

# Indígenas e indigenismo en el occidente de México

*Antología del primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas  
e Indigenismo en el Occidente de México*

Rosa Rojas Paredes y Luis Vázquez León  
[coordinadores]

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
INSTITUTO DE GESTIÓN Y LIDERAZGO SOCIAL PARA EL FUTURO, A.C.  
CIESAS OCCIDENTE  
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA  
2007

Primera edición, 2007

D.R. © 2007 COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO

DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS / Delegación Jalisco-Colima

D.R. © 2007 INSTITUTO DE GESTIÓN Y LIDERAZGO SOCIAL PARA EL FUTURO, A.C

Av. Topacio 2442 B, Residencial Victoria,

44550, Guadalajara, Jalisco, México

D.R. © 2007 CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES

EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL-Occidente

D.R. © 2007 UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

ISBN: 968-5077-107-X

## Prefacio

Las ponencias reunidas en esta edición electrónica son el resultado original del primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México, llevado a cabo en octubre de 2003 a convocatoria de la recién creada Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), y dos instituciones académicas, el el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad de Guadalajara. En tal oportunidad, cerca de cuarenta ponentes se dieron cita para exponer sus respectivas posturas. Dada la dificultad de publicar en papel todas esas aportaciones en un solo volumen, los convocantes nos vimos precisados a tomar la decisión de editar su versión electrónica, a fin de poner a disposición de todo mundo la totalidad de las ponencias presentadas.

¿Por qué hubo de dilatarse tanto este coloquio, si la materia de discusión estaba ahí, como sigue hoy estándolo, sin haberse producido un segundo coloquio hasta la fecha? Estas dilaciones son significativas por sí mismas. En cuanto a la primera hay que recordar la fuerza de un prejuicio ampliamente compartido aún entre académicos, de que «en Guadalajara no hay indios». Suena a grito de guerra, y hay algo de eso de por medio. La afirmación es del todo ideológica, sin mencionar su racismo intrínseco. Y como respuesta ideológica tiene la función de trastocar la historia tal como está documentada, porque Guadalajara no existiría sin ciertos indios luchando contra otros indios. De no ser por esta estrategia guerrera, los levantamientos nativos hubieran borrado para siempre la colonización española en estas tierras. Ello explica también la causa de que la conquista fuera tan sangrienta en esta región, con rasgos claros de exter-

minio, reducción y aprisionamiento masivos. Ello no oculta tampoco que purépechas y nahuas se contaran entre las fuerzas colonizadoras, y de que vivieran en Guadalajara no desde hace treinta años, como suele decirnos el prejuicio, sino desde la fundación misma de esta ciudad. Lo que hoy vemos como migración indígena es otro proceso que está ocurriendo en gran escala en todo México desde hace unas décadas, y como resultado del fin de la reforma agraria y el retiro del Estado benefactor de la economía agrícola. No obstante, clasificamos a estos recién llegados como «migrantes». ¡Cuándo cesen de ser migrantes para ser ciudadanos es una membresía restrictiva que nos reservamos! Para eso sirve la ideología de la separación étnico-racial precisamente.

La celebración de este Coloquio tuvo pues que luchar contra este arraigado prejuicio de la extrañeza. Pero el realizarlo no significa que se haya convertido en una costumbre, pues no se ha repetido hasta hoy. Como al principio, la ideología de la separación sigue vigente, y se aplica con la misma intolerancia que en el pasado: ésta es muy efectiva cuando se trata de desalojar a los ciudadanos de ascendencia indígena de espacios que siendo públicos (como ha ocurrido a trabajadores y artesanos zapotecos y purépechas), no se admite a su presencia. Hechos análogos han ocurrido en otras ciudades. Su declarada condición de migrantes recientes justifica esta injusticia. Siendo así las cosas en esta sociedad regional, constituye un positivo esfuerzo el conseguir reunir a una masa crítica de estudiosos e intelectuales indígenas interesados en discutir su condición actual y pasada.

