas hacen público su discurso oculto: *“cuando desaparecen la sumisión y surge el reto abierto nos encontramos ante un momento raro y peligroso en las relaciones de poder”* (Scott, 2000; 29). Cuando se aprenden los mecanismos utilizados en la dominación, cuando el agente hace uso de la manipulación del Estado y provoca el reconocimiento a partir del aparente clientelismo y servilismo.

---

<sup>1</sup> “Una marca sociocultural que define estructuralmente y, por lo tanto, muchas veces de forma permanente, a una persona”, según Parker y Aggleton y Goffman. Cita en Gutiérrez Roberto (2005), Cultura política y discriminación. Cuadernos de la Igualdad 3, CONAPRED. Pág.15

## La lógica de la dominación desde Maffesoli

*Se inscribe en la construcción de mecanismos sociales que tienden al control: procedimientos de protección, de administración del otro, de previsión de lo otro, con el fin de cuidar el progreso económico, de garantizar la planificación del futuro, la eficacia y productividad, manteniendo de esa manera la identidad del sistema en sus diferentes subsistemas --cultural, económico y político (Arteaga, 2007:85).*

La resistencia se genera cuando *“la base ideológica de la legitimidad de los privilegios del poder crea, por decirlo así, las condiciones para una crítica feroz de la dominación en los términos impuestos por la élite”* (Scott, 2000; 131), esto hace posible la resistencia de los sometidos a los poderosos y su dominación en todos sus vértices.

La apropiación del estigma social y esta publicación de lo oculto, nos deja ver que la resistencia culmina en la sublevación del dominado, o con la conciliación de éstos con el poder y la dominación, o con la sumisión total (cuando el dominado se reconoce con la máscara de subordinado), por lo que se afirma que la apropiación de la lógica de la dominación es una consecuencia del poder y su violencia estructural hacia ciertas sociedades.

Lo que hace que la resistencia sea producto de la necesidad de los pueblos subyugados para su existir mismo, ya que dicho poder en el actual mundo y bajo las condiciones que hoy presenta la dominación, asevera su tendencia a desaparecerlos, siendo este el caso de los grupos autóctonos de México.

La limitación que los indígenas presentan en las acciones para su reproducción está precisamente en la ejecución del poder por las élites, ya que éstas giran alrededor de un sistema económico que forja un modelo político-social que se ha convertido en el gran depredador de las minorías y de la multiculturalidad, lo que obliga a los indígenas mexicanos a buscar mecanismos de liberación y de reproducción cultural.

En este crisol de reconocimientos y reivindicaciones, encontramos la resistencia cultural étnica pacífica, con tintes políticos y acentuación social como lo es, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; o la resistencia civil violenta con tintes étnicos y claramente sociales como lo es el Ejército Popular Revolucionario; o más regionalmente hablando,

el movimiento guerrerense en contra de la construcción de la presa La Parota, en la que han intervenido la llamada Asamblea Popular de los Pueblos de Guerrero, devenida del movimiento en Oaxaca, conflicto detonado, masificado y radicalizado que culminó con la constitución de una Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca.

O el movimiento encabezado por las mujeres de la etnorregión mazahua en el Estado de México, el Ejército de Mujeres Zapatistas Mazahuas en Defensa del Agua; o el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra que tuviese gran difusión a partir del conflicto en San Salvador Atenco en el Estado de México. Estos sólo son algunos ejemplos presentes en el país, pero no son los únicos, ya que han existido diversos movimientos indígenas que han recorrido el legado histórico hasta llegar a nuestros días.

En este contexto de resistencias, la que muchos pueblos étnicos han adoptado, es la conciliación entre ellos, el poder y la dominación, arribando en la negociación -en el ámbito simbólico de primera instancia, para de esa forma llegar a lo material.

En el discurso oculto, que es parte de la lógica de la dominación, se hace creer que hay una cultura de la sumisión, del servilismo y el clientelismo; pero no es del todo así, ya que *“la memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por la otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible, que será cancelada definitivamente con el triunfo de la sublevación”* (Bonfil, 1994: 189), luego entonces, la diferencia radica en la ocultación y la publicación de la lógica de la dominación.

### **Reconocimiento indígena en México**

Los pueblos autóctonos de este país han permanecido en la resistencia para la salvaguarda de su cultura por cientos de años, pero el desgaste de las relaciones de poder que ha producido el sistema, les van brindado la oportunidad de abrir nuevas ventanas a su libertad, que de inicio contienen una inclinación perversa hacia la legitimación del

poder como una acción puramente clientelar hacia el indígena (indigenismo), lo cual nos remite a apreciar un intento de ‘mexicanización de lo indio’.

En la búsqueda de legitimar al gobierno encontramos que la cuestión étnica es el factor con mayor viabilidad para lograr el objetivo; ‘la aculturación planificada’ el argumento, y los programas educativos dirigidos a las comunidades indígenas, además de los organismos indigenistas creados y promovidos desde arriba, desde el Estado, los instrumentos.

En 1948 hace su aparición el Instituto Nacional Indigenista (INI) y con el que se legitima el intento de asimilación de lo indio, con una clara doble moral, pues por un lado, está esa resocialización e integración de lo indio, y, por el otro, la negación a la diferencia, a la autonomía y a la autodeterminación de los mismos.

Con la creación del INI, el indígena en México tiene acceso a las estructuras del Estado nacional mexicano y es el área de la educación la más influenciada por lo indio; en 1978 nace el sistema nacional de educación indígena bilingüe y bicultural dentro de la Dirección General de Educación Indígena.

En los ochentas con dicho empoderamiento de lo institucional dentro del ámbito nacional, los indígenas hacen uso de las facultades que les han sido otorgadas; con la educación bilingüe hay un conocimiento y, por lo tanto, un poder sobre ambas culturas, es así que lo indio comienza su reivindicación y la transición del indigenismo al etnodesarrollo siendo una modificación no sólo de concepto, sino de discurso y, lo más importante, de acción hacia lo autóctono *“ello refleja los cambios que están introduciendo nuevas organizaciones indígenas independientes, que “articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos”* (Camus, 1997: 163).

En la reformulación de las relaciones de poder entre el Estado y lo indígena hay una reorganización social entre lo indio y lo no indio (mestizo), se da un reconocimiento por

ambos sectores sociales, los indígenas toman en ciertos grados el control y el poder de cada vez más espacios públicos por lo que *“la ocupación de los cargos en los gobiernos locales por los jóvenes profesionistas indígenas simboliza la entrada de la modernidad en la tradición, la capacidad de captación de lo étnico ante circunstancias y contextos nuevos”* (Camus, 1997: 166).

Los sujetos conscientes de su ser y estar étnico, incrustados en la estructura de poder del Estado, construyen su ‘indianidad’ como elemento de resistencia, pues con las relaciones que comienzan a tejer con las élites gobernantes que hay en el país, dan pauta a la negociación de sus necesidades y a la satisfacción de éstas, con lo que se conforma un estrato social articulador de una fuerza política que integra a los sectores marginados, oprimidos, indios o no, en un proyecto de Estado-Nación real, donde todos y cada uno de los individuos y colectivos del país son representados.

En los noventa hay una irrupción indígena en México, estalló el conflicto en Chiapas y hace su aparición el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); se apoderaron de los medios de comunicación y su movimiento trasciende al mundo, la mirada de naciones completas está puesta en México, en lo indígena, lo que permite que todos los pueblos étnicos de Latinoamérica tomen mayor fuerza y que su reivindicación y reconocimiento sea inminente.

Se convierte en el más claro ejemplo de que al no ser atendidas las necesidades de estos pueblos se propician las condiciones para radicalizar sus acciones en contra de la violencia, el destierro, la indiferencia y la marginación a la que se les somete, generando inestabilidad política, social y económica.

A los gobiernos les quedó claro que las demandas de los pueblos indígenas tienen que ser atendidas, ya que de lo contrario la crisis política del sistema se acentuará, por el descontento de un sector específico de la sociedad mexicana, por lo que tienen que ponerlos en la mesa de discusión como primer paso de voluntad política para marchar

por el sendero del reconocimiento del indio y en contra de la discriminación histórica a la que han estado sometidos.

En este contexto, los indígenas posicionados en la estructura política nacional se convierten en actores de decisiones, dando pauta a una transformación de la estructura del Estado que a su vez proporciona el reconocimiento y la reivindicación de lo étnico desde lo institucional, permitiendo la ruptura con el clientelismo al que los gobiernos los han sometido.

El actor indígena que concientiza y se apropia de la lógica de la dominación, y que logra con ello la reivindicación y el reconocimiento de lo étnico, es el que “*se inserta a las estructuras del partido oficial y del aparato estatal*” (De la Peña, 1995: 34, Camus, 1997: 165), obteniendo beneficios, sin olvidar ni alejarse de la comunidad y la etnicidad.

Vale reiterar que la lógica de dominación no sólo se apropia y se ejerce de manera individual, también se efectúa en y desde la colectividad, con acciones como la creación de organizaciones y agrupaciones indias adherentes al Estado.

### **ETNORREGIÓN OTOMÍ**

El Estado de México está conformado por 5 de las 62 etnias que existen en el país, con un total de 312 319 hablantes de lengua indígena (INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y el Censo de Población y Vivienda 2005), y son los mazahuas, los tlahuicas, los matlatzincas, los nahuas y los otomíes quienes conforman este mosaico étnico.

El 26.7 % de esta población indígena mexiquense son los otomíes; ellos se encuentran situados en distintos municipios, según el estudio para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de Guadalupe Barrientos, confirma

que los municipios con mayor cantidad de otomí-hablantes son: Toluca, Temoaya, Acambay, Jiquipilco, Morelos, Oztolotepec, Lerma, Chapa de Mota, Aculco, Amanalco, Temascalzingo, Huixquilucan, Xonacatlán y Atizapán de Zaragoza.

Los ÑÄHÑU, nyã/nyu, hña hñu<sup>2</sup>, othomi, otomite u othomite, proviene del náhuatl otocac, que significa el que camina, y mitli que quiere decir flecha, lo que se traduce en el que camina con flechas o cargado de flechas, refiriéndose a la caza, son cazadores que caminan cargados de flechas, (Sandoval, 2005).

Toluca y Temoaya son los municipios con la mayor población hablante de la lengua otomí, en Temoaya se concentran 20,112 hablantes de los cuales unos 19, 151, hablan también el español, (INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y el Conteo de Población y Vivienda 2005).

### **Etnodesarrollo hña hñu**

En 1977 nace el Centro Coordinador Indigenista, con objeto de satisfacer todos los requerimientos de las comunidades indígenas locales, este centro está adscrito al Instituto Nacional Indigenista (INI), y tiene como instancia operativa la participación de las comunidades étnicas dentro de la planificación y ejecución de los ‘programas de desarrollo integral’ (Sandoval, 1994).

Los otomíes de Temoaya no se quedan al margen de la inserción de algunos miembros de la comunidad a las estructuras del Estado, por el contrario, cada vez son más las posibilidades de que otomíes de esta localidad, no sólo se incorporen al sistema educativo, sino que regresen a la comunidad y se conviertan en dirigentes en los cuales depositen su confianza, puesto que son parte de su raza, de su mundo; conocen la lógica de la dominación por lo que la resistencia tiene nuevos tintes de esperanza para esta sociedad marginada.

---

<sup>2</sup>Nña (hablar) / hño (otomí). Cita en Otomíes del Estado de México, en <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/conte04.html>

Es por esto que se han considerado uno de los casos en que la resistencia cultural étnica se lleva mediante la apropiación y aplicación de la lógica de la dominación como arma de lucha. Aunque también hay otras actividades mediante las cuales los pueblos otomíes del Estado de México han intentado reivindicarse.

Después del asedio clientelar del Estado hacia los indígenas, los otomíes buscan la resignificación con otros mecanismos teniendo de antecedente su presencia en el espacio público y a la luz social, propiciado por las acciones de legitimación por medio del clientelismo político y las relaciones utilitaristas, presentes en la relación indígena-Estado.

En 1987 se constituye el Consejo de la Cultura de la Nacionalidad Hñahñu, que en 1989 se convierte en el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas, en donde se acuerda la Primer Reunión Nacional del Pueblo Ñahñu y así en 1990, se lleva a cabo la Primer Asamblea Nacional Otomí, constituyéndose en ella el Consejo Nacional Otomí.

Después del 94, cuando se da la insurrección del EZLN, los otomíes retoman fuerza política, pues este movimiento neozapatista da vitalidad a los movimientos étnicos y a la etnicidad en sí, reivindicando la lucha indígena.

### **LA POLITIZACIÓN OTOMÍ: PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y RESISTENCIA<sup>3</sup>**

EL otomí se ubica en una búsqueda de representatividad que le genere el reconocimiento y la reivindicación, por lo que, en la actualidad, podemos observar que la resistencia y la lucha por el respeto a su cultura se ha llevado por medio de mecanismos institucionales y constitucionales; ya sea mediante la inserción de algunos de sus miembros al espectro político estatal; a través de la lógica del sistema burocrático; o bien siguiendo las reglas que les han sido impuestas.

---

<sup>3</sup> El concepto de habitus de Bourdieu, nos ayudará a comprender el sentido real de las acciones por parte de los otomíes ante el poder, pues este es el espacio formador de identidad, el espacio de reproducción social, de jerarquización y de estructuración de los imaginarios y estigmas sociales impuestos, es decir, es en la identidad que ha querido imponer a los indígenas donde radica el conflicto entre los indígenas, los mestizos y blancos, ellos han hecho sentir a los indios que son entes sin razón (esto sólo responde a una revancha histórica), lo que genera una reacción igual de violenta, siendo el poder institucional el mecanismo de legitimación de esta dominación imperativa.

Una querrela sin armas, fortalecida arriba, pero creada abajo, se introduce al esquema, lo que no indica que hayan perdido su conciencia étnica, pues se ajustan a las normas, pero no se venden a ellas, se impone la cosmovisión a la ambición, recuperan lo mucho perdido, mediante lo poco que les es otorgado, y esperan pacientes su ascenso.

El dispositivo de dominación mediante la autoridad que el gobierno del Estado de México pretendía introducir con el proyecto del Consejo Supremo Étnico, no ha cumplido su función, es el 75% de no respuesta de los encuestados, por el desconocimiento del proyecto mismo, lo que nos indica esto. Cabe mencionar que este proyecto no sólo fue impuesto a los otomíes; la política indigenista se implementó en todos los grupos étnicos de la entidad, mazahuas, tlahuicas, matlatzincas, nahuas y otomíes.

El primer seudo Consejo se crea en las primeras décadas de los setentas, *“como instrumento político del gobierno, con el propósito de controlar, aglutinar y contener a los indígenas. Les crearon también un majestuoso centro ceremonial que no tiene absolutamente nada que ver con la cosmogonía, historia y realidad de los otomíes, y peor aún, no tienen acceso a sus instalaciones”* (Sandoval, 1994: 105).

El Consejo Supremo Otomí es sólo aparato de utilidad paraestatal, y está presente en el imaginario étnico colocado en la cúspide política del país y del Estado de México, principalmente, es decir, es una política indigenista con la que trata de esconder la indiferencia a los problemas reales que les ha traído el sistema-mundo capitalista a estos pueblos.

Sin embargo, este corporativismo al que son obligados, podría servir para llevar a cabo una reorganización que permita la ruptura clientelar con el Estado y sus gobiernos, así como trabajar más en la unidad cultural otomí, realizando actividades que permitan la reivindicación étnica y los lleve a un reconocimiento real y sensato, pero nunca a costa de la dignidad étnica que han defendido por siglos.

### **Resistencia otomí temoayense**

La resistencia inicia desde la inserción al sistema educativo, donde comienza la aprehensión y comprensión del *modus vivendi* de lo moderno-occidental, y que cuando es ejecutado, provoca la apropiación de la lógica de la dominación. Podemos decir que nos encontramos ante una resistencia de tipo subordinada, que se efectúa de inicio a través de condicionantes que el sojuzgador impone, pero que durante el proceso van modificándose las connotaciones, debido al conocimiento que el sometido va adquiriendo de los códigos del mundo subyugador.

No sólo el sistema educativo logra el posicionamiento de agentes indígenas dentro de la estructura jurídico-política, nacional y estatal, sin embargo, ha sido éste mecanismo el que ha tenido resultados más palpables, aunque también ha recurrido a otros caminos, como lo es la participación dentro de las instituciones del Estado y, por ende, en instituciones con bases constitucionales, como lo son los partidos políticos, principalmente el PRI, y algunos órganos dependientes del gobierno estatal como el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), *“a través de CEDIPIEM, empiezo a llevar esos apoyos a las comunidades, que no solucione todos los problemas, o no se han solucionado, pero bueno, pude llevarles algo a la gente que necesitaba algo”* (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).

La inserción al entramado político nacional, desde lo institucional, aumenta la viabilidad en la búsqueda del reconocimiento de su cultura, así como los recursos materiales para mejorar la calidad de vida de sus pueblos,

*Sí, CEDIPIEM es un organismo donde se encargan de retomar las demandas de todos los pueblos y no deja de ser una parte del gobierno, siempre debe de estar; imagínese el día que no esté. Bueno por un parte está muy bien que esté muy cerca para saber que pasa, pero por otra parte también sería muy bueno que los propios indígenas, como a lo mejor elegirlos, estar cerca de ellos pero no ordenarlos. Simplemente que se respeten sus usos y costumbres para que se vea en un momento dado. Todo es autónomo, todo es libre, todo es bajo sus conciencias de ellos, aunque de entrada gobierno a fuerza debe estar cerca, porque estamos dentro de un Estado, de un país* (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).

Algunos integrantes de la comunidad otomí de Temoaya, por su íntima vinculación con el PRI, han logrado posicionarse en instituciones y lugares que les han permitido la

obtención de los recursos que se requieren, así como la reivindicación y el reconocimiento indígena. Este mecanismo se ha convertido en algo usual para sobrevivir a los embates del sistema-mundo occidental.

Los indios entendieron el poder de los blancos y mestizos como una condición potencial de humillación, lo que los fue llevando a iniciar la lucha por la recuperación de sus territorios (ellos son dueños de estas tierras desde antes de que los blancos se impusieran y ahora son los indios los que están a merced de los mestizos, a grado tal de no poder hacer uso de su libertad sin que los mestizos intervengan).

Este contexto situacional y condicional de los otomíes es lo que provoca que algunos agentes de la etnia busquen el poder y la reivindicación por medio de lo institucional. Se insertan en los partidos políticos o bien son cooptados por éstos, y comienzan una carrera política hasta conseguir los espacios que les aseguren un reposicionamiento como individuos, pero también que propicien el reconocimiento de la cultura y la sociedad india.

En 1972 llega por primera vez a la presidencia municipal de Temoaya, Abel de la Vega, otomí de raza, abogado de profesión, miembro del sector campesino por adscripción y priísta por convicción, menciona Collin (2006). El ascenso al poder de este temoayense fue gracias a la solidaridad de su raza; la que fue expulsada de su comunidad para la búsqueda del sustento en otras ciudades, comercian fuera de sus territorios y logran con ello hacer capital económico que les permite tener el poder adquisitivo que les fue negado en sus territorios.

Es de esta forma que su influencia y capacidad de decisión se fortalecen, ello aunado a la relación con el PRI y el apoyo de éste para el candidato otomí, le permite el triunfo, el cual encierra también un acto simbólico, la toma del poder por lo indio. La participación de algunos agentes étnicos dentro de los aparatos e instituciones del Estado, sí ha sido beneficiosa para los otomíes, y esto se refleja y se registra dentro de la comunidad para la población de forma inconciente.

La apropiación de la lógica de dominación y el uso de ésta como instrumento de resistencia política para la defensa cultural por parte de los otomíes temoayenses, puede decirse que está en el éxito de su introducción a las estructuras partidistas y al sistema burocrático nacional. Es complicado construir un puente de concordia entre estos factores políticos y la comunidad, sin embargo, se han logrado resultados decorosos, ya que si por un lado se han contaminado por los vicios del sistema político nacional, su condición de indígenas los ha detenido y llevado a la búsqueda de beneficios para la comunidad.

Antes que nada, el indígena se asume como tal, y la pertenencia a un partido político es la forma que se ha implementado para lograr el reconocimiento, la participación activa en la política, por lo tanto, dicha adherencia es parte de la dinámica que se ha puesto en marcha para obtener el recurso, el beneficio, el bienestar y el reconocimiento de los pueblos autóctonos, en el caso que nos ocupa, el del pueblo otomí.

*más que un partido, yo pertenezco a una organización, e independientemente de la organización, a qué, como mujer indígena, (porque yo pertenezco a la etnia otomí) empieza mi inquietud, la esperanza, las dudas, la fuerza, el coraje, el dolor de indígena y dolor de indígena o de mujer, que pues nuestras mujeres todavía aquí en nuestros municipio, por usos y costumbres, existe mucho machismo, entonces a raíz de ahí nace mi inquietud de participar en la sociedad y en la comunidad, para involucrarme ya en la política. (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).*

Los conflictos más comunes que se llegan a dar entre los dirigentes o líderes y la comunidad, son principalmente por las posturas partidistas; sin embargo, ello no es factor de ruptura en la base de la comunidad porque el objetivo del otomí político es siempre velar por su pueblo y las condiciones de vida del mismo.

Hay una clara conciencia del indígena antes de vincularse a la institución, se analiza la propuesta otorgada; con ello se rompe con el clientelismo político al que han sido sujetos en las últimas décadas. Hay una participación conciente del indígena en la estructura política mexiquense y esto les permite la obtención real de recursos y el reconocimiento de la etnicidad,

*bueno hay que ver que el partido del PRI tiene buenos principios eso es de entrada, de principio el partido no se creó al vapor, sino que es un partido de buenos planteamientos, que bueno también hay que entender que a la fecha ha habido gentes que han dado una mala imagen, no, pero no es el partido las personas que fueron de paso, esa fue la razón, entonces la necesidad de hacer vínculos con ellos, entonces la necesidad de hacer gestión de bajar apoyos, de arrimárseles algunos recursos a la gente esa fue la razón. (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007)*

El vínculo entre el indígena y el PRI está proveído por la identificación del otomí, con los estatutos del partido (los cuales contienen en su base los sueños revolucionarios), que aunque en la actualidad se han tergiversado, marcan el ideal libertario y de justicia para el campesino, para el desvalido, el pobre y el marginado.

Siendo este el contexto predominante y algunas de las condiciones imperantes de la experiencia de vida a la que se ha sometido el indígena, la plataforma ideológica será adoptada por ellos, pues se cree que contiene elementos que permitirán -en teoría- a los grupos étnico tener un espacio para el desarrollo y el derecho a todo beneficio por parte del Estado y de la sociedad.

La forma de organización de los otomíes está fundamentada en el quehacer de la asamblea, es en ésta donde se reconoce el indígena a sí mismo como comunidad, el casi 77% de los cuestionados coincidió en señalar que es la asamblea la forma principal de organizarse, en y como comunidad, en tanto que el 13% dijo que es a través de elecciones y sólo el 10% cree que no hay organización.

Los otomíes de Temoaya opinan que ciertamente se han obtenido beneficios de los partidos políticos, ya que sus delegados y representantes se han insertado en ellos, el 42% dijo que les es conveniente que sus dirigentes y líderes militen dentro de una corriente política, pues esto ha dado la oportunidad a las comunidades indígenas de obtener “beneficios”; en tanto que, el 48% negó dicho discurso. La opinión tan cerrada sólo muestra que, si bien el beneficio no ha sido total, si se ha hecho notorio.

Por el lado positivo se asegura que el 45 % de la población avanza en una aceptación de los partidos, el Estado y los gobiernos, a pesar de las prácticas de dominación que estos han ejercido sobre los ellos, y quizá por la gestión de los agentes étnicos politizados en este marco.

La lógica de dominación como mecanismo de resistencia cultural, se genera en un marco político, empero, ésta no se ha manifestado con la conciencia debida, pues ni la sociedad ni sus agentes la han concebido como tal, es decir, como mecanismo de resistencia, sin embargo, cada vez es más evidente para ellos, ya que les es sabido que contar con agentes étnicos dentro de instituciones como los partidos políticos y el aparato burocrático, ha traído reconocimiento cultural (léase, el centro ceremonial) y que quizá, a modo de especulación, en algunos casos pudieron haberse adquirido beneficios en otros aspectos. Aunque no hay que dejar de lado que los vicios del burocratismo también han sido incluidos, lo que trae consigo alteraciones dentro de la comunidad, así como modificaciones en dicho proceso.

Los recursos culturales que proveen a las comunidades otomíes han ido en aumento, pues el apoyo a la difusión y al respeto de su cultura, ha sobre pasado los límites estatales y es una de las características con mayor presencia en los últimos gobiernos. Esto se debe, por un lado, a las políticas indigenistas y, por el otro, a la presencia de agentes indígenas dentro del marco institucional del sistema político. Que si los beneficios alcanzados por algunos personajes de la comunidad han sido mayores en sentido personal, puede ser material de crítica, enjuiciamiento y análisis de otra investigación.

Los otomíes temoayenses en un 78% creen que existe el reconocimiento hacia su cultura, versus el 22% que afirma que no existe dicho reconocimiento por parte del Estado. La comunidad confirma que existe un reconocimiento, y en su mayoría sabe que a su cultura, al ser otomí, que el respeto quizá no sea del todo a la diferencia, pero están seguros que ahora son tomados en cuenta, que ya no son, en un sentido totalizador, títeres de los gobiernos y del Estado.

El 53% que opina que si hay un reconocimiento cultural del otomí, en su mayoría afirmó que lo creen por el impulso y aceptación de los gobiernos hacia su lengua y sus costumbres, siendo esto lo que les ha permitido ser tomados en cuenta y el 28% de los

encuestados dijo que hay reconocimiento étnico por el apoyo material que han recibido; un 8% cree que el reconocimiento no existe, por la falta de apoyo, en tanto que, el 10% considera que no hay tal reconocimiento por el simple hecho de no aceptarse las diferencias y por lo tanto no respetar a éstas.

El trato que el Estado y los gobiernos han dado a los pueblos indígenas en México ha sido humillante, y en Temoaya no es la excepción. Los indios de esta región confirman la injusticia a la que han estado sometidos, ya que el 54% de los entrevistados afirmó que no hay justicia. Sin embargo, el 46% restante, por el contrario, nos dice que ellos por sus experiencias personales creen que ha sido justo el trato, esto referido a los beneficios que en los últimos tiempos han recibido por parte de los gobiernos, principalmente del federal y del estatal.

Los otomíes saben que es real el clientelismo y el servilismo con que el Estado los ve y los trata, sin embargo, por las respuestas a las preguntas anteriores sabemos entonces que de esta forma ellos han resistido, han logrado asimilar el clientelismo para utilizarlo como mecanismo de defensa, de resistencia.

Lo que se debe resaltar es la capacidad que han puesto en acción para descifrar esos códigos del discurso oculto, que de manera conciente o inconciente han descubierto y han podido amoldar y manejar para su beneficio,

*pues yo creo que, de entrada ahorita, ahorita el gobierno esta reforzando esfuerzos me consta por que estoy en la vocalía, entonces se le ha bajado algunos encementados, algunos proyectitos productivos, algunos y ahí se ve reflejado el apoyo del gobierno y la gente así esta contenta, la gente hacia el gobierno, pues yo digo que es importante porque es como un gallinero tu eres atento en arrimarles el granito día a día, su agüita y destaparles el techo pa' que llegue el solecito, pues siempre va a estar contento el gallinero, pero imagínese si el gallinero lo descuidas tantito, pues por el mismo hambre va a empezar a mirar por donde sale y a ver se salen y es muy difícil juntarlos, y nunca falta el coyote que siempre anda por ahí a ver que pesca, pues así pasa con los otros partidos, de entrada uno debe ser más centrado más honesto y pues, más como que entregar más tu trabajo para que mañana sea parte del futuro que se quiere ver, (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).*

Los otomíes tienen presente que su relación con el Estado y los gobiernos es utilitaria, pero de igual manera saben que el reconocimiento ha ido en aumento en la última década, es de la concientización de su presencia y el reconocimiento en el mundo no indígena, haciendo de lo otomí objeto de respeto y aprendizaje, pues los caminos por

los que se ha obtenido el reconocimiento y la reivindicación son diversos y variados y el que han elegido es el de la adhesión al sistema y a la institucionalización, lo cual les ha permitido aminorar la violencia ejercida sobre ellos.

El saber que son parte de las relaciones clientelares de éste, no es novedad, pero esto aclara la visión hacia ellos y sus formas de resistir, ya que sólo atender a ésta como ingenuidad sería tan soberbio como afirmar que las políticas indigenistas determinadas desde arriba han tenido éxito por el simple hecho de ser realizadas y ejecutadas por el Estado mismo, *“no podemos seguir con ese círculo de que los indígenas no saben, son necios, no, hay que darles participación para que vivan en carne propia como se teje esto, como se hace, como se llega, cuando ellos entiendan eso, va a haber políticos indígenas, indígenas con liderazgo”* (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).

La resistencia no viene de arriba, es en las bases donde se entreteje. Como agente indígena antes de llegar a los niveles altos en la política municipal, estatal y nacional, se debe iniciar desde abajo, desde las asambleas; es aquí donde se empieza a figurar como líder o dirigente, pues por más clientelar y utilitaria que sean las relaciones con los partidos, el Estado y sus gobiernos, la potencialidad de liderazgo se identifica desde este estrato.

Es en las y con las bases como un indígena puede dar inicio a su vida política, nunca de arriba hacia arriba -eso sólo ocurre en la élite política del país y en el mundo no indígena-. Todos los personajes que en Temoaya han logrado colocarse en puestos burocráticos, deben ser apoyados por las bases; no en su totalidad, pero si un sector importante, deben comenzar por ser jefes de manzana y/o delegados.

Los líderes partidistas y la población en general saben que esta estrecha relación con el gobierno se logra en el marco partidista, y ha traído consigo una serie de beneficios, desde el ámbito material hasta el reconocimiento en términos simbólicos. Es su

organización asambleísta la que confirma que lo obtenido se discute en comunidad, por lo que se puede aseverar que la resistencia real otomí está en las bases, que es discutida en la comunidad y que es ahí donde se toman las decisiones.

*Empiezo a participar en mi comunidad, fui jefe de manzana, porque no había delegados, para empezar a organizar, porque no tenías escuela, no teníamos nada, era una comunidad hacia el norte que no tenía escuela, nada, nada, teníamos que caminar 5 kilómetros para ir a la escuela, pues algo tenía que cambiar, y ahí participe. Y de ahí pues te vas involucrando sin querer, te involucras en la política, pero una política sana, una política que en donde te vas ir abriendo los espacios y la participación como mujer y sobre todo hacer el bien, de ahí empieza esa formación, hasta ahora, (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).*

La función de la asamblea y la importancia de las delegaciones, más allá de los beneficios políticos que trae consigo a quienes detentan estas responsabilidades, es la columna vertebral de la resistencia otomí, de manera inconciente pues es así como se fortalece el tejido social, es decir, se fueron comprendiendo los códigos de dicha lógica, se aprehendió el discurso oculto y se descifró el discurso público.

Aprovechando la crisis política en la que México está inmerso desde hace décadas, los otomíes siguen haciendo uso de las condiciones benevolentes que el Estado ha propiciado conjugándolo con las acciones propias de la cosmovisión otomí, que tiene como eje rector a la comunidad,

*y algo mas bonito que ya no pasa en la ciudad, es que aquí todavía existe el Fochte, el apoyo mutuo, el trueque, tú me das y yo te doy, tú me prestas y yo te presto, tú pones el material y yo la mano de obra, la gente participa mucho en faena, entonces pues gobierno dice si ellos tiene ganas de trabajar, pues hay que darles apoyo para que trabajen y nos empezamos a organizar. (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007)*

obteniendo así lo que el pueblo otomí mexiquense requiere para vivir y ya no sólo para sobrevivir.

Los efectos negativos del vínculo tan estrecho de los otomíes con la participación institucional según la propia población, parecerían casi nulos; sin embargo, el 50% de los cuestionados afirma que se ha visto afectado en la medida en que no se cumplen los acuerdos y las promesas por parte de los gobiernos (demagogia), lo que provoca la demora del desarrollo y el progreso.

Podrían ser considerados otros efectos negativos, la asimilación y aculturación a la que se sometieron en el empoderamiento de dos culturas y dos mundos, y a las que se vuelven más vulnerables por la proximidad a ello; además de la contaminación de los líderes partidistas por los vicios del sistema político mexicano; la negación a la autoadscripción a la etnia otomí por diversas causas y la principal, la discriminación.

A pesar de esto, los beneficios y consecuencias positivas que ha traído consigo la apropiación de la lógica de dominación mediante la inserción de agentes étnicos en el marco de lo institucional, ha sido fundamental para la reproducción y permanencia cultural de esta etnia, y para los estudiosos de este tema, pues bien la resistencia otomí mexiquense es merecedora del reconocimiento de sus formas de lucha.

## **CONCLUSIONES**

La resistencia en su multivectorialidad y diversidad, se referencia en el discurso. Para el dominado el discurso oculto es el escenario donde se tejen los dispositivos de poder, en tanto que, el público, es el escenario donde se accionan dichos mecanismos; por el lado del subyugado, en el oculto se provee la resistencia, se aprehenden los códigos de liberación, y es en el público, en donde se aprenden y ejercen los estigmas impuestos por el dominante.

Las formas, mecanismos e instrumentos de resistencia se producen de acuerdo a los contextos, a los agentes y a las posibilidades de cada sociedad, pues en cada una de ellas se presentan factores y características propias, con elementos distintivos y no reproducidos quizás en otras sociedades, en caso contrario llega a ser adoptados por sociedades con contextos similares.

De manera general, los resultados obtenidos tanto de las entrevistas, como del sondeo, enmarcados por la observación participante fueron los siguientes:

- a) La resistencia cultural de los otomíes temoayenses está enmarcada por el acatamiento a los principios del sistema político mexicano.
- b) La apropiación de la lógica de dominación por los agentes politizados de manera partidista comienza a partir de la inserción del etnodesarrollo como política pública indigenista.
- c) El clientelismo y el servilismo al que se sometieron, les ha proporcionado los instrumentos para lograr espacios que les otorgarán mayor presencia, potencializando a la etnia.
- d) La comunidad otomí Temoayense no tienen ‘plena’ consciencia de que la adhesión es su mecanismo de lucha reivindicativa y de reconocimiento étnico, pero tienen claro que de algunos beneficios de los que gozan han sido por la participación de algunos otomíes dentro de las instituciones gubernamentales lo que puede llevarlos a construir una nueva forma de resistencia o radicalizar la existente cuando se haga conciente ello, buscando así la autodeterminación y la autonomía.
- e) El concepto-acción de resistencia cultural, como tal, no está presente en la comunidad, ni aún en los otomíes politizados de forma partidista. No obstante, tiene noción del reconocimiento étnico (valorización cultural) que han alcanzado.
- f) Las políticas públicas en atención a grupos indígenas, la migración y la cuestión de género son temáticas que tangencialmente se trataron, abriendo ventanas a nuevas investigaciones.

### LITERATURA CITADA

- Arteaga Botello, Nelson. 2007. **Lógica de la Dominación y potencia social en Michel Maffesoli**. CONVERGENCIA, Revista científica, Año 14, Núm. 44 / mayo-agosto. Pág. 81-101.
- Barrientos López, Guadalupe. 2004. **Otomíes del Estado de México**. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD México. (En línea). Disponible en <http://www.cdi.gob.mx>
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1994. **México Profundo**. Grijalbo, México.