Esta composición estuvo presente desde este primer coloquio. Pero tal parece que aún requiere del estímulo externo de organismos gubernamentales y académicos para reunirse. Mientras eso no ocurra, las cosas languidecen e incomunican. No se vislumbra aún el día en que sean los propios interesados los que elijan reunirse por decisión propia. Y no digo esto por razones éticas tan solo. No muy lejos de aquí, y desde hace años, se reúne sin más estímulos que el deseo de conocer más un así llamado Grupo Kwaniskuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha, y cuya composición es tanto académica como de intelectuales nativos y público interesado en general. Lo que aquí tarda años en producirse, en Pátzcuaro ocurre cada dos meses. Ello habla de un nuevo hábito mental, pero asi-

mismo de una sociedad regional mucho más dispuesta a admitir la presencia indígena sin restricciones y de un status de prestigio que no es la mera ciudadanía étnica.

Con todo, y pese a las dificultades, el Primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México consiguió el resultado que estamos ofreciendo por este modesto medio. Sería hartamente detallado entrar en las particularidades de cada ponencia, por lo que dejo la tarea a la siguiente introducción. Pero no puedo dejar de hacer un comentario general, relativo a la debilidad estructural de la sociedad indígena regional. En las ponencias, llama la atención el interés fijado en los migrantes indígenas, incluidos los jornaleros que arriban a Sayula y sus albergues. Visto en términos objetivos, esta población indígena, flotante en parte y en parte establecida, muestra la misma tendencia ya apreciada en el Estado de México: que los indígenas venidos de otros estados están sobrepasando a los «pueblos originales» (tales palabras tienen mayores connotaciones que las que aquí les doy, por eso las entrecorrijo). La población huichola-wixarika, a pesar de haber ingresado también al mercado laboral rural, aún efectúa movimientos pendulares de ida y vuelta, y en general permanecen asentados en sus lugares de origen, lugares donde una vez los confinaron como pueblos-presidio. Por ello, el prejuicio de «aquí no hay indios» tiene bases reales en una concepción de separación, del «viven allá en la sierra». El mismo prejuicio funciona inclusive cuando se habla de autonomía: ésta se admite siempre y cuando esté alejada de la «gente de razón».

La nueva población indígena en cambio se dirige a las ciudades medias y mayores, y lo hace para quedarse. Solo ahí obtendrá una ciudadanía plena, aunque se la nieguen de entrada. En tanto, los indicios de una intelectualidad indígena originaria apenas despuntan. Hay también entre ellos una seducción por la cultura —la wixarika posee además tintes de mágicos o de chamanismo que la predisponen como toda una industria cultural lucrativa—, pero carece aún de una capa de ideólogos que la cultiven de tiempo completo. Esa es producto de la modernidad educativa, y por ende de una educación rural especializada, de suyo en dificultades. En consecuencia, no solo son prejuicios los que debilitan la eclosión de una masa crítica de estudiosos, sino que también contribuyen negati-

vamente varios factores dentro de la sociedad indígena más importante del estado, en términos numéricos.

Los indígenas urbanos por su parte pronto estarán en posición de elegir la identidad cultural que mejor les parezca. Hasta el momento del coloquio algunos ponentes se erigieron en sus portavoces, acaso porque siendo albañiles o trabajadoras domésticas no tengan los medios de una clase ociosa necesarios para pensarse como diferentes, quedándoles sólo la de desiguales. El caso de los obreros industriales triquis en Guadalajara puede resultar diferente ya que, al igual que en el caso de los jornaleros originarios de determinados etnias, se aprovecha su origen étnico para explotarlos. Pero ninguno de ellos tiene una voz que hable en primera persona. Es decir, tendremos que esperar a que otros, los estudiosos, se ocupen de su condición por algún tiempo, lo que también no facilita un mayor conocimiento, ya que éste a veces se le consigue desde el campo de la lingüística o de la antropología aplicada, mismas las que no siempre escuchamos como comunidad pensante, lo que aquí he llamado una masa crítica, que en realidad es una comunidad articulada por un mismo motivo de estudio.