- Böttcher Nikolaus, Isabel Galaor y Bernand Hausberger. 2005. **Los buenos, los malos y los feos: poder y resistencia en América Latina**. Bibliotheca Iberoamericana. Vervuert.
- Bourdieu, Pierre. 2003. **Contrafuegos: La reflexión para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal**. Anagrama, Barcelona.
- Camus, Manuela. 1997. **Los profesionistas Indígenas y el poder de la piratería cultural**. Revista ESPIRAL. Estudios sobre Estado y Sociedad, Volumen III Enero/ Abril, 8, Pág. 147-187.
- Collin, Laura. 2006. **El caso de los Exitosos Otomíes de Temoaya**. EL Colegio de Tlaxcala, A.C. México.
- Fernández Nava, Marco. 2007. **Los movimientos sociales: entre el despojo y la resistencia**. Ponencia para el Primer Encuentro de Sociología de la UAM 2007, Mesa 8 Movimientos sociales y participación ciudadana II.
- González, Mely del Rosario. 2000. **Cultura de la resistencia en América Latina: ensayo preliminar para su estudio**. Ensayo presentado al concurso "América Nuestra" de AUNA, La Habana. (En línea). Disponible en <http://www.filosofia.cu/contemp/mely002.htm>
- Gutiérrez, Roberto. 2005. **Cultura política y discriminación**. Cuadernos de la igualdad 3, CONAPRED.  
———<http://www.cdi.gob.mx>  
———<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/conte04.html>  
———<http://www.inegi.gob.mx>
- Rico Moreno, Javier. 2005. **La percepción de la temporalidad como factor de resistencia. Tradición y utopía en los movimientos sociales**. In: Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX, Coord. Monzón, José y Carmen Valdez, México, UAM-Azcapotzalco.
- Sandoval Forero, Eduardo. 1994. **Familia indígena y unidad doméstica. Los Otomíes del Estado de México**. Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.

———2005. **Cultura y Organización Social en los Indígenas Mexiquenses.** UAEM, UAAEI, Fundación Ford y ANUIES. México.

Scott, James. 2000. **Los dominados y el arte de la resistencia.** Editorial ERA. México.

### **Agradecimientos**

Por último, no queda más que agradecer profundamente a los otomíes de Temoaya por permitirme realizar la investigación en sus espacios y otorgarme su confianza, en especial a la familia García Bermúdez, quién me abrió las puertas de su casa y me hizo parte de su hogar, gracias Magdalena por darme tu tiempo, conocimiento, experiencia y amistad, ahora soy parte de la lucha del pueblo que sobrevive y sobrevivirá. También quiero agradecer a Sandoval Forero por el conocimiento compartido, por la paciencia y por la enseñanza de algunos caminos de lucha.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **ALTERIDAD Y RELIGIÓN EXCLUYENTE HACIA LOS INMIGRANTES: EL CASO DE GRANADA (ESPAÑA)**

Francisco Jiménez Bautista

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 713-735



**e-revist@s**

## ALTERIDAD Y RELIGIÓN EXCLUYENTE HACIA LOS INMIGRANTES: EL CASO DE GRANADA (ESPAÑA)

## TRANSFORMATION AND EXCLUSIVE RELIGION TO INMIGRANTS: THE CASE OF GRANADA (ESPAÑA)

Francisco **Jiménez-Bautista**<sup>1</sup>

Profesor de Antropología social e Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España).

---

### RESUMEN

En este artículo se pretende poner de manifiesto como la *alteridad* como construcción social determinada por cinco categorías: *nacionalidad, religión, raza, cultura y clase social*, se convierte en el instrumento de mayor exclusión social frente a los inmigrantes por parte de los jóvenes de la sociedad granadina (España), constituyendo *la religión* el elemento determinante de dicha exclusión social. Esta realidad afecta cada vez más a las sociedades occidentales, donde se concreta cómo se ha construido su historia, que no vea a los inmigrantes como una fuerza de trabajo a los que se paga menos por hacer el trabajo menos cualificado y más difícil.

**Palabra clave:** Religión, Islam, Musulmanes, Alteridad, Exclusión social, Granada.

### SUMMARY

The article aims to highlight how the otherness, as a social construction determined by five categories: nationality, religion, race, cultura and social class, becomes the instrument of greater social exclusion compared to immigrants by Young people in the society of Grenada (Spain), constituting the Religion the crucial element of that social exclusion. This reality is increasingly affecting Western societies, where it has been built specifically how their history, not see the immigrants as a labor force to which it paid less for doing the job more difficult and less qualified.

**Key words:** Religion, Islam, Muslims, Alterity, social exclusion, Grenada.

«*Pedí a Dios que me librara de ese destino,  
pero el Señor no me hizo caso*»  
El Papa, *Benedicto XVI*

Recibido: 20 de abril de 2008. Aceptado: 27 de noviembre de 2008.

Publicado como ARTÍCULO CIENTÍFICO en *Ra Ximhai* 4 (3): 713-735.

---

<sup>1</sup>Esta investigación se enmarca dentro del Proyecto de la Unión Europea: Studing and preventing the radicalization of ISLAM: What school communities can do? Comparative analysis of cases of Bulgaria, Rumania, Spain, Moroco [Europeau Comisión. Directorate-General Justice, Freedom and Security; JLS/2007/RAC/015] (2007-2008).

## INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende poner de manifiesto como la *alteridad* como construcción social a través de cinco categorías: nacionalidad, religión, raza, cultura y clase social, se convierte en el instrumento de mayor exclusión social frente a los inmigrantes por parte de los jóvenes de la sociedad granadina, constituyendo *la religión* el elemento determinante de dicha exclusión social. Estos temas afectan a una realidad social (política, económica y cultural) que se hace cada vez más actual.

En este sentido lo musulmán, lo árabe o el Islam, es decir, tres palabras que se asocian con la religión de un grupo de inmigrantes, se convierte en el instrumento más excluyente dentro de los jóvenes de la ciudad de Granada (España) y terminan realizando un proceso de estigmatización de dicho colectivo en especial de los marroquíes y senegaleses en la ciudad de Granada, más que cualquier otro elemento de identidad colectiva. Estos inmigrantes son marginados y excluidos socialmente y no pueden ser integrados dentro de la sociedad si manifiestan su actitud de presentarse como musulmanes. El choque cultural que representa la religión es tan importante que hace que estos dos colectivos se conviertan en seres humanos con muchas dificultades de integración en la sociedad europea (Jiménez Bautista, 1997a, 2007).

La hipótesis que defendemos en este artículo es que *la religión es universal*, es decir, *está presente en todas las culturas que conocemos*, por tanto, *la religión forma parte de la cultura de los seres humanos*. Si a lo largo de la historia, hemos defendido que los conflictos son consustanciales a la humanidad, constituyendo un factor importante en la evolución de las sociedades podemos señalar que la religión va a generar conflictos en los próximos años en sociedades laicas, como es el caso de la Unión Europea.

Partimos de la idea que el conflicto abre grandes posibilidades de estudio, análisis y diagnóstico por su relación con las necesidades humanas, las percepciones, las emociones, los deseos, etc., que forman parte del entramado social que produce cambios culturales. Así, el conflicto debe ser entendido como un retorno a las potencialidades humanas

genéricas, es decir, a su regeneración. Como señala Edgar Morin «Así como el individuo lleva en su organismo células madre que puede generarlo, también la humanidad lleva consigo los principios de su propia regeneración, aunque dormidos, clausurados en las especializaciones y las esclerosis sociales». (Morin, 2005: 285).

Por ello, el conflicto lleva el germen de la religión, igual que el germen de la paz, con alternativas para una política de la humanidad que construya un mundo más justo y perdurable, donde la mayoría de la humanidad cree en Dios o en alguna forma de ente místico. Por ello, hay que saber que el *conflicto es innato al ser humano*, al igual que las células madre, capaces de regenerar a la humanidad, están presentes en todas partes, en todo ser humano y en todas las sociedades, y de lo que se trata es de saber cómo estimularlas con crisis o con alternativas de futuro (Jiménez Bautista, 2007a: 13).

### **Objetivos, hipótesis, metodología y técnicas utilizadas**

La sociedad occidental presenta un Estado-nación en crisis que no es capaz de resolver el conflicto de la inmigración, el racismo, la xenofobia, el multiculturalismo, la globalización y la deslocalización, etc., como fenómenos que enfrentan al ser humano en una bipolaridad de legales e ilegales, todos ellos con su religión auestas. En este contexto, la pregunta es obligada: *¿existen muchos inmigrantes en España para que el racismo y la inseguridad sean un problema?*

Los datos nos ayudan a comprender la realidad, por ello el Ministerio del Interior, en el año 2000, los porcentajes de residentes extranjeros se distribuían así: Marruecos (22,3%), Gran Bretaña (8,2%), Alemania (6,7%), Francia (4,7%), Portugal (4,6%), Ecuador (3,4%), Italia (3,4%), China (3,25%), Perú (3,1%), República Dominicana (2,9%), Colombia (2,7%), Cuba (2,1%), Países Bajos (1,8%), Argentina (1,8%), y un 26,9% que corresponde al resto de países. Todos estos datos nos permiten ver que en España residen individuos de muchos países a los que no marginamos ni excluimos socialmente. Pero también es verdad que se tratan de datos oficiales, a los que habría que añadir las numerosas personas que viven aquí, clandestinamente, y que, aunque son una rica fuente de producción (tanto en mano de obra como demográficamente), los discriminamos y los hacemos sentir fuera del grupo.

El objetivo de este artículo es analizar y diagnosticar como los inmigrantes que se han integrado en España en los últimos años, en su mayoría corresponde a Marruecos (religión musulmana), Rumano (religión ortodoxa) y latinoamericanos (religión evangelista), son excluidos socialmente por su religión. En España se concentran en los últimos años, en especial desde el 2001 al 2005 una cuantía de 4,5 millones de inmigrantes, de ellos, millón y medio son evangelistas en especial de América Latina, un millón de musulmanes en especial de Marruecos y unos 700.000 ortodoxos de población que viene del Este de Europa hacia España.

Partimos de la hipótesis de que la tradición emigratoria a ultramar, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, *permite una mayor tolerancia de la sociedad española* ya que podemos hablar en la actualidad de un flujo inmigratorio *mixto* protagonizado por antiguos emigrantes españoles que retornan a España, descendientes de españoles con fácil acceso a la nacionalidad e inmigrantes en sentido estricto.

Para realizar estos estudios vamos a utilizar una metodología cuantitativa, basada en las fuentes, a partir de la cual se realiza el estudio de las Estadísticas de Variaciones Residenciales que, anualmente, publica el Instituto Nacional de Estadística español (I.N.E.), en el caso que analizamos, en forma de *microdatos*. La base de datos que estamos hablando contiene registros anónimos de las altas y bajas que se producen en los padrones de los distintos municipios españoles específicamente datos como: el sexo, el año y país de nacimiento, la nacionalidad y los ámbitos geográficos de alta y baja.

La combinación de las distintas variables nos ha permitido, para el año 2005, distinguir entre las altas de los *nacidos en el extranjero con nacionalidad española* «naturalizados», los *nacidos en el extranjero sin nacionalidad española* «extranjeros» y los *españoles nacidos en España pero procedentes del extranjero* «retornados», cuantificar sus flujos, caracterizarlos desde un punto de vista demográfico y analizar sus distintas pautas y patrones de asentamiento en el territorio español.

Pretendemos dar respuesta a la siguiente pregunta: *¿Existen indicios de racismo en los jóvenes de Granada?* Los jóvenes son el futuro, son la esperanza, y por ello, no debemos olvidar nunca que un joven constituye un proceso de «*construcción social*» (Touraine, 1993: 475), y cultural en continua modificación y conflicto. Los objetivos que pretendemos en esta ponencia son el *análisis* y *diagnóstico* de la inmigración en la ciudad de Granada, y su imagen y percepción por parte de un colectivo muy específico como son los jóvenes (de 14 a 25 años), con el fin de detectar posibles actitudes y comportamientos racistas y xenófobos, para posteriormente presentar alternativas que puedan cambiar esas percepciones en nuestro entorno social.

En cuanto a las fuentes, conviene apuntar que no es nada fácil, por no decir que es imposible, conocer con certeza un número determinado de inmigrantes, máxime cuando son varias las fuentes de consulta posibles y cuando la situación de irregularidad es muy frecuente. No obstante, consideramos de primera necesidad un acercamiento a este cómputo, aunque sean muchas las cifras que se pueden barajar y existan entre ellas notables discrepancias.

Por otro lado, son notables las diferencias entre las dos primeras fuentes (Censos de Población y Rectificación del Padrón Municipal de Habitantes), y pueden estar motivadas al menos por dos razones: a) La diferencia metodológica de recogida de datos que existe entre ambas fuentes, a la hora de contabilizar a los habitantes; b) La posible incidencia del proceso de regulación de inmigrantes que tuvo lugar en 1991, cuya repercusión no fue recogida por las cifras censales.

Es a partir de 1991, cuando las cantidades de inmigrantes marroquíes se aproximan más entre sí, y se acercan más a la realidad. En 1992 se registraron en Granada un total de 1.325 marroquíes, que suponen un 24,13% de los extranjeros empadronados en la ciudad, y es con diferencia el colectivo más numeroso seguido de los de otras nacionalidades, especialmente europeas (Francia, Suiza, Alemania, etc.), si bien en estos casos puede tratarse de hijos de antiguos emigrantes granadinos nacidos en el extranjero. Para este

segundo grupo, la variable utilizada tiene que ver con la adscripción de la nacionalidad del país de nacimiento.

Una revisión más actualizada de los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE, para los años 1996, 2000 y 2004), nos facilita los siguientes datos en la (Cuadro 1), que pone de manifiesto el fuerte incremento de población inmigrante que ha tenido España en la última década.

**Cuadro 1. El número de Marroquíes en España, Andalucía y Granada.**

	Total Población, 1996	Marroquíes	Total Población, 2000	Marroquíes	Total Población, 2004	Marroquíes
<b>ESPAÑA</b>	542.314	89.982	923.879	154.207	3.034.326	388.046
<b>ANDALUCÍA</b>	89.641	13.676	128.916	23.108	321.570	54.162
<b>GRANADA</b>	5.430	1.288	8.243	1.660	26.876	4.763

Fuente: *Revisiones Padronales del I.N.E. Elaboración propia.*

La información de estas fuentes nos han ayudado a poner en práctica la técnica de la entrevista estructurada, que con el título: «*Actitudes y comportamientos racistas en la ciudad de Granada*», y que presentamos aquí y con la que vamos a realizar el análisis desde 1996, 2000, 2004 y 2008<sup>2</sup>. Los resultados de las entrevistas nos permiten un mayor conocimiento de ese «*otro*», muchas veces dicha alteridad no percibida con la suficiente claridad y que, en este caso, nos sirve para desenmascarar nuestras actitudes y comportamientos racistas y xenófobos.

Las entrevistas pretenden concretar y señalar a través de la participación ciudadana, en primer lugar *¿cómo los seres humanos se enfrentan a estos problemas?*, y en segundo lugar *la forma de hacerlos partícipes de los problemas del racismo y la xenofobia*. En definitiva, esta forma de pensar y actuar hace posible replantear nuevas maneras de aprender, nuevos conocimientos que no sólo sirvan para el investigador, sino que además la población que es investigada participe a través de una sencilla fórmula, que creemos imprescindible en este tipo de investigaciones, y que corresponde a la siguiente forma: Investigación = *Encuesta + Participación*.

<sup>2</sup> Los datos del 2008 son provisionales, a los reajustes que se están realizando en la Base de Datos del cuestionario.

**La ficha técnica de la entrevista con que hemos trabajado es la siguientes:**

*Ámbito:* Granada capital.

*Universo:* Con una población de aproximadamente 50.000 jóvenes de 14 a 25 años.  
Con un incremento de 17 a 27 años de 20.000 estudiantes foráneos.

*Muestra:* Se han realizado 400 entrevistas. Los resultados están acotados con un error muestral de  $\pm 5\%$ , para un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas) y una distribución poblacional de  $p=q=50$ .

*Muestreo:* Estratificado y aleatorio por distritos municipales, con selección final del entrevistado por cuotas de sexo y edad.

*Tipología:* Encuesta domiciliaria, mediante entrevista personal a individuos de edades comprendidas entre los 14 y los 25 años.

Del total del cuestionario, que comprende 45 preguntas, sólo hemos extractado aquellas que nos permitan conocer mejor la percepción de los jóvenes frente a los inmigrantes, su actitud y su comportamiento que corresponden a las preguntas 11, 12, 13, 14 y 15 de dicho cuestionario.

**Conflictos, poder y religión**

Cuando la ideología como motor de construcción social se cayó en 1989, ha sido la religión la que ha reemplazado su puesto. Hoy existe un retorno del sentimiento religioso, en muchos ámbitos, el feminismo, el ecologismo y el pacifismo son una especie de religión de la postmodernidad. Este sentimiento trágico y conflictivo de la vida, tener miedo es algo perfectamente excusable, viene del siglo XII, de cuando se inventó el arte gótico y esa necesidad de contacto personal con Dios (Miret, 2006).

La pregunta es obligada, tiene futuro la religión en la Unión Europea. La respuesta es sí, por varios motivos:

- *Primero*, porque no se refiere a la religión en general, sino solamente al cristianismo: este abuso que se realiza en Europa suele ser demasiado frecuente,

confundir «la» religión, con «mi» o «nuestra» religión, como si todas las demás fuesen más o menos lo mismo.

- *Segundo*, el futuro del que habla no pretende establecer líneas de evolución dentro de la antropología o la sociología de las creencias religiosas sino una interpretación filosófica a partir de la cual dejará de tener sentido la distinción actual entre teístas y ateos, entre los partidarios de una cosmovisión religiosa del mundo y los de la perspectiva científica.
  
- *Tercero*, la Unión Europea va más allá de la religión o las religiones para ofrecer transversalmente una excelente oportunidad de imponer una forma de pensar que constituye el etnocentrismo, jerárquico dominante de la sociedad europea (Rorty y Vattino, 2005; Estrada Díaz, 1996).

La religión se ha convertido en un instrumento de diálogo estimulado dentro del campo intelectual a través de la teoría hermenéutica<sup>3</sup> donde no hay hechos sino interpretaciones. Dichas interpretaciones, lo específico de la religión no es fundar una poderosa cosmología monolítica sino impulsarnos al amor en un abierto pluralismo. Es decir, la misión de la religión no es ayudarnos a conocer de manera más o menos objetiva, sino a actuar en caritativa ayuda de nuestros subjetivos hermanos.

Miret Magdalena plantea los principios básicos de las grandes religiones: cristianismo, musulmana, judía y budista; demostrando que todas ellas son genéricamente pacifistas y que, en sus inicios, enseñaron a sus fieles principios tan claros como que la paz es siempre mejor que la guerra o que la violencia (directa, estructural y cultural) que sólo engendra más violencia (Galtung, 2003; Jiménez Bautista, 2007b: 99-134).

---

<sup>3</sup> La hermenéutica según Gadamer es la que nos permite interpretar de forma adecuada no metafísica el mensaje cristiano, sino que el mensaje cristiano es la auténtica inspiración de lo que hoy llamamos hermenéutica. Esto se ve reflejado en la idea de Emilio Menéndez del Valle: «Casi todos hablan con Dios en Estados Unidos» (*EL PAÍS*, jueves 26 de mayo de 2008, p. 35). «En la campaña electoral de estos meses la religión, en lugar de desvanecerse o retirarse al ámbito privado, ha ocupado el núcleo de la política [...] Obama cita la religión como instrumento para luchar contra la pobreza, el sida y la violencia». En este sentido, está el chiste memorable publicado en el *The New York Times*, un consejero dice a Bush: «Señor presidente, cuando Dios le pidió que invadiese Irak, ¿le dio alguna idea sobre cómo salir de allí?».

Igualmente, las tres confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo e Islam, suelen coincidir en que la educación es la clave para fomentar la tolerancia entre las religiones monoteístas y evitar discriminación y persecuciones por motivos religiosos. Hoy el discurso de la confrontación y el conflicto está hoy mal percibido cuando se está fomentando una opinión pública internacional que apela al respeto entre los seres humanos. Igualmente, añadir que la educación en la escuela, la familia, los medios de comunicación, la sociedad son los únicos medios para garantizar un futuro donde la empatía, la tolerancia, la diversidad y la solidaridad sean las monedas de canje entre los seres humanos. Por ello, es necesario un conocimiento recíproco entre las religiones para crear una *Cultura de paz* (Jiménez Bautista, 2007: 283-304; 2008) en el mundo, es decir, que las religiones actúen en conjunto en cuestiones que preocupan a todos los ciudadanos.

Igualmente muchas veces pensamos que lo sagrado es un elemento que constituye la conciencia. Una conciencia que se construye desde el conflicto, planteando la religión en tres campos: *fe, relaciones sociales y símbolos*. Las religiones tienen una función muy importante dentro de la sociedad

Algunos ejemplos de conflictos en las sociedades europeas:

a) Desde los inicios, la cultura europea se ha unido con el cristianismo, por ejemplo, el ejemplo de Al-Andalus, se suele plantear con la convivencia de las tres culturas. Se olvida que la Iglesia cristiana lo hizo fatal con los moriscos, como señala Manuel Sotomayor «Me gustaría aclarar que antes de la Reconquista no hubo convivencia de las tres culturas, en todo caso coexistencia pacífica, en los 80 años del califato de Córdoba, y con sus dificultades. Los almohades se precian de haber acabado con el cristianismo en Al-Andalus. En Granada, Cisneros se metió por medio e impuso el bautismo por la fuerza. Tras el Concilio de Trento se hizo un concilio provincial en Granada que fue una pena. Se unió lo cultural europeo con lo cristiano, y prohibieron a los moriscos el uso de vestidos, costumbres y lengua. Es una total ruptura de la convivencia. Y eso lo narra Antolínez. Los moriscos se quejaron con toda la razón del mundo. Los metieron en un callejón sin salida, con una gran presión total» (IDEAL, 2 de febrero de 1998).

b) Para Karen Armstrong, asistimos a una reedición de la lucha agustiniana de las dos ciudades, la del laicismo y la de una religiosidad inclinada hacia el fundamentalismo por un motivo de simple supervivencia (Armstrong, 2004).

Dice Armstrong, el fundamentalismo «es una fe defensiva; se anticipa a la aniquilación inminente»:

- *Primero*, el vacío espiritual de la cultura moderna que podemos señalar en la pérdida de fe en Dios a partir de mediados del XIX, a partir de la influencia que en ese proceso tuvo la difusión de *El origen de las especies*, de Charles Darwin, que constituye el inicio de un escepticismo y una duda religiosa en muchos intelectuales de la época. *De otro lado*, una gran cantidad de gente que desea practicar la religión e intenta desarrollar nuevas formas de fe.
- *Segundo*, la gran cantidad de experimentos religiosos, se inscriben los fundamentalismos (por ejemplo, la dimensión de los fundamentalismos cristianos o judíos coetáneos no es comparable con la de los Hermanos Musulmanes), lo cuales, por lo mismo, no son propios de un solo credo, sino que se manifiestan en las tres grandes religiones monoteístas.

Por ello, Karen Armstrong, tiene una visión muy pesimista: *la cultura moderna*, nos dice, articulada en torno *al eje del racionalismo*, con frecuencia ha socavado nuestra credibilidad. (Armstrong, 2004). Si Darwin sugirió que éramos simples animales, quizás la razón pueda ser perversa.

c) Otros autores, como Eudald Carbonell, señala que la religión, lo mismo que la cultura y la biología, es producto de la selección natural. Un aspecto importante de la religión es la sociabilidad, etc., cuando un ser humano aumenta su sociabilidad interacciona de forma distinta con el medio, y empieza a preguntarse por qué es diferente de otros animales, qué pasa después de la muerte, etc., y no tiene respuestas empíricas. La religión vendría a tapar ese hueco (*EL PAÍS*, 20 de mayo de 2008, p. 34-35). Pérez Pellón, señala que la religión da

los valores que contribuyen a estructurar una comunidad en torno a principios comunes. Igualmente los valores básicos coinciden en todas las religiones: solidaridad, templanza, humildad, etc. La religión ayuda a controlar la ansiedad de no saber. El ser humano vive poco. *¿Qué pasa después?* Esa pregunta está en todas las culturas, y la religión ayuda a convivir con ella, nos da seguridad. Otros estudios, afirman que la religión ayuda a confiar en los demás y a mantener comunidades más duraderas. En definitiva la religión parece útil.

### **Los principales países y su presencia dentro de la sociedad granadina (española)**

A partir del año 2000, que aparecen las dos leyes de extranjería (Ley 4/2000 y Ley 8/2000) que intentan poner un cierto orden el fenómeno de la inmigración en España no se conoce todavía la dimensión del problema. Se tienen datos de la inmigración de carácter legal, pero se desconoce la inmigración irregular e ilegal.

De los países receptores de la Unión Europea, España no destaca tanto por el importante volumen de inmigrantes recibidos, como por el rápido crecimiento de los llegados de países del Tercer Mundo, especialmente de origen africano, sobre todo de la región magrebí. Destacar como el mayor porcentaje de extranjeros en España para el 2005 son ciudadanos de Marruecos con un total de 154.077 habitantes, seguido de los rumanos con unos valores casi parecidos. Destaca el colectivo de extranjeros de América Latina donde de los diez países que más ciudadanos extranjeros hay en España seis son de este espacio geográfico con un total de 305.126 habitantes, sin olvidarnos del número de indígenas que comienza aparecer dentro de la sociedad española (Sandoval Forero, 1999: 2006).

Destaca un país europeo con 53.613 habitantes como es el caso de Reino Unido, y la importancia que va teniendo en la actualidad los chinos.

En cuanto al segundo grupo que corresponden a los naturalizados, aunque su porcentaje es menor, se puede observar como el número de naturalizados se produce principalmente con argentinos y venezolanos, dos países de América Latina que entre ellos dos suman 16.074 habitantes. Y el otro grupo de ascendencia latinoamericana que oscilan por año unos 2.500 habitantes es de países como Cuba, Uruguay, República Dominicana y Colombia. Es decir,

existe una fuerte tendencia a naturalizar los habitantes de la esfera de habla hispana. El otro aspecto de naturalización lo dan cuatro países europeos, que son Francia, Alemania y Suiza, y el del norte de África le corresponde a Marruecos. Por lo tanto, existe una estrategia geopolítica por parte de las autoridades españolas a la hora de naturalizar a los ciudadanos que piden esa naturalización, destacando la orbita de América Latina y Europa.

**Cuadro 8. Principales países de origen de los distintos tipos de movimiento (2005).**

País	Extranjeros (País de nacimiento)		Naturalizados (País de nacimiento)		Retornados (País de procedencia)	
	País		País		País	
Marruecos	154.077	Argentina	8.469	Francia	2.373	
Rumania	149.995	Venezuela	7.605	Alemania	1.951	
Ecuador	65.673	Francia	5.771	Suiza	1.901	
Bolivia	63.342	Alemania	4.569	Venezuela	1.547	
Colombia	61.767	Marruecos	3.497	Reino Unido	1.535	
Reino Unido				Estados Unidos		
Unido	53.613	Suiza	3.134	Unidos	1.289	
Argentina	49.254	Cuba	2.635	Andorra	850	
China	37.429	Uruguay	2.584	Argentina	749	
Brasil	33.563	Rep. Dominicana	2.541	Bélgica	523	
Perú	31.527	Colombia	2.424	México	475	
10 primeros países	700.240	10 primeros países	43.229	10 primeros países	13.193	
Total (%) 10 países	1.115.978	Total (%) 10 países	65.477	Total (%) 10 países	17.814	
sobre total	62,75	total	66,02	sobre total	74,06	

Fuente: Estadística de Variaciones Residenciales. Instituto Nacional de Estadística.

El tercer grupo que corresponde a los retornados, se pueden concretar el retorno europeo, de países como Francia, Alemania y Suiza en primer lugar, pero todos ellos representa con el Reino Unido a un total de 7.760 personas. Destaca el porcentaje de 1.289 de Estados Unidos y llama la atención el caso de Andorra con 850 habitantes.

### **Actitud y comportamiento de los jóvenes granadinos en relación con el «otro»**

En este apartado vamos a tratar un grupo de preguntas que se dirigen a intentar conocer la opinión de la población joven de Granada acerca de los aspectos de personas que tienen características distintas a la población granadina (distinta nacionalidad, raza, religión,

cultura, clase social). Es decir, vamos a tratar de construir ese «otro» que nos puede resultar ajeno.

Para ello, tratamos de construir *la alteridad* que depende de la nacionalidad, de la raza, de la religión, de la cultura y, de la clase social. Cada una de estas categorías se ha planteado como una pregunta abierta a fin de determinar mejor quién es ese «otro» o, mejor dicho, quiénes son los «otros» en opinión de estos jóvenes de Granada. Además, trataremos de concretar la frecuencia y los contactos con que ésta se produce en la vida cotidiana de estos jóvenes. Todo completado con unos juicios de valor y estereotipos que suelen emitir respecto a los colectivos de inmigrantes, gitanos y «excluidos sociales» (Jiménez Bautista, 2006: 549-578; 2007d: 214-236).

Como señala Ybelice Briceño, entre los procedimientos discursivos más utilizados destacan: «el empleo laxo y recurrente de categorías como ilegal, irregular, clandestino, para designar a los inmigrantes, transformando su situación administrativa en una atribución o definición de su persona [...] Los inmigrantes de origen árabe parecen ser objetivo privilegiado de los discursos discriminatorios. Sin embargo, en los últimos años estos procedimientos se han venido aplicando también a colectivos latinoamericanos; especialmente peruanos, ecuatorianos y colombianos» (Briceño, 2004). Por ello, sería bueno que la publicidad se presentará como una posible acción para la configuración de discursos sociales solidarios (Nos, 2007: 324).

Hemos planteado la alteridad desde cinco ángulos: nacionalidad, raza, religión, cultura, y clase social, ya que estos fueron los criterios que se señalaron en la Declaración Interministerial de 1986 contra el racismo y la xenofobia realizada en la Unión Europea. Hemos realizado, además, la misma pregunta para cada una de las categorías anteriores: «*Cuando Vd. oye hablar de personas de otra (nacionalidad-raza-religión-cultura-clase social), ¿en quién [...] piensa?*». Las respuestas a estas preguntas abiertas las hemos codificado a posterioridad y hemos conseguido establecer algunas categorías que a continuación vamos a relatar.

a) Nacionalidad

La pregunta, referida a la nacionalidad, es la siguiente: *Cuando Vd. oye hablar de personas inmigrantes, ¿en qué nacionalidad piensa?*, como se observa el Cuadro 3. Esta pregunta ha sido respondida en la categoría «norteáfrica» por un 79,7%, la categoría «centroáfrica» por un 14,4% lo que representa para los dos casos un 94,1%. No son significativos las categorías de «latinoamérica» con un 2% y «Otros europeos» con un 2% de los encuestados.<sup>4</sup>

El tiempo lo único que ha hecho en polarizar, si cabe, la tendencia de cada diez jóvenes de la ciudad de Granada, nueve saben que cuando piensan en otra nacionalidad están pensando en los marroquíes y los senegaleses principalmente, es decir, centro y norte de África (Jiménez Bautista, 1997b: 185-205). Aunque se ha producido una constante en el tiempo con 94,1% para el año 1996 y 2004. Sin embargo, se observa un matiz de calidad con una tendencia de rechazo hacia los marroquíes y una reducción considerable de más de diez puntos sobre los subsaharianos. Los jóvenes granadinos identifican perfectamente a la nacionalidad con los africanos.

**Cuadro 3. ¿En qué nacionalidad piensa?**

En (%)	1996	2000	2004	2008
Norteafricanos	68,7	70,5	72	49,5
Centroafricanos	25,4	12,8	10,8	6,9
Norteamericanos	0,5	0,5		1,5
Latinoamericanos	2,3	1,8	5,3	19,8
Asiáticos	0,8	1,3	1	5
Otros europeos	2,3	1,8	1,8	8,9

Fuente: *Elaboración propia a partir de las Encuestas.*

Es muy importante constatar cómo para el 2008 se observa un fuerte descenso de los norteafricanos llegando a un 49,5%, y destaca la fuerte subida que se observa entre Latinoamericanos y Otros europeos con unos valores del 19,8% y 8,9%.

## b) Raza

<sup>4</sup> No se puede aplicar el test de  $\chi^2$  puesto que existe un 66,7% de casillas con frecuencia esperada menor de 5%. No es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad entre ellas. Por otra parte, se observa que los hombres están más asociados a la categoría «centroáfrica». Igualmente no es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad. Por otra parte, se observa que el grupo 14-16 está relacionado con la categoría «centroáfrica», mientras que el intervalo 19-21 lo está con «norteáfrica».

En cuanto a la raza, se realizó la siguiente pregunta: *Cuando Vd. oye hablar de personas de otra raza, ¿en qué raza piensa?*, como se observa en la siguiente Cuadro 4. Esta pregunta ha sido respondida en la categoría «negra» un 64,1%, la categoría «amarilla» un 6,1% destacan los «gitanos» con un 10,1% y la categoría «marroquíes» con un 18%.<sup>5</sup>

#### **Cuadro 4. ¿En que raza piensa?.**

En (%)	1996	2000	2004	2008
Blanca	1,1	1,3	0,5	0,5
Negra	80,4	55,3	50	53,5
Amarilla	2,8	5,3	4	3,5
Mestiza-Cobrizo	5,3	0,3	0,3	2
Gitana	8,9	8,8	6	5
Árabe/Marroquíes		15,5	23,8	25,7

Fuente: Elaboración propia a partir de las Encuestas.

Se observa, perfectamente que estos jóvenes siguen manteniendo la unión entre raza = color, y este es el «negro» el que construyen sus categorías. Podemos destacar la inclusión del árabe/marroquíes como raza con ese porcentaje del 23,8% para el año 2004 y 25,7% en el 2008, destacando que esta categoría ha habido que introducirla ya que en 1996 ningún joven señalaba dicha categoría. Señalar el porcentaje importante que tiene la categoría «gitana», y un incremento de la raza «amarilla», en la que podemos incluir la oriental y la hindú.

Para concluir, lo que más se percibe a la hora de referirnos a la raza es el color; y ese color para los jóvenes de Granada es el «negro». No hace falta mencionar que un «moro» (norteafricano, musulmán, pobre, inmigrante, en paro, etc.), no es un «árabe» (saudí, musulmán, rico, turista, ocioso, etc.), ya que en ellos existe una sustancial diferencia que se mide en Euros.

<sup>5</sup> No se puede aplicar el test de  $\chi^2$  puesto que existe un 33,3% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran afinidad. Por otra parte, se observa que los hombres están más relacionados a la categoría «negra» y que las mujeres están más relacionadas a las categorías «amarilla», «gitana» y «marroquíes». No es posible agrupar categorías porque no muestran afinidad entre ellas. Por otra parte, se observa que el grupo de edad 14-16 está más relacionado con las categorías «negra» y «marroquí», el grupo de edad 17-18 está más relacionado con la categoría «negra», mientras que el grupo de edad de 19-21 está más relacionado con la categoría «gitana».

## c) Religión

Para la religión se ha realizado la siguiente pregunta: *Cuando Vd. oye hablar de personas de otra religión, ¿en qué religión piensa?* Esta pregunta ha sido respondida en la categoría «católico romano» un 2,1% y protestante un 2,4%. Destaca la categoría «judío» con un 6,3% y el «budismo» con un 6%, en la categoría «Testigo de Jehová» con un 10,9% y la categoría «musulmán» con un 70,1%.<sup>6</sup>

**Cuadro 5: ¿En qué religión piensa?.**

En (%)	1996	2000	2004	2008
Musulmana	74,4	58	72,5	77,2
Budista	6,1	5	3,5	2,5
Hindú		1	1,5	
Judía	0,3	5,3	3	1,5
Libre religión		0,8	0,3	
Católico	2	1,8	1,5	2
Protestante	7,2	2	1,3	1,5
Testigos de Jehová		9	5	

Fuente: *Elaboración propia a partir de las Encuestas.*

Es interesante constatar que siguen pensando en la religión musulmana como la que más va a predominar en cuanto piensan en otra religión. Se han producido algunos incrementos en la Budista<sup>7</sup> y la Judía especialmente. Ya están apareciendo en la mente de estos jóvenes los judíos; la violencia generada por Israel y Palestina en los medios de comunicación genera un odio hacia lo judío. ¿Quizás la historia vuelva a repetirse?

En los debates de este inicio de siglo XXI, quizás estamos en las mejores condiciones de evitar los elementos que aumenten la judeofobia. Sería un cinismo por nuestra parte no comenzar a trabajar sobre el carácter antisemita de la sociedad occidental. El ser humano ha demostrado que sí es capaz de repetir la historia, por ello, hay que comenzar a trabajar para

<sup>6</sup> No se puede aplicar el test de  $\chi^2$  puesto que existe un 56,3% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad. Por otra parte, se observa que los hombres están más relacionados a la categoría «musulmán» y que las mujeres están más relacionadas a las categorías «judío» y «Testigo de Jehová».

Igualmente, no se puede aplicar el test  $\chi^2$  puesto que existe un 81,3% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad. Por otra parte, se observa que el grupo de edad 14-16 está más relacionado con la categoría «testigo de Jehová», el grupo de edad 17-18 está más relacionado con la categoría «judío», el grupo de edad 19-21 está más relacionado con las categorías «budista» y «testigo de Jehová» y 22-25 está relacionado con «musulmán».

<sup>7</sup> En 1996, aparecía también los *Hindú*, con un 0,7%, grupo que no aparece en 1997.

que la historia no se repita y no tengamos que sentir vergüenza de nosotros mismos el día de mañana.

Por ello, el antisemitismo que representa una de las formas más extremas y violentas de racismo y xenofobia, llegó al paroxismo con el nacionalismo, responsable de los judíos durante la II Guerra Mundial. Es decir, ese proceso se fundamenta en la ideología y en la valoración sistemática de la idea de dominio de una «raza superior», que constituía la base ideológica del Holocausto, engendró fenómenos de rechazo (segregación, creación de guetos, etc.), de avasallamiento (trabajos forzados, etc.), de expulsión (desplazamiento de poblaciones, etc.) y finalmente llegó el genocidio.<sup>8</sup> Esto está presente, hoy día en todo Europa, manifestaciones con las consignas «muerte a los judíos» o «Francia para los franceses», acompañadas de saqueos en sinagogas y tiendas de propiedad de judíos estuvieron están a la orden del día que cualquier país donde esta comunidad se hace presente.

Es significativo que los Testigos de Jehová han entrado con fuerza como religión dentro de la percepción de los jóvenes de Granada. Esto puede ir encaminado a la importancia que tienen hoy las sectas en la sociedad y su presencia dentro de la sociedad en la que vivimos.

#### d) Cultura

Para analizar la cultura, hemos considerado pertinente la siguiente pregunta: *Cuando Vd. oye hablar de personas de otras culturas, ¿en qué cultura piensa?*, para ello se ha confeccionado la siguiente (Cuadro 6). Esta pregunta ha sido respondida en la categoría «gitana» un 8,5% de los entrevistados, la categoría «india» 4,2%, la categoría «oriental» un

---

<sup>8</sup> Siempre me he planteado, ¿cómo es posible que alguien escuche la música de Schubert poco antes de acudir a su tarea de matarife en el campo de exterminio? No debemos ignorar la explicación del mal. El noventa por ciento de quienes se tienen por «cultos» -afirma Steiner- siguen siendo bárbaros en su interior, sus conocimientos, el humanismo del que hace gala, no les habilita para ese sentimiento de justa cólera que constituye todo su método filosófico de lucha contra la iniquidad del mundo, esa soberanía que caracteriza a la verdadera nobleza del espíritu. Por ello hay que horrorizarse y indignarse por la vulgaridad de nuestro mundo (Steiner, 1999).

18,1%, la categoría «occidental» un 6,2%, la categoría «judía» un 1,2% y la categoría «musulmana» un 61,8%.<sup>9</sup>

Mientras que en 1996, el número de jóvenes que no eran capaces de responder al concepto de cultura era de un 80% en el NS/NC, se observa, que para el 2004, los jóvenes no han respondido a esta pregunta en un 35,3% cosa que consideramos de forma significativa en cuanto que tenemos que construir otras culturas para construirnos a nosotros mismos.

**Cuadro 6. ¿En qué cultura piensa?**

En (%)	1996	2000	2004	2008
Oriental	44,1	11,8	13,8	14,4
Occidental	14,4	4	3	1,5
Islámica/Musulmana		40	46,3	48,5
Gitana	29,7	5,5	11,5	20,3
Judía		0,8	1	0,5
Hindú	6,8	2,8	2,3	1

Fuente: Elaboración propia a partir de las Encuestas.

Más de la mitad de los encuestados (48,5%) para el año 2008, han señalado una cultura islámica muy diferente a la que habíamos encontrado en 1996, es decir, estos jóvenes que no solían señalar ninguna cultura concreta hoy son capaces de encontrar una nueva cultura, y la han denominado islámica para diferenciarla entre la religión musulmán y lo árabe de la raza.

#### e) Clase social

Tratar de concretar, la clase social, y su importancia a la hora de delimitar los elementos que nos van a servir para configurar una nueva clase social pensada por estos jóvenes. Igualmente, hemos realizado la siguiente pregunta: *Cuando Vd. oye hablar de personas de*

<sup>9</sup> La aplicación del test  $\chi^2$  muestra que no existen diferencias estadísticamente significativas entre las respuestas proporcionadas por los hombres y las mujeres ( $\chi^2=5.973$ ,  $p=0.309$ ). Se observa que los hombres son más proclives a la categoría «oriental» y las mujeres a la categoría «musulmana».

No se puede aplicar el test de  $\chi^2$  puesto que existe un 75% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad entre ellas. Por otra parte, se observa que el grupo de edad 14-16 está más relacionado con la categoría «oriental», el grupo del edad 17-18 está más relacionado con las categorías «india» y «musulmán», el grupo de edad de 19-21 está más relacionado con la categoría «occidental» y 22-25 está relacionado con la categoría «gitana».

*otra clase social, ¿en qué clase social piensa?*, que nos va a servir para configurar la clase social de lo que piensan realmente estos jóvenes.

Esta pregunta ha sido respondida en la categoría «alta» un 26,7% de los entrevistados, la categoría «media alta» un 0,7%, la categoría «media» un 4,2%, la categoría «media baja» un 0,3%, la categoría «baja» 28%, la categoría «excluidos» un 29,3% y la categoría «gitanos» 10,7%. Las tres últimas categorías suman en total un 68% centro en el aspecto de clase baja a la hora de configurar ese «otro».<sup>10</sup>

Se puede observar cómo los valores para la clase alta se reducen de forma considerable, y para las medias se mantienen en los mismos valores. Sin embargo, se observa que las categorías de «baja» y «excluidos» presentan un 55,9% para 1996 y un 57,4% para el 2004. Este reforzamiento se ha producido por el 10% que se les ha colocado a los «gitanos». Lo que podemos concluir que la clase social no cambia para los jóvenes sino que se acentúa y completa con los gitanos. Una polarización preocupante ya que el polo negativo representa casi el 70% de las personas que excluimos socialmente.

**Cuadro 7. ¿En qué clase social piensa?.**

En (%)	1996	2000	2004	2008
Alta	38,5	20,5	26,8	29,2
Media alta	1,7	0,5		
Media	3,4	3,3	2,5	3
Media baja	0,6	0,3	0,5	
Baja	21,6	21,5	33,8	32,7
Excluidos	34,3	22,5	12	6,4
Gitanos		8,3	4,5	5,9
Moros				3,5

Fuente: *Elaboración propia a partir de las Encuestas.*

<sup>10</sup> Respecto al sexo, no se puede aplicar el test de  $\chi^2$  puesto que existe un 42,9% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran afinidad entre ellas. Por otra parte, se observa que los hombres se asocian más a la categoría «excluidos» y las mujeres a la categoría «baja».

Respecto a la edad, no se puede aplicar el test de  $\chi^2$  pues hay un 53,6% de casillas con frecuencia esperada menor de 5. No es posible agrupar categorías porque no muestran ninguna afinidad. Por otra parte, se observa que los grupos de edad 14-16 y 17-18 están más asociados con la categoría «excluidos», el grupo de edad 19-21 con la categorías «alta» y «gitanos», y 22-25 años con la categoría «baja».

Es interesante constatar el 3,5% de la clase social «moros» con el carácter despectivo que representa dentro de la cultura árabe y es utilizado de forma excluyente dentro de la sociedad católica española.

## CONCLUSIONES

Una vez llegado a este punto, la pregunta es siempre incómoda, *¿Dios creó al hombre o el hombre creó a Dios?* En este sentido, Albert Einstein opinaba que la religión es «producto de la debilidad humana» y se basa en leyendas «bastante infantiles». Dice Einstein, «la religión judía, como las otras religiones, es una encarnación de las supersticiones más infantiles. Y el pueblo judío, al que estoy encantado de pertenecer y con cuya mentalidad tengo una profunda afinidad, para mí no tiene ninguna afinidad que no tengan otros pueblos» (*EL PAÍS*, 14 de mayo de 2008, p. 42).

Los resultados que construye la alteridad de los jóvenes nos plantean algunos interrogantes que cómo los jóvenes van excluyendo socialmente y marginalmente a los marroquíes hasta el 2004 y de forma conscientes introducen los latinoamericanos y los ciudadanos de Europa del Este, con un afán de situar el carácter religioso de dichos colectivos como principal elemento de exclusión social dentro de la sociedad granadina.

Nos preguntamos, *¿Por qué el hecho religioso es universal?* Sin duda, por que proporcionan valores que son percibidos, de forma unánime, como deseables para nuestros comportamientos, además de creencias que suplen necesidades humanas y normas de conductas y actitudes que nos llevan a definir nuestros propios comportamientos frente al «otro».

La religión en la sociedad granadina y por ende en la sociedad española es una ideología que tiene una función cultural de exclusión del «otro»: musulmán, evangelista, ortodoxo, etc., seres humanos (los inmigrantes) que llegan con su religión. Por ello, la anomia (desorientación ante las normas) que se perciben en otros ámbitos de la cultura española no es ajena a la religión. Por ello, la secularización (la laicidad) de la vida actual en los países

occidentales (en toda la Unión Europea) es un efecto de los cambios culturales que se vienen produciendo en los últimos años y que constituye el principal instrumento de exclusión por parte de la sociedad europea, y por ende, en España.

Por ello, en el curso de los siglos, bajo diversas formas, dice José María Martín Patino (*EL PAÍS*, 22 de abril de 2008, p. 29), ha existido una tentación de asegurar la fe y las relaciones sociales a través del poder, y la fe y los símbolos han corrido siempre el riesgo de ser sofocados precisamente por el abrazo del poder. El imperio cristiano-católico intenta convertir la religión (fe, relaciones sociales y símbolos) en un factor político de exclusión social.

La Unión Europea es, y será cada vez más, multiétnica, multicultural y mutirreligiosa. El que las diferencias culturales y religiosas no se convierten en banderas de combate intransigentes dependerá de que la sociedad europea acepte el hecho. Esto debe implicar no solamente la tolerancia del «otro» sino la aceptación de la diferencia, y en último término la valoración de la multi e interculturalidad.

#### LITERATURA CITADA

- Appadurai, Arjun. 2007. **El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia.** Tusquets, Barcelona.
- Armstrong, Karen. 2004. **Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam.** Barcelona, Tusquets.
- Briceño Linares, Ybelice. 2004. **Inmigración, exclusión y construcción de la alteridad. La figura del inmigrante en el contexto español.** In: Mato, Daniel (Coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de la globalización*, Caracas, FACES/Universidad Central de Venezuela, pp. 201-219.
- Díaz Nicolás, Juan. 1999. **Los españoles y la inmigración, Madrid.** Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/IMSERSO.
- Díaz Salazar, Rafael. 1998. **La izquierda y el cristianismo.** Madrid, Taurus.
- Estrada Díaz, Juan Antonio. 1996. **Díos en las tradiciones filosóficas.** Trotta, Madrid.

- Galtung, Johan. 2003. **Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.** Bilbao, Bakeaz-Gernika Gogoratuz.
- Jiménez Bautista, Francisco. 1997a. **Juventud y racismo. Actitudes y comportamientos en la ciudad de Granada,** Granada, IMFE.
- Jiménez Bautista, Francisco. 1997b. **Racismo y ciudad: la ciudad de Granada como ciudad refugio.** In: Francisco Jiménez Bautista y Sebastián Sánchez Fernández (Eds.) *Granada, ciudad intercultural e integradora*, IMFE, Granada, 1997, pp. 185-205.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2006. **La inmigración marroquí en Granada: su imagen y percepción por los jóvenes granadinos.** *Estudios Geográficos* 261, 2006, pp. 549-578.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2007a. **Teoría General de Conflictos: propuestas y dificultades.** In: Francisco Jiménez Bautista y Mario López Martínez, *Hablemos de paz*, Universidad de Pamplona, Pamplona, Colombia, 2007, p. 9-43.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2007b. **Sobre la violencia y sus causas.** In: Francisco Jiménez Bautista y Mario López Martínez, *Hablemos de paz*, Universidad de Pamplona, Pamplona, Colombia, pp. 99-134.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2007c. **Cultura de paz, educación y valores.** In: Carmen Rosa Rueda Castañón y Carlos Villán Durán (Eds.) *La Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la paz*, Ediciones Madú, Siero (Asturias), pp. 283-304.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2007d. **Las implicaciones para España de la nueva identidad europea y los conflictos étnicos.** *Espacios Públicos* 19, 2007, pp. 214-236.
- Jiménez Bautista, Francisco. 2008. **Cultura de paz.** Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- Mircea Eliade. 1999. **La búsqueda. Historia y sentido de las religiones.** Kairos, Barcelona,
- Miret Magdalena, Enrique. 2006. **¿Dónde está Dios? La religión en el siglo XXI.** Madrid, Espasa-Calpe.

- Morin, Edgar. 2005. **Una mundialización plural**. In: Dênis De Morales (Coord.) *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, Barcelona, Icaria/Interpón Oxfam, pp. 277-291.
- Mota Díaz, Laura y Catán, A.D. (Eds.) 2004. **Desigualdad, pobreza, exclusión y vulnerabilidad en América Latina. Nuevas perspectivas analíticas**. Toluca, México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.
- Nos Aldás, Eloisa. 2007. **Lenguaje publicitario y discursos solidarios**. Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- Rorty, Richar y Gianni Vattimo, Gianni. 2005. **El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía**. Barcelona, Paidós Studio.
- Sánchez, María Eugenia (Coord.). 2007. **Identidades, globalización e inequidad**. Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Sandoval Forero, Eduardo A. 1999. **Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina**. Convergencia, Revista de Ciencias Sociales 20, UAEM, México, pp. 144-171.
- Sandoval Forero, Eduardo A.; Korsbaek, Leif *et al.*, 2006. **Paz y conflicto religioso. Los indígenas de México, México**. CONACULTA-INAH.
- Soma, Pietro. 1991. **Spazio e razzismo**. Milano, Franco Angeli.
- Steiner, George. 1999. **La barbarie de la ignorancia**. Madrid, Mario Muchnik.
- Touraine, Alain. 1993. **Juventud y Sociedad en Chile**. Revista Internacional de Ciencias Sociales 137, septiembre, pp. 475-483.
- Trías, Eugenio. 1997. **Pensar la religión**. Barcelona, Destino.

### **Francisco Jiménez Bautista**

Profesor de Antropología social e Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España). Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería (España), y Coordinador del Doctorado 'Paz, conflictos y democracia' (desde el 2003-2007). Además de artículos y capítulos de libro destacan los siguientes libros: (1997) *Juventud y racismo*; (2004) *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos*; (2005) *Las migraciones de retorno en Andalucía*; (2007) *Hablemos de paz*; (2008) *Saber pacífico. La paz neutra*.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **EL MODELO LATINOAMERICANO EN LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES ÁRABES**

Said Bahajin

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 737-773



**e-revist@s**



## EL MODELO LATINOAMERICANO EN LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES ÁRABES

### THE LATIN AMERICAN MODEL IN THE INTEGRATION OF ARABIAN IMMIGRANTS

**Said Bahajin**

Presidente de la Unión General de Estudiantes Árabes en Europa, Comité español, Castellón - España. Presidente de la Asociación Creadores Sin Fronteras Tánger - Marruecos.

---

#### RESUMEN

El modelo latinoamericano en la integración de los inmigrantes árabes muestra que es posible la integración de éstos, sin que dejen su identidad árabe; y que el tiempo y la participación de la población local son factores importantes en ese proceso imperfecto e inacabado. Aquí, hablaremos de la historia de la inmigración árabe en Latinoamérica y descubriremos que los primeros inmigrantes árabes que llegaron a ese continente eran marroquíes, mientras que los sirios, libaneses y palestinos llegaron más tarde, pero al final, todos consiguieron integrarse a la sociedad latinoamericana. Por eso, con este artículo se intenta mostrar que ni la cultura, ni la religión pueden impedir al inmigrante árabe integrarse en una sociedad diferente. Por consiguiente, es preciso luchar contra los prejuicios y los estereotipos, que son los verdaderos obstáculos que dificultan la integración de cualquier inmigrante.

**Palabras clave:** El modelo latinoamericano, inmigrantes árabes, integración.

#### SUMMARY

The Latin American's model to the integration of Arab immigrants shows that the Arab integration is possible without leaving their identity. Although it emphasizes that time and the involvement of the local population are important factors in this imperfect and incomplete process. This article mainly focuses about the history of Arab immigration to Latin America and it will also discover that the first Arab immigrants who went to this continent were Moroccans, while the Syrians, Lebanese and Palestinians arrived later. But finally all they managed to integrate in Latin American society. Therefore, this study tries to show that neither culture nor religion could prevent Arab immigrants to integrate into a different society. For this reason, it is necessary to combat prejudices and stereotypes, which are real obstacles to the integration process.

**Keys words:** The Latin American's model, Arab immigrants, integration.

## INTRODUCCIÓN

La neo inmigración es un fenómeno internacional que preocupa en la actualidad a muchos países, sobre todo, aquéllos que han sido exportadores de emigrantes y en poco tiempo se transformaron en países receptores de inmigrantes, como es el caso de España. Ya que la problemática de la inmigración en estos países no es solamente la llegada masiva de inmigrantes, el cambio frecuente de las leyes de extranjería, la búsqueda de unas fronteras más seguras y de unos inmigrantes más cualificados, sino también el miedo que se generó entre la población local de ese fenómeno, y la integración de esos colectivos que llegan con un objetivo común, buscando una vida mejor pero con diferentes culturas y religiones.

Esa diversidad cultural, ha hecho que la integración de los inmigrantes sea el reto más importante que tienen estos países, por eso muchos Estados han desarrollado diferentes modelos de integración, que en muchos casos han sido un verdadero fracaso, porque quienes los habían impulsado, solamente buscaban sus intereses y hacían caer toda la responsabilidad sobre el inmigrante, que tenía que asimilarse o excluirse a si mismo, convirtiéndose en un ciudadano con deberes pero sin derechos.

Uno de los colectivos de inmigrantes que sufre el fracaso de esos modelos de integración es el colectivo árabe, que en muchos casos se le atribuye la culpa del fracaso de esos modelos, por no dejarse asimilar y por la dificultad que tiene para olvidarse de su identidad y de su cultura árabe. Quiere decir eso que ¿Es imposible la integración del inmigrante árabe sin dejar su identidad y su cultura? ¿Hay algún ejemplo de inmigrantes árabes en el mundo completamente integrados? ¿Pueden los árabes convivir con otras culturas diferentes? Son algunas preguntas que impulsaron esa investigación y la elección de este tema para estudiar el modelo latinoamericano, que es un ejemplo perfecto de la integración imperfecta del inmigrante árabe, que merece ser estudiado y aplicado en otros países europeos y precisamente en España, porque además de ser un país iberoamericano, comparte con los países latinoamericanos muchas similitudes.

En este trabajo hablaremos de la historia de la inmigración árabe en Latinoamérica, de cómo han sido tratados en la literatura, cómo han influido ellos mismos en ésta, en la economía y en la política de los países latinoamericanos, y cómo llegaron a integrarse de manera que ya se ven como autóctonos y no como inmigrantes de tercera o cuarta generación.

También, descubriremos por primera vez, algo que deben tomar en cuenta muchos de los especialistas que escriben sobre el tema, se trata del origen de los primeros inmigrantes árabes que llegaron a Latinoamérica, procedentes del norte de África, y del por qué no se habló de ellos como inmigrantes árabes.

### **Historia de la presencia árabe en latinoamérica**

Existen algunos escritos que muestran que la presencia de los árabes en América Latina comenzó con la llegada de Colón al nuevo continente, o incluso antes, según algunos investigadores. El historiador *Al Idrissi* en su obra *El paseo del anhelante Nuzhat al Mustaq*, nos cuenta que algunos jóvenes salieron de Lisboa en el siglo XI y llegaron a unas islas que pudieron pertenecer a América (Abdel Rahman, 1999: 221).

Muchos son los autores que hablan del historiador *Charif al Idrissi*, algunos cuentan que Colón se basó en sus escritos para llegar al nuevo continente y justifican eso con su libro que fue exhibido en 1955 en una exposición en Italia, con el motivo de la conmemoración de quinientos años del nacimiento de Colón (Kandaliji, 1977: 11).

Pero la mayoría de la bibliografía consultada habla de una inmigración árabe que empezó a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, pero se olvidan de una inmigración importante, la de los marroquíes, que se dio a principio del siglo XIX, exactamente, desde las populosas juderías de Tánger y Tetuán, iniciando una emigración marroquí que anticipa en varias décadas a la otra emigración árabe de sirios, libaneses, palestinos, entre otros; conocida hasta hoy.

### **La inmigración norte africana a Latinoamérica**

Los que han visitado Tánger, o los que han estado en Tarifa, seguramente se dieron cuenta de la cercanía que existía entre dos países vecinos, como son España y Marruecos, lo que ha generado desde siempre un fluido tránsito entre dos continentes totalmente diferentes. Por eso, no debe extrañarnos que el primer salto de los árabes a América haya sido desde Marruecos, sobre todo desde Tánger y Tetuán, dos ciudades del norte de Marruecos, que les separa una distancia de 57 km, y que forman un mirador del continente africano, no solamente al mediterráneo y Europa, sino también al Atlántico y América. Eso no quiere decir que los únicos marroquíes que se abrieron camino en Ultramar eran tetuaníes o tangerinos, sino que eran los primeros y que en años más tarde y sobre todo desde 1870, empezaron a emigrar desde Arcila, Fez, Mogador, Mequinez y Marrakech.

El salto a América tendrá lugar por vez primera desde Marruecos. Suele señalarse el punto de arranque de esta corriente migratoria entre 1850 y 1860. No obstante, parece ser bastante anterior, remontándose al despegue mismo de Brasil como estado independiente en la década de 1820, e incluso a los últimos tiempos de la época colonial. Consta, desde luego, que judíos marroquíes participaron en la fundación en Belem do Pará, en 1826 y 1828, de las dos sinagogas más antiguas de Brasil contemporáneo, las de Ethel Abraham y Shaar Ha-Shamain, y que Myriam Sebah, conocida allí como María Saba, fue la primera mujer judía marroquí que se estableció en esa región y, probablemente, en Brasil (Vilar, 1994: 77-78).

Aquí hablamos de judíos marroquíes, pero no debemos descartar la salida de otros marroquíes que no eran judíos. Como ya hemos mencionado, esa migración empieza a notarse con nitidez en los años 1850, y sobre todo, después de la guerra hispano-marroquí de 1859-1860 que terminó con la ocupación de Tetuán por los españoles hasta el año 1862, que es el mismo año en el cual la *Alliance Israélite Universelle* fundada dos años antes en París crea el primer colegio judío en Tetuán «Fue ésta la primera escuela moderna con que contaron los judíos afroasiáticos, a la que siguieron otras muchas desde Tánger, Casablanca y Mogador, a Egipto, el Imperio turco y los Balcanes» (Vilar, 1994: 71).

Estos dos eventos, tanto la ocupación española de Tetuán, que enriqueció a la población que se relacionaba con los soldados españoles y les vendían su mercancía, como la escolarización de los niños judíos en el gran colegio fundado por la *Alliance*, que les permitía una mejor calificación profesional, con posibilidad de encontrar mejores oportunidades fuera de su tierra natal, desempeñaron un papel importante en la impulsión de la emigración marroquí y sobre todo la judío-marroquí, no solamente hacia Latinoamérica, sino también hacia Europa, sobre todo a Gibraltar, Francia y Reino Unido. Los datos de los alumnos recogidos del colegio de *la Alliance Israélite* en Tetuán, entre 1862 y 1869, muestran la magnitud de la migración en aquella época. De los 387 alumnos matriculados, unos 246 emigraron, o sea «Un 62,8 por cien del total de la población escolar censada en ese período» (Vilar, 1994: 74).

Hay que destacar que, como pasa en cualquier proceso migratorio, siempre los que van primero intentan no romper lazos con su comunidad de origen y se quedan en contacto con sus parientes, mandándoles dinero y, en muchos casos, buscando una reagrupación familiar, que les permita unirse de nuevo. En la experiencia marroquí, además de esto, una vez establecidos los emigrantes, mandaban al colegio *Alliance*, reclamando a jóvenes cualificados para colocarles en puestos de trabajo vacantes, pagando ellos todos los gastos del viaje. Eso ayudó mucho en la mejora de la situación del país de origen, al disminuir la presión demográfica con la emigración y al subir el nivel económico de la zona, a causa de las remesas de los emigrantes «Numerosas familias tetuaníes, especialmente los ancianos, vivían de las remesas» (Vilar, 1994: 82).

Eso no quiere decir que todos los que se fueron triunfaron, y que la vida del inmigrante ahí era un camino de rosas, siempre hay quien se queda en la mitad del camino, hundido en la miseria y en el olvido; o sea, el inmigrante fracasado, que forma la otra cara de la inmigración, de la cual nunca se habla. Son personas que no llegan a ser famosos como los que triunfan, ni en sus países de origen, ni en los países de destino. Por eso se hablaba más de Jacob Bendahán, presidente de la Congregación Israelita Latina, quien mandaba dinero para la restauración del cementerio de Castilla en Tetuán, y de Abraham Azulay e Isaac Serfaty, entre otros, que llegaron a situarse como alcaldes de sus ciudades. Cito a estos dos

porque sus apellidos se siguen utilizando en Marruecos hasta el día de hoy, basta mencionar que uno de los consejeros del Rey actual de Marruecos, Mohamed VI, es Andry Azulay, que desempeña esa labor desde la época del Rey Hassan II.

Hablar de la prosperidad de los judíos en Latinoamérica no significa que ahí todo les iba bien y que eran siempre bienvenidos, sino que hubo momentos de tensiones y de revoluciones nacionalistas en contra de la inmigración en general y la inmigración judía en particular. En Brasil, por ejemplo, se les consideraban, junto a los japoneses, unas personas indeseables y pedían cambiarles por otros inmigrantes europeos «[...] *Let us have sufficient courage to repel the Japanese, the Jews and other undesirable elements and say audibly that we only want to have European immigrants who are suitable for the building of our country*»<sup>1</sup> (Lesser, 1998: 49).

Aun así, los inmigrantes marroquíes, judíos o no, se integraron bien en los países de Latinoamérica, mediante largos años de laboriosidad y con muchos esfuerzos y tesón. Para muchos no existía ni descanso ni vacaciones, pero poco a poco y con el tiempo, lograron acceder a muchos de sus derechos políticos y civiles como otros ciudadanos más, lo que aceleró su integración en los países receptores.

Después de hablar de esa emigración marroquí hacia Brasil, Venezuela, Argentina y otros países de Latinoamérica, queda responder a una pregunta: ¿Por qué no se habla de esa emigración marroquí que remonta a la década de 1820, e incluso antes?

Personalmente, creo que la única explicación que se puede dar es que la mayoría de los marroquíes que emigraron en aquella época eran judíos, y como hablaban hebreo entre ellos, nadie les identificaba como árabes, aunque según me consta, la mayoría de los judíos marroquíes, que siguen viviendo en Marruecos hasta hoy, hablan perfectamente el árabe. Además, como hay una gran confusión entre árabe, turco y musulmán, nadie hablaba de árabes judíos, mientras sí se hablaba de árabes cristianos o musulmanes. También es

---

<sup>1</sup> Traducción personal: Debemos tener suficiente valentía para expulsar a los japoneses, a los judíos y a otras razas no deseadas, y poder decir a viva voz que sólo deseamos inmigrantes europeos quienes son los adecuados para construir nuestro país.

curioso saber que la mayoría de los inmigrantes marroquíes eran identificados como españoles, porque en los países de destino no se les registraba por país de procedencia, sino por punto de partida, y la mayoría de ellos salían desde España; por eso, la mayoría de los marroquíes constan como inmigrantes llegados desde España, y por lo tanto, españoles.

En cuanto a las estadísticas migratorias españolas, publicadas por vez primera en 1882 con datos del año anterior (*Movimiento de Pasajeros por Mar*), al marroquí embarcado en Málaga, Cádiz, o Canarias se le considera *español*, y en ningún caso se consigna su lugar real de procedencia y sólo la provincia de embarque (Vilar, 1994: 65).

También es importante destacar que en aquella época no existía un conflicto entre árabes y judíos, ni tampoco había estallado el conflicto entre palestinos e israelitas. Al contrario, se hablaba de los dos grupos como si fueran uno mismo, y cuando se hablaba de los inmigrantes, se refería mucho a los dos grupos juntos, porque casi empezaron a llegar al mismo tiempo a Latinoamérica, y los dos comenzaban su primera estancia dedicándose al comercio ambulante, o como se decía entonces, llevar el fardo o *pedlars* en inglés, para abrir después pequeños comercios de venta al detalle, como veremos más tarde en la inmigración árabe, es lo que llevó a muchos a referirse a los judíos como turcos también.

Es curioso saber que algunos se referían a los judíos como turcos, un término que se utilizaba en Latinoamérica para referirse a los árabes que llegaban con pasaporte del imperio Otomano. Jeffrey Lesser, por ejemplo, en su artículo *Jews are Turks Who Sell on Credit: Elite Images of Arabs and Jews in Brasil*, señala que los árabes y judíos son miembros de un mismo grupo, con más similitudes que diferencias y que pertenecen a la misma raza «*Rather is shows a deep and relatively well Developed notion of Jews and Arabs as one race, as members of a single people more similar than different*»<sup>2</sup> (Lesser, 1998: 39).

---

<sup>2</sup> Traducción personal: En su lugar nos muestra una relativa y bien desarrollada noción de judaísmo y lo árabe como una sola raza, como miembros de un solo pueblo más similares que distintos.

Es probable que, por todo eso, no se hablara de los marroquíes que fueron los primeros árabes que llegaron a Latinoamérica, y que cuando se refería a la inmigración árabe siempre iba enfocada en los inmigrantes libaneses, sirios y palestinos, que llegaron un poco más tarde y que hasta hoy se les sigue viendo como los primeros árabes inmigrantes en Latinoamérica.

### **La inmigración Árabe de Oriente a Latinoamérica**

Durante siglos, los árabes han emigrado a lugares que ni siquiera ellos imaginaban llegar, construyendo puentes de amistad con otros pueblos y favoreciendo un intercambio entre diferentes civilizaciones. Eran personas del *maghreb* y del *machreq*, con diversas religiones, muchos de ellos despedían a sus familiares con llanto, dejando sus tierras y recuerdos, y viajando a un destino desconocido, soñando con un futuro mejor, sin saber si volverían algún día a encontrarse con ellos o no. No llevaban nada, menos las lágrimas de sus madres, sus brazos para trabajar, un saco de pan y unas pocas monedas que no les servían para nada.

«أقصد رحلوا لا يملكون إلا سوا عدهم وإيمانهم ودموع أمهاتهم، تاركين أرضهم، وليس معهم سوى صرة فيها بضعة أرغفة، من الخبز ودرهمات قليلة لا تسمن ولا تغني من جوع»<sup>3</sup> (Hida, 1966: 2)

Así empieza la inmigración árabe a Amrik -como pronunciaban ellos América-, una inmigración que remonta a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando empezó la gran emigración de ciudadanos libaneses, sirios y palestinos que llegaron a los países americanos para mejorar sus condiciones de vida, ganar dinero y luego regresar a su patria, pero la acogida de los pueblos latinoamericanos ha sido buena, tanto que la colonia árabe se encontró a gusto y empezó a traer a sus familiares y a establecerse definitivamente en los países de acogida. Unos países que conocían la cultura árabe, transmitida por los españoles que llegaron a América, y que era fruto de 800 años de convivencia con la presencia árabe en la península ibérica, que había dejado su huella cultural y científica, ya que hasta Cristóbal Colón había adquirido conocimientos de navegación y astronomía, a través de los estudios que habían florecido en Al Ándalus.

<sup>3</sup> Traducción personal: Al emigrar poseían solamente sus brazos, su fe y las lágrimas de sus madres, dejando sus tierras, y llevando una bolsa con pan y unos dirhams que no les servían para calmar su hambre.

Cabe subrayar, que en su libro *Historia de la lengua española*, el doctor Rafael Lapesa afirma que el español moderno cuenta con 4000 palabras de origen árabe, lo que muestra la influencia del árabe en el castellano que hablaban los primeros españoles que llegaron a América. Ese previo encuentro no directo de los países latinoamericanos con el árabe, ayudó a que los inmigrantes árabes se sintieran atraídos más por esos países que por América del norte.

Debemos señalar que las primeras migraciones significativas de los árabes a Latinoamérica han sido en la década de 1870, huyendo de la dominación del imperio otomano, aunque hay datos que muestran que los árabes llegaron antes de estas fechas y tenían una gran influencia en aquella época, lo que llevó a algunos intelectuales y políticos a visitar a Oriente para conocer de cerca la cultura árabe. Uno de esos políticos es el emperador Don Pedro II de Brasil, quien visitó entre 1877 y 1878 Palestina, Siria y Líbano, y se cuenta que hablaba y escribía bien el idioma árabe, lo que muestra su previa relación con árabes que vivían en su país.

«يذكر التاريخ البرازيلي أن إمبراطور البرازيل دون بدرو الثاني زار فلسطين وسوريا ولبنان خلال عامي ١٨٧٧ - ١٨٧٨ وكان يجيد التكلم باللغة العربية ويتقن كتابتها مما يؤكد صلته ببعض العلماء العرب قبل ذلك التاريخ»<sup>4</sup> (Hida, 1966: 18)

Pero algunos datos estadísticos, muestran que la inmigración árabe empezó a notarse desde 1860, cuando empezaron a salir muchos árabes desde Oriente y precisamente desde la Gran Siria, que en la actualidad es Siria, Líbano, Palestina y Jordania, con destino a Latinoamérica. Por ejemplo, entre 1860 y 1900 salieron de los puertos árabes unas seiscientas mil personas, y entre 1900 y 1914, la cifra de emigrantes árabes llega a un millón, sin contar los que salían de manera clandestina y embarcaban desde otros puertos. En México por ejemplo, la población libanesa llega a 3.000 personas entre 1860-1899 y entre 1900-1913 ronda los 15.000 (Alonso Palacios, 1993: 15), y en Chile la población árabe se calculaba entre 8000 y 10000 personas, durante el período de 1885 y 1940, a sabiendas de que era una población que empezó con sólo 29 personas «Las fechas extremas

---

<sup>4</sup> Traducción personal: Cuenta la historia de Brasil que el emperador Don Pedro II visitó Palestina, Siria y el Líbano, en los años 1877 y 1878, y hablaba y escribía con perfección la lengua árabe, lo que confirma su previa relación con algunos sabios árabes.

en que se verificó el proceso inmigratorio árabe, según la información censal, fueron las siguientes: 1885 para su inicio, con una población de 29 personas y, 1940, año en que se estabilizó su número, con 5373 individuos» (Agar, 1997: 287).