Tocará al lector juzgar estas palabras, así como las de todos y cada uno de los y las ponentes. Esto es apenas un inicio. El propio medio electrónico que estamos usando testifica este difícil arranque. El que tengan en sus manos la versión electrónica es en consecuencia una invitación a conocer más de la sociedad indígena regional en todas sus facetas, pero asimismo es un pretexto para provocar no un segundo, sino muchos coloquios más. Lo hasta ahora hecho es un avance que posibilita otros avances. Eso depende de nosotros, y de nadie más.

Luis Vázquez León  
CIESAS de Occidente

# Introducción

El Ier Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México, se realizó los días 22, 23 y 24 de octubre en el Museo Regional de la ciudad de Guadalajara. La convocatoria fue emitida en 2003 por la CDI delegación Jalisco-Colima, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Jalisco, el CIESAS-Occidente y la Universidad de Guadalajara.

La convocatoria fue dirigida a investigadores, académicos y estudiantes; funcionarios de nivel federal, estatal, municipal; legisladores federales y estatales, promotores culturales independientes y comunidades y organizaciones indígenas, intelectuales y líderes indígenas, así como a todos los interesados en realizar un análisis y reflexión sobre el indigenismo de los últimos diez años en el Occidente de México.

El Coloquio tuvo como objetivo el análisis de las políticas públicas el desarrollo de los pueblos indígenas del occidente mexicano. Los temas sobre los que se organizó el coloquio fueron: I. Identidad e historia oral y escrita; II. Migración indígena y demografía; III. Políticas públicas para los pueblos indígenas; IV. Educación, cultura y patrimonio cultural; V. Desarrollo sustentable en comunidades indígenas, y VI. Derecho y justicia. Cada uno de estos ejes temáticos se convirtió en una mesa de trabajo.

Se registraron 56 ponencias, 8 de la mesa de políticas públicas para los pueblos indígenas, 8 dentro de la mesa de desarrollo sustentable en comunidades indígenas, 11 sobre derechos y justicia, 13 en educación, cultura y patrimonio cultural, 8 abordaron la migración Indígena y demografía y finalmente 8 hablaron sobre identidad e historia oral y escrita. Participaron 31 instituciones de educación superior y gubernamentales, asistieron a

los debates 126 personas, cuya procedencia y pluralidad de puntos de vista fueron desde las mismas comunidades indígenas huicholas, nahuas y migrantes de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), hasta investigadores de Instituciones de Educación Superior de la región, así como funcionarios de gobierno de algunos estados del occidente de México.

El coloquio inició con la conferencia magistral del doctor Andrés Fábregas «El indigenismo mexicano: entre el nacionalismo y la antropología».

### *1. Identidad e historia oral y escrita*

Este campo estuvo orientado a analizar los elementos de la identidad de los pueblos indígenas y la relación que estos elementos guardan en el proceso de su reconocimiento por la sociedad en general, así como la reflexión en torno a la importancia de la oralidad en los pueblos indígenas.

Las ponencias abordaron las expresiones propias de recomposición y autodeterminación de la etnicidad, adaptación y aculturación. Este eje temático permitió el debate en el que confluyeron enfoques antropológicos, históricos, sociales y culturales, el dialogo de las ideas fue fructífero y propositivo.

Adriana Hernández García presentó la ponencia «Elementos de identidad en dos localidades ribereñas del lago de Chapala, San Pedro Itzican y Mezcala de la Asunción» en la que abordó el origen e identidad indígena de San Pedro Itzican y Mezcala de La Asunción, pueblos asociados a la vida económica, social y cultural del lago de Chapala. Hizo un recuento de las tradiciones relacionadas con elementos simbólicos prehispánicos y cómo a partir de hace un par de décadas las creencias en torno a la Divinidad y los Guardianes de la Lluvia han sido sustituidas por las festividades celebradas en torno a la visita de la virgen de Zapopan.