Es importante señalar aquí que no todos los árabes que llegaron a Latinoamérica entre 1860 y 1877 salieron de países árabes, sino que algunos de ellos estaban viviendo ya en países europeos, como es el caso de líder libanés *Yusuf Karam*, que estaba exiliado en Italia y después de su fallecimiento, muchos de sus seguidores que vivían con él en Italia eligieron como destino a América del sur, sobre todo a Brasil, donde se encontraron con italianos y españoles que conocían antes.

Una vez establecidos en los países del *Mahjar*, los inmigrantes mandaban dinero a sus parientes e incluso a veces les pagaban los billetes para traerlos con ellos, lo que se llamaba inmigración en cadena, porque muchas veces emigraba la cabeza de familia y después mandaba traer a sus hijos y su esposa. En la entrevista que realizó Aycha Selman con Mustafá Abdulatif, un inmigrante árabe en Brasil decía: «Siempre nos comunicábamos con cartas y además viajaron familiares míos al Brasil, a los cuales yo mismo les pagaba el billete» (Selman, 1984: 128).

Esa emigración árabe tenía sus causas y sus motivos, aunque el principal motivo era la política desarrollada por el Imperio Otomano, que casi dejaba estrangulada la población y les dificultaba la vida tanto política, como económica y cultural.

### **Las causas de la emigración árabe**

Las migraciones nunca han tenido una sola causa, siempre hay muchos factores que llevan a las personas a pensar en dejar su entorno conocido, en donde se sienten protegidos, para salir en busca de otro lugar desconocido, donde en muchos casos son vulnerables. Pero podemos hablar de tres factores principales de la inmigración, que se dieron en la emigración árabe.

El factor político: muchos de los pueblos que se encontraban bajo dominio otomano, eran obligados a soportar las injusticias, la discriminación y los momentos de inestabilidad

política, económica y social que afectó a todo el Imperio, sobre todo, en sus últimos días de agonía. Esa situación llevó a muchos a emigrar escapándose de los malos tratos de los otomanos y en algunos casos del servicio militar, que después del 1908 se convirtió en obligatorio para toda la población.

Subrayamos aquí que muchos de los países colonos, obligaban a jóvenes a hacer el servicio militar para formar con ellos posteriormente ejércitos de soldados árabes, para combatir en otros países árabes, donde había revoluciones contra ellos, ejemplo de ello, el ejército formado en el *maghreb* para acabar con la revolución en Siria (Hida, 1966: 27), lo que llevó a muchos jóvenes a emigrar para evitar trabajar en los ejércitos de los colonos, mientras que otros han sido exiliados en contra de su propia voluntad, por participar en actos contra la ocupación extranjera.

Según Nicola Kattan, ex embajador de Jordania en Chile y Jussef Shihadi, entrevistados por Aycha Selman, (1984: 119-129), en el caso de los palestinos, quienes no tenían ni trabajo ni tierra, después de 1948, les ha sido facilitada la salida de su país a fuera, sobre todo por Jordania, que además de pagarles los billetes, y aconsejarles algunos países ricos de América, como por ejemplo Venezuela y Brasil, les facilitaron pasaportes, por eso muchos palestinos salieron con pasaporte jordano.

Eso muestra el papel de la política en la emigración de los árabes, y sobre todo de los palestinos, que su emigración a América Latina, era un alivio no solamente para el estado recién creado de Israel, sino también para sus vecinos árabes, que no querían problemas de inmigrantes y refugiados.

El factor cultural: es un resultado del factor político, ya que tanto los otomanos, como los franceses o los ingleses, efectuaban una opresión a los escritores y los poetas que con sus plumas y sus versos, intentaban animar al pueblo a luchar contra la colonización, por eso muchos de ellos terminaron emigrando fuera de sus países, después de las percusiones, al ser una gran amenaza para la estabilidad de los países colonizados.

El factor económico: el más importante, según la mayoría de los historiadores, ya que en la zona había mucha pobreza y se vivía una tremenda crisis económica, causada por la mala gestión de los gobernantes del Imperio Otomano, sobre todo entre 1880 y 1913. Por eso la mayoría de los que se fueron eran pobres, no tenían nada y buscaban mejorar sus condiciones económicas y las de sus familiares que sufrían del hambre, sobre todo después de la hambruna del Líbano en 1912, y como lo señala Hida, eso lo reconocen todos, hasta los ricos de hoy reconocen que sufrían de hambre y pobreza.

«والحقيقة أن الغالبية العظمى من المهاجرين الذين وفدوا إلى الأرجنتين ووطأوا أرضها كانوا معدمين، ويعترف الجميع بهذا، والأغنياء منهم بصورة خاصة، فقد عانوا كثيرا من الفقر والفاقة»<sup>5</sup> (Hida, 1966: 23).

También, cuando se habla del factor económico, hay que destacar que los árabes han sido siempre amadores del comercio y de la aventura. La historia muestra que muchas rutas de comercio habían sido dominadas por los árabes, quienes intercambiaban mercancía entre Asia, África y Europa, y cuando se descubrió el continente americano, los árabes empezaron a emigrar al nuevo continente, al igual que los portugueses, españoles, ingleses y franceses. Ahí empezaron trabajando en el comercio, hasta que se convirtieron en dueños de grandes empresas y acumularon muchas riquezas.

Es importante hablar también de la época del imperialismo europeo, durante la colonización de los países árabes, tanto del norte de África como de Oriente medio. Entonces, muchos ciudadanos decidieron emigrar ya que no aguantaban la situación económica de sus países, sobre todo, viendo cómo los colonos pagaban los gastos militares con su dinero, y llevaban las riquezas de sus países fuera, dejando a los autóctonos sumergidos en la pobreza, sin ninguna otra salida, menos la de emigrar en busca de otra vida mejor.

Otro elemento que agudizó la crisis económica e influyó notablemente en la emigración fue la apertura de Canal de Suez en 1869, que relacionó directamente el mundo occidental con la India y Japón, y los comerciantes no tenían por qué pasar por los países árabes, que antes

---

<sup>5</sup> Traducción personal: La verdad es que la mayoría de los inmigrantes que llegaron a Argentina y pisaron su tierra, eran pobres, y todos lo reconocen, y sobre todo los ricos, quienes sufrieron mucha pobreza y necesidad.

formaban un puente entre los dos mundos. Consecuencia de ello fue la competencia de la seda japonesa con los productos del Líbano y de Siria, que monopolizaban el mercado francés «Asimismo, tuvo efectos negativos, la competencia japonesa en los productos derivados de la seda, lo que saturó el mercado francés tradicional del Líbano, reduciendo los precios y prácticamente eliminando la industria de seda en el Monte del Líbano» (Selman, 1984: 9).

El factor efecto llamada: es un resultado del factor económico, ya que muchos emigrantes que salieron pobres empezaron a mandar dinero a sus familiares y corrían rumores de que en el nuevo mundo había muchas riquezas y posibilidades de trabajo y de una vida digna, lo que llevó a muchos jóvenes, en muchos casos animados por sus familiares inmigrantes, a lanzarse a la aventura. También hay que señalar que muchos emigrantes, una vez establecidos, buscaban la agrupación familiar y mandaban traer a sus familias.

Algunos hablan también del factor religioso, ya que los enfrentamientos entre tribus árabes de diferentes religiones empeoraban la situación económica y amenazaba la vida de los pobladores, lo que animó a muchos a huir de la inestabilidad, buscando un lugar tranquilo para sobrevivir.

Estos datos muestran el influjo migratorio de los árabes a América en el siglo XX. La mayoría llegó a Brasil, Argentina, México, Colombia, Venezuela y países del Caribe, aunque muchos preferían Estados Unidos y Brasil, pero llegaban por azar a otros países, donde se establecieron definitivamente. A esos inmigrantes, o bien los registraban como árabes por el idioma que hablaban, o como turcos, porque la mayoría tenía pasaporte del Imperio Otomano, que gobernó la región del Medio Oriente hasta 1917. «Los registraban como árabes por el idioma que hablaban, como turcos porque Líbano había formado parte del imperio Otomano desde el siglo XVI hasta la primera guerra mundial (1914-1918) o bien como otros asiáticos» (Alonso Palacios, 1993: 15).

Sin embargo, hay que diferenciar entre los que emigraron entre las dos guerras mundiales, especialmente cristianos, y aquéllos que lo hicieron tras la creación del estado de Israel en

1948 y tras la derrota de los árabes en la guerra de 1967 contra Israel, que en su mayoría eran palestinos, de los cuales, muchos se instalaron en Chile, donde ya existía una comunidad palestina importante. Y también los libaneses, que emigraron después del comienzo de la guerra civil libanesa en 1975, quienes eran cultos y formaban un contingente cultural y educativamente preparado. Además, algunos de ellos tenían una buena posición económica.

El viaje que tenían que hacer los inmigrantes árabes desde oriente hasta América Latina, pasando por Europa, era muy difícil, y una vez ahí, se encontraban con muchos obstáculos, como fueron el idioma, las condiciones de trabajo, la soledad y la pobreza; pero aún así, la mayoría de los inmigrantes árabes sobrevivían gracias al trabajo como vendedores ambulantes o aboneros, como se les llamaba en México.

Se atribuye a los libaneses la introducción en México del comercio en abonos, sistema que favoreció, en gran medida, la compra y venta de productos, ya que de esa manera la gente pobre adquiría las cosas pagando un poco cada semana. Con esta nueva modalidad muchos campesinos ingresaron al sistema de mercado y compraron productos que antes estaban fuera de su alcance (Alonso Palacios, 1993: 19).

Por eso debemos subrayar que no fue fácil la historia de los primeros emigrados árabes a Latinoamérica, pero con mucho esfuerzo y aprovechando la tradición comercial del pueblo árabe y la aceptación de los autóctonos que veían en los árabes unos ciudadanos más, que aportaban ideas para la prosperidad de sus países, los emigrados llegaron a transformarse en verdaderos agentes de desarrollo económico, cultural y político, lo que facilitó su integración en la sociedad de acogida.

## **EL PROCESO DE LA INTEGRACIÓN DE LOS EMIGRANTES ÁRABES EN LATINOAMÉRICA**

### **El proceso de integración**

La historia de la inmigración árabe a Latinoamérica muestra que hubo un proceso de integración de los miles de árabes que eligieron como destino esas tierras, en busca de

mejores condiciones de vida. Esa integración les llevó a contribuir con su trabajo y su espíritu creativo, en el desarrollo de los países de acogida, aunque es obvio que la integración de los inmigrantes árabes era más difícil, en comparación con otros inmigrantes, por ejemplo españoles o italianos, quienes conocían el idioma de los países receptores y compartían en muchos casos la cultura y la religión, factores que facilitaban la integración.

En el caso de los árabes, además de la barrera del idioma, que dificultaba la comunicación e impedía a los más preparados mostrar sus conocimientos a los autóctonos, se añadía el factor de los credos religiosos, que constituían un elemento diferenciador a la hora de realizarse la integración social pues, aunque había musulmanes y ortodoxos, la mayoría de los inmigrantes eran cristianos, maronitas o melquitas, pero sus tradiciones y costumbres se diferenciaban del rito latino.

Es importante subrayar que esas diferencias tanto idiomáticas como religiosas constituyeron un estímulo para la inmigración árabe, que con su esfuerzo y su trabajo, y con la ayuda de los autóctonos, consiguió adaptarse a las costumbres de los países acogedores, sin perder algunos rasgos de su cultura de origen. Una cultura que al principio muchos intentaban conservar buscando una concentración de la población árabe en un espacio particular, respetando la tendencia al agrupamiento familiar, que es algo sagrado en la cultura árabe, que insta a la unidad familiar y al respeto de las personas mayores. Pero, debido a la disminución de la inmigración, al deseo de los inmigrantes a integrarse socialmente, y a la mejora de su situación económica, el marco de dispersión espacial de esa colectividad aumentó con el paso del tiempo «La mayor dispersión de los inmigrantes sirios se puede explicar, de un lado, por sus características más urbanas, lo cual facilitó su adaptación en toda la ciudad y, de otro, por la disminución de la inmigración, hecho que aceleró el proceso de integración cultural de las nuevas generaciones» (Agar, 1997: 294).

En la actualidad, descendientes de inmigrantes árabes, tanto de confesión cristiana como islámica, se ven integrados y participan en muchos ámbitos de la vida de los países que ofrecieron a sus antepasados la posibilidad de establecerse en ellos, pero eso no quiere decir

que el proceso de integración haya sido fácil y que el camino haya estado alfombrado de rosas. Al contrario, hubo muchas dificultades, obstáculos y experiencias dolorosas, por las cuales han tenido que pasar los primeros inmigrantes árabes y que a continuación intentaremos abordar, aunque se sabe de antemano que es imposible describir aquella dura realidad que supieron superar con mucho sacrificio y esfuerzo.

### **Las dificultades y obstáculos**

Si en la actualidad nos choca escuchar cómo las mafias trafican con seres humanos, haciéndoles soñar con el paraíso europeo, lo mismo pasaba con los primeros emigrantes árabes, que soñaban en aquel entonces con el paraíso americano. Hay que saber que la emigración estaba oficialmente prohibida por los otomanos, pero explícitamente autorizada por los traficantes, que una vez llegaban los barcos al puerto de Beirut, mandaban sus empleados a anunciar en las ciudades la noticia que muchos beduinos esperaban para prestar dinero o vender sus pertenencias con la ilusión de emprender el viaje deseado, en busca del tesoro que soñaban encontrar en tierras lejanas, sin imaginar la crueldad del camino, que tenían que hacer para llegar a un paraíso sin frutas, donde tenían que sembrar y trabajar duro para cosechar y sobrevivir.

El profesor Daoun cuenta que el tráfico de los emigrantes clandestinos empezaba en el puerto de Beirut, donde los traficantes pagaban a la policía que cobraba para meter de forma clandestina a los emigrantes vestidos de mozos en las bodegas de barcos, así viajaban hasta el sur de Marsella, y de ahí, otro traficante les metía en un barco con destino a América, en el trayecto la tripulación les maltrataba y les lanzaba agua caliente en caso de protestar. Dice que muchos no llegaban adonde querían, y que el más afortunado de ellos era quien encontraba a alguien esperándole en la otra orilla del mar, para salvarle de pasar unos días en el hotel de los pobres, durmiéndose en las calles, y comiendo los trozos de pan que le sobraban del viaje (Hida, 1966: 108).

Muchos de ellos tenían que sufrir para llegar al nuevo mundo, algunos morían asfixiados por falta de aire en las bodegas o por enfermedades o epidemias que arrasaban con los sueños y las vidas, como es el caso de la madre de Jacob Sahur. En una entrevista concedida a Aycha Selman (1984: 133), Sahur cuenta que con sus ocho años y siendo el

menor de sus cuatro hermanos, tenía que emigrar con toda su familia desde Belén, Palestina, a Chile, pero por desgracia, y por una infección que azotó todo el barco perdió a su madre en el camino, y llegó a su destino siendo huérfano de madre.

Otros llegaban y les devolvían en el mismo barco, por no permitirles la entrada en países como Argentina. Por eso, hay muchas historias tristes de inmigrantes que han sido robados por ladrones que esperaban su llegada en los puertos, o perseguidos por la policía y devueltos a sus países de origen, por no cumplir con las normas de la inmigración, que en algunos casos era selectiva.

Ghanim Yassin era un profesor conocido en su país, pero por motivos políticos decidió emigrar. Una vez en el puerto de Buenos Aires, las autoridades le impidieron entrar y le metieron en el mismo barco, que por suerte tenía que efectuar una parada en Brasil, donde uno de los marinos le ayudó a escapar, pero después le robó todo el dinero y le dejó sin nada, en un país en que ni siquiera entendía el idioma. Después, con la ayuda de otro inmigrante, consiguió huir a Argentina, en donde más tarde daba clases de literatura árabe en la Universidad Santa Fe (Hida, 1966: 108-109). Es una de las miles de historias que cuentan los primeros inmigrantes árabes a Latinoamérica, y que muestran el sufrimiento y la realidad del inmigrante árabe, que más adelante supo integrarse y llegar a puestos relevantes en las sociedades receptoras.

Esas historias muestran casi las imágenes que en la actualidad vemos de inmigrantes marroquíes o subsaharianos que cruzan el estrecho en pateras pequeñas, que en muchas ocasiones llegan al otro lado del estrecho con menos ocupantes o vacías, pues lo mismo pasaba con los primeros inmigrantes árabes, quienes viajaban escondidos en las bodegas de barcos o como pasajeros de segunda, en dirección desconocida, muchos de ellos eran pobres, provenían del medio rural, sin nivel de estudios y con un desconocimiento total de la cultura y del idioma de los países receptores. Por eso, uno de los principales problemas con el cual se encontraron era el rechazo por parte de algunos países receptores, que seleccionaban a los inmigrantes, como es el caso de Chile, que no propició una política abierta a todo inmigrante, sino que planteó como necesaria una inmigración selectiva, que

favoreció a los europeos, sobre todo los alemanes, quienes gozaron del apoyo del gobierno chileno, que les cedía hasta territorios deshabilitados para su previa explotación agrícola.

Por ello, los árabes no contaron con la protección gubernamental, ni con la asignación de terrenos, ni alcanzaron la condición de colonizadores; en suma, no tuvieron ningún tipo de garantía ni promesa por parte del gobierno. Estos inmigrantes no poseían la calificación laboral que habrían pretendido las autoridades, pues pertenecían a aquellos grupos étnicos de procedencia no europea que causaban cierto recelo. Además, llegaron a establecerse en el momento en que las políticas de apoyo estatal a la inmigración habían cesado. A pesar de todo, prevaleció su intención de afincarse (Agar, 1997: 286).

Otro obstáculo que encontraban los primeros inmigrantes árabes era el nombre, unos nombres que sonaban extraños a los autóctonos, y en muchas ocasiones dificultaban la integración de los inmigrantes. Por eso, muchos decidieron cambiar su nombre e incluso su apellido, utilizando otros nombres iguales a los nombres de los autóctonos, para ganar su confianza y encontrar un trabajo. Así que, por ejemplo, Aissa Zaiton cambió su nombre a Salvador Olivera y Hana Dib a Juan Lobo. Aquí hay que señalar que Zaiton en árabe significa oliva y Dib es Lobo.

Pero cambiar los nombres no significaba lograr la integración social, ya que les quedaba la barrera del idioma que les impedía relacionarse con los autóctonos. Por eso, es importante reconocer el esfuerzo que hicieron los inmigrantes árabes, quienes cargaban sus mercancías encima de los burros en el mejor de los casos y viajaban de ciudad en ciudad, para venderlas, y con las pocas palabras que habían aprendido, tenían que convencer a los clientes, que en muchos casos no les entendían, pero confiaban en ellos. Esa confianza les llevó a esforzarse para aprender el idioma y muchos terminaban hablando el portugués o el español en pocos meses. Mustafá Abdulatif, un inmigrante en Brasil, en una respuesta a la pregunta de Aycha Selman sobre si tuvo problemas para adaptarse a las costumbres de Brasil, contestaba «No, ninguno. Yo viajé siendo muy joven y quise experimentar la vida

en el extranjero. Las costumbres no eran tan diferentes, sólo la lengua lo era y tardé 3 a 4 meses en aprenderla» (Selman, 1984: 126).

Pero lo que más dolía a los inmigrantes en su dignidad y dañaba su imagen era llamarles turcos, algo que les persiguió durante muchos años, solamente porque provenían de una zona que estaba bajo dominio turco. En unos versos escritos en aquella época, un poeta describe la humillación que sentían los árabes al ser nombrados turcos, y comentaba que no importaba lo que hacías o tu posición social, siempre te veían como un turco humillado.

«ولعل أفسى ما كان يؤذي المغتربين في كرامتهم، وبسيء إلى سمعتهم، لقب توركو الذي كان يطلق عليهم نسبة إلى تركيا وقد قاسوا كثيرا، حتى استطاعوا التخلص منه»<sup>6</sup> (Hida, 1966: 112).

Eso muestra que, como se mencionó antes, los obstáculos que encontraron los árabes en Latinoamérica eran muchos, pero con su perseverancia y esfuerzo, además de su ética y de su buena relación con los autóctonos, lograron al final ganar su confianza, cambiar la imagen que tenían algunos del turco y hasta casarse con ellos, como el caso de Geny de Brasil, hermana de Jane Alves Nascimento Moreira de Oliveira, estudiante del Master Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, en Castellón. Con letras que tocan el corazón escribía Jane la historia de su hermana, que titula una historia de amor entre un árabe y una brasileña, que es su hermana Geny, quien se enamoró de Paulo Naciff, un musulmán, vendedor de seda y adornos. Con sus 24 años, Naciff se presentó a pedir la mano de Geny, que solamente tenía 12 años, pero tanto los padres como las leyes no permitieron el matrimonio, sin embargo el amor entre los dos era más fuerte que las leyes y las normas, así que dos años más tarde, el 14 de septiembre de 1950, se casaron y vivieron felizmente juntos, hasta que un trágico accidente acabó con la vida de Naciff a sus 49 años y dejó viuda a Geny, con ocho niñas pequeñas y dos almacenes, uno de ropa y otro de productos alimentarios. Es una de las muchas historias de amor que contribuyeron a la integración de los inmigrantes árabes en Latinoamérica, y al cambio de la imagen que había de los árabes.

---

<sup>6</sup> Traducción personal: Lo que más dolía a los inmigrantes en su dignidad, y dañaba su imagen, era el apodo Turco, así eran llamados por su pertenencia a Turquía, sufrieron mucho hasta llegar a deshacerse de él.

Un cambio que llegó con el paso del tiempo, ya que después de conocerles y de tratar con ellos, se eliminaron los estereotipos y los prejuicios, y se les veía como un factor de desarrollo y un agente de enriquecimiento cultural, que con el pasar del tiempo llegó a formar parte del folklore y de la vida de estos países.

Hay un personaje que a fuerza de haber adquirido una significación muy especial forma parte ya del folklore y de la vida de México, es el árabe de ojos grandes y rasgados, piel cetrina, pelo rizado y que pronuncia un español con acento simpático que el pueblo gusta de imitar con atención cariñosa (Alonso Palacios, 1993: 7).

Es totalmente lo contrario a la realidad de la inmigración árabe, por ejemplo, en España, donde la mayoría hasta hoy, aunque ya han pasado décadas desde el inicio de la inmigración árabe a España, se sigue refiriéndose al árabe usando el término moro, y se le ve como un peligro, porque conquistó una vez a España y lo puede hacer de nuevo «[...] nunca había pensado que África estuviera tan cerca. Esto era un gran peligro, los moros podrían invadir nuevamente» (Coelho, 1997: 45).

Por eso, la integración de los inmigrantes árabes en Latinoamérica empieza con el conocimiento mutuo entre los autóctonos y los inmigrantes, que aunque al principio no han sido aceptados y han sido rechazados y humillados, después y con el paso de tiempo, y gracias a su esfuerzo y al esfuerzo de la población local, se sintieron aceptados al tener la posibilidad de moverse entre los países sin ningún permiso ni visado, y de trabajar en lo que más conocían, que era el comercio. Eso les llevó a una ascensión económica y social, que les permitió una integración imperfecta, porque seguían hablando en árabe, y se casaban entre ellos, conservando sus tradiciones y sus costumbres. Podemos decir que aunque en algunos aspectos eran diferentes, pero al mismo tiempo se sentían como unos ciudadanos más, que compartían los mismos derechos y las mismas obligaciones que los autóctonos. Eso muestra el papel tan importante que juega la ciudadanía en la integración de los inmigrantes «La demanda de la ciudadanía para los inmigrantes acabaría con su invisibilidad, al dotarles de una genuina y legítima presencia entre nosotros y de las

herramientas necesarias para ubicarse en la sociedad que han escogido para vivir y trabajar» (Stolcke, 2004: 41).

Una ciudadanía que lograron los árabes con un *yihad* que comenzaron desde su primera estancia. Utilizo la palabra *yihad* que significa esfuerzo, porque no me gusta que la empleen solamente en contexto de terrorismo, también porque creo que es la palabra árabe más adecuada para entender la realidad del esfuerzo que tenían que realizar los árabes, hasta llegar a desempeñar cargos políticos y económicos relevantes en las sociedades de acogida.

Es cierto que no se puede hablar del poder político sin vincularlo con el éxito económico al cual llegaron los inmigrantes árabes pese a su bajo nivel educativo, ya que muchos de ellos eran analfabetos en el momento de pisar suelo americano. El ex embajador de Jordania en Chile, Nicola Kattan, decía: «Actualmente en América hay tres generaciones de emigrantes árabes. La primera casi en su totalidad eran iletrados, habían dejado Palestina para ir a América. Apenas sabían algunos, escribir sus nombres» (Selman, 1984: 116). Muchos empezaron su vida ejerciendo como comerciantes ambulantes, después pasaron al comercio al por menor, al comercio al por mayor y la industria, lo que les facilitó entrar en el mundo de la política que les fascinaba, sobre todo, sabiendo que para muchos de ellos era casi imposible ejercer la política en sus países de origen, por la opresión de los otomanos y después de los franceses e ingleses.

### **EL ÁRABE EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA**

Una muestra de esa integración se refleja en la influencia del tema árabe en algunas obras literarias de la época. Esa influencia llevó a veces a escritores famosos a visitar a países árabes para satisfacer esa atracción que sentían por el mundo árabe, uno de ellos es el nicaragüense Rubén Darío, que en su creación literaria, se nota una gran admiración hacia el mundo árabe y lo oriental, algo que exprime así al hablar de Tánger, en su libro *Tierras solares* «Confieso que es para mí de singular placer esta llegada a un lugar que se compadece con mis lecturas y ensueños orientales» (Darío, 1920: 159). Rubén admiraba y se identificaba con el mundo árabe, hasta el punto de que algunos escritores como Villaespesa afirmaban que era de origen árabe «Aunque nació en Nicaragua, es de origen

árabe andaluz, su padre y toda la familia nacieron en pleno corazón de Alpujarra, en Ohanes, pintoresca villa de la provincia de Almería» (Djbilou, 1986: 86).

La buena imagen que tenían los latinoamericanos de los árabes musulmanes incitó a muchos escritores famosos a incorporar el tema del Islam en sus obras, como el peruano César Vallejo, el colombiano Guillermo Valencia, y el mexicano Amado Nervo. Incluso Rubén Darío en su obra *Tierras Solares* (1920: 171) expresa su emoción al escuchar el recitado del *muezzín*, que para él es algo que no se olvida, y que promulga al mundo que *Alah* es grande. También encontramos una referencia al Islam en *Fez la Andaluza*, obra del escritor guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, quien dice: «El Corán no es sólo una Biblia, sino también una enciclopedia. La legislación, la moral, la higiene, las relaciones sociales, el régimen del hogar, las ciencias ocultas, la poesía mística, lo que interesa o apasiona a los fieles, en suma, en el Corán se encuentra» (Macías, 1995: 28).

Los inmigrantes árabes también han estado presentes en obras de escritores importantes, como el colombiano Gabriel García Márquez, premio Nóbel en 1982, quien en su obra *Crónica de una muerte anunciada*, elige al protagonista Santiago Nasar, hijo de un inmigrante árabe Ibrahim Nasar, el cual su fisonomía árabe se reflejaba por su piel y por su cabello, junto a él resalta el papel de otros personajes árabes que eran vendedores ambulantes.

La chilena Isabel Allende en su obra *Eva Luna*, resaltaba la vida de un inmigrante árabe Riad Halabí, que con sus quince años había llegado a Chile sin dinero, sin amigos y con un visado falso, y su meta era hacer fortuna y mandar dinero a su familia. Como muchos otros árabes durante sus primeros años de inmigrante, hablaba un español con acento del desierto, y se alimentaba de pan y banana y dormía en el suelo de la fábrica de telas donde trabajaba a cambio de limpiar el edificio y poner trampas para ratones, pero con el tiempo montó un negocio que llamó La Perla de Oriente, que llegó a ser el centro de la vida comercial de Agua Santa. Cuenta también cómo los inmigrantes daban hospedaje a otros parientes, quienes venían a veces sin desearlo y solamente para satisfacer a sus padres y regresar algún día con una fortuna «No preguntó la opinión de Kamal, simplemente lo

cogió por un brazo y lo llevó a la rastra camino del puerto, donde consiguió emplearlo de grumete en un barco mercante, con la recomendación de no regresar a menos de hacerlo con una fortuna» (Allende, 2007: 151).

De México encontramos al escritor Carlos Fuentes, que en su obra *La Cabeza de Hidra*, destaca la presencia de libaneses en la capital mexicana, quienes obtuvieron la nacionalidad y se dedicaron al comercio; y de Cuba, el famoso escritor José Martí, quien escribe sobre el árabe en sus obras *Haschich*, y *Abdala la perla de la mora*.

Sergio Macías, el escritor chileno que más escribe sobre la presencia árabe en la literatura latinoamericana, lamentaba que los árabes no lograran hermanar la literatura árabe con la literatura latinoamericana, porque esperaba ver una cultura hispanoárabe en Latinoamérica, creada por los árabes del *Mahyar* «Cabía la esperanza de que naciese una nueva cultura hispanoárabe en Latino-América por obra de los turcos, es decir, por la emigración árabe decimonónica a América: el *Mahyar*» (Macías, 1995: 21).

Son algunos de muchos escritores latinoamericanos, que trataron en sus obras el tema de los inmigrantes árabes en los países latinos, lo que muestra que los árabes no eran ignorados o marginados, sino que en muchas ocasiones, eran objeto de estudio y de admiración, lo que les permitió a ellos también destacarse no solamente en lo económico, sino en otros ámbitos, como son la política y la literatura.

## **APORTES DE LOS LATINOAMERICANOS DE ORIGEN ÁREBE**

### **La aportación árabe en la literatura**

Las buenas relaciones entre árabes y población local han hecho que los dos sean partícipes de un patrimonio cultural común, gracias a la hospitalidad de los nativos y la integración de los inmigrados árabes que han enriquecido con sus valores, sus tradiciones y su cultura a los países de acogida. Ese enriquecimiento se manifiesta también en la creación literaria de algunos escritores de origen árabe.

Uno de ellos es el colombiano Luis Fayad, nacido en 1945 en Bogotá, en su novela *Los parientes de Ester*, habla de las diferencias que había entre un bogotano que tenía más

posibilidades de desarrollarse en la sociedad y un árabe que lo tenía complicado, destacando también el conflicto árabe-israelí, y la situación de Palestina. En lo referente a las diferencias que había entre un bogotano y un árabe escribe:

Lástima que no sea bogotano – dijo Julia, repitiendo lo que en ocasiones le había oído decir a Mercedes.

Nomar es bogotano – dijo Ángeles con tono de quien ha corregido varias veces el mismo disparate.

- Pero es hijo de turcos – aclaró Mercedes-, o de libaneses, como dices tú. - Si fuera bogotano no le faltaría nada. En cambio al otro le falta todo (Macías, 1995: 79).

Hablando de Palestina, sorprende ver cómo hijos y nietos de emigrados palestinos, aunque totalmente integrados en los países latinos, no se olvidan de su tierra de origen, y de las historias que les contaban sus padres y abuelos. El escritor chileno Walter Garib, nieto de emigrados palestinos, es un buen ejemplo de ello, habla de Palestina en su obra *El viajero de la alfombra mágica*, y destaca el tema de la emigración y de Aziz, hijo de un inmigrante palestino, que se casa con una andina, con la cual hablaba, además del guaraní, el castárabe. Otro chileno de padre palestino y madre libanesa, Mahfud Massis, nacido en Chile, en 1916, muestra en uno de sus poemas el cariño y el amor que tiene a Palestina.

Yo que salí de tu primer  
Hueso en esta pobre América  
Nunca te comprendí  
Preguntabas  
Por que estamos aquí  
Que lejos Palestina  
Y yo sólo  
Quería llorar (Chakor, 1987: 111).

Massis fue director de la Sociedad de Escritores de Chile, presidente del Instituto Árabe, director de la revista *Polémica*, y agregado cultural de su país en Venezuela.

Benedicto Chuaqui, otro escritor sirio-chileno, destaca también la cuestión de la inmigración árabe, sus diferentes etapas, los problemas y las dificultades con los cuales se encontraba el inmigrante a nivel laboral y educativo, además del rechazo al principio de los autóctonos, hasta llegar a lograr la nacionalidad, donde empieza el proceso de la integración.

Matías Rafide, poeta y escritor chileno de origen árabe, en una de sus obras *Escritores chilenos de origen árabe*, explicaba el camino que hacían los árabes para llegar a Chile, saliendo de los puertos de Beirut, Haifa y Alejandría, pasando por Marsella o Génova y llegando a Buenos Aires, de donde entraban a Chile.

Hay muchos otros ejemplos de escritores latinoamericanos de origen árabe que triunfaron en el mundo de la literatura, como son los argentinos Jorge Isaías y Miguel Oscar Menassa, el poeta chileno Naín Nómez de origen libanés, el venezolano Hernando Track, de origen libanés también, la chilena Jessica Atal y muchos otros. Pero los latinos de origen árabe no triunfaron solamente en el ámbito de la literatura, sino también en la economía y la política.

### **La aportación árabe en la economía**

Es obvia la participación de los árabes en la bonanza económica que conoció Latinoamérica, sobre todo después de la segunda guerra mundial, muchos descendientes de inmigrantes árabes invirtieron en la industria, y exportaron además del textil y confección, productos agrícolas a Europa, lo que benefició mucho la economía de sus países receptores, aunque como ya hemos mencionado, la mayoría de los árabes al llegar no poseían un oficio especializado ni contaban como otros inmigrantes europeos con el apoyo de instituciones o del gobierno, como es el caso de Chile, pero aún así, se dedicaron a la actividad que más conocían, el comercio ambulante; y con el paso del tiempo llegaron a ser dueños de empresas e impulsores de la industria pesada en sus países de acogida, como es el caso de Jorge Antonio, considerado como el impulsor de la industria pesada en Argentina y quien llegó a rechazar puestos como Ministro de Comercio y más tarde Ministro de Industria, él mismo decía al respecto «Yo nunca acepté. Cuando formó (Perón) el Gobierno me ofreció el papel de Ministro de Comercio en uno y de Industria en otro. Consideré que servía más en lo mío al país que en un puesto público» (Akmir, 2001: 20).

En Chile, los árabes llegaron a controlar la producción textil, con empresas expandidas en todo el país, y realizando actividades bancarias y industriales, contribuyendo así en la mejora de la economía del país, sobre todo, creando establecimientos industriales en el área textil y vestuario «Según el Censo Industrial y Comercio del año 1937, entre los años 1933 y 1937, se crearon en el país 147 establecimientos industriales con capitales árabes, 66 de ellos en el área textil y 30 en la de vestuario» (Agar,1997: 302).

En México, quién no conoce a Carlos Slim, hijo de un libanés y una mexicana hija de inmigrantes libaneses del siglo XIX. En la actualidad, es considerado el segundo hombre más rico del mundo, logrando en el 2007 rebasar en fortuna a Bill Gates; aunque el ingeniero, como lo llaman en México, es conocido por su talento empresarial pero al mismo tiempo es criticable, al ver la situación económica que vive el país al que pertenece uno de los hombres más ricos del mundo.

### **La aportación árabe en la política**

Como consecuencia de la buena situación económica y académica de los árabes en Latinoamérica, se produjo una aceptación social al inmigrante árabe, que ya no era considerado como turco, y unas transformaciones en el rol que desempeñaban en las sociedades receptoras, accediendo a cargos políticos y diplomáticos. Se puede decir que la prosperidad económica y académica de los inmigrantes árabes y de sus descendientes nacionalizados les ha llevado a una aceptación social y a meterse en áreas importantes como son la política y la diplomacia, lo que les permitió considerarse como unos ciudadanos más.