Como reminiscencia de una identidad indígena nos habla de la práctica reverencial a La vieja y El viejo, dos figuras de piedra en uno de los cerros de Mezcala que son los proveedores míticos del agua y que en la actualidad están solo en el ánimo de las personas de mayor edad. Concluye que tanto en San Pedro como en Mezcala se «recurre a sus raíces históricas para asociarse con los antepasados indígenas que habitaron estas dos loca-



## INTRODUCCIÓN

lidades. Esta identidad histórica es una forma de entenderse y ubicarse en un mundo cambiante, es una identidad que se ha ido construyendo y reconstruyendo de acuerdo a los tiempos regionales y nacionales».

Con el nombre de «Diversas representaciones de la identidad», Beatriz Vázquez Violante presenta una serie de consideraciones en torno a la formación de la identidad de manera individual y colectiva, sus reflexiones se apoyan conceptualmente en diversos estudiosos del tema y aplica su análisis a algunas manifestaciones cosmogónicas del pueblo wixarika.

Javier O. Serrano dedica su trabajo al estudio de las «Identidades negadas: un problema de etnicidad en el sur de Jalisco»; el autor se sorprende —como muchos— al saber que hay indígenas en esta región de Jalisco que no son mencionados en los censos ni en la literatura especializada. Recapitula en torno a los significados y usos sociales de la categoría «indio» y de cómo en muchas ocasiones va acompañada de un racismo que «negativiza al designado».

Sus observaciones están realizadas en el municipio de Tapalpa más específicamente en la localidad de Atacco en donde sus pobladores niegan ser indígenas, «los teóricos de la etnicidad han destacado que la auto adscripción es un factor indispensable (junto con otros elementos) para definir la presencia de grupos étnicos (Barth Fredrick, 1976). Una característica del fenómeno que nos ocupa es precisamente la ausencia de ese factor; quienes son designados como indios no se reconocen así mismo como tales. Falta entonces la auto adscripción». A pesar de no asumirse como indígenas los pobladores de Atacco sufren una fuerte discriminación por parte de la sociedad regional. El autor resalta la importancia de discutir públicamente el fenómeno de la discriminación. «Se trata de hacerlo visible. Silenciar lo que ocurre resultaría en una complicidad inadmisibles y en una antropología propia de Pilatos».

En «Reconstituyendo la identidad: comunidad y etnicidad en Tuxpan, Jalisco», José Luis Mariscal Orozco reflexiona en torno a la identidad tuxpanense y el papel que juega la fiesta en la reproducción cultural, en una ciudad cuyo lema es «El pueblo de la fiesta eterna».

En los albores del siglo XX los pobladores del municipio de Tuxpan todavía eran reconocidos como indígenas a pesar de que el fenómeno de pérdida de la lengua ya estaba presente y en marcha los diferentes proce-

sos económicos, políticos y sociales que han caracterizado a esta región del estado

El autor nos señala que Tuxpan «ya no es una comunidad indígena como lo fue hasta inicios del siglo XX, las festividades populares permiten la recreación de esa comunidad nahuat homogénea que han dejado de ser». Diversos factores han contribuido a fortalecer entre los tuxpanenses el rescate de una identidad indígena. Para unos es un mecanismo de defensa contra los embates de la globalización; para otros, es fuente de orgullo y beneplácito conservar las tradiciones. El autor considera que los recientes movimientos indígenas nacionales, han propiciando en algunos sectores de la sociedad, el surgimiento de comunidades indígenas cuyas representaciones y discursos se enmarcan en esta vertiente ideológica de lucha y reivindicación indígena.

«Los nahuas de Jalisco, negociación y fronteras de la identidad» de Amiel Ermenek Mejía Lara, presenta los lineamientos iniciales sobre el estudio de la identidad indígena de los nahuas de la Sierra de Manantlán, aborda el cambio y construcción de la identidad indígena a partir de la crítica al esencialismo y al desarrollismo, señalando que la identidad se encuentra en una resignificación constante.

Fabiola Zúñiga Vargas en «El pueblo indígena de Zoquiapan y la presión sobre la tierra, siglos XVIII y XIX» aborda los problemas de la tierra en esa época en Zoquiapan, ejemplifica a través de la querrela entre la comunidad indígena y la hacienda colindante. Su estudio deja en claro lo determinante que fue la ausencia de un fiscal protector de indios para la impugnación de los ilegales traspasos de dominio, de que fueron víctimas los indígenas y como este tipo de procesos largos y arbitrarios, fueron erosionando la propiedad comunal y la identidad de las pocas comunidades indígenas de la región.

## II. *Migración indígena y demografía*

La temática de la migración indígena en el occidente de México abre una amplia gama de posibilidades para abordarla, por ello es importante considerar la reflexión en relación al fenómeno del indígena urbano y su evolución demográfica, tanto en sus lugares de destino como en los de origen. Los trabajos presentados y su diversidad de escenarios, nos hablan

## INTRODUCCIÓN

de cómo la migración indígena es fenómeno emergente, en constante expansión y crecimiento, avasallando en su torrente a las instituciones gubernamentales que no están preparadas con políticas sociales, para los indígenas que llegan a vivir en las grandes ciudades del país y sorprendiendo a la sociedad mestiza, que no sabe vivir en la tolerancia y la pluralidad étnica y cultural.

¿Por qué migran las familias? Con esta interrogante parte el trabajo de Rodolfo Antonio San Juan, en el que analiza la problemática de los «Menores jornaleros migrantes en los albergues de Sayula, Jalisco». Señala los factores económicos y sociales que obligan a las familias a dejar su lugar de origen, para buscar alternativas de empleo que permitan el sustento familiar y cómo los constantes cambios de residencia afectan la educación de los niños.

La educación de los niños indígenas migrantes en los campamentos agrícolas, está íntimamente relacionada con las condiciones de trabajo infantil. El trabajo de los infantes es parte de las estrategias de sobrevivencia de las familias indígenas jornaleras, ante esta circunstancia la complejidad se acentúa y desborda las posibilidades de atención de las instituciones educativas.

Describe la brutal explotación a que son sometidos los jornaleros indígenas por parte de las empresas nacionales y transnacionales, y da cuenta de un fenómeno poco conocido de discriminación interétnica en los espacios de los albergues para jornaleros y en los procesos de trabajo. Finalmente ejemplifica a través de diferentes casos los riesgos a los que están expuestos los niños y la deficiente acción gubernamental.

Miriam L. Ambriz Aguilar presenta la ponencia «Los Purépechas; el rostro negado de Guadalajara» que se apoya en las investigaciones previas realizadas por investigadores de CIESAS-Occidente para afirmar que «es legendario el desprecio de los tapatíos por quienes migran del campo a su ciudad...» a partir de la situación de los migrantes purepéchas, analiza la discriminación de la cual es objeto la gran mayoría de la población indígena residente en las ciudades, y sus efectos de en su trabajo y en la violación de sus derechos humanos.

Los Wixaritari de Jalisco, vistos en su faceta de jornaleros en los campos tabacaleros nayaritas, es el principal enfoque del trabajo de Francisco

Talavera Durón, «Estrategia y asistencia social: dos casos de migración indígena». Analiza cómo los jornaleros huicholes han sentado con sus empleadores en Nayarit una relación basada en el compadrazgo, lo que permite a ambos actores establecer acuerdos alternos a los índices de producción de las empresas, acuerdos que incluyen compensaciones, préstamos y algunos servicios especiales. Este tipo de relaciones hace cualitativamente diferentes las relaciones laborales, sobre todo si se comparan con las de los jornaleros agrícolas de la región.

Una estrategia más de supervivencia, es analizada a través de la relación de una familia purépecha vecindada en Guadalajara, con un promotor social que pretende solucionar un conflicto matrimonial, suscitado por la discriminación. En ambos casos, el hilo conductor son las precarias condiciones de vida de los indígenas, que salen de sus comunidades en busca de trabajo y cómo generan estrategias de relación con su entorno, en contextos de desterritorialización.