Es importante señalar que la participación política de los árabes en Latinoamérica empieza con su triunfo económico, sobre todo, en las zonas rurales y las pequeñas ciudades. En el caso de Argentina, por ejemplo, había diez políticos árabes entre 1919 y 1930: cuatro concejales, tres alcaldes y tres diputados provinciales, todos ellos en zonas rurales (Akmir, 2001: 18).

Pero su módico nivel cultural y la barrera del idioma les impedían acceder a cargos más relevantes, solamente con sus descendientes, bien integrados socialmente, económicamente

y académicamente, empezaron los árabes a llegar a puestos políticos destacados de Latinoamérica.

En Brasil, Ricardo Yafet, miembro de la familia de los Yafet, quienes poseían una institución bancaria con cincuenta sucursales en diferentes zonas de Brasil y un polígono industrial con una plantilla de cinco mil obreros, ocupó en los años cuarenta el cargo de Presidente del Banco de Brasil y más adelante, el de Ministro de Hacienda.

A veces miembros de la misma familia ocupaban cargos importantes, como sucedió en Argentina, en la provincia de Catamarca, padre e hijo de la familia Saad, alternaban los dos cargos de gobernador y senador. En el mismo país, los hermanos Menem ocupaban los cargos de gobernador y senador en la provincia de Rioja, y en 1989, Carlos pasó a ser Presidente de la República, y su hermano Ricardo Vicepresidente y Presidente del Senado.

En Colombia, Rafael Turbay se considera como el primer descendiente árabe, que llegó a presidir un partido político en Latinoamérica, en los años cuarenta. Más tarde, un pariente suyo, Julio César Turbay, fue elegido presidente de Colombia en 1978, siendo también el primer descendiente de árabes, que llegó a ocupar ese cargo en Latinoamérica.

En Chile, Rafael Tarud fue nombrado en 1953 Ministro de Minería, de Economía y Comercio. Luego, en 1957, fue electo senador, y según Nicola Kattan, el ex embajador de Jordania en Chile, casi fue presidente de Chile, en las elecciones que ganó Salvador Allende (Selman, 1984: 118).

Hay que señalar que algunos descendientes de árabes llegaron a crear partidos políticos, como es el caso del multimillonario Assad Bucaram, fundador del Partido Concentración de Fuerzas Populares en Ecuador, quien desempeñó cargo de Presidente del Parlamento durante varias legislaturas, y más tarde, su hijo Abdala Bucaram llegó a convertirse en 1996 en el primer presidente de Ecuador de descendencia árabe, un cargo que ocupó en 1998 otro ecuatoriano de madre alemana y padre árabe, Jamil Mahuad Witt. Sin olvidar de mencionar también a Alberto Dahik, Vicepresidente de la República hasta 1996.

Es importante saber que no todos los árabes participantes en la política eran millonarios y tenían buena posición económica. Algunos eran de clase media y estaban afiliados a movimientos obreros o estudiantiles y a partidos comunistas, como es el caso de Bolivia, donde los árabes no tuvieron un peso económico, pero aún así, tuvieron figuras políticas destacadas, como fue el líder sindicalista Juan Lechin Oquendo, secretario general de la Central Obrera Boliviana, quien ocupó la cartera de Ministro de Minería de Paz Estensoro, y llegó a ser Vicepresidente de la República entre 1960 y 1964.

Otro descendiente de árabes, Alfredo Yabur Maaluf, uno de los artífices de la revolución marxista en Cuba, ocupó desde 1959 hasta su muerte en 1973 la cartera de Justicia. En Nicaragua, destacaremos a los hermanos Suad y Yacub Farah Marcos, quienes ocuparon respectivamente las carteras de Interior y Salud Pública.

Son algunos ejemplos que muestran hasta dónde han llegado los árabes en su integración en la sociedad latinoamericana, sobre todo los descendientes, que lograron una integración social y política a través de su integración académica, pero ¿Cuál es el secreto de esa integración?

### **EL SECRETO DE LA INTEGRACIÓN ÁRABE EN LATINOAMÉRICA**

Es interesante conocer y estudiar el modelo latinoamericano de la integración de los inmigrantes árabes, porque muestra que ni el desconocimiento del idioma y de la cultura, ni la pobreza y ni siquiera la religión pueden obstaculizar el proceso de la integración, y es lo mismo que ha llevado al ex director general de la UNESCO a nombrar a esa experiencia como modelo de integración «Las comunidades de origen árabe en América Latina constituyen un modelo de integración, junto con los demás componentes étnicos y culturales de la sociedad» (Mayor Zaragoza, 1997: 15).

Como se ha visto muchos de los inmigrantes árabes llegaban a Latinoamérica, sin previo conocimiento del idioma y de la cultura del país acogedor, y en muchos casos ni siquiera sabían a qué país iban, muchos de ellos querían llegar a EEUU, Brasil o Argentina, que era su principal destino, pero llegaban a otros países y se quedaban ahí, integrándose en su

nueva sociedad. Eso muestra que el desconocimiento del idioma o de la cultura del país no era ni es un obstáculo para la integración de los inmigrantes. Aunque es cierto que la barrera del idioma ha dificultado la integración tanto de los primeros inmigrantes árabes como también de los franceses y de los alemanes. Sin embargo, en el caso de los italianos, la similitud entre su lengua materna y la lengua española les ayudó a comprender y hacerse comprender con mayor facilidad.

Hay que destacar que muchos emigrados llegaban con su equipaje cultural, idioma, costumbres, tradiciones y religión, pero aún así, con todas esas diferencias consiguieron integrarse, y hasta hoy, se siguen conservando algunas costumbres, comidas, bailes y hasta religiones, a sabiendas de que hoy en día hay más de seis millones de musulmanes en Latinoamérica, con sus rituales y sus mezquitas, pero en ningún momento se sienten excluidos por la religión.

En una nueva encuesta a los inmigrantes de religión musulmana en España, el 31% decía que se siente totalmente adaptado a la vida y a las costumbres españolas, y el 58% se siente bastante adaptado a las costumbres españolas. Solamente el 14% ha dicho que poco o nada, y un 3% no ha contestado (Bedoya, 2007: 42), lo que aprueba que la religión tampoco puede ser un obstáculo de la integración, sobre todo, si hay un conocimiento y un respeto hacia las demás religiones.

Finalmente, la mayoría de los emigrados árabes llegados a Latinoamérica huyeron de la represión política y de la pobreza, buscando la libertad, la dignidad y la prosperidad económica, y no todos los que emigraron llevaban ahorros. Todos tenían que esforzarse mucho, empezar desde la nada y trabajar, y por tanto, la pobreza tampoco puede obstaculizar la integración de los inmigrantes, sobre todo, si disfrutaban del derecho al trabajo, que les permite mejorar su situación económica, e integrarse social y políticamente. Según Brunson Mckinley, director de la Organización Internacional de las Migraciones, y como ya hemos citado, no hay mejor manera de integrar a los inmigrantes que darles trabajo (Bárbulo, 2007: 32). Tenemos, en el caso de los inmigrados árabes en Latinoamérica, un buen ejemplo para mostrar el papel que juega el trabajo en la integración

de los inmigrantes, su trabajo como vendedores ambulantes, y después, en el comercio al por menor y el comercio al por mayor y en la industria, les llevó a integrarse en la sociedad acogedora y a triunfar económicamente y más adelante políticamente, sobre todo sus descendientes, quienes con su integración académica superaron las barreras del idioma y de la nacionalidad, lo que les ayudó a ocupar cargos políticos de relevancia en muchos de los países de acogida.

Hay que subrayar que el triunfo académico de los descendientes de los primeros inmigrantes árabes se debe al esfuerzo de sus padres, que luchaban para que sus hijos tuvieran unos conocimientos que les permitieran enfrentarse a la vida, como lo señala Jacob Sahur en su entrevista «Yo quería darles algo que siempre llevaran consigo y que les sirviera para enfrentar la vida, algo que nadie les quitara, aún si tenían que abandonar el país repentinamente, como sus abuelos. Y lo único que nadie puede quitar son los conocimientos» (Selman, 1984: 138).

Ahora bien, si el modelo latinoamericano nos muestra que los emigrados árabes, con sus diferencias religiosas, con su equipaje cultural y con un desconocimiento total del idioma y de la cultura del país acogedor pudieron integrarse con el tiempo, mientras en Europa y EEUU, por ejemplo, muchos siguen creyendo que el desconocimiento del idioma y de la cultura del país acogedor, sobre todo por parte del primer inmigrado y las diferencias religiosas son un gran obstáculo para la integración de los inmigrados árabes, la pregunta es ¿Cuál ha sido el verdadero factor que contribuyó a la integración de los inmigrados árabes en Latinoamérica?

Creo que además del esfuerzo que tenía que hacer el inmigrante para aprender el idioma, encontrar un trabajo y aceptar la cultura y las tradiciones locales del país acogedor, el secreto de la integración de los inmigrados árabes en Latinoamérica radica también en la población local y en su manera de percibir a la inmigración árabe, es lo que podemos nombrar el imaginario. Dice Lo Cascio en su texto *Imaginario e integración de los italianos en Latinoamérica*:

Más allá de todos estos factores, naturalmente, el elemento fundamental, la esencia de todo lo dicho anteriormente es, sin lugar a dudas, el imaginario; o lo que es lo mismo, la imagen que el inmigrante llega a formarse de sí mismo, de la sociedad que lo acoge y, al mismo tiempo, la imagen que esta sociedad tiene o llega a formarse del inmigrado (Lo Cascio, 2001: 110).

Es importante subrayar que a veces, la imagen que el inmigrante llega a tener de sí mismo está influida por la imagen que la sociedad acogedora tiene de él, al mismo tiempo, la imagen que la sociedad llega a formar del inmigrante tiene que ver con la imagen que tiene el inmigrante de sí mismo. Por eso, creo que no podemos generalizar el imaginario, porque depende de cada inmigrante y cada comunidad receptora.

En el caso de Europa y EEUU, los inmigrados árabes están vistos por algunos como moros, sucios; y por otros; como terroristas y fundamentalistas, lo que lleva al inmigrante a estar siempre defendiéndose de los ataques de los demás. A veces, incluso por la influencia del imaginario, el inmigrante empieza a creer que es sucio, terrorista y un moro temido y no deseado, lo que influye negativamente en su proceso de integración. Mientras, en los países latinos se les veía y se les sigue viendo como agentes de desarrollo y como parte del folklore que enriquece la sociedad.

Además, al mismo tiempo que algunos europeos esperaban a que el inmigrado se asimilara y se integrara solo, sin ayudarlo a conocer sus deberes y darle sus derechos como un ciudadano más, los latinos han sido más hospitalarios y han intentado ayudar al inmigrado árabe aceptándole como un ser humano con sus defectos, y abriéndole los caminos para poder desarrollarse como persona y ser un factor del desarrollo humano.

Personalmente, creo que el modelo latinoamericano no ha buscado la asimilación de los inmigrados, sino que ha dejado que los inmigrantes se asimilaran solos a paso del tiempo y a su manera, por eso creo que ha sido un modelo de adopción de los inmigrados, y es el modelo que propongo para la integración de los inmigrados en Europa y EEUU y sobre todo en España, que comparte muchas similitudes con Latinoamérica.

Adoptar al inmigrante es aceptarle como es y no ponerle la etiqueta de ilegal desde el primer día de su llegada, porque ningún ser humano es ilegal. Adoptar al inmigrante es enseñarle a aceptar las críticas constructivas, ayudarle al igual que un niño adoptivo, con paciencia y cariño a adaptarse en su nuevo entorno, es amarle y darle la oportunidad de sentirse como un ciudadano más dentro de la sociedad de acogida, o mejor dicho, la sociedad de adopción, sin obligarle a olvidar su tierra de origen ni perder su identidad. Adoptar al inmigrante, a fin de cuentas es una tarea compartida, entre el nuevo ciudadano y los demás ciudadanos. Cada uno debe dar de su parte, en busca del bien común.

En este sentido, la actitud de los hombres y mujeres del país receptor será fundamental. Una sociedad rígida, cerrada, que impone trabas a su acceso, evidentemente dificulta el camino a la integración, y el rechazo del medio promoverá la segregación. El proceso de integración se desarrollará más rápidamente siempre que converjan la voluntad del inmigrante y de la sociedad receptora (Agar, 1997: 303).

Establecer una relación de amor y respeto entre el inmigrante y el nativo no es cuestión de días o meses, se necesitan años de trabajo y de interacción entre los dos. Muestra de ello es la experiencia de los árabes en el modelo latinoamericano, quienes tuvieron que soportar el rechazo de los nativos, que al principio les denominaban peyorativamente turcos, pero con el paso de tiempo, se dieron cuenta que desconocían otros rasgos de la personalidad árabe, que es caracterizado por su capacidad para emprender y su espíritu de superación, que le permite seguir adelante y no quedarse atrás.

De ahí que es interesante subrayar que hasta hoy día y desde la llegada de los primeros inmigrantes árabes a algunos países latinoamericanos, han existido prejuicios y estereotipos, que han perjudicado y perjudican la imagen del árabe dentro de los discursos mediáticos y hasta en los contenidos de los sistemas educativos. En Argentina por ejemplo, y como lo señala el documento *Hacia un Plan Nacional Contra la Discriminación*, muchos siguen reduciendo la identidad del árabe al musulmán, nómada y machista. Y muchos ven la árabe e islamo fobias, como algo extranjero y ajeno a la realidad local, más relacionadas con la situación internacional actual, y la lucha de todos contra el terrorismo internacional. Una

imagen que no solamente transmiten a través de mecanismos mediáticos, sino también a través de los discursos educativos que transmiten a los niños y adolescentes, una imagen totalmente negativa y errónea de lo árabe y musulmán.

Este discurso retrata lo araboislámico, –omitiendo lo arabojudío y lo arabocristiano– como intrusión en “la Historia” de un hecho cuasi bélico iniciado en el siglo VII en “Arabia”, que afortunadamente no va más allá de un accidente concluido en la “Historia de la Humanidad”, cuya normalidad se recupera en 1492 merced a la “caída de Granada”, entendida esta última como el final de la “ocupación de España por los árabes o moros”, y por ello divulgada como el corolario de la conquista, denominada “Reconquista” por esa lógica (Villalpando, 2005: 134).

Eso quiere decir, que el araboislámico es visto como algo que viene desde fuera, y relacionado con los conflictos exteriores. Por tanto, las prácticas discriminatorias que sufren las personas de identidad árabe y/o de confesión musulmana, son debidas a que esas personas no han logrado integrarse en la sociedad, e importan un problema ajeno a la argentinidad.

En ultima instancia, la percepción es que de alguna y nunca explicada manera, quién se percibe como tal o decide asumir en la medida que sea dichos rasgos identitarios, es proporcionalmente responsable de lo que padece como importador de un “problema ajeno a la argentinidad” por no haber “terminado de integrarse”, ya que insiste en ser lo que la argentinidad “no es” (Villalpando, 2005: 135).

Es lo que ha ocasionado, que algunos ven a los descendientes de los árabes, como unos extranjeros que son diferentes a los auténticos argentinos. Pero en la realidad, son pocos, y la mayoría de ellos están influenciados por la situación internacional, después de los atentados del 11S, que han fomentado la idea de que los árabes son musulmanes y al mismo tiempo son unos terroristas, que quieren dominar el mundo a través de la violencia. Sin

embargo, la mayoría de los ciudadanos consideran a los árabes como unos argentinos más, y no les rechaza como pasó en algunos casos con sus antepasados.

Un rechazo que más bien era por la condición socioeconómica del inmigrante árabe y su precariedad, ya que después de su éxito económico y después de superar la etapa del comercio ambulante y establecerse sólidamente en el mundo empresarial e industrial, logró fácilmente la aceptación social. Dicho de otra manera, la pobreza lleva al rechazo, y una buena situación económica basada en el trabajo y la educación equivale a una aceptación social, que junto a una aceptación política, que sería otorgarle la nacionalidad o la ciudadanía al inmigrante, lleva sin duda ninguna a la integración imperfecta del inmigrante.

Creo que los inmigrantes árabes en Latinoamérica han mostrado que los árabes, con su cultura oriental y con una estructura política y social totalmente diferente a la occidental, han podido integrarse y vivir en armonía con los habitantes del nuevo mundo, y por tanto, pueden también vivir con la misma armonía con los habitantes del viejo mundo, si les aceptan y les adoptan, ya que adoptando al inmigrado, podemos transformar de manera pacífica el conflicto social que ha creado la neo inmigración.

### **Recapitulación**

Muchos de los países europeos adoptaron modelos de integración que les llevaron a crear unos ciudadanos europeos de origen árabe no integrados en sus sociedades, debido a que esos modelos solamente enfocaban a los inmigrados y se olvidaban del papel que puede realizar la población local y la sociedad en general, para contribuir en la integración de esos nuevos ciudadanos, que se les sigue llamando inmigrantes de tal generación, y son personas que tienen acceso a los deberes de la ciudadanía, pero les falta gozar de los derechos de esa ciudadanía.

En la experiencia latinoamericana, los árabes tuvieron la libertad de elegir el país de su estancia, menos en algunos casos, y contaron con la buena acogida tanto de los ciudadanos como de los gobiernos, que les ayudó mucho a sentirse como ciudadanos nuevos y a intentar adaptarse en su nuevo entorno.

Es cierto que los primeros inmigrantes árabes en Latinoamérica tenían que trabajar duro y esforzarse mucho para llegar a mejorar su situación económica, que permitió a sus descendientes terminar sus estudios universitarios y adquirir unos conocimientos académicos, que les facilitaron la integración social, que junto a la integración política, les transformó en unos ciudadanos más.

Ese sentimiento familiar les permitió a los 15 millones de árabes y descendientes de árabes; además de convertirse en una fuerza económica, y contribuir en el enriquecimiento cultural, participar en la vida política de sus nuevas patrias. Otro aspecto importante en este proceso es el codesarrollo generado con el dinero que mandaban a sus países de origen, que contribuyó en la mejora del nivel de vida de sus familiares y de sus países.

Por eso, el modelo latinoamericano es un ejemplo ideal, que hay que estudiar y perfeccionar, para aprender de la experiencia de los latinos en la integración de los inmigrados árabes, que se ha basado además del esfuerzo del emigrado, en su adopción por parte de los locales, un esfuerzo mutuo que generó otros ciudadanos latinos más.

### LITERATURA CITADA

- Abdel Rahmn, Gamal. 1999. **Presencia árabe-islámica en la literatura hispanoamericana**. Túnez, Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information.
- Agar, Lorenzo y Antonia, Rebolledo. 1997. **La inmigración árabe en Chile: Los caminos de la integración**. In: KABCHI, RAYMUNDO (coord.): *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 283-309.
- Akmir, Abdeluahed. 2001. **Estrato social y poder político de los Árabes en América Latina**. In: RAMÍREZ, MA. DOLORES y otros (eds.): *Raíces mediterráneas en Latinoamérica: cultura árabe/cultura italiana*, Sevilla, Mergablum, 15–25.
- 1997. **La inmigración árabe en Argentina**. In: KABCHI, RAYMUNDO (coord.): *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 57–97.

- Alonso Palacios, Angélica. 1993. **Las aventuras del paisano Yusuf**. México D.F, Instituto Mora.
- Allende, Isabel. 2007. **Eva Luna**. Barcelona, Debolsillo.
- Bárbulo, Tomás. 2007. **El trabajo es la clave para acabar con la inmigración irregular**. *El País*, 16 de junio, 32.
- Bedoya González, Juan. 2007. **Musulmanes en el paraíso español**. *El País*, 12 de diciembre, 42.
- Coelho, Paulo. 1997. **El Alquimista**. México D.F, Grijalbo.
- Chakor, Mohamed. 1987. **Encuentros literarios: Marruecos-España-Iberoamérica**. Madrid, CantArabia.
- Darío, Rubén. 1920. **Tierras solares**. Madrid, Mundo Latino.
- Djbilou, Abdellah. 1986. **Diwan modernista, una visión de Oriente**. Madrid, Taurus.
- Hida, Hasan. 1966. **Min tārih al-muġtaribīn al-arab fī l-ālam**. Damasco, Rabitat Al-muġtaribin al-arab.
- Kandaliji, Amir Ibrahim. 1977. **Al-arab fī l-mahġar al-amrikī**, Bagdad, Dar Al Hurria.
- Lesser, Jeffrey. 1998. **Jews are Turku who sell on credit: Elite images of arabs and jews in Brazil**. In: KLICH, IGNACIO Y JEFFREY, LESSER (eds.): *Arab and jewish immigrants in Latin America, images and realities*, London, Frank Cass, 38-55.
- Lo Cascio, Vincenzo. 2001. **Imaginario e integración de los italianos en Latinoamérica**. In: RAMÍREZ, MA. DOLORES y otros (eds.): *Raíces mediterráneas en Latinoamérica: cultura árabe/cultura italiana*, Sevilla, Mergablum, 101-111.
- Macías, Sergio. 1995. **Presencia árabe en la literatura latinoamericana**. Santiago de Chile, Zona Azul.
- 2000. **Marruecos en la literatura latinoamericana**. Rabat, Ministerio de Comunicación
- Mayor Zaragoza, Federico. 2000. **La cultura de la paz ante los retos del siglo XXI**. In: MARKIEGI CANDINA, XABIER (coord.): *Una cultura de paz: cimiento para los derechos humanos*, Vitoria/Gasteiz, Gráficas Santamaría, 47-61.
- 1997): «El mundo árabe y América latina», en KABCHI, RAYMUNDO (coord.): *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 13-16.

- Selma, Aycha. 1984. **Introducción al estudio de los grupos étnicos de origen árabe en Hispanoamérica. Breve comentario sobre Norteamérica.** Madrid, Instituto Hispano-Árabe.
- Stolcke, Verena. 2004. **Qué entendemos por integración social de los inmigrantes.** In: CHECA, FRANCISCO, JUAN CARLOS CHECA Y ÁNGELES ARJONA (eds.): *Inmigración y derechos humanos. La integración como participación social.* Barcelona, Icaria, 17-45.
- Vilar, Juan Bautista. 1994. **La emigración judeo-marroquí a la América latina en la fase pre-estadística (1850-1880).** In: AWRAQ: *Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, España, Instituto de Cooperación Con el Mundo Árabe, 63-113.
- Villalpando, Waldo, *et al.* 2005. **Hacia un Plan Nacional contra la Discriminación: la discriminación en Argentina, diagnóstico y propuestas.** Buenos Aires, Inadi.

### **Said Bahajin**

Diploma de magisterio, Centro de Formación de maestros Tánger - Marruecos. Licenciado en filología española, Universidad Abd El Malik Essaidi Tetuán - Marruecos. Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, Universidad Jaume I Castellón - España. Doctorando en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, Universidad Jaume I, Castellón - España. Presidente de la Unión General de Estudiantes Árabes en Europa, Comité español, Castellón - España. Presidente de la Asociación Creadores Sin Fronteras Tánger - Marruecos. **Publicaciones recientes: Inmigración: Un viaje hacia el paraíso de las paces**, 21 de mayo 2007, <http://www.webislam.com/pdf/pdf.asp?id=7417>. **La ética de la hospitalidad en la fe islámica**, 04 de diciembre 2007, <http://www.webislam.com/?idt=8885> **Inmigración: Por una transformación pacífica del conflicto**, 07 de diciembre 2007, <http://www.webislam.com/?idt=8886> Coordinador de Estudiantes del Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Universitat Jaume I.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO TRABALHO EM CALL CENTERS: A IDENTIDADE PROVISÓRIA**

Cinara Lerrer Rosenfield

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 775-795



**e-revist@s**



## CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO TRABALHO EM CALL CENTERS: A IDENTIDADE PROVISÓRIA

**Cinara Lerrer-Rosenfield**

Professora do programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora pela Université Paris IX – Dauphine. E-mail: rosenfield@uol.com.br

---

### Resumo

O objetivo deste estudo é compreender o contexto do trabalho na chamada sociedade da informação e as diferentes formas de trabalho que nela se desenvolvem, em especial o teletrabalho em *call centers*. Diante de um novo paradigma tecnológico característico da era da informação, trata-se de analisar as novas maneiras de trabalhar e as diferentes configurações da construção da identidade no trabalho. A identidade é aqui entendida numa tripla conformação: reconhecimento-autonomia-cooperação. Interessa-nos aqui investigar e analisar a identidade no trabalho ligado às Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs). Por um lado, estas tecnologias, por referirem-se a atividades de natureza compreensiva e imaterial, traduziriam uma redução da amplitude da divisão do trabalho entre os que concebem e os que executam, mas, por outro, a realidade do trabalho ligado às TICs mostra-se complexa e ambígua pois há indícios de uma manutenção da divisão entre trabalhos “inteligentes” e trabalhos controlados e repetitivos. O trabalho em *call centers* parece condensar estas ambigüidades de um trabalho informacional com alto controle, o que o colocaria entre as esperanças do pós-taylorismo e os temores do neo-taylorismo.

**Palavras-chave:** sociedade da informação, identidade no trabalho, *call centers*, neo e pós-taylorismo.

## INTRODUÇÃO

Um contexto de precarização e flexibilização do emprego associado a mudanças na organização do trabalho nas sociedades capitalistas impõe um novo padrão de implicação no trabalho por parte do trabalhador. O trabalho – como padrão, o que não significa a inexistência de trabalho taylorista, precário, penoso – tornou-se mais variado e mais complexo, o conteúdo e a natureza do trabalho tornaram-se mais ricos, visto uma maior demanda de investimento subjetivo e de mobilização da inteligência. O trabalho tornou-se mais instigante e, em muitos casos, imaterial. É possível, pois, supor que este quadro represente ganhos para os trabalhadores, já que o trabalho tornou-se mais interessante e flexível. O objetivo deste trabalho é analisar as novas maneiras de trabalhar e as diferentes configurações da construção da identidade no trabalho ligado às tecnologias de informação e comunicação (TICs), mais especificamente o teletrabalho em *call centers*. As reflexões aqui presentes estão associadas a pesquisas empíricas junto a operadores de *call centers*, em Novo Hamburgo e em Porto Alegre (Brasil), num total de 14 entrevistas, em 2005 e 2006.

O trabalho ligado às Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), por sua própria natureza informacional, *a priori* exigiria maior qualificação e competência nas suas tarefas de natureza “inteligente” e imaterial, o que apontaria para uma redução da divisão do trabalho entre os que concebem e os que executam o trabalho e a uma maior margem de autonomia no trabalho. O conceito de paradigma tecnológico cunhado por Castells (1999) auxilia na compreensão da essência da transformação tecnológica atual na medida em que esta última interage com a sociedade e a economia. Os aspectos centrais deste paradigma, no conjunto, formam a base material da sociedade da informação: 1) a informação é a matéria-prima do novo paradigma; 2) como a informação é uma parte fundamental da atividade humana, os novos meios tecnológicos moldam diretamente a esfera da existência individual e coletiva; 3) a lógica das redes envolve qualquer tipo de relações usando as novas tecnologias de informação; 4) o paradigma tecnológico da informação é baseado na flexibilidade; 5) há tendência de convergência de tecnologias específicas para um sistema altamente integrado.

A ocupação informacional exige um elevado nível educativo, por parte do trabalhador, que deve ser capaz de tomar iniciativas. A autonomia é fundamental ao trabalhador da e-economia. Tal tipo de trabalho Castells (2004) denomina como

autoprogramável. Não obstante, mesmo a nova economia emprega também trabalho genérico, que, conforme o autor, trata-se de trabalho rotineiro, substituível e empobrecido. O estudo do trabalho informacional aponta para uma forte similaridade com as discussões no âmbito do pós-fordismo. A sociedade da informação não cria somente empregos com alta qualificação, mesmo mantendo uma essência relacional e imaterial, este trabalho pode também ser repetitivo, rotineiro e automatizado. Nas atividades ligadas às TICs de alto controle explícito – como *call centers* –, o controle é simultaneamente de eficácia e de atitude mas em tempo real. As margens de autonomia diminuem e o controle direto aumenta.

O conceito de identidade e os processos de sua conformação na situação de trabalho parecem-nos capazes de condensar a ambigüidade e o paradoxo do trabalho na sociedade informacional, com a mesma riqueza que serviu na compreensão da realidade da sociedade industrial pós-fordista.

### **Construção da identidade no trabalho**

A introdução do trabalho imaterial – cujo produto é consumido no momento de sua produção – supõe a disponibilização de capacidades de comunicação, de compreensão, de cooperação e de criação, capacidades estas que, no entanto, não podem simplesmente ser comandadas: elas dependem do investimento pessoal do trabalhador no trabalho para que sejam acionadas e disponibilizadas. Se por um lado, assiste-se a uma mudança na natureza do trabalho – dita enriquecimento do trabalho –, por outro, este trabalho “rico” tornou-se raro. Mas conserva ainda suas diferentes funções: elemento crucial no processo de inserção social, condição necessária para a obtenção da maior parte dos direitos sociais, meio de preservação da auto-estima e do reconhecimento social. Todavia não mais é acessível a cada um, mesmo se continua a ser necessário a todos.

Assim, o trabalho mantém sua função de elemento fundamental na construção da identidade. O trabalho como realização pessoal significa a possibilidade de obter um retorno identitário capaz de contribuir à construção de um sentido. O trabalhador espera não somente uma retribuição pelo seu trabalho, mas espera igualmente que ele contribua na construção de sua identidade social e individual. O par contribuição-retribuição está na base

da realização do sujeito: o sujeito faz sua contribuição pessoal à construção do todo e da riqueza social, e recebe uma retribuição tanto material quanto simbólica.

O reconhecimento do trabalho é a própria expressão da retribuição simbólica em termos de realização de si mesmo. O reconhecimento do sujeito se dá através do reconhecimento de seu trabalho e o sujeito se reapropria do julgamento de outro a respeito do produto do seu trabalho a fim de fazer um ‘retorno’ sobre si mesmo em termos de construção ou afirmação de sua identidade (DEJOURS, 1993). A retribuição simbólica é, assim, uma contribuição à realização pessoal, seja através do reconhecimento do trabalho pela hierarquia (através da escuta, do apoio, do encorajamento, do acesso a respostas, da transmissão da informação) que confirma a contribuição aportada por aquele trabalho, seja pelos pares-colegas (através da estima, da cooperação, da troca igualitária, do reconhecimento do trabalho bem feito) que colabora na construção da identidade coletiva e serve de defesa identitária.

Se a formação identitária apóia-se no reconhecimento da contribuição trazida pelo trabalho, é igualmente verdade que a autonomia no trabalho desempenha uma função na construção da identidade. A autonomia no trabalho pode significar o controle que têm os trabalhadores sobre a sua própria situação de trabalho e a realização do sentido que este controle tem para o sujeito. A autonomia no trabalho integra, pois: 1) uma dimensão operacional ligada às exigências funcionais, operacionais, que remetem à organização do trabalho; 2) outra identitária, marcada pela busca de afirmação de si, de liberdade, de realização, conforme a idéia de um individualismo-emancipação, 3) e ainda uma dimensão social, uma vez que o identitário é social, que a individualização e a inclusão social são os dois componentes dos processos de reconhecimento social.

Segundo Dubar (1996), entendemos o conceito de formas identitárias como o resultado da articulação entre uma transação objetiva – que diz respeito às transações “externas” entre o indivíduo e os outros visando a acomodar a identidade incorporada para si (identidade para si) e a identidade atribuída pelo outro (identidade para o outro) – e uma transação subjetiva – que diz respeito às transações “internas” ao sujeito que buscam combinar as identidades herdadas e as identidades visadas a fim de fazer coincidir a identidade para si à identidade para o outro. É possível vislumbrar uma pequena margem de escolha mais ou menos definida, visto que as possibilidades não são infinitas. Face a uma

situação de trabalho já previamente definida e pré-determinada – sobre a qual o trabalhador tem pouca ou nenhuma ingerência – e face às suas possibilidades reais de conjugar identidade para si e identidade para o outro, os indivíduos dispõem de um espaço reduzido de ação suscetível de livre-arbítrio e, muitas vezes, não se pode nem mesmo falar em escolha pois há reduzidas (ou uma única) inserções possíveis no mundo do trabalho. É preciso lembrar que a mobilização pessoal no trabalho se dá pelo interesse material, mas também pelas idéias e valores, e só estes podem responder ao desejo inconsciente de realização pessoal.

Dubar aponta que a relação entre as identidades herdadas, aceitas ou recusadas pelos indivíduos e as identidades visadas, depende do reconhecimento das instituições e dos agentes que estão em relação direta com os sujeitos envolvidos. Assim, a identidade nada mais é que o resultado a um só tempo estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização. Procura-se compreender a identidade como produto de uma tensão ou uma contradição interna ao próprio mundo social, e não como resultado do funcionamento psíquico e de seus recalques inconscientes.

O reconhecimento e autonomia no trabalho desempenham papel importante na construção da identidade. O conceito de autonomia no trabalho permite pensar simultaneamente a dimensão operacional (controle sobre alguns dos elementos do trabalho); a dimensão identitária (o trabalho possibilitaria um retorno sobre si mesmo capaz de conferir-lhe um sentido, o trabalho tem papel importante no processo de elaboração da imagem de si e a cooperação resultante da integração pelo trabalho engaja o ator no futuro coletivo); e a dimensão social (o desenvolvimento identitário – particularmente aqui através do trabalho – e o seu reconhecimento social são condições para a inclusão em círculos de iguais, em uma sociedade moralmente justa; a ação torna-se manifestação da própria autonomia respeitada pelos outros mediante o reconhecimento de seu aporte). A riqueza do conceito reside em articular o trabalho ao mundo dos valores, através do qual o trabalho combina o individual e o coletivo, o operacional e o identitário, o individualismo-emancipação e o individualismo-fragilização, a individualização e a inclusão social.

Finalmente, o reconhecimento e autonomia no trabalho associam-se à cooperação e à experiência coletiva na conformação da identidade no trabalho. Se a realidade do trabalho

é partilhada pelos pares, ela pode conduzir a uma experiência coletiva. Esta constitui a base sobre a qual pode-se elaborar um sentido comum, uma compreensão comum da realidade. O reconhecimento pelos pares é o reconhecimento realizado pelo outro que enfrenta as mesmas dificuldades do mundo real e do mundo do trabalho e só ele é capaz de liberar o trabalhador de sua solidão e de desenvolver mecanismos de proteção à dominação através de estratégias de defesa coletivas.

É à luz do conceito de identidade, decomposto em reconhecimento, autonomia e cooperação que faremos a análise da construção da identidade no trabalho de operadores de *call centers*.

### **Os call centers**

Os *call centers*<sup>1</sup> seriam exemplares de um trabalho informacional com alto controle, o que os colocaria entre as esperanças do pós-taylorismo e os temores do neo-taylorismo. O neo-taylorismo se faria notar por: submissão ao tempo e à estrutura dos softwares; controle racional do tempo e do trabalho por meio da informática; produtividade máxima em detrimento das boas condições físicas e psicológicas dos trabalhadores (ver LER e depressão); seria um trabalho “sem refúgio” (*a priori* o trabalho prescrito é o trabalho real e controlado, embora formas de burlar o controle sejam desenvolvidas como veremos adiante).