Leticia Velarde Tiznado aborda el tema «Los jornaleros agrícolas migrantes» desde una posición de doble crítica, por un lado al manejo del programa por parte de la dependencia responsable y por el otro, a la desinformación que sobre el programa gubernamental priva en las opiniones de algunos actores de la sociedad civil. Después de plantear la concepción original con que se creó el Programa de Jornaleros Agrícolas, pasa a enumerar los elementos que se han abandonado en la administración federal y que son necesarios de rescatar, para que la acción gubernamental sea efectiva y no deje a miles de jornaleros al arbitrio y lógica explotadora del capital nacional y transnacional.

Sobre «Un nuevo paradigma de atención a los menores vulnerables migrantes. Especialidad de educador de calle» trata la ponencia de Ana María Anguiano Molina, quien señala que los niños indígenas que viven en la calle son resultado de un largo proceso de exclusión social y que de no frenar las causas que los producen el fenómeno aumentará.

El paradigma analizado formula una relación de la convención/transformación/cambio, que es dejar de ver a los niños vulnerables como entes aislados, individualizados, como problema social, para verlos como una expresión social urbana contemporánea, a la que se le debe dar un tratamiento social adecuado. Propone dar al problema un tratamiento interdis-

## INTRODUCCIÓN

ciplinario e interinstitucional, formulando un programa común e invitando a la sociedad civil a sumar esfuerzos y recursos humanos y financieros.

Eugenia Bayona Secta titula su ponencia «Redes sociales entre los migrantes indígenas: los mixtecos y los purépechas en Guadalajara» en la que analiza las redes sociales como estrategias de supervivencia que utilizan grupos de migrantes indígenas en el espacio urbano. Señala cómo los migrantes indígenas se trasladan y participan en diferentes redes construidas a partir del parentesco, paisanazgo e identificaciones étnicas, entre otras. Redes que no sólo son importantes para el proceso migratorio, sino que resultan fundamentales para sobrevivir y socializar con otros miembros indígenas. Argumenta que la migración indígena no implica una ruptura origen-destino, sino una continuidad espacial que se manifiesta en diversos ámbitos sociales y culturales de los migrantes. Finalmente, explora las relaciones de los indígenas con un sector de la población mestiza pobre y marginal, con pocas posibilidades de ascender en la escala social y que comparten un hábitat caracterizado por la carencia de servicios en la periferia de la ciudad.

En «Los tuxpanenses en Guadalajara», América Araceli Arellano Cerritos ubica dos momentos importantes del proceso migratorio: el de 1929, producto del movimiento cristero, cuando el gobierno federal reubicó a las familias que participaron en la cristiada, y el de los años cuarenta, relacionado con el establecimiento de la papelera de Atenquique. Sus destinos principales, las costas del pacífico, Autlán y Guadalajara. En esta última se genera La Colonia Tuxpanense, cuyo principal objetivo era el de celebrar la fiesta religiosa tradicional en honor del Señor del Perdón.

Los ochenta años de existencia de esta asociación civil, hablan de su interés de conservar su identidad y de su arraigo a su población de origen. Hace una crítica a los cacicazgos que en opinión de la ponente monopolizan los beneficios de la representatividad de los indígenas de Tuxpan, y la falta de apoyo gubernamental para los indígenas migrantes en Guadalajara.

«Migración indígena y demografía» es el trabajo que presentan Horacio Hernández Casillas y Julieta Vázquez Flores, donde exponen las causas que originan la migración y los problemas que enfrentan los indígenas

en su intento por incorporarse a la vida y cultura urbanas. Se presenta una revisión minuciosa sobre las actividades que desarrollan tanto en la economía informal como en la formal, así como también el tipo de especialización laboral que asume cada grupo étnico en particular. También se analizan los cambios y resignificaciones que se dan en el plano cultural y social, que nos permiten entender las formas que asumen la identidad de los migrantes indígenas en el contexto urbano.

La ponencia «Los pueblos indígenas de Jalisco y Colima. Un estudio demográfico» es un trabajo institucional de Rosa Rojas, Bianca Tapia López y Tamara Rojas Camero, para fundamentar las acciones del Consejo Técnico de la Delegación Jalisco Colima, de la CDI. En él, se señala la dificultad de contar con datos poblacionales certeros, que reflejen la realidad de las comunidades indígenas de Jalisco y Colima, como información básica para la formulación de las políticas estatales para los pueblos indígenas de la región.