A organização do trabalho dos *call centers* poderia se enquadrar nas características do pós-taylorismo por analogia à injunção paradoxal<sup>2</sup>, embora haja mudanças no seu conteúdo - no pós-taylorismo industrial a injunção paradoxal é ser autônomo e trabalhar

---

<sup>1</sup> *Call centers* não são uniformes, *a priori* não podemos tratá-los como um conjunto homogêneo, pois além do uso do computador e tecnologias de comunicação, há outras variáveis como tamanho, se integra o setor industrial ou de serviços, a complexidade das ações a serem realizadas, duração média da chamada, a natureza da operação (inbound/receptivo, outbound/ativo, combinada), o estilo do *management* (BAIN, TAYLOR, 2000, v.15). Como são aqui analisados sob a ótica do teletrabalho de alto controle, assalariado e repetitivo, não nos deteremos nas especificidades dos *call centers*. No entanto é preciso esclarecer que os entrevistados trabalhavam ou haviam trabalhado em quatro empresas de *call centers* (havia sobreposição, por exemplo um operador que havia trabalhado em duas delas), em diferentes posições (ativo, receptivo), e três empresas eram terceirizadas por grandes empresas (telecomunicações, provedor internet e cartão de crédito) para o atendimento de clientes ou vendas ativas e uma empresa era do setor de telecomunicações e possuía seu próprio serviço de atendimento ao cliente.

<sup>2</sup> Trata-se de uma injunção paradoxal justamente por ser uma ordem impossível de ser obedecida, ou seja, a sua simples obediência acarreta a infração. Tal qual a ordem dada por uma mãe: “você tem o dever de me amar espontaneamente”. Se ama espontaneamente, então não está cumprindo o seu dever. O mesmo se verifica caso não ame, o que acarreta uma situação sem saída. Cf. PALMADE (1993).

dentro das normas, ou seja, em nome de tornar-se sujeito, o trabalhador é enviado à sua condição histórica de objeto e em nome de maior liberdade legitima-se um imperativo de mobilização subjetiva (ROSENFELD, 2003b). Já no pós-taylorismo informacional, e especificamente em *call centers*, trata-se de garantir a qualidade e a satisfação do cliente, ser gentil, educado, responder com bom-humor, em um ritmo acelerado e em bem pouco tempo, fazendo o cliente crer que é um bom negócio mesmo quando o próprio operador sabe que não é (o stress é referente à ausência de meios materiais e pessoais para agir frente aos constrangimentos e responder a exigências e objetivos fixados de maneira heterônoma).

O trabalho ele não exige só a boa vontade, ele exige que tu seja feliz, assim, realmente, prá tu chegar lá e convencer a pessoa de que ela vai levar uma coisa estragada, e que é bom, e, esse é o trabalho, sabe, insistir no que as pessoas não querem levar, sabe, e tem vezes que... os problemas também que ocorrem, são absurdos por parte do provedor, e aí a gente tem que tomar, claro, as dores do provedor. Então, é isso, essa reciclagem, assim, energética, de estar lá convencendo a pessoa de que o errado é certo, que é cansativo, é bastante cansativo. (operador 1)

Há um script mínimo e rígido (que pressupõe chamar o cliente pelo nome, ter o “sorriso na voz”, além de fornecer as informações mínimas definidas *a priori*), que deve ser associado a uma margem de autonomia (adaptação ao cliente: idade, região, escolaridade, humor, interação). A autonomia real é exercitada na interação com o cliente, na diversidade, na variabilidade de cada "caso". Tanto a subjetividade e os afetos do cliente quanto do operador interferem para limitar o “fechamento” dentro de modelos rígidos do tipo pergunta e resposta. Aliás, a subjetividade e as emoções do operador desempenham um papel importante na interação com o cliente, tanto que quando destratados pelo cliente os operadores se sentem pessoalmente atingidos e torna-se fonte de stress. A interação com o cliente é a face humana do trabalho, mas o operador é “a empresa” para o cliente e não um sujeito.

O cara às vezes tá sendo super antipático, às vezes não, às vezes a pessoa não quer e tu tem que respeitar o direito dela, mas tu não pode respeitar o direito de a pessoa não querer, tem que argumentar. Só que a paciência das pessoas tem limites. Chega uma hora em que a pessoa pode ser grossa. E também tem

aqueles que já são grossos de cara, tu nem fez nada pra eles... e, olha, eu não conseguia deixar isso aí dentro da empresa, eu levava pra casa. A minha mãe me disse que eu era diferente antes... E depois que eu saí ela disse: tomara que tu nunca mais volte pra lá.(operador 2)

Se em algumas dimensões de análise é possível distinguir claramente elementos ou do neo-taylorismo ou do pós-taylorismo, em outras os elementos se confundem, e sua classificação deixa de ser simples e unívoca: 1- há somente um parcelamento relativo das tarefas, ou seja, a situação de trabalho é "completa" embora ela possa ser recortada e seqüenciada, 2- há setores com um trabalho repetitivo (registros diversos, informações), onde os trabalhadores são facilmente substituíveis; mas há setores com um trabalho mais autônomo e interativo com o cliente (venda, retenção), onde as competências são mais valorizadas e os trabalhadores menos facilmente substituíveis nestes setores; 3- é possível verificar uma supervisão rígida pela hierarquia, mas combinada com uma tripla relação: assalariado, hierarquia e cliente (ou usuário), ou seja, de um lado vemos a tradicional relação entre chefe e subordinado e, de outro, esta relação ganha um outro pólo que pode mesmo se sobrepor à relação entre chefe e subordinado. Um exemplo disto pode ser visto quando a hierarquia faz "vista grossa" – finge que não vê – para usurpações das normas, mas que revertem em vendas, ou mesmo quando estimulam espertezas desonestas com o cliente:

É, às vezes dava pra ver pelo tipo de atendimento, que eram pessoas bem humildes. Tinha pessoas que ligavam pra lá... bom, olha só, um dos motivos de não venda era "não tem computador". Mas mesmo assim, olha só o que eles diziam, por exemplo, uma ou duas vezes até a minha supervisora me falou isso, de alguém dizer: ah moço, mas eu não tenho computador, eu não posso assinar... E ela disse: não, mas diga pra ela sobre, que hoje em dia ninguém vai mais viver sem informática, que ela vá até uma loja e compre o seu computador, mas que primeiro ela faça o seu cadastro. E eu: tá, mas o que que ela vai fazer com isso? Não, então dá trinta dias de gratuidade pra ela comprar o computador. (operador 2)

Para manter níveis altos de produtividade, as empresas de *call center* mantêm um pequeno "exército de reserva". Visto o esgotamento que o trabalho acarreta com o passar do tempo, o operador no início de suas atividades em uma determinada empresa, apresenta

altos índices de rendimento (o que reverte em comissões ou pontuações, que revertem em rendimento monetário). Há, no início, um forte investimento pessoal movido por um sentimento de auto-superação. Com o passar do tempo, a fadiga, o esgotamento físico e psicológico, a perda da paciência e o aumento constante das metas (o que reverte em redução do rendimento e um esgotamento da auto-superação) se traduzem em queda da produtividade. Para a empresa significa que o “prazo de validade” do operador se esgotou e ele precisa ser substituído.

Porque, no começo, todo vendedor, quando entra, ele vende mais, ele tem taxas melhores porque tem mais paciência. Então, o que acontece? Quando se entra lá, entra uma pessoa na linha e diz assim: eu quero saber o que é banda larga. Aí tu começa assim: bom, no começo existia o acesso discado, etc. Aí... Tá, quanto é a banda larga? E aí tu fala. E aí tem que ter o provedor também, que é pra fornecer a conexão. (...) Quando se começa, tu explica tudo, esmiúça, aí... no caso esse tu falou da banda larga, que é o meio físico, explicou o provedor... aí: ah, tem que comprar o modem também. Ah, mas que que é isso? (...) E aí a pessoa chega lá no meio: tá, mas eu não tenho que comprar o modem? Aí a pessoa troca tudo.(...) E aí tu tem que começar tudo de novo. E isso quando não é duas ou três pessoas em volta do telefone e a mulher diz assim: espera aí que agora eu vou passar pro meu marido. Tu explica tudo pra ele de novo, tá? Aí: alô, boa... Aí o cara fala: ah, tá, pera aí então. Então a gente vai perdendo a paciência com o tempo. (operadora 3)

Para manter a alta rotatividade sem grandes custos operacionais, a empresa efetua pré-contratações coletivas, faz o treinamento de todo grupo (sem, é claro, remuneração e contrato assinado) e mantém-no na espera. Vários meses podem transcorrer entre a pré-contratação e a contratação definitiva. Esta servirá para substituir o operador já desgastado, com “prazo de validade” vencido. Para o operador significa o fim de um emprego de passagem e que agora é preciso encontrar outro, mesmo que seja em outra empresa de telemarketing. Trata-se de um emprego de passagem, pois não é uma carreira que se constrói. É um emprego que não exige experiência prévia, apenas escolaridade correspondente ao ensino médio completo. Seu regime de seis horas possibilita a realização de atividades paralelas, sobretudo o estudo. Além disso, a remuneração com as comissões (que só são significativas nos primeiros tempos de atividade) está acima do mercado para um regime de seis horas e sem exigência de competências e/ou formação específicas.

Só que assim: ao invés de tu entrar na (empresa) e começar a trabalhar, eles te fazem passar por um treinamento. Era garantido. Tu fazia o treinamento e era certo que tu ia trabalhar, só que às vezes podia levar um tempo... porque eles levam um tempo pra irem precisando das pessoas. Depois eu fui entender que a empresa, ela vai demitindo e vai repondo, e sempre tem que ter aquela reserva ali, porque é um trabalho que, embora não seja muito complexo, tu tem que conhecer o produto... tem que saber muita coisa que não tem como entrar, num dia, e já saber. (operador 2)

E ainda,

Não, eu não pretendo continuar lá. Pra mim a questão do *Call Center* é puramente financeira, só isso. A viabilidade pra estudar... porque seis horas, eu saio de lá duas horas da tarde, eu tenho um pedaço da tarde livre, e isso é muito bom pra estudar de noite. Mas, como a questão do estresse acaba sendo muito forte, eu acho que não dá pra ficar mais do que um ano e meio, dois anos, no atendimento em *Call Center*, porque, além de que tu começa a ganhar menos, porque a qualidade do teu trabalho piora, conseqüentemente vende-se menos e conseqüentemente ganha-se menos. Então, a coisa vai num crescendo assim de... insatisfação. É um emprego de passagem. O *Call Center* é sempre, na minha opinião, um emprego de passagem. (operadora 3)

As condições de trabalho atestam mais uma vez tratar-se de um emprego de passagem, pois não é preciso velar pelos meios que garantam a continuidade do trabalho. O trabalho é feito em ritmo acelerado, com uma pausa de 15 minutos para lanche e mais uma de cinco minutos, conforme a necessidade do operador (mas precisa ser solicitada e só é liberada conforme o fluxo de trabalho). Os operadores precisam ficar sentados todo o tempo, presos à Posição de Atendimento (PA) pelo fio do fone de ouvido (que é curto e muitas vezes de baixa qualidade, o que acarreta um chiado constante e danoso ao ouvido), seguidamente com computadores obsoletos que trancam e impedem o rendimento e rapidez exigidos.

A gente trabalha basicamente com três telas ao mesmo tempo, uma tela com as informações sobre o produto, uma tela de registro de ligações e uma tela de cadastro do cliente. Essas telas a gente fica o tempo todo clicando nelas com mais umas duas de apoio, que a gente faz outras coisas. Tudo no mesmo monitor. (...) Abre primeiro uma janela que é do controle de ligações, e o controle de login e logout, que é aonde tu tá, conectado ao sistema. Então por ali eu coloco uma senha pessoal e entro no sistema. E a (empresa) me enxerga

ali e começa a me mandar os clientes. Então, eu abro essa primeira tela, depois eu abro uma tela de registro de ligações, depois uma tela que é o, o suporte do (provedor), é uma página do (provedor) pro vendedor, pra consultar as tecnologias, os valores, etc, depois eu abro uma tela de cadastros, depois eu abro uma tela de consulta de CPF, deixa eu ver o que mais, depois eu tenho uma tela de venda de modem e equipamentos, e tudo isso nós ficamos usando, isso quando não se tá vendendo e lendo a página do (provedor), ao mesmo tempo, por hobby. É, a gente pega o hábito, tá falando com o cliente e começa a ler as notícias, as fofocas e tal. Então, aquilo fica o tempo todo clicando, as coisas acontecem muito rápido. Nesse momento tem um preço, daqui a pouco, daqui a dois minutos o preço mudou e já tem uma promoção nova, tu tem que ficar ligada no sistema. (operadora 3)

E ainda,

A dificuldade do telemarketing, também, são as máquinas. Imagina tu trabalhar, eu trabalhava com umas oito, dez telas abertas, 64 de memória: tranca. Tu começa a abrir aqui, abrir ali, é, dependendo dos programas tranca. Eu reclamava muito por causa da PA. E as pessoas, uma vez eu cheguei, um cliente meio debochado, assim, na linha, eu concordei com ele sabe, só de birra. Ele disse bem assim pra mim: não, mas como é que eu vou contratar vocês, se até tu tá demorando pra fazer? Imagina qual é a rapidez do provedor! Bom, eu sei lá senhor, 64 de memória ninguém merece... eu disse pra ele. Cheguei a falar coisa que eu não podia falar, mas eu falei. Se eles contratam a empresa, a empresa tem que dar as condições de trabalho. (operadora 3)

### **A pressão**

Há uma forte pressão por vendas, sob ameaça constante de demissão. Alguns operadores chegam a mencionar o termo assédio moral. É exigida submissão irrestrita às regras, sem canal de discussão. A pressão se traduz empiricamente por casos freqüente de depressão (até um caso de suicídio dentro do espaço físico da empresa foi relatado) e LER.

Quem nunca trabalhou com telemarketing, é difícil, é aquela pressão, aquela cobrança toda hora, e, digamos assim, tem um assédio um pouquinho, um assédio moral, porque aquela coisa: se tu não vender tu vai pra rua! Se tu não fechar quarenta por cento de conversão tu vai pra rua. Toda hora, assim, ameaça. Eu consegui ficar dois anos e dez meses na empresa porque vendia bem. Senão... (...) Eu saí (da empresa) em, mais ou menos em dezembro... em

junho, julho eu comecei a tomar a tarja preta mesmo. Foi uma época que chegavam a me dar uma semana, duas, pra ficar em casa. E eu não ficava. Eu tomava os remédios e ia assim mesmo. Porque ficar em casa... imagina uma semana e meia sem comissão. Chega no final do mês, tá um rombo, porque tu tem faculdade pra pagar, tu tem conta pra pagar... eu ia trabalhar doente... e fui demitida assim mesmo. (Eu sentia) angústia, vontade de chorar... eu chegava na operação e já entrava já chorando, aí às vezes me perguntavam: alguém te fez alguma coisa? Não, ninguém me fez nada, me deu vontade de chorar. Era só descer do elevador e me dava ataque de choro. (operadora 4)

E ainda,

e os braços começaram a doer muito, primeiro nessa região (na articulação central dos braços) e depois nos ombros. Fui num médico e o cara me disse assim de primeira: nossa, não, tu tem que parar uns dias, só o repouso vai te ajudar, e me deu dez dias de atestado; me deram uma injeção, também, um antiinflamatório e tal. E tá, faltei dez dias... e voltei a trabalhar. Naquele mesmo ritmo que tava antes, sabe. Só que daí continuei sentindo as mesmas dores e tal, daí uma vez eu voltei num outro médico, o cara me deu um outro atestado... daí eu voltei a trabalhar de novo e eu já tava de saco cheio com aquilo. Então eu pensei assim: sei lá, se eu não tiver agüentando eu vou entrar pro INSS, porque foi uma época que eu, eu não tava mais suportando tanto pela questão das dores quanto pela questão emocional. (operador 2)

### **Estratégias de resistência e de manipulação**

Diante da vivência de um trabalho com alto controle, os operadores desenvolvem formas de resistência a ele, enquanto exercício de uma autonomia real. Alguns exemplos: para aliviar a pressão, alguns operadores fazem atividades paralelas desvinculadas da tarefa (ler a página do provedor, lixar as unhas); descobrem mecanismos que possibilitem voltar para o fim da fila dos atendentes que aguardam chamadas dos clientes; omitem informações ao cliente que possam comprometer a venda, desligam (dito “derrubar”) para diminuir o tempo médio da chamada ou para abandonar um cliente complicado ou um serviço que não reverte em comissão, fazem uma pausa para procurar informações sem fazê-lo realmente,

E tem pessoas que são assim, que advogados adoram isso, tipo, de credenciados, de ter uma pessoa credenciada falando a respeito. Aí, é uma coisa super simples, tu pode resolver, aí tu chega e diz: não, só um momento, eu vou verificar com um setor, um momentinho. Aí tu bota numa pausa, e fica

olhando pra tela, aí depois tu tira a pausa. Não, verifiquei com um setor, com uma pessoa responsável; me autorizaram extraordinariamente no seu caso, que é um cliente de tantos anos, mora em tal lugar lá. Ele pensa: ele me conhece, ele sabe onde é que eu estou, ele sabe que eu sou importantíssimo. E ficam *(com o serviço oferecido)*. (operador 1)

#### Ou simulam vendas para auferir as comissões:

Com o tempo tu começa a descobrir coisas que eles ou não controlam, ou se controlam é mais demorado pra perceber. Por exemplo como eu tava falando que tu pode vender planos e certos kits juntos. A comissão é dada por coisa vendida. Se até o final do dia que tu vender, a pessoa não cancelou, tipo, comprou de manhã e cancelou de noite, tu não recebe a comissão. Tem que virar uma noite com aquilo ali que no dia seguinte tu recebe. Então, muitas pessoas faziam o quê? Enchiam de kits pro cara, e no dia seguinte iam lá e cancelavam. Ganhavam a comissão e a pessoa nem sabia o que comprou. (operador 2)<sup>3</sup>

Esta prática de fraudar vendas para auferir comissões favorece igualmente operador (comissões), hierarquia direta (metas da equipe) e empresa (muitas vendas fraudulentas não são contestadas e quando são nem sempre são prontamente canceladas), mesmo que novos mecanismos de controle estejam sendo constantemente reinventados para acompanhar a criatividade das estratégias para burlá-los. Mas não há dúvida que muitas vezes “ninguém quer ver” a fraude.

Essa minha supervisora que foi a que mais me pressionou nesse tempo, uma vez ela disse pra mim: olha, vendendo é o que interessa. Entre aspas ela quis dizer que se, que se eu fizesse uma coisa assim, suja, que ela lavava as mãos. Foi ela quem me disse isso. E aí? Ela era supervisora, quem deveria por um lado me incentivar a vender, mas por outro reprimir as atitudes que são ilícitas, vamos dizer assim. Só que o cliente que liga pra lá não faz a menor idéia de nada sobre isso. (operador 2)

Esta questão remete à dimensão moral e de valores presente na construção da identidade no trabalho. Ao induzir, ou ao menos ser conivente, com a desonestidade, a

---

<sup>3</sup> Para coibir esta prática, as empresas fazem auditorias (antes ocasionais, atualmente são feitas de maneira sistemática): após a venda o auditor confere com o cliente todos os itens por ele encomendados.

empresa fragiliza e individualiza o operador. É ele, por sua conta e risco, que está sendo desonesto, pois “fazer vista grossa” pode sempre ser traduzido por “eu não sabia”. É um elemento determinante no tipo de injunção paradoxal ao que o operador é submetido.

Eu gosto de vender. Claro, tem clientes e clientes. Graças a Deus noventa por cento era gente boa. Eram pessoas assim que ainda te escutam, conversam numa boa. Claro, tem esses dez por cento de gente que entra te xingando. Tô duas horas aqui tentando falar com vocês e não atende! Aí começam a te xingar. Aí tu começa a cadastrar, e a gente sabe que o telemarketing tem um script, sabe, tem que oferecer e tem que oferecer, é obrigado a oferecer. Chega um cliente: ah, eu quero fazer essa assinatura de quatorze e noventa. Aí tu começa a cadastrar, e tu sabe que tu é obrigada a oferecer tal e tal serviço. Tu vai falar, já te cortam na hora. Geralmente são dois serviços a mais que a gente era obrigado a oferecer. Tu dá um tempinho, acalma, vai pro segundo: eu já te falei que eu não quero! Dá vontade de dizer: eu sei que tu não quer, mas eu sou obrigada a falar! Se eu não falar vão me descontar nota. (operadora 4)

### **Autonomia e controle**

O trabalho de atendente de *call center* é marcado por um forte controle: do tempo das ligações, do tempo das pausas, dos movimentos e gestos (vide o fio do fone que prende à PA) e do próprio processo de trabalho (através das gravações das ligações, de ouvi-las e supervisionar em tempo real, das auditorias, além de controlar o volume de vendas em tempo real e induzir a vender mais para atingir as metas).

Porque assim, oh, tinham as pausas, tinha quinze minutos de pausa lanche. Tinha outra pausa que era pior ainda, que era o que eles chamavam de pausa particular, pra outras coisas que em geral era banheiro. E isso era calculado milimetricamente, tipo assim, o relóginho ia indo... começava no um, dois, três e quando chegava nos cinco minutos começava a apitar um sinal vermelho, assim, sabe, e as pessoas olhavam: alguém estourou a pausa... pô, um segundo, sabe. (...)... e além disso era aquela coisa de ficar sentado o tempo todo em frente ao computador, sabe que o fone de ouvido. Tu não pode ficar de pé, tem que ficar sentado. O fio tem um Head Set, que eles chamam. Aquilo parece uma coleira. E o controle era muito rígido, eles faziam monitoramento. Então sempre tinha aquele medo, assim, sabe, às vezes acontecia de tu ir muito bem, de se matar e fazer uma ótima venda, e de repente na outra tu rateava alguma coisa,... e dizer pro cara: tá bom, tá bom, tu

não quer... e daí justo naquela ligação eles te ouviam e diziam: ah, tu não disse isso, isso e aquilo e aquele outro. (...) Só queria falar de um exemplo que ilustra bem. Quando eu voltei, me contaram uma coisa de uma mulher chamada X, tinha quarenta e poucos anos, era uma das pessoas mais velhas que tavam lá. Super dedicada, assim, sabe. Teve um dia que ela tava atendendo, ela tava precisando muito ir ao banheiro, e ela pediu, não, ela queria usar a pausa, só que até pra ti fazer a pausa, tem que ligar e pedir: posso fazer a minha pausa? E é constrangedor, imagina assim, tu quer ir ao banheiro e pede: posso fazer particular? Ah, mas tem fila, pra que que tu quer? Ah, quero ir ao banheiro. Daí, e ela não tava agüentando, há horas que ela tava pedindo e eles não tavam liberando o particular... e ela urinou na roupa, no trabalho, assim, lavou o chão, a cadeira, a roupa... daí ela ficou apavorada depois, tirou o fone e falou: o que que eu faço agora? (operador2)

Face a uma tal situação de controle, a margem de autonomia no trabalho ocorre na relação com o cliente: seja na inventividade e flexibilidade utilizada para vender (ouvir o cliente – **aquele** cliente -, perceber e atender suas demandas e necessidades, experimentar a satisfação do trabalho útil a alguém, flexibilizar o script de atendimento e adaptá-lo àquele cliente), seja na troca interpessoal (satisfação da interação pessoal, reconhecer um sujeito do outro lado da linha e ser reconhecido também enquanto tal). Daí a dificuldade de suportar ofensas e xingamentos dos clientes, pois a troca inter pessoal é uma das raras fontes de autonomia e reconhecimento para os teleoperadores.

Porque as, as pessoas quando elas falam contigo pelo telefone elas perdem um pouco de pudor... tu acaba sendo, acaba sendo a voz do outro lado, sabe. E... tem muito essa coisa de absorver problemas, porque tu tá ali pra resolver, na verdade, o problema dos outros, os consumidores e... De uma forma ou de outra tu acaba, tu acaba absorvendo a coisa, tu acaba, mesmo que a pessoa esteja reclamando da empresa, tu tendo que personificar a reclamação, tu acaba absorvendo um pouco daquilo, daquela energia. (operador 5)

### **Relação entre pares**

O forte controle, a já mencionada individualização da responsabilidade de burlar as regras, a cadência que impede tempos livres, as pausas reduzidas, a importante rotatividade de operadores, a organização do trabalho em PAs e sempre remetida à supervisão (nunca aos pares) enfraquecem as possibilidades de construção de um coletivo de trabalho. Não há

o espaço da conversa (só nas pausas e não simultaneamente para todos), o trabalho absorve integralmente o tempo dentro da empresa. Se há pequenos momentos de ociosidade, a troca é rápida ou constantemente intercalada por interrupções e impede aprofundamento. Além disso, é preciso que os tempos de ociosidade coincidam entre os operadores de PAs vizinhas para viabilizar a troca. Apesar de constituir-se de um ambiente majoritariamente de jovens (alguns se referiam às festas organizadas por eles fora do ambiente de trabalho) e as trocas entre pares ocorrerem num plano mais emocional, as próprias condições de trabalho forçam o isolamento e impedem a construção de um coletivo de trabalho.

Nossa, a gente entra aqui e começa a se sentir meio solitário com o passar do tempo. É que daí entra um grupo junto, faz treinamento junto, então vira quase que uma turma de colégio, assim, e daí passa um mês, vai sumindo um, passa dois meses, vão sumindo outros. Uns porque vão pedindo as contas, outros porque começam a dar motivos intencionais pra que eles mandem embora. A rotatividade é muito grande. Então eu com ano já tava me sentindo sozinho lá. Quando eu entrei lá eu tava cheio de companheiros, depois eu já não conhecia mais ninguém, foi todo mundo embora. (operador 6)

O trabalho supervisionado e monitorado por segundos acaba por prender o operador à PA e impede a cooperação necessária entre os pares na construção de uma identidade comum.

### **Considerações finais: a identidade provisória**

O espaço público de discussão e de criação leva à construção de uma identidade comum, onde as identidades individuais redescobrem a expressão de sua originalidade no seio da identidade coletiva: confrontar-se ao outro torna explícito aquilo que há de comum e aquilo que há de diferente e original. Se no contexto do trabalho em *call centers* é possível encontrar alguma camaradagem entre colegas, igualmente o isolamento imposto pelo controle e pela organização do trabalho impede que os operadores se beneficiem de uma oportunidade de reconstituir a experiência e conferir-lhe um sentido. A individualização do trabalho e a predominância de estratégias particulares de enfrentamento das dificuldades e constrangimentos impostos pelo trabalho, ou seja, a ausência de um espaço público de participação e implicação, fazem com que a convivência diária no

trabalho não reverta em constituição de uma identidade coletiva. É o reconhecimento do sofrimento no trabalho que permite almejar sair do isolamento e cooperar, é para se proteger e se defender do sofrimento que os trabalhadores constroem estratégias coletivas de defesa (DEJOURS, 1993). Diante de uma situação de trabalho caracterizada por forte pressão, ritmo intenso, alto controle individual, ganhos individuais de produtividade, ausência de espaço público, sem autonomia nem reconhecimento seja pela hierarquia seja pelos pares, e ainda inscrita num contexto social de desemprego e precariedade, o que se observa é o enfraquecimento da relação do trabalhador com seu trabalho e o fortalecimento da relação com a empresa, o que reforça as estratégias individuais e enfraquece a relação com os pares.

A vivência do trabalho em *call centers* desemboca em uma fragilidade identitária, no enfraquecimento simbólico da relação com o trabalho e com aquilo que no trabalho se traduz em construção identitária. Sem reconhecer e ter reconhecida a importância e a utilidade do seu trabalho (é preciso enganar, convencer, empurrar um produto, invadir as vidas pessoais dos clientes), os teleoperadores não vislumbram uma contribuição social possível para o seu trabalho, o que seria capaz de lhe conferir um sentido e efetuar um “retorno” para o sujeito que trabalha em termos de realização de si. A ausência da ancoragem coletiva significa perdas simbólicas, pois ela diminuiria o isolamento e a insegurança. O enfraquecimento do elo simbólico com o trabalho enquanto mediação identitária, aliado ao temor constante de exclusão do mundo do trabalho, implicam numa adesão às regras, formatos e condições do trabalho. Aderir, como evoca o termo, significa colar-se, associar-se, dar o seu consentimento. A adesão ao trabalho é o modo pelo qual o teletrabalhador se relaciona com um trabalho que lhe é ofertado, mas sobre o qual ele não tem nenhuma ingerência. O trabalho deve ser tomado tal qual ele lhe é apresentado, com pequenas margens de autonomia e estratégias de resistência que garantem a sobrevivência e a continuidade por um tempo determinado. O engajamento real ao trabalho e não instrumental, por sua vez, faz parte da expressão de si mesmo no ato de executar o trabalho. O engajamento significa um investimento pessoal com fins identitários. Se a adesão sugere a inserção numa situação já dada e estabelecida, o engajamento real sugere uma inserção dinâmica garantida pelo par contribuição-retribuição. Ora, se há adesão, não há

engajamento ou há no máximo um engajamento instrumental, o que significa afirmar que aderir é um freio ao engajamento de si no trabalho.

Há basicamente dois perfis identitários: aqueles teleoperadores cujo investimento pessoal encontra-se nas atividades paralelas possibilitadas pelo regime de trabalho de seis horas – como cursar uma faculdade – e aqueles que se investem temporariamente, até o esgotamento, para então buscar um outro emprego – até mesmo em outra operadora de *call center*.

Os primeiros desenvolvem uma identidade provisória no trabalho porque este é um emprego de passagem. Seu investimento pessoal repousa sobre as perspectivas profissionais futuras. O trabalho em *call center* é um trampolim, uma maneira de viabilizar financeiramente objetivos futuros mais nobres, como se formar e trabalhar na área de formação. Sua relação com este trabalho é instrumental.

Os segundos desenvolvem igualmente uma identidade provisória porque não há projeção profissional nem de carreira<sup>4</sup>. Há uma sucessão de trabalhos por tempo determinado, em outros ramos, mas até no ramo de telemarketing se não houver outra opção. Se não se pode falar em precariedade no sentido de ausência ou redução de direitos e garantias do trabalho, pode-se falar de precarização da qualidade no exercício do trabalho (GALEAZZI, 2006). O atendimento de telemarketing é um trabalho que se esgota e esgota o trabalhador. O trabalhador com este perfil se investe mais no trabalho, mas experimenta a ausência de opções (ou por não estar cursando uma faculdade, ou por ser mais velho e não vislumbrar a possibilidade de desenvolver outras competências). A provisoriedade decorre da necessária e constante rotatividade de empregos.

Um trabalho cuja prescrição não coincide com o trabalho real, permeado de injunções paradoxais, exige dos operadores de *call centers* um mecanismo de racionalização capaz de unificar um discurso e uma prática contraditórios. Quando se cega quanto às infrações porque elas são convenientes às vendas, quando se faz necessário

---

<sup>4</sup> A pirâmide hierárquica possibilita a ascensão e permanência de muito poucos.

enganar o cliente ou omitir-lhe alguns elementos, quando se pressiona por uma venda impossível (o cliente não possui computador!), quando se induz à desonestidade, mas, simultaneamente, se aumenta o controle para garantir a realização do prescrito e o respeito às regras, se exige um rendimento incompatível com o tempo que lhe é consagrado, quando se aumentam as metas constantemente de sorte que é preciso trabalhar sempre mais para garantir o mesmo salário variável, o operador se vê obrigado a unificar e homogeneizar um discurso e uma prática contraditórios. Como pensar no trabalho como uma fonte de construção da identidade? Ou como fator de elo social? Ou como elemento capaz de fortalecer ações coletivas? A identidade no trabalho dos operadores de *call center* é, portanto, uma identidade provisória - e até mesmo desconfortável visto que sua tarefa não lhe é motivo de orgulho -, pois há um lapso entre a identidade para si e a identidade para o outro. A falta de reconhecimento e de valorização do trabalho pelo outro remete a um enfraquecimento identitário, pois não há a coincidência entre a imagem de si e a imagem para o outro.

### **Bibliografia**

- Azaïs, Christian. 2005. **Subordinação ou autonomia? A hibridização do mercado de trabalho - reflexões a partir do caso italiano.** XXV Congresso ALAS. Porto Alegre, UFRGS, 22-26 agosto 2005.
- Azaïs, Christian. 2004. **De-Segmentação do mercado de trabalho e autonomia.** Caderno de Recursos Humanos, v.17, n.41, Salvador, Mai/Ago 2004.
- Azaïs, C.; Corsani, A.; Dieuaide, P. 2001. **Vers um capitalisme cognitif; entre mutations du travail et territoires.** Paris: L'Harmattan.
- Bain, P., Taylor, P. 2000. **Entrapped by the 'electronic panopticon'? Worker resistance in the call centre.** New Technology, Work and Employment, n.15-1. London, Blackwell Publishers.
- Brey, Philip. 1999. **Worker autonomy and the drama of digital networks in organizations.** Journal of Business Ethics, 22: 15-25. Kluwer Academic Publishers, Países Baixos.

- Castel, Robert & Haroche, Claudine. 2001. **Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: entretiens sur la construction de l'individu moderne**. Paris: Fayard.
- Castel, Robert. 1995. **Les métamorphoses de la question sociale**. Paris: Fayard.
- Castells, Manuel. 2004. **A galáxia internet: reflexões sobre internet, negócios e sociedade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian.
- Castells, Manuel. 1999. **A sociedade em Rede**. São Paulo: Paz e Terra.
- Dejours, Christophe. 1993. **Coopération et construction de l'identité en situation de travail**. Futur Antérieur, n° 16, Paris, L'Harmattan, 1993/2.
- Dubar, C. 1996. **La socialisation; construction des identités sociales et professionnelles**. Paris, Armand Colin, 2° ed.
- Durand, Jean-Pierre. 2004. **La chaîne invisible**. Paris: Seuil.
- Enriquez, Eugène. 2000. **Une société sans résistance**. Revue L'Inactuel, Paris : Circé, n°4, printemps.
- Galeazzi, Irene. 2006. **Precarização do trabalho**. *In: Cattani, A. D. (org.)*. Dicionário de trabalho e tecnologia. Porto Alegre: UFRGS.
- Huws, Ursula. 1991. **Telework: projections**. Futures, vol. 23, n°1, Jan/Feb. Pp. 19-31.
- Kovács, Ilona. 2002. **As metamorfoses do emprego; ilusões e problemas da sociedade da informação**. Lisboa: Celta.
- Lazzarato, Maurizio. 1992. **Le concept de travail immatériel: la grande entreprise**. Futur Antérieur, n° 10, Paris, L'Harmattan, 1992/2.
- Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio. 2001. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A.
- Palmade, Jacqueline. 1993. **Communication paradoxale et imaginaire consensuel**. SFEZ, L. (sous dir.) **Encyclopédie et Dictionnaire critique de la communication**. Paris: PUF.
- Perret, Bernard. 1988. **Fin de la valeur travail?**. Esprit, n°1.
- Rosenfield, Cinara L. 2004. **Autonomia outorgada e apropriação do trabalho**. *In: Revista Sociologias*, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, IFCH/UFRGS, Ano 6, n°12, jul/dez 2004, pp.202-7.
- Rosenfield, Cinara L. 2003a. **L'autonomie comme norme et le rapport au travail; une étude comparative France-Brésil**. Lille: ANRT.

- Rosenfield, Cinara L. 2003b. **Autonomia outorgada e relação com o trabalho: liberdade e resistência no trabalho na indústria de processo.** Revista Sociologias, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, IFCH/UFRGS, ano 5, nº10, jul/dez. Pp. 350-378.
- Singly, François de. 2005. **L'individualisme est un humanisme.** Paris: Aube,.
- Valenduc, Gérard & Vendramin, Patricia. 2001. **Telework: from distance working to new forms of flexible work organization.** TRANSFER; European Review of Labour and Research, vol. 7, n.2, Summer 2001.
- Zarifian, P. 2002. **Sur les centres d'appels (éléments intégrés dans l'introduction du numéro 114 de la revue Réseaux, octobre 2002).**  
<http://perso.wanadoo.fr/philippe.zarifian/page52.htm>, acessado em 22/04/2006.