Partiendo de esta necesidad, las autoras elaboraron los cálculos de las poblaciones del pueblo huichol en los municipios del norte de Jalisco, los nahuas del sur y los migrantes de la ZMG, tomando como fuentes principales los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002*, publicado por INI, PNUD y Conapo, y los *Principales resultados por localidad, del XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, INEGI.

En ésta ponencia se observa el manejo de diferentes indicadores y criterios para el cálculo de la población indígena, como son el de hablante de lengua indígena (HLI); el de localidades con un porcentaje mayor al 30% de HLI mayores de 5 años, la auto adscripción (en el caso del sur de Jalisco y Colima), los registros proporcionados por las presidencias municipales, los hogares indígenas, entre otros. Finalmente, plantea la necesidad de realizar estudios específicos en las regiones donde, bajo el principio de autoadscripción, diversos grupos reclaman el reconocimiento de su identidad indígena.

### III. Políticas públicas para los pueblos indígenas

Este campo pretendió propiciar un análisis acerca de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas, realizando una retrospectiva y proponiendo fórmulas que permitan al Estado mexicano llevar a la práctica acciones en

## INTRODUCCIÓN

el marco de la pluralidad y multiculturalidad. Las investigaciones presentadas, giraron en torno al análisis de las políticas financieras de apoyo productivo, de fomento a la interculturalidad educativa, de la comunicación y la gestión indigenista en las entidades federativas, a través de estudios de caso.

«La participación masculina en la atención de la mujer indígena huichola. Una campaña de detección y atención a las displasias», de Horacia Fajardo, presenta un programa de atención a las mujeres con displasias en el cuello del útero en zona indígena. La discusión se enlaza con la preocupación generalizada sobre la ausencia de oferta para la detección y atención oportuna de ésta cáncer y su insatisfactorio acceso a las mujeres. En el caso, el blanco del programa fueron las mujeres y éstas mostraron un fuerte interés en su propia salud, el desarrollo del mismo no hubiera sido posible sin la participación comprometida de la población masculina. Por ello, uno de los puntos que se defienden, es la necesidad de reconceptualizar el enfoque hacia la atención de éste cáncer que hasta la fecha deja fuera a la población masculina.

Por otra parte se sostiene que el enfoque a las dinámicas concretas en que se engarzan los actores, en torno a situaciones específicas y sus eventos críticos, otorga una comprensión de las claves de la vida y formas organizacionales locales, que permiten acercarse al conocimiento sostenido por la población local, y otorga pistas para las posibilidades de realizar acciones cuando intervienen diferentes conocimientos para la causalidad de la salud y la enfermedad.

Séverine Durín en su ponencia «Prestar, organizar, rembolsar y reorganizar. Una revisión crítica del Pronasol (1990-2000) en la sierra de Jalisco», presenta los resultados de la investigación, en torno al programa de Fondos para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que surgió a principios de la década de los noventa, como parte del Programa Nacional de Solidaridad y que ha venido operando la CDI. Analiza los factores que han llevado al éxito o fracaso los proyectos comunitarios del Fondo Regional Huichol de Santa Catarina Cuexcomatitlán, comunidad indígena del norte de Jalisco, señalando que el éxito de los proyectos está relacionado con el beneficio común, siempre ligado al territorio como fundamento de la identidad colectiva.

En «El indigenismo reciente en la Sierra Tarahumara» Eugeni Porras Carrillo, hace un recuento analítico en el período 1990-1994, del quehacer institucional de la delegación del Instituto Nacional Indigenista INI en Chihuahua. Describe ampliamente los diversos momentos, que a partir de los noventa, impulsan una transición entre un nuevo y un viejo indigenismo, sus formulaciones y las contradicciones entre lo enunciado y la praxis institucional. La elaboración del Programa de Desarrollo Integral de la Sierra Tarahumara —experiencia de la que participó el autor— generó una cantidad importante de estudios, diagnósticos e información, que no fueron aprovechados por los diversos actores estatales, para sustentar acciones y proyectos de apoyo a las comunidades indígenas. Incluye una fuerte crítica a la estructura organizativa de la delegación del INI, al perfil del personal y la rigidez de los programas.

Nelly Calderón de la Barca Guerrero, estudia el papel de las radiodifusoras indígenas, a 24 años de haber sido creadas por el INI y como se han convertido en espacios públicos que no estaban previstos como tales; su trabajo titulado «La radiodifusión indigenista, ¿voz de los indígenas?. Considera que para que estas radiodifusoras puedan avanzar, requieren mayor apoyo económico y de una mayor apertura en su administración y diseño de programas, sobre todo porque las comunidades indígenas están concientes de la importancia de este tipo de medios masivos de comunicación, para ejercer una pluralidad étnica y cultural, que no encuentran en los medios comerciales.

En el ensayo «Interculturalidad y educación en la zona huichol» de Rosa Rojas, se establece el marco conceptual y normativo para la orientación de la educación intercultural en zonas indígenas de México, partiendo de la necesidad de contar con lineamientos y estrategias de gran aliento, que posibiliten la participación concurrente y planeada de diferentes actores sociales y gubernamentales. El trabajo está dividido en tres apartados; el primero recupera los planteamientos y recomendaciones internacionales y ubica sus correlatos con las políticas nacionales indigenistas y con las políticas sectoriales en educación intercultural; el segundo, aborda desde la perspectiva intercultural, el modelo piloto de reordenamiento de los albergues escolares indígenas, que actualmente es uno de los programas estratégicos de la CDI en los estados de Jalisco y Colima, y en el



tercer apartado se formulan las estrategias y líneas de acción para el corto y mediano plazo, para fomentar la interculturalidad y elevar la calidad de atención y educación de los niños indígenas wixaritari de los albergues escolares del estado de Jalisco.

### *IV. Educación, cultura y patrimonio cultural*

Este eje analítico estuvo conformado por exposiciones en torno a experiencias e investigaciones sobre educación indígena e intercultural; estudios lingüísticos comparativos y aplicados en poblaciones indígenas, desarrollo y situación actual de las lenguas indígenas y programas de apoyo, así como todos aquellos aspectos que forman la cultura, como son las costumbres, la religión, las festividades, y el arte entre otros, propios de las poblaciones indígenas del occidente de México.

«La educación intercultural. ¿Un reto para las políticas públicas educativas?» es el trabajo presentado por la estudiante wixaritari María Rosa Guzmán Valdez. Su universo de estudio es la educación indígena huichola. Argumenta cómo en el pasado y en la actualidad, la educación ha sido y sigue siendo uno de los pilares fundamentales para combatir el atraso, la ignorancia, la dependencia y el fanatismo y que con estos propósitos, se impulsó la educación formal en el pueblo wixarika, desafortunadamente quedaron fuera de la currícula educativa oficial los conocimientos ancestrales que se mantienen vigentes.

Después de reflexionar sobre conceptos de la educación intercultural, aborda una de las primeras experiencias de educación en este campo, el del Centro Educativo «Tatutsi Maxakwaxi» («nuestro abuelo cola de venado»). Su propio nombre hace referencia a la forma tradicional de transmitir el conocimiento sobre los dioses a través de los ancianos. En la escuela se ha puesto el énfasis en la realidad del pueblo, la lengua, la organización propia el territorio y demás elementos que definen la naturaleza del pueblo huichol. Finalmente plantea la educación intercultural como un reto y una alternativa a los enfoques homogenizadores, y la considera base para la formación de ciudadanos que comprendan y respeten la diversidad cultural.

La ponencia «El proyecto de intercambio cultural Lakota-Maxika» de Alejandro Mendo Gutiérrez nos plantea esa experiencia como una prácti-

ca exitosa de indigenismo instituyente. Proyecto en el que participan por la parte mexicana mestizos de diversas poblaciones de Jalisco pertenecientes a familias de estrato económico bajo y medio, de origen rural y urbano, que ha mostrado