### **Cinara Lerrer Rosenfield**

Professora do programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora pela Université Paris IX – Dauphine. E-mail: rosenfield@uol.com.br

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **ORGANIZACIONES CAMPESINAS INDEPENDIENTES Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA COMARCA LAGUNERA**

Rosa María Torres Aguayo

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 797-807



**e-revist@s**



## **ORGANIZACIONES CAMPESINAS INDEPENDIENTES Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA COMARCA LAGUNERA**

### **INDEPENDENT PEASANT ORGANIZATIONS AND SOCIAL MOVEMENTS IN THE COMARCA LAGUNERA**

**Rosa María Torres -Aguayo**

Egresada de la Licenciatura en Sociología por la Universidad Autónoma de Coahuila a través de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, con la tesis “Organizaciones Campesinas y Agua en la Comarca Lagunera. El caso de la Central Campesina Cardenista”. Correo electrónico: [rosota96@yahoo.com.mx](mailto:rosota96@yahoo.com.mx)

---

#### **RESUMEN**

Las organizaciones campesinas independientes en la Comarca Lagunera han jugado un papel importante para consolidar una participación social que incluye la movilización. Pero, en momentos cruciales para el campo mexicano como lo es el Tratado de Libre Comercio (TLC) ¿que representan estas organizaciones? ¿Cuál es el papel de los dirigentes de estas organizaciones?. Se abordara el tema de las movilizaciones sociales desde el aspecto teórico, y se tratara de demostrar como estos movimientos sociales influyen en las actividades del campo lagunero que esta adquiriendo formas radicales para tratar de hacer operativos los recursos que utilizan para sobrevivir.

**Palabras Clave:** Comarca Lagunera, Organizaciones campesinas, Movilizaciones.

#### **SUMMARY**

The independent farmers organizations in the Lagunera region have played a role important to consolidate a social participation that includes the mobilization. But, at crucial moments for the Mexican field as it is the Treaty of Libre Comercio (TLC) What represents these organizations? Which is the rol of the leaders of these organizations?. The subject of the social mobilizations was approached from the theoretical aspect and, to try to demonstrate as these social movements influence in the activities of the lagunero field in decay.

**Key Words:** Lagunera region, Farmers organizations, Mobilizations.

## INTRODUCCIÓN

La productividad de la Comarca Lagunera a principios y durante el siglo XX dio lugar para que los campesinos laguneros establecieran sus formas de interacción con el gobierno, ya sea mediante organizaciones campesinas en un principio, o en movimientos sociales, teniendo como principal característica la inconformidad hacia el desempeño gubernamental.

Esta productividad tuvo como actor principal el cultivo del algodón, ya que “la clasificación de la fibra algodonera en sus distintos grados correspondía a personas expertas con pleno conocimiento de la profesión. Lo importante en ese quehacer consistía en la precisión del grado en la clasificación para evitar confusiones contractuales y las consiguientes reclamaciones que hacían una situación conflictiva...” ( Monfort, 1997: 337)

Por lo que llegó a representar la Comarca Lagunera en cuestión económica, y es así como se empiezan a construir ideas de lo que significó una época prospera en la Comarca Lagunera, así como se cita a continuación:

“Todo era factible en ese tiempo, desplegando la acción no solo en el municipio de Torreón, si no también dentro de las posibilidades de la tierra arable y de los agricultores en toda la región algodonera, comprendiendo las ricas tierras de los municipios de San Pedro, Matamoros y Tlahualilo” (Monfort, 1997: 337).

Estas concepciones hacia el campo Lagunero, al igual que la cantidad de ejidatarios, los obligó a agruparse en organizaciones, y es donde se obtiene el registro de la primera organización campesina en la Comarca Lagunera que era el Banco Nacional de Crédito Ejidal, donde la gestión del banco se vio reflejada en la organización de 300 grupos que sumaron más 20 mil campesinos. Después se da una serie de movimientos tanto nacionales como regionales que hace del mapa nacional de las organizaciones campesinas un

movimiento tanto de organizaciones institucional como independiente<sup>1</sup>, y que hasta nuestros tiempos han adquirido relevancia por diversos procesos nacionales.

Uno de estos procesos nacionales en la actual entrada del capítulo agropecuario del Tratado de Libre Comercio (TLC), lo que ha ocasionado diversos movimientos nacionales en contra de este por lo que representa para los productores agrícolas. Tanto las organizaciones campesinas, como los movimientos sociales tienen repercusión en las actividades locales. Un caso es el de las organizaciones campesinas independientes de la región, como lo son la CCC, la CIOAC o la CCI, pero antes demos un vistazo a las concepciones teóricas que más adelante nos ayudara.

“Un movimiento social es la forma de acción colectiva, y la existencia de una acción colectiva implica la preexistencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver – haciéndolo visible, dándole dimensiones- esa acción colectiva. Pero –importante llamada de atención- no cualquier conflicto desemboca en una acción colectiva que toma la forma de un movimiento social” (Ibarra, 2008)

Esta acción colectiva dentro del origen de los movimientos sociales esta basada en la inconformidad hacia el gobierno que no atiende las demandas de los “inconformes”. Pero ¿Cómo surgen los movimientos sociales?, Pedro Ibarra hace mención a tres cuestiones que los originan, todas basadas en el conflicto:

1. Un movimiento social surge porque existen tensiones estructurales (las estructuras del trabajo o las familiares o las urbanas), que generan vulneración de intereses muy concretos, muy visibles, muy sentidos; muy vividos a veces. Así pues, surgen por carencias o fracturas estructurales (que, dicho sea de paso, siempre existirán).

2. Un movimiento social surge porque otras formas preexistentes -organizaciones- de solucionar ese conflicto no pueden llegar a él, no saben llegar a él o no quieren llegar a él. Surge, pues, porque existen carencias organizativas.

---

<sup>1</sup> Para más referencia ver: Rosa María Torres. Organizaciones Campesinas y Agua en La Comarca Lagunera. El caso de la Central Campesina Cardenista. Trabajo de tesis.

3. Un movimiento social surge además porque a la gente –a determinada gente- no le gusta cómo se vive (cómo viven ellos) en general y cómo se vive la resolución de esa injusticia, de esa negación de intereses colectivos (pero muy cercanos) en particular. (Ibarra, 2008)

Como Producto de estos conflictos en los que se basa el origen de los movimientos sociales, Raphael Hoetmer en un artículo denominado “los movimientos sociales latinoamericanos de hoy, reflexiones preliminares” hace mención hacia que “los nuevos imaginarios rebeldes corresponden a una comprensión más profunda de las relaciones de poder en la sociedad. Si bien es cierto que las estructuras económicas y políticas (inter)nacionales, son fundamentales en las configuraciones del poder, la organización y legitimidad de la dominación se sostiene en la cultura, las prácticas cotidianas y los imaginarios sociales que las regulan”. (Hoetmer, 2007: 61).

Estos imaginarios rebeldes a un nivel local se está plasmando en la concepción de los ejidatarios hacia el nuevo rumbo que ha adquirido el sustento a través del manejo de la tierra, recordando, como premisa, que quien regula las acciones políticas es una sociedad organizada y consciente del poder que tiene en sus prácticas cotidianas.

Como parte de una visión de movimientos sociales en Latinoamérica, Hoetmer (2007) nos lleva por una pequeña semblanza al respecto... “América Latina se puso en movimiento, introduciendo nuevas semánticas de la resistencia. El grito “¡Que se vayan todos!” del verano argentino (2001/2002), la invitación de articularse del “¡Nada solo para los Indios!” del movimiento indígena ecuatoriano, y la propuesta de otro mundo de los Zapatistas: “Por un mundo donde quepan todos los mundos”, influyeron en activistas alrededor del planeta. Las imágenes de las bajadas desde El Alto en Bolivia, de las ocupaciones del Movimiento Sin Tierra en Brasil, y de la lucha contra el TLC en Ecuador indicaron que la historia reinició. O - más probable- que la historia nunca terminó, ni terminará.” (Hoetmer, 2007: 60)

Actualmente, la republica mexicana esta sufriendo una serie de movilizaciones a causa del Tratado de Libre Comercio (TLC) que “creó compromisos que pueden no ser ineludibles desde el punto de vista legal, pero que representan un fuerte compromiso político para cualquier gobierno en turno” (Carton de Grammont, 2005). La Comarca Lagunera no es ajena a este tipo de movilizaciones y un factor importante es el aspecto cultural que juegan los “líderes” nacionales, es la apropiación de la “lucha” o ideales. Tal es el caso de la división del Norte al mando de Francisco Villa. Así esta expresado en el siguiente texto:

“La concentración de la tierra y los conflictos de los terratenientes con los pueblos libres (y, en algunos casos, con pueblos que no lo eran pero querían serlo) no eran nuevos en el partido de Cuencamé, pero la modernización porfirista los agudizó, sacando a la superficie viejas historias y creando otras nuevas. Estos conflictos de viejo cuño y de reciente factura convirtieron a la región en un foco revolucionario de gran potencial en las postrimerías del porfiriato: no es casualidad que los caudillos de la rebelión en Cuencamé, Calixto Contreras Espinosa y Severino Ceniceros Bocanegra, fueran con Toribio Ortega y Porfirio Talamantes, los de mayor y más clara vocación agrarista en las filas del villismo. Los protagonistas de esta defensa del campo mediante la movilización, están ahora ahogando su historia en un abandono y desinterés regional hacia la voz y experiencia.” (Salmerón, 2006: 155-156).

Para esta defensa, de la que se hace mención, es necesario tener cierto nivel de aprehensión o identificación con el movimiento, a lo que se demoniza como Cultura. Entendiendo por cultura en palabras de Gerardo Jiménez (2007) lo siguiente: “organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.

Para tener esta organización social se debe tener en cuenta la participación ciudadana para poder desarrollar una participación que lleve a un cambio, como se mencionó anteriormente. Y para ello se debe de entender el concepto de ciudadano, que es “poseer un

sentimiento de pertenencia a una comunidad política; otra, obtener un reconocimiento de esa comunidad política a la que se pertenece”, y tiene las siguientes características:

“La pertenencia y el reconocimiento a una comunidad tiene deberes y tiene derechos. Las denuncias sobre las situaciones y políticas sociales desfavorables para las comunidades, las peticiones de nuevos derechos, el cuidado de los logros sociales que parecen los más justos, las exigencias del cumplimiento de los contratos sociales y la participación en la esfera pública son acciones, entre otras tantas, que adoptan los ciudadanos o ciudadanas en la vida cotidiana. Adquirir una conciencia de ciudadanía se relaciona directamente con la politización del individuo. El propio proceso que implica salir a la esfera pública, de sentirse con derecho a estar en la esfera pública, forma parte del proceso de construcción de una dimensión de la ciudadanía”( Jelin, 1997).

### **Organizaciones campesinas independientes**

El papel que han adquirido las organizaciones independientes en la Comarca Lagunera, sin tener en cuenta las movilizaciones por el Tratado de Libre Comercio (TLC), son de representatividad con características particulares en cuanto a las formas de relación. Así se expresa en lo siguiente:

“Las formas de relación que se da entre los miembros y dirigentes de las organizaciones campesinas independientes de la región están basadas en relaciones de agradecimiento y lealtad por las formas de acercamiento a las acciones iniciales de parte de los dirigentes de la organización. Estas relaciones son el resultado de las prácticas iniciales que ejercen los dirigentes con los miembros como el no pedirles dinero inicial para la solución de la problemática y establecer un compromiso de reciprocidad. El clientelismo forma parte de las relaciones establecidas, dado el intercambio de favores, por ser la primera forma de relación que se da dentro de las organizaciones campesinas” (Torres, 2006).

Otro tipo de relaciones establecidas son de intercambio de favores que es el resultado de las prácticas que ejercen los dirigentes de la Central Campesina Cardenista (CCC) y logrando prestigio en un sector de ejidatarios de la Comarca Lagunera, lo que incrementa el número

de miembros. Estos miembros son utilizados para introducirlos a la dinámica de movilización política. Factores importantes para la reproducción del clientelismo, el agradecimiento o la lealtad se dan desde los inicios de las organizaciones campesinas. Las relaciones entre miembros y dirigentes al interior de la Central Campesina Cardenista se basan en el intercambio de favores, característica del clientelismo, éste es el resultado de las prácticas iniciales de relación que generan lealtad y agradecimiento.

Al exterior las relaciones con diversas instancias gubernamentales se convierten en un círculo vicioso, debido al manejo que se hace de los miembros como aparato de presión en situaciones que se pueden desarrollar sin ejercer esta presión, sin embargo, tal hecho a las organizaciones independientes les es muy favorable porque de otro modo perdería la “combatividad” que le permite tener más miembros. En la situación descrita cabe plantearse la posibilidad de otras formas de relación de las organizaciones campesinas hacia adentro y hacia fuera que conlleven a prácticas autogestivas y participativas, así como al reconocimiento de que los productores del campo no solo sirven para llevar votos a las urnas de partidos políticos, o servir de acarreados en mítines políticos.

### **Movimientos sociales**

Las características teóricas que advierten de la presencia de movilizaciones sociales están presentes en la Comarca Lagunera y en los movimientos a nivel nacional. La acción colectiva ante la existencia del conflicto y la falta de interés político para su resolución, trae consigo el inicio de un movimiento social.

Desde su interior, la concepción y los esquemas compartidos de representatividad, son las formas simbólicas de caracterizar el problema de campo, y es donde se da un sentido de pertenencia.

La forma en como se adentran estos movimientos sociales a las prácticas de las organizaciones o de los ejidatarios, es por la “lucha” que están enfrentando ambos caracteres que se da la relación, dejando de lado afiliaciones políticas, sociales o ideológicas.

Recientemente, en la Comarca Lagunera se dieron las condiciones perfectas para el nacimiento de un movimiento social, basado en la escasez de un recurso como el Agua. Existe el conflicto, que es la escasez del recurso agua para la siembra, y el beneficio de unos cuantos en cuanto al beneficio en su distribución a través de los canales de riego; la falta de interés político, en este caso, por parte de funcionarios como los de la Comisión Nacional del Agua (CNA) que solo se limitan a ser árbitros en una contienda donde se denota la superioridad de unos sobre los otros, gracias a los recursos económicos de unos, a través de las necesidades de otros.

Las molestias aparecen cuando les indican que se cerraran las compuertas de las represas que abastecen de agua los canales, lo que dejaría sin regar unas 200 hectáreas de diversos cultivos en la Región Lagunera de Durango (El siglo de torreón, 2008).

Se llega el día, y en diversos lugares se concentran los ejidatarios reclamando la negativa al tercer riego...En la presa San Fernando, la CNA cierra las compuertas reforzándolas con soldadura, “A las 15:00 horas, los productores de los módulos IV, V y VI de La Laguna de Durango, forzaron el control de las cortinas y lograron abrirla para permitir el paso del agua cuyo volumen se desconoce, aunque según cálculos de los mismos campesinos era de 2 metros cúbicos por segundo” (El siglo de torreón, 2008).

Según funcionarios de la CNA, se interpondrán denuncias por la afectación a terceros, y todo un discurso con los alegatos oficiales que conlleven la violaciones a las “instituciones”, cosa que los implicados no tomaban en cuenta, ya que estaban expresando una situación en la que ni los policías locales podían detener, y fue el resultado de hartazgo frente a las irregularidades que imperan en la Comarca Lagunera con respecto a derechos de agua.

Se podría sobreentender la participación activa de organizaciones campesinas, pero como lo expresa el dirigente de la Sociedad de Solidaridad Social (Triple S) Manuel Murúa, el desarrollo de la actividad fue realizada en su totalidad por los ejidatarios:

“La verdad, los compañeros me rebasaron y decidieron abrir la compuerta por la desesperación de no tener agua para completar el riego de sus cultivos” (El siglo de torreón, 2008).

En los siguientes días, las acciones no se hicieron esperar; marchas, toma de instancias como la CNA, y reclamos o acciones para recuperar derechos que forman parte de las actividades de los ejidatarios, como ocurrió en el ejido Unificación, municipio de Torreón, en donde tres ejidatarios entraron a una “pequeña propiedad” para desviar el recurso de un ojo de agua, donde alegan les pertenece a los ejidatarios, y donde el supuesto afectado, a decir de los ejidatarios nunca fue vendido o incluido en alguna acción de compra-venta, por lo que al ejercer acciones legales, “Decenas de ejidatarios estuvieron en el exterior de los juzgados con muestras de apoyo a sus compañeros y mostrando una copia del Diario Oficial de la Federación del cinco de julio de 1967, pretenden señalar que son los dueños del ojo de agua, pero la prueba deberá ser valorada por la titular del Juzgado, Claudia Ramírez Rojas” (El siglo de torreón, 2008).

## CONCLUSIONES

Lo anterior podría llegar a ser confuso por que se manejan contradicciones en cuanto a las organizaciones campesinas. Pero si debe quedar claro que para el análisis, las organizaciones campesinas representan una forma de seguir reproduciendo prácticas clientelista, o ver a los miembros como parte de una actividad política.

Para los miembros, las organizaciones representan una forma de actuar para resolver conflictos que por la gestión en solitario sería difícil de de se encontrara algún camino hacia a solución.

En cuanto a las movilizaciones, si están o no en sus entrañas la influencia de organizaciones campesinas, el hecho es que los ejidatarios se están organizando en base a recuperar un recurso de uso común, y que en la Comarca Lagunera tiene gran cantidad de expedientes en la Reforma Agraria para su resolución.

Otro factor importante es la influencia del EZLN, ya que en el campo y basado en acciones de colectividad, se han logrado aspectos importantes en cuanto a la defensa del recurso, en conflictos donde la parte jurídica no llega a alguna solución y los ejidatarios no esperaran una resolución desde algún escritorio son reservas acerca del decreto que se tenga.

La base social como parte fundamental de un movimiento social, se esta movilizando frente a un gobierno incapaz de dar soluciones a conflictos de tiempo en un campo que tiene atrasos a causa de las relaciones establecidas des de los inicios de las organizaciones, o desde que el campo es de gran significado para el País.

Se acercan fechas importantes para dar énfasis a las movilizaciones y con las acciones de un gobierno encaminado a la represalia hacia cualquier movimiento se pueden esperar grandes cosas para el campo mexicano si se basa en respuesta a sus conflictos desde la solución por medio de las movilizaciones.

### LITERATURA CITADA

El siglo de Torreón, Sección la Laguna. 05 de julio 2008.

El siglo de Torreón, Sección la Laguna. 09 de julio 2008.

El siglo de Torreón, Sección la Laguna. 24 de julio 2008.

El siglo de Torreón, Sección la Laguna. 25 de julio 2008.

Carton de Grammont, Hubert. 2005. **Las organizaciones campesinas en la transición democrática.** Congreso AMER 2005.

Giménez, Gerardo. 2007. **Cultura e identidades sociales.** Cultura y Representaciones Sociales. Año 1, Número 1, septiembre de 2006.

Ibarra, Pedro. 2008. **¿Qué son los movimientos sociales? In:** Anuario de Movimientos sociales. Una mirada sobre la red. Elena Grau y Pedro Ibarra (coord.). Icaria Editorial y Getiko Fundazioa. Barcelona. Págs. 9-26.

- Jelin, Elizabet. 1997. **Igualdad y diferencia: dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina.** In: Ágora. Cuadernos de estudios políticos, año 3, Num. 7: Ciudadanía en el debate contemporáneo, 1997, p. 189-214.
- López Muños, Flor. 2007. **La división del norte.** (En línea). Disponible en [http://sepiensa.org.mx/contenidos/2007/d\\_divisonorte/1](http://sepiensa.org.mx/contenidos/2007/d_divisonorte/1) Consultada: el 21 de enero de 2008.
- Monfotr Rubin, Carlos. 1997. **La cultura del algodón. Torreón de la Laguna.** Editorial del Norte de México. Torreón, Coahuila.
- 2007. **Sudamérica, movimientos sociales ante nuevos desafíos.** Revista America Latina en movimiento (ALEM). Año XXXI. Num. Págs. 424-425.
- Salmerón, Pedro. 2006. **La División del Norte, los hombres, las razones y la historia de un ejército del pueblo.** México, Ed. Planeta
- Torres Aguayo, Rosa María. 2006. **Organizaciones campesinas y agua en la Comarca Lagunera: el caso de la Central Campesina Cardenista.** Tesis de licenciatura. Torreón, Coahuila.

**Rosa María Torres Aguayo**

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Coahuila. Tesis “Organizaciones Campesinas y Agua en la Comarca Lagunera. El caso de la Central Campesina Cardenista.

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

## **RESEÑA**

### **PUEBLOS INDÍGENAS, TERRITORIO Y GÉNERO EN EL MÉXICO RURAL CONTEMPORÁNEO**

Benito Ramírez Valverde

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3

Universidad Autónoma Indígena de México

Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 809-813



**e-revist@s**



## RESEÑA

### PUEBLOS INDÍGENAS, TERRITORIO Y GÉNERO EN EL MÉXICO RURAL CONTEMPORÁNEO

#### INDIGENOUS VILLAGES, TERRITORY AND GENDER IN THE CONTEMPORARY RURAL MEXICO

**Título:** Pueblos indígenas, territorio y género en el México rural contemporáneo.

**Autores:** Paola Sesia y Sergio Sarmiento. (Coordinadores).

**Editorial:** Coedición de Casa Juan Pablos, Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Universidad Autónoma Metropolitana, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

**No. págs.** 315 pp.

**Fecha publicación:** Agosto de 2007.

Este libro corresponde al Tomo II de una colección de cuatro tomos titulados: “El Cambio en la Sociedad Rural Mexicana. ¿Se valoran los recursos estratégicos?”. Colección que fue coordinada por Armando Contreras, Roberto Diego, Bruno Lutz y Paola Sesia. Esta obra colectiva es el resultado del Cuarto Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios rurales (AMER), realizado en Morelia Michoacán del 20 al 23 de junio de 2003.

El Congreso de la AMER es actualmente la reunión más importante de investigación del medio rural, tanto por la cantidad de investigadores e instituciones participantes, como por la calidad de los estudios presentados, lo que constituye una fotografía de la investigación actual sobre el campo mexicano y sus actores. Es por esta razón que la publicación de esta obra, aunque aparece cuatro años después, es sin lugar a duda la obra más completa y reciente de lo que se está estudiando en México sobre el medio rural.

Es de destacar que en el Tomo II, se presentan 14 artículos escritos por 20 autores de 12 instituciones públicas de gran prestigio académico. El libro está organizado en tres artículos introductorios y 11 artículos que siguen tres ejes temáticos: a) Pueblos indígenas con siete artículos; b) Territorio, cuestiones agrarias y dinámicas poblacionales con dos artículos; y c) Género y familia con dos artículos más. Con relación a la ubicación geográfica de los estudios, el mayor número se realizaron en Oaxaca con cinco estudios y no es casual, porque este Estado es el que tiene mayor presencia indígena (48% de la población pertenece a algún grupo étnico). Además se realizó un trabajo en Nuevo León pero estudiando a Mixtecos provenientes de Oaxaca. Se presentan también resultados de investigaciones realizadas en Chiapas, Michoacán, Durango, en Tlaxcala y Estado de México y en el Distrito Federal.

Todos los artículos que componen el volumen fueron realizados en territorios donde predominan los grupos indígenas, aunque con dos observaciones: Un artículo fue realizado en Santa María Atzompa donde según INEGI aproximadamente el 10% de la población es indígena y otro artículo realizado en San Andrés Mixquic, Delegación Tlahuac, D.F., donde nuevamente INEGI menciona la casi inexistencia de indígenas, sin embargo, en este lugar es tradicional la fiesta de muertos con claras raíces indígenas y objeto de un gran número de estudios. Es necesario entonces resaltar la deficiente definición oficial para caracterizar los grupos indígenas.

Es claro que al hablar de indígenas, con todo el problema de definición y cuantificación, nos estamos refiriendo a 12.7 millones de mexicanos, que corresponde aproximadamente al 13% de la población nacional, misma que se encuentra en estrecha relación con la pobreza y la marginación.

Por limitaciones de espacio, abordaremos sólo la descripción de los artículos que analizaron los usos y costumbres de los grupos indígenas. Este tema es muy polémico y en los artículos en la obra se muestran algunos casos dentro de la gran diversidad presente en estos llamados usos y costumbres. Los resultados presentados en los artículos llaman a la reflexión y a la necesidad de continuar con las investigaciones.

Para entender los resultados de los estudios presentados es necesario considerar como antecedentes el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación del 1º de enero de 1994 y la Ley Indígena aprobada por el Congreso en abril del 2001, misma que como menciona uno de los autores del libro quedó muy por debajo de las expectativas creadas con la firma de los Acuerdos de San Andrés.

Jorge Hernández Díaz de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca, aborda la elección de autoridades municipales por el sistema de usos y costumbres y específicamente analiza el conflicto que se crea entre las cabeceras y las agencias municipales. En el artículo se menciona que en Oaxaca es el único estado donde se reconocen los procedimientos consuetudinarios para la designación de autoridades municipales a partir de 1995. Este sistema se realiza en 418 municipios (74%) de los 570 que conforman el estado, mediante una gran variedad de procedimientos. A partir de 1995 al generarse un flujo de recursos financieros de la Federación, se creó un conflicto entre las agencias y las cabeceras municipales por la distribución de los recursos y hace que un gran número de agencias busquen participar con sus candidatos para ocupar el cargo de presidente municipal. Ante esta situación el autor propone crear un cuarto nivel de gobierno, considerando a la comunidad de tal forma que pueda acceder a los recursos y evitar conflictos ínter comunitarios.

En otro artículo, Gabriela Canedo del CIESAS estudia la flexibilización de los usos y costumbres en Guelatao de Juárez, Oaxaca y analiza lo que los originarios del lugar opinan y hacen en torno a estos procedimientos como forma de gobierno propio. Un hecho destacado en su artículo es el cargo de presidente municipal, es desempeñado en forma gratuita, por lo cual muchos habitantes del lugar eluden ocupar esa posición. Esta autora es defensora de los procedimientos consuetudinarios y concluye que el reconocimiento de estos es un gran avance en la conquista de los derechos indígenas.

María Cristina Renard de la Universidad Autónoma Chapingo presenta el caso de cómo los partidos políticos y las religiones se involucran en la lucha por el poder y el control de los recursos en una comunidad del municipio de Amatenango del Valle, en los Altos de

Chiapas. En este artículo se menciona que en la lucha por el poder se presentan cambios en los partidos políticos y en las religiones por los grupos caciquiles de la comunidad, se hacen pero con la finalidad de que todo se mantenga igual. Los mismos caciques, la misma lucha por la tierra y la misma represión y asesinato. La autora concluye que la alternancia en el poder de los partidos políticos no significa la democratización de la sociedad.

Una gran pérdida para las ciencias sociales en México fue la del Dr. Luis Ramírez Sevilla, quien falleció en junio de 2007 y que no alcanzó a ver publicada esta obra. Luis Ramírez del colegio de Michoacán, estudia la creación de nuevos municipios en el estado de Michoacán y menciona que las poblaciones indígenas tienen escasas posibilidades de acceso y representación en las instancias del poder local de los ayuntamientos. Menciona que no se trata de crear el municipio 114 ó 115, sino de crear municipios indígenas, legalmente diferente a los demás y que presente las siguientes características:

“Una forma distinta de organización municipal, con distintas maneras de regular su vida interna tanto en el plano de sus autoridades con en el de los procedimientos de justicia aplicables”.

Gabriela Kraemer Bayer de la Universidad Autónoma Chapingo, analiza los movimientos indígenas por la autonomía con base en los casos de los grupos mixe y zapoteco del Istmo de Oaxaca. La autora muestra que los grupos indígenas presentan una inequitativa distribución del poder, además de injusticia social, racismo e inequidad económica y concluye que deberían existir formas de representación para los grupos indígenas en los Congresos Estatales y Federal, al margen de los partidos políticos y añade que esta problemática no sólo es indígena, por lo que debería ampliarse a otras regiones y a diferentes cargos de elección popular.

En el libro se presentan más estudios que ameritan la lectura de todas las personas interesadas en el medio rural y los grupos indígenas y para concluir esta reseña queremos tomar un fragmento del artículo de Arturo Neri de la Universidad Autónoma Metropolitana

– Xochimilco, que aplica a los pueblos indígenas pero que puede generalizarse al resto de la población afectada por el modelo económico imperante en nuestro país.

“La situación reclama urgentemente de políticas de Estado objetivas que reviertan la situación económica, política y social en la que sobrevivan los pueblos cuicatecos, los pueblos indígenas y la población mexicana en su conjunto”.

### **Benito Ramírez Valverde**

PhD en Estudios Latinoamericanos, Tulane University, Nueva Orleans, E.U.A. Maestro en Estudios Latinoamericanos, Tulane University, Nueva Orleans, E.U.A. y Maestro en Ciencias en Estadística por el Colegio de Postgraduados, *Campus* Montecillo, Estado de México. México. Ingeniero Agrónomo Especialista en Fitotecnia por la Universidad Autónoma Chapingo. México. Profesor Investigador Adjunto del Colegio de Postgraduado *Campus* Puebla. Correo electrónico: [bramirez@colpos.mx](mailto:bramirez@colpos.mx) **Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), CONACYT – México.**



**RESEÑA**  
**EL PODER Y SUS DISFRACES**  
**THE POWER AND ITS CUSTOMS**

**Título:** El poder y sus disfraces.

**Autor:** John Gledhill.

**Editado:** Edicions Bellaterra, Barcelona.

**Núm. de Páginas:** 414.

**Año:** 2000, 2ª Edición.

**ISBN:** 84-7290-134-3

El poder y sus disfraces pone de manifiesto la capacidad de la Antropología «para realizar importantes y sustantivas aportaciones al estudio comparativo de la vida política, así como al desenmascaramiento de los numerosos disfraces del poder, tanto en el nivel macrosocial como en el de la vida cotidiana» (Gledhill, 2000: 381). En él encontraremos análisis en profundidad de las ideologías del poder tanto de sociedades occidentales como no occidentales, y uno de sus objetivos principales será destacar la importancia de la etnografía para el análisis antropológico «examinando a fondo estudios etnográficos de casos prácticos concretos» (Gledhill, 2000: 24). Esta obra, además, aborda y se replantea también la función política de la antropología y el rol de los profesionales de la antropología contemporánea, enfrentados a la enorme complejidad de escenarios mundiales conflictivos, cambiantes y cada vez más multiculturales; y enfrentados también a limitaciones y contradicciones de índole política, académica y profesional, constituidas, a veces, como auténticos poderes que condicionan sus objetos de estudio y sus métodos de trabajo.

John Gledhill es profesor de Antropología en la Universidad de Londres y especialista en la sociedad rural contemporánea y en política latinoamericana. Ha realizado trabajos de campo en México y su producción científica se centra fundamentalmente en los procesos de formación del estado y en las relaciones entre el estado y la sociedad desde una perspectiva histórica.

Este ensayo sobre el poder está dividido en una secuencia lógica de nueve apartados relativamente extensos y densos en los que Gledhill aborda de lleno, y desde una perspectiva antropológica, histórica y comparativa, los orígenes, la evolución y las consecuencias de la construcción de las jerarquías y del poder entre los grupos humanos.

El primer capítulo (*Para situar lo político: una antropología política actual*) tiene como objetivo analizar las modernas tecnologías del poder y el rol de la antropología en el seno de estas nuevas tecnologías; también pretende examinar algunas premisas de la antropología política, «tal como se definía en las obras clásicas de la escuela británica», mostrando «cómo dichas premisas se pueden someter a una doble crítica: en tanto constituyen una forma de etnocentrismo –un modelo de las prácticas culturales de otros empañado por la visión occidental del mundo–, y en tanto configuran un análisis insuficientemente crítico con la especificidad histórica de la realidad occidental» de la cual parten (Gledhill, 2000: 26).

El nacimiento de la «antropología política» en los años cuarenta, está ligado a la escuela estructural funcionalista británica y al colonialismo y, aunque los antropólogos que trabajaban en los países coloniales no fueran funcionarios del estado colonial en sentido estricto, su trabajo y el de la antropología académica en general, quedó unido a este proyecto de dominación occidental del mundo. Gledhill analiza el rol de la antropología en la época colonial y apunta que el final de aquel mundo estructurado por la expansión colonial y el imperialismo capitalista, condicionó la revisión y la crítica en profundidad de los paradigmas epistemológicos y de las agendas de investigación de los antropólogos occidentales. Y opina que hoy en día sigue siendo necesario luchar por la «descolonización de la antropología». Tema sobre el que continuará reflexionando en el último capítulo.

El autor nos da el contexto necesario para entender las consecuencias de la colonización y de los procesos de descolonización, a corto y a largo plazo, en lo que se empezó a llamar el Tercer Mundo o, eufemísticamente, países en «vías de desarrollo».

Gledhill apunta también la que, en su opinión, debería ser una antropología política adecuada al mundo de finales del siglo XX y principios del XXI, la cual «debería tratar de relacionar lo local con lo universal, aunque de una manera más radical que en el pasado» (Gledhill, 2000: 24), reivindicando la importancia del análisis cultural de la vida política para comprender la multiplicidad de culturas políticas dónde las redes de poder se desarrollan.

La revisión del etnocentrismo de la antropología política tradicional la hará partiendo de los postulados de Pierre Clastres, que hace una crítica rotunda de la «civilización como forma alienante de existencia, mediante la reconstrucción del «salvaje» como negación de todas las formas de desigualdad y opresión» Occidente ha universalizado su poder social y político, derivado del modelo de estado occidental moderno y esto conlleva clasificar a las sociedades en una escala evolutiva reduccionista.

Hoy en día está ya claro que la expansión occidental no ha traído la homogeneización cultural «y mucho menos la tendencia universal hacia una sociedad burguesa y una democracia liberal imaginada por los optimistas teóricos sociales del siglo XIX.» (Gledhill, 2000: 23), pero sí ha producido grandes transformaciones – muchas veces violentas- en la naturaleza de la vida social y política de un mundo configurado en unidades territoriales, naciones, pueblos y comunidades religiosas. Y es ahí dónde el trabajo etnográfico cobra su renovada importancia, estudiando la vida humana y sus transformaciones «sobre el terreno». Esta nueva antropología política «reconstituida» se esforzaría en no tomar Occidente como punto de partida de sus análisis.

En *El poder y sus disfraces*, la perspectiva cronológica marca el hilo conductor de los capítulos centrales:

El capítulo segundo, (*Orígenes y límites del poder coercitivo. La antropología de las sociedades estatales*) tiene como punto de partida la tesis marxista humanista de Diamond según la cual la formación del estado trajo como consecuencia la opresión burocrática, el racismo, la marginación, el etnocidio y el genocidio, y en los estados coloniales condicionó

múltiples formas de resistencias culturales de los pueblos colonizados. El concepto de «sociedad civil» según Diamond sólo puede definirse y entenderse asociado a la organización política de los estados.

En este capítulo Gledhill analiza también, tomando de nuevo los puntos de vista de Clastres, la vida política de las sociedades aestatales indias de las tierras bajas de Sudamérica, en las que «el poder civil normal» se basaba en el «consentimiento de todos», en el intercambio y la reciprocidad y que, según él, estaba orientado «al mantenimiento de la paz y de la armonía, y era en sí mismo «profundamente pacífico» (Gledhill, 2000: 56). También revisa cómo las sociedades primitivas se enfrentarán y se resistirán a las nuevas y variadas tecnologías del poder dentro de la organización política estatal. Es muy interesante su cita a Cecilia McCallum y a su teoría de que la violencia de género hacia las mujeres se basa en la universalización de los modelos occidentales de sexualidad masculina y femenina; según Gledhill, el trabajo etnográfico de esta autora «ofrece un convincente argumento contra la imposición de las ideas occidentales sobre el poder, las diferencias de género y la sexualidad a otras culturas» (2000: 59).

A través de la revisión de la política sexual y de parentesco en la sociedad aestatal de los «sambia», pueblo guerrero de Nueva Guinea, Gledhill hace un análisis de las jerarquías y del uso de la violencia en estas sociedades sin estado, y apunta dos cosas interesantes: por una parte afirma la existencia de una «sociabilidad pacífica» de las sociedades sin estado, más allá de los límites de las aldeas, y más allá de la existencia de la violencia más o menos ritualizada; por otra parte, citando a Harrison, dice que lo que consigue el estado no es la abolición de la violencia interna que, obviamente, también está presente en las sociedades preestatales, sino clasificarla como «ilegítima» para cualquiera que no sea el propio estado (Gledhill, 2000: 63).

Al abordar el origen de los estados pone de manifiesto las dificultades que existen a la hora de teorizar sobre esos orígenes. Lo que parece evidente es que la organización política estatal se acompaña de centralización del poder, estratificación social, cambios en los modos de producción y desigualdades sociales. Gledhill aportará de nuevo abundantes

datos etnográficos en este sentido. Otro punto importante que analiza en este apartado son las transformaciones y fracturas que las sociedades y sistemas políticos astateales sufrirán bajo el poder de los estados coloniales y poscoloniales.

El capítulo tercero (*De la jerarquía a la vigilancia: la política de las civilizaciones agrarias y el surgimiento del estado nacional occidental*) tiene como objetivo analizar «las civilizaciones agrarias no occidentales como «sistemas completos» por derecho propio (Gledhill, 2000: 83), y el surgimiento del estado nacional occidental. Pondrá también de manifiesto la utilidad de tratar de comprender la «modernidad» desde un punto de vista global e intercultural.

Gledhill apunta el riesgo aún presente de perpetuar el vicio intelectual que Edward Said denominó «orientalismo», a través del cual Occidente trató de reducir a «Oriente», su diversidad y la complejidad de sus formas culturales a un «otro exótico» y opuesto a los intereses occidentales. Para Said «el orientalismo era el medio por el cual la mirada imperial creaba un sistema de conocimiento apropiado a la dominación del mundo» (Gledhill, 2000: 83). Cita también a Louis Dumont y sus estudios sobre la organización de castas de la India, para resaltar que la jerarquía puede fundamentarse en lógicas culturales completamente distintas a las de las sociedades occidentales también fuertemente estratificadas. Lógicas culturales distintas condicionan procesos políticos distintos y sistemas jerárquicos y formas de poder igualmente diversos.

En este capítulo analizará también la relación entre el cambio político y el cambio socioeconómico en Europa, aunque cuestiona que la modernidad derivada del sistema multi-estatal que se desarrolló en Europa, sea el producto exclusivo de este cambio socioeconómico capitalista.

Para Giddens las modernas tecnologías del poder fueron consecuencia del surgimiento de la sociedad industrial y sobre todo fue la guerra industrializada la que produjo no sólo el colonialismo del siglo XIX sino la expansión mundial de la forma del estado nación. El

militarismo industrializado sería para él la clave de la «modernidad» (Gledhill, 2000: 96-97).

A través de Ann Stoler, entenderemos también cómo «el pensamiento europeo occidental vino a describir Europa como una «modernidad» que llevaba la civilización y el progreso a los «atrasados y los subdesarrollados», cuando en realidad los territorios colonizados de América, Asia y el Caribe fueron los auténticos laboratorios históricos dónde se definió la «modernidad» ( Gledhill 2000: 99).

Finalmente abordará también en profundidad, y desde una perspectiva comparativa, la civilización agraria fuera de Europa. China, la civilización islámica como «sistema mundial», los estados índicos o hindú-budistas serán revisados desde esta perspectiva.

En el capítulo cuarto (*Antropología política del colonialismo: un estudio de la dominación y la resistencia*), se verá cómo el proceso colonial condicionó marcadas discontinuidades en el desarrollo, así como una reestructuración de las instituciones, prácticas y creencias establecidas en las sociedades colonizadas. El colonialismo transformó en profundidad las prácticas autóctonas de poder y redefinió las sociedades colonizadas de manera fundamental, obligando a la gente a buscar nuevos significados y prácticas a las viejas identidades, como la «casta» y la «etnicidad» (Gledhill, 2000: 111).

Definir y analizar los procesos de resistencia a la explotación y opresión coloniales y el papel de la antropología en el mundo colonial serán los ejes principales de este apartado. Con una mirada crítica hacia la antropología política, al igual que hacia el propio estado colonial, nos recordará que este modelo de estado, que supuso la dominación y la hegemonía de muchos y muy heterogéneos pueblos, al mismo tiempo, generó en su seno amplios movimientos de resistencia a la dominación. Dominación y resistencia resumen quizá las dos características esenciales de ese periodo de empoderamiento occidental sobre el resto del mundo. La economía capitalista colonial se desarrollará con características

propias en diferentes contextos mundiales y la cultura del nacionalismo será una de sus herencias.

Para ilustrar lo que él llama «antropología de la resistencia» se referirá a los llamados «estudios poscoloniales», a los que también criticará y apuntará las importantes reflexiones de Spivak sobre cómo representar el punto de vista de los «subalternos» y dar a conocer su experiencia sin distorsionarla, sin hablar «en nombre de» los que se supone, desde una perspectiva etnocéntrica occidental, no tienen ni voz, y , sobre todo, no tienen ningún poder de decisión.

Pero es quizá analizando el impacto de la economía colonial sobre la rama tshidi de los pueblos tswana en la frontera entre Suráfrica y Botswana –estudio histórico-antropológico de Jean Comaroff- como mejor entenderemos el desarrollo de la exclusión social contemporánea de las clases subalternas, relacionada con las dinámicas del poder dentro de los estados nación. Analizará también los elementos fundamentales de acción de grupos subalternos frente a la opresión, sus diversas formas de resistencia y sus diversas estrategias. Planteará también algunas objeciones a la teoría de Scott de la dominación y la resistencia.

Para analizar cualquier estructura estatal Gledhill opina que se debe observar cómo ejercen el poder los actores en los sistemas políticos, y esto es precisamente lo que abordará en el capítulo cinco del libro (*Estados poscoloniales: los legados de la historia y las presiones de la modernidad*), cuyo objetivo será estudiar los estados poscoloniales y los sistemas estatales de los países del «Sur», examinando con detalle las relaciones entre el poder de las clases en la sociedad y el poder político, revisando el papel de los partidos políticos y de otros actores, organizaciones y movimientos sociales populares, que son potencialmente capaces de cuestionar el poder establecido del estado.

Para comprender las conductas de las elites políticas occidentalizadas del Tercer Mundo será necesario «comprender primero los distintos marcos culturales que orientan sus acciones y las dotan de significado» (Gledhill, 2000: 25), así como para poder analizar la

política de América Latina y de otras áreas del mundo será necesario entender la importancia y el peso del «populismo» en estas sociedades.

En este capítulo se verán con detalle los «tipos principales» de regímenes estatales que se han desarrollado en África tras la independencia de las potencias coloniales: regímenes administrativo-hegemónicos, regímenes pluralistas, regímenes de partido movilizador, de partido centralista y regímenes personales coercitivos... En su análisis se detendrá en el problema del populismo en África y las relaciones entre el estado y la sociedad civil en el continente; los problemas de una burocracia extrema y enquistada, de la corrupción que afecta a las elites políticas de estos países y que permea otros estratos sociales, y de una sociedad civil heterogénea y discontinua... Gledhill se detendrá también en el análisis de las relaciones de poder en el marco del «estado en la sombra», característico de algunos estados africanos como Sierra Leona, Angola, Liberia o República Democrática del Congo..., vinculado a los «mercados informales» controlados por grandes multinacionales del «Norte». La distancia entre el estado y la sociedad civil en África es enorme y es constante. Los proyectos hegemónicos «totalitarios» basados en la coerción también.

Una parte importante del capítulo la dedica al análisis del estado poscolonial y de los procesos de «democratización» en América Latina, que comparte, según él «una historia de regímenes autoritarios hipertrofiados y de crisis» y en dónde las políticas neoliberales no han dejado de incrementar las desigualdades sociales. Los casos de Brasil, Colombia, Guatemala y con una especial profundidad los procesos de «democratización», militarismo y «estado en la sombra» en México, serán diseccionados con detalle. También revisará la situación y las relaciones con el estado de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales con ellos relacionados, en Guatemala y en México. Gledhill se refiere también a la violencia de estado y a la cultura del terror asociada a él, así como a la ferocidad genocida de los ejércitos del cono sur del continente que han dejado profundas heridas en el entramado de la vida social de aquella área geográfica.

En el capítulo seis (De la macroestructura al microproceso: análisis antropológico de la práctica política), y sin abandonar la perspectiva histórica, Gledhill se centrará en el análisis

antropológico de lo que él define como «microprocesos» de la práctica política, abordando los ámbitos rituales y simbólicos y entrando ya de lleno en el análisis de las estrategias del poder, incluyendo, al igual que en los apartados anteriores, estudios de caso en diversas áreas del mundo que nos permitirán comparar y comprender mejor las diferentes manifestaciones del poder.

El objetivo del capítulo seis será revisar los problemas que comporta el análisis de la «resistencia» a la explotación y la opresión coloniales y «examinar varios estilos de análisis antropológico de diversos procesos micropolíticos» (Gledhill, 2000: 205)

Si los politólogos se interesan por la «política profunda» de la resistencia de la sociedad civil al poder de los estados autoritarios, los antropólogos elaboran análisis de la cultura política nacional y de las «culturas íntimas» de los sistemas de poder regionales, porque entienden que la comprensión de lo local es decisiva para entender otros procesos a escala más global o general. Así pues, políticas locales y realidades locales interesan de una manera especial:

El estudio de estos procesos micropolíticos puede servir, pues, para ilustrar determinadas situaciones locales que, de otro modo, resultarían algo oscuras, además de contribuir a comprender cómo los procesos de escala local no sólo reflejan otros procesos políticos mayores y conflictos de escala nacional, sino que pueden contribuir a ellos» (Gledhill, 2000: 203).

Para su análisis de los microprocesos del poder Gledhill se valdrá de Foucault y de su «modelo capilar» del poder, y se referirá a Victor Turner y al concepto de «campo social» manejado por la Escuela de Manchester; analizará la «teoría transaccionista» de de Frederick Barth y la «teoría de la representación política» de Pierre Bordieu, y se valdrá también del aparato analítico de la «metáfora del juego competitivo» de F.G. Bailey... Para tratar la autonomía del ámbito político y sus prácticas simbólicas retomará a Bordieu y su concepto de «*habitus*», según el cual «los sistemas de dominación se reproducirán en el tiempo debido a que el modo en que los actores entienden su mundo –las estructuras

cognitivas y de significado del *habitus*- ha sido configurado por el mecanismo de las relaciones de dominación que producen estructuras estructuradas”» (Gledhill, 2000: 220).

En este capítulo, en definitiva, tratará de mostrarnos la importancia de las interacciones entre los niveles «micro» y «macro» de la vida social a la hora de condicionar los procesos históricos y las tramas del poder.

El capítulo siete (Proceso político y «desorden mundial»: perspectivas sobre el conflicto y la violencia contemporáneos), está dedicado, según nos cuenta, «al más macro de todos los niveles: el moderno sistema mundial».

El fin de la guerra fría, tras el colapso del comunismo en la Europa del Este, marcó el comienzo de un denominado «Nuevo Orden Mundial» caracterizado por una mayor expansión del capitalismo, la globalización económica y el neoliberalismo político. «Los impactos del colonialismo en las prácticas sociales y políticas «tradicionales», y la creación de nuevas estructuras de clase y órdenes políticos, las relaciones entre el capitalismo mundial y el auge de los «estados en la sombra», y el desarraigo de un enorme número de seres humanos en las migraciones a escala mundial» (Gledhill, 2000: 242), son otros elementos que se relacionan directa o indirectamente con este «nuevo orden». El nuevo orden ha generado también nuevas estrategias de poder y de dominación que generan violencia directa, estructural y cultural en muchas áreas del mundo.

Gledhill apunta que es preciso tener una visión histórica y culturalmente contextualizada si es que queremos comprender no sólo las causas, sino la naturaleza de los conflictos sociales y políticos del mundo contemporáneo y los procesos violentos que en él ocurren. Basándose en esta premisa revisará desde una perspectiva comparativa, la evolución del imperio ruso y de la antigua Unión Soviética, así como el modelo imperial de Estados Unidos en este nuevo orden; su forma de relacionarse con el resto del mundo, y en particular sus políticas con respecto a Latinoamérica, incluyendo las violaciones del derecho internacional, su apoyo a las dictaduras genocidas y el uso del terrorismo de estado como instrumento de coerción, de control y de dominación. Terrorismo de estado, que por

cierto, se convirtió en una práctica habitual en las dictaduras sudamericanas en las décadas de 1970 y 1980 y es práctica común en los estados totalitarios que él llama también «estados terroristas» (Gledhill, 2000: 271).

En este capítulo considerará también el papel y las dificultades de los nuevos movimientos sociales configurados «como organizaciones populares democráticas dirigidas por líderes locales reclutados fuera de las maquinarias de los partidos políticos y que surgirán como oposición a los estados autoritarios y a las elites transnacionales y que demandarán fundamentalmente derechos humanos y políticos. (Gledhill, 2000: 251).

Las reestructuraciones de este nuevo orden mundial producen y amplios fenómenos de exclusión en lo social, en lo político y en lo económico, con el consiguiente desarraigo de pueblos, grupos e individuos. En el contexto latinoamericano, Gledhill opina también, siguiendo los planteamientos de Petras y Morley «que el terrorismo de los desarraigados se produce por la brutalidad de los poderosos, que refleja su misma lógica y reproduce una estructura de violencia que se refuerza a sí misma. A menos que se devuelva a los desarraigados su sentimiento de humanidad, cualquier régimen que éstos logren establecer reproducirá las injusticias de su predecesor» (Gledhill, 2000: 251). También se referirá a la llamada «amenaza terrorista» y al concepto de «seguridad», que están siendo utilizadas como pretextos para elaborar una estrategia hegemónica económica-militar cuyos objetivos van más allá de las propias amenazas.

Finalmente se abordará también el fenómeno tan actual de las migraciones y la desterritorialización, que condicionan recreaciones «fundamentalistas» de la identidad cultural de los desplazados, en lo que Appadurai llama «sociología del desplazamiento» (Gledhill, 2000: 255) y volverá a retomar los estudios de caso al hablar de las raíces de la violencia política en el Perú y en Sri Lanka.

A continuación en el capítulo ocho, (¿La sociedad contra el estado moderno?: la política de los movimientos sociales), encontraremos buenos argumentos para entender la dinámica de la acción política popular.

Gledhill remarcará la importancia de los nuevos movimientos sociales surgidos dentro del estado moderno y como reacción a él, y cómo, aunque reivindicando la necesidad de un cierto escepticismo, él piensa que estos movimientos se conforman como ejes alternativos al poder establecido, que no sólo pretenden redefinir la modernidad sino transformarla, aunque, eso sí, con intereses y resultados variables.

Nuevamente los estudios de casos servirán de hilo conductor a sus argumentos.

Gledhill se pregunta si realmente los movimientos sociales han contribuido a construir un mundo socialmente más justo y democrático y afirma que, aunque no se puede ser ingenuamente optimista al respecto, la evidencia de los movimientos sociales en Latinoamérica hace pensar que sí han contribuido a ello en alguna medida y de diversas formas. También apunta, tal como dice Hellman que, sin ser una constante, estos movimientos tienden a ser asimilados por la oposición populista o por el estado, o a comprometerse con él. A través de las opiniones de Hellman se plantea la cuestión de la autonomía de estos movimientos sociales heterogéneos y enfrentados muchas veces a «las fuerzas estructurales de la desigualdad, el empobrecimiento y la represión, y que deben tomar decisiones complejas» (Gledhill, 2000: 299). Analiza también el problema de la participación dentro de los movimientos sociales democráticos.

Encontraremos así mismo referencias a teóricos sociales destacados de los nuevos movimientos sociales de Europa, como Ernesto Laclau o A. Touraine, lo que permitirá hacer comparaciones entre las características de estos movimientos en Europa y en América Latina.

Al referirse a las «modernidades alternativas» vale la pena detenerse y ver la importancia de las llamadas «comunidades de resistencia» y de las «culturas de resistencia» que están en su base. Escobar «hace hincapié en el hecho de que quienes son objeto de dominación efectúan múltiples e infinitesimales transformaciones de las formas dominantes» y esas tácticas populares de resistencia operan en la cotidianidad (Gledhill, 2000: 308). Es importante tener en cuenta que las «culturas de resistencia» manifestadas a través de los

movimientos populares, pese a su heterogeneidad, sus derrotas, sus periodos de calma y sus contradicciones internas, han resultado ser históricamente duraderas.

A través del análisis de las «rondas campesinas» de Perú, y en el caso de Chiapas que también se revisa, se evidencia que las comunidades indígenas en estos países han sido capaces de forjar sus propias culturas políticas y «modernidades alternativas» al poder establecido por el estado neoliberal. Conocen el poder y las consecuencias que el modelo de desarrollo neoliberal puede suponer para sus vidas y sus culturas y tratan de mantener y no perder definitivamente el control de los recursos que poseen y de su autonomía respecto al estado. Tratan también de no seguir siendo marginadas y excluidas.

La política cultural y las construcciones políticas de la cultura y una revisión de la presencia de la mujer en el ámbito público completarán este capítulo, así como las influencias de la Iglesia Católica y otras iglesias dentro del panorama de los movimientos sociales en Latinoamérica.

Gledhill, aunque reconoce el importante papel y la necesidad de los movimientos populares contrahegemónicos, no parece optimista respecto al hecho de que éstos puedan frenar de manera significativa el proyecto neoliberal y los esquemas autoritarios que acompañan a este «nuevo orden mundial», aunque admite que, sin esperar la utopía inmediata, sí están teniendo un cierto impacto en cómo se hace la política y en quién la hace. (Gledhill, 2000: 335).

Finalmente en el noveno y último capítulo (*Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico*) y cerrando un círculo argumentativo coherente volverá a retomar el papel de la antropología política actual, y el papel político de la antropología dentro de la sociedad. Hará una revisión crítica del compromiso y la responsabilidad social de la disciplina plantándose los principales dilemas, tensiones y dificultades que estos posicionamientos más comprometidos con lo social, así como la instauración de códigos éticos en la práctica antropológica, pueden generar.

La complejidad del mundo social y cultural hacen del trabajo antropológico una tarea igualmente compleja. Gledhill mantiene que «cuando los antropólogos dejan de limitarse a ofrecer análisis, servicios técnicos y consejo profesional, y a dar testimonio, para convertirse en actores en el seno de unos movimientos y organizaciones con los que no mantiene ningún vínculo social orgánico, la legitimidad de su papel pasa a resultar más cuestionable» (Gledhill, 2000: 376). El equilibrio entre el compromiso particular y emocional del antropólogo con las personas objeto de estudio y el compromiso meramente profesional, técnico y científico es a veces difícil. En definitiva se plantea si la neutralidad es posible.

Es de destacar también su reflexión respecto al hecho de que la antropología es un modo de conocimiento occidental, constituida históricamente precisamente por el poder occidental para investigar la «otredad cultural» opuesta a la occidentalidad, en un contexto de dominación de ese «otro» no occidental. Las tensiones que esto ha generado siguen siendo un problema que aún hoy en día no está resuelto dentro del seno de la propia disciplina.

## CONCLUSIONES

A pesar de su occidentalidad y de sus contradicciones la Antropología contemporánea, y la Antropología Política en particular, sin olvidar sus orígenes y métodos tradicionales, se ha transformado y ha incorporado nuevas formas de pensarse a sí misma, nuevos objetos y nuevas metodologías de investigación de las políticas del poder y de los movimientos sociales. Trata de adaptar su mirada a un «otro» cada vez más cercano y menos exótico y trata, incluso, de no ser ajena a las problemáticas y a las necesidades de justicia social y de derechos humanos de los grupos humanos heterogéneos que son su objeto de investigación y que, a menudo, son también por sus características, víctimas de la injusticia y la opresión del poder. Y esto le supone, obviamente, tensiones y la necesidad de revisar sus planteamientos epistemológicos y metodológicos y sus posicionamientos éticos.

Este ensayo es un análisis crítico antropológico sobre la complejidad del poder, en el que se revisan numerosos procesos contemporáneos de gran relevancia para nuestra comprensión

del mundo del siglo XXI. John Gledhill, desde la perspectiva de muchos autores y disciplinas (filosofía, ciencias políticas, sociología...), y desde la suya propia, pone de manifiesto el poder clarificador del análisis antropológico cuando se toman como punto de partida las conexiones de procesos locales y regionales con otros más amplios, más globales.

En este libro el polo analítico y descriptivo -basado en referencias etnográficas- y el polo argumental, se enredan armónicamente para darnos una imagen clara, cierta, concreta y a la vez global del *poder y sus disfraces*.

**María Lidón Escrig**  
Tarragona 2006

# **Ra Ximhai**

Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo  
Sustentable

Ra Ximhai  
Universidad Autónoma Indígena de México

2008

**RESEÑA**

## **LA GUARDIA INDÍGENA NASA Y EL ARTE DE LA RESISTENCIA PACÍFICA**

Ana Lilia Salazar Zarco

Ra Ximhai, septiembre-diciembre, año/Vol.4, Número 3  
Universidad Autónoma Indígena de México  
Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. pp. 831-839



**e-revist@s**

**RESEÑA****LA GUARDIA INDÍGENA NASA Y EL ARTE DE LA RESISTENCIA  
PACÍFICA****THE INDIGENOUS GUARD NASA AND THE ART OF PACIFIC  
RESISTANCE**

**Título:** La guardia indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica.

**Autor:** Eduardo Andrés Sandoval Forero.

**Editorial:** Ediciones Colección Étnica: Diálogos Interculturales, Fundación Hemera. Colombia.

**Año:** 2008, 1era. Edición.

**No. Págs.** 142 pp.

La resistencia ha quedado al pasar de los años y los estudios sin una definición exacta de su quehacer, pues en la acción ha tomado distintos tonos, formas y, en algunas ocasiones, contenidos; lo que ha restringido la creación de un concepto universal.

En la actualidad ha quedado limitada a las formas con mayor presencia o fuerza dentro del marco de la resistencia y del arte de resistir. En dicho océano de mecanismos e instrumentos, los violentos, por el tinte anti-sistémico y sus variantes, destacan dentro del reconocimiento mundial del respeto y el derecho a la diferencia.

Sin embargo, la resistencia se gesta y se desarrolla en distintas vertientes como lo son: la social, la étnica, la cultural, la política y la económica; y bajo dos marcos, la resistencia activa y la no activa; de estos contextos derivan las resistencias violenta y pacífica.

En el crisol de la lucha étnica latinoamericana la resistencia pacífica en ha quedado ensombrecida por la radicalidad. Sin embargo, no es una realidad inexistente, por el contrario, pareciera que se vuelve una forma cada vez más recurrida por algunos

pueblos indígenas en América y el Mundo que buscan ejercer su derecho a la autonomía y a la autodeterminación.

Bajo este tenor, la reivindicación de la resistencia pacífica que hace en el libro “La Guardia Indígena Nasa y el Arte de la Resistencia Pacífica” Sandoval Forero, ofrece un valioso aporte en el estudio, el análisis y la interpretación de las realidades en lucha y en resistencia a favor del reconocimiento cultural.

El autor de la magistral obra, especialista en el estudio de lo étnico, quien se ha dedicado a realizar interpretaciones apegadas a la realidad indígena en América Latina, detalla puntualmente, mediante textos, lo que en ella se vive; y es la Guardia Indígena Nasa una de esas realidades. Una que se oculta en el valle colombiano del Cauca.

Sandoval Forero hace un recorrido histórico por la etnia Nasa, mostrando algunos aspectos culturales como los usos y las costumbres de este pueblo de tradición milenaria, pero sin perder de vista el objetivo central que es la presentación y exploración del pacífico mecanismo reivindicativo y de reconocimiento basado en el pensamiento y la acción de Quintín Lame: “El indio que se educó en las selvas colombianas”, y mediante el cual ejerce la lucha por el respeto a su ‘plan de vida’. Este movimiento debe ser admirado, pues ha sido demandado en la querrela por el derecho a la diferencia y a la vida.

Diecisiete apartados muy concretos son los que conforman el compendio que muestra la realidad de los indígenas Nasa, y que incitan al análisis de su mecanismo de resistencia, el cual es “*un reconocimiento y una contribución, de esta cultura, a la paz, la justicia y la dignidad, al desarrollo cultural y organizacional, así como a la pluralidad de la sociedad*” (p.11), por lo que es digno de ser reflexionado por todos aquellos interesados no sólo en la resistencia étnica, sino por los que abogan por la paz, la otredad y la alteridad en un escenario de respeto y humanismo en el ejercicio de la intra e interculturalidad.

El contexto en el que se han desarrollado los pueblos étnicos en el continente americano, desde la conquista, les ha exigido construir formas de reinención por medio de una constante reconstrucción cultural para la salvaguarda de sus referentes simbólicos.

Pero las condiciones de los pueblos indígenas colombianos, no sólo han sido marcadas por las exigencias y secuelas de la modernidad y su exacerbado individualismo, sino que también han tenido que luchar contra las afectaciones que produce, en este territorio, el ejercicio de la violencia del Estado, el paramilitarismo, el narcotráfico y la guerrilla, así como el constante estado de excepción a la que han sido sometidos.

El desarrollo del libro está estructurado de la siguiente manera: inicia con una presentación que aporta elementos de la cuestión étnica y de la resistencia cultural que se discuten tanto en la academia como en la realidad, en el actuar de quienes resisten, lo que contextualiza al lector.

Luego está la introducción, que no es más que una revisión general de lo que se va a tratar en el documento, así como algunas puntualizaciones como lo que es el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) creado en 1971, y un hincapié en la multivectorialidad de las resistencias que se han hecho presentes en los pueblos indígenas colombianos y a la que los Nasa no han sido ajenos.

Para el análisis de su investigación, el autor presenta un *Contexto de la resistencia indígena*, en el que provee de una serie de conceptos y definiciones, así como de acciones, que a lo largo de la historia el Estado colombiano ha llevado a cabo, de acuerdo a decretos de organismos internacionales que buscan mejorar la gobernabilidad y aumentar el bienestar social. También proporciona algunas cifras importantes que ayudan a comprender el contexto Nasa y, por ende, el quehacer de estos y el de su programa político alternativo a la realidad que hoy en día se presenta en la República de Colombia.

Continúa con una breve explicación del *cabildo indígena*, el cual antecedió a la creación de la guardia y, por lo tanto, se considera parte fundante de este actuar social. En este apartado el autor propone la exploración histórica de esta acción-reacción, pues de esta manera se logra entender con mayor claridad el inicio de este mecanismo de salvaguarda cultural. Plantea que son los cabildos la estructura donde parte el actuar político-colectivo de los Nasa, pues es una forma organizativa que comienza en la colonia, cuya conformación está detentada por un gobernador y su suplente, un alcalde mayor, un alcalde mayor suplente, el fiscal y el tesorero (p. 40).

El cabildo nasa, máxima autoridad en esta comunidad caucana, es un elemento precolombino que en la actualidad es recuperado y reinventado por los indígenas para la lucha reivindicativa de su ‘derecho a la vida’, convirtiéndolo en su sustento cultural; lo cual se encuentra plasmado en siete puntos clave que devienen en una táctica de reproducción y conservación cosmogónica.

*El legado histórico de la Guardia Indígena.* Esta sección que aborda la manifestación de las condiciones a las que han estado sometidos los pueblos indígenas en el continente americano, evidencia los contextos de violencia bajo los que se han desarrollado los Nasa y, en sí, lo étnico en América. Puntualiza que la resistencia puede ser llamada contención, es decir, acción colectiva en contra de las acciones que provocan alteraciones culturales, lo que nos proporciona un significado distinto al significante que ha venido señalando la denominada resistencia.

Sandoval Forero plantea que son cinco los momentos por los que atravesaron los Nasa hasta llegar a conformar la Guardia Indígena como hoy en día es concebida. Este movimiento inició como una violencia armada y fue desestructurándose y estructurándose hasta pisar el sendero de la paz, la justicia y la dignidad, lo cual es legado Quintiano; atravesando por la negociación y el diálogo.

Esta metamorfosis responde a contextos de dominación específicos y a condiciones espaciales y temporales determinadas, por lo que revela también algunos pasajes del

devenir histórico Nasa, evidenciando ciertos rasgos de *La Cultura de la Resistencia Indígena*.

Dicho apartado invita a la reflexionar sobre los elementos del contexto, de los determinismos, de las condiciones, de las acciones de la violencia y de los mecanismos de resistencia bajo las que se han resguardado los indígenas.

Abastece de conceptos, definiciones, acciones y quehaceres que darán claridad al análisis y a la interpretación de la realidad étnica colombiana. Propone una interpretación de la reinención y reconstrucción social en la que se teje la conservación cultural de este pueblo, y hace hincapié en la multiplicidad de resistencias y en las particularidades de cada una.

De la memoria colectiva nace la vida comunal que genera una *Guardia Indígena en el nuevo milenio*, cuya cotidianeidad responde a la recodificación simbólico-cultural de la cosmovisión Nasa, que conforma este mecanismo reivindicativo. Es decir, esta parte de la obra procura establecer los elementos característicos del actuar étnico en el umbral del siglo XXI, resignificando el andar colectivo, la defensa cultural y la organización indígena.

Hay una relevancia en las acciones que proveen de los elementos de cohesión y reproducción social bajo parámetros de solidaridad, ayuda mutua, humanismo y respeto en el marco de la horizontalidad en las relaciones dentro de la etnia, reconfigurando así la comunidad, la comunalidad y lo colectivo, instaurando la unidad mediante la autoridad, fortaleciendo de esta manera sus estructuras políticas “*volviendo la resistencia pacífica, un arte embestido de política*” (p. 66). Queda claro entonces que la política es un factor inherente al ser humano y, por ende, a la sociedad.

Sin embargo, la violencia es el elemento que hace la diferencia entre el poder y la autoridad, es decir, que en la política de los violentos, el poder es el eje rector de sus actos, en tanto que, en la política de los Nasa, la autoridad es la que gesta la cordialidad en las relaciones sociales, en la estructura sociocultural, por lo que en el segmento

titulado *Que se vayan todos los guerreros* se plasman el pensamiento y las acciones en las que se funda la transformación pacífica del conflicto, a la que los indígenas caucanos se han adherido en la consecución de su liberación.

Esta alternativa de solución al conflicto se erige sobre la otredad y la alteridad humanista de la cosmogonía y la visión holística del mundo indígena, la que por ende es inherente a los Nasa, y que se resume en la frase ‘Para todos todo, nada para nosotros’. Esto es lo que Sandoval Forero da a conocer en el desarrollo de la sección denominada *La Guardia Indígena somos todos*.

La preservación de la vida y la cultura mediante la moral social y la solidaridad colectiva ‘todos somos guardia’ son los aportes que dan viabilidad y certeza a la forma de actuar contra la violencia de la dominación de los Nasa. Con ello, el autor reivindica la resistencia cultural mediante mecanismos innovadores que hacen que el que resiste tome conciencia de su realidad, sobrepasando así la idea simplista de la resistencia como reacción a la violencia.

Para lograr el imaginario y tomar conciencia de que todos somos el otro, se debe crear un clima de participación en rituales que generen la solidaridad, la reciprocidad, y la interacción horizontal, proveyendo a la cohesión de los vínculos simbólicos necesarios para lograr ‘armonía’ en la comunidad; de ello deriva la importancia de la idea ubicada en la parte titulada *Guardia, símbolo, ritual y cultofilia*.

En esta sección el autor propone que la re-creación de los símbolos socioculturales y la relación de estos en su quehacer inter e intracultural, conducen a la complejidad cosmogónica, a la interiorización de la identidad y a la profundización del sentimiento de pertenencia, reinventando nuevos mecanismo de resguardo cultural, como lo es la Guardia Indígena.

Dicha guardia detenta acciones ya establecidas, las cuales son interiorizadas para que de esa forma puedan ser organizadas, sin duda alguna, en el contenido del segmento

*Estructura y actividades de la Guardia Indígena*, que asimismo proporciona las pautas sobre las que ésta se instaura ésta. Sus patrones constitutivos siguen sobre la línea de la protección y el cuidado y empapados de paz, diálogo y dignidad.

*Acciones de la Guardia*, esta parte es la consecutiva, y se rige por la otredad y la alteridad, lo que hace que dichas acciones se vean configuradas en el objetivo de promover el bienestar de la comunidad, mediante la implementación de programas que brinden resistencia y que además auxiliien a la constante reconfiguración sociocultural de la etnia.

En esta lógica, la *Guardia al servicio de la comunidad* es certera en la continuación del documento y, por lo tanto, en la estructuración de la obra, pues la comunidad es el principio fundante y el fin último de la creación de la guardia, es en donde se crean y recrean los referentes simbólicos que hacen posible “*la protección, el control, y la reproducción sociocultural*” (p. 89); es decir, la defensa de la integridad de la vida indígena.

Para finalizar Sandoval Forero provee al lector de las *Perspectivas de la guardia*, con lo que deja abierta la discusión sobre los programas, proyectos y problemas que ésta deja a su paso en el cumplimiento de su función como mecanismo de resistencia, en el marco del activismo pacífico que busca la resignificación del ser humano y el desarrollo y fortalecimiento de la etnicidad; y hace una puntualización en torno a las contradicciones internas, con lo cual genera la posibilidad de un análisis posterior de acuerdo a su criterio personal e invita a la reflexión.

En la *Anotación final* presenta pequeños resúmenes de cada uno de sus apartados y los vincula con una interrelación entre el referente simbólico, la acción y el pensamiento político; afirmando que en el tenor de la no violencia, es la cultura la que provee de los elementos necesarios para la resistencia. Al final del documento anexa un registro de noticias que en el 2007 hicieron presente a los Nasa, a los indígenas del Cauca, en algunos noticieros de Colombia.

El libro es concreto y asimilable; su sencillez hace que su lectura sea deliciosa, pues al realizar un recorrido por lo mágico, mítico y religioso de una cultura, se van entretejiendo elementos de resistencia, de salvaguarda y de preservación cultural, además de dar una visión de la fuerza e importancia de la paz, la dignidad, la otredad, la alteridad y el humanismo en la lucha por la libertad del pensamiento, por el derecho a la vida.

Por un lado, nos muestra una realidad cultural, reivindicando, resignificando y revalorando los referentes simbólicos, mientras que, por el otro, realiza una fuerte crítica a la realidad social, económica y política no sólo de los Nasa, ni sólo de los grupos étnicos caucanos, sino de la realidad que presenta hoy la Colombia de Uribe, producto de su devenir histórico, otorgando también elementos para la comprensión de las condiciones en las que la humanidad misma se está desarrollando, ello vale señalar que es tangencialmente mencionado.

Un punto importante en esta investigación es que a pesar de la densa construcción teórica, Sandoval Forero logra aterrizar a la realidad el complejo pensamiento antropológico y sociológico de la resistencia, aportando elementos a los estudios de ambas disciplinas.

Metodológicamente, la obra tiene como base la interpretación cualitativa, proporciona fragmentos de entrevistas que realizó a los integrantes de la guardia indígena, además de llevar a cabo observación participante por un periodo considerable, lo que produce un análisis del discurso de dichas entrevistas con mayor apego a la realidad, así como contribuciones importantes que apoyan a la interpretación.

A manera de conclusión el libro es una muy buena opción para aquellos dispuestos a conocer más de las condiciones y los contextos en los que los pueblos indígenas en América se han desarrollado.

Además de constituirse esta obra como novedosa en los estudios de resistencia cultural, política, social y étnica, nos invita a complejizar la construcción de la resistencia misma,

pues muestra nuevas formas de concientizar e interiorizar la realidad, exteriorizándola con acciones de resguardo y salvaguarda, ampliando de esta manera el mosaico de reacciones que todos sabemos, han tenido los indígenas latinoamericanos a lo largo de la historia.

**Ana Lilia Salazar Zarco**  
Septiembre de 2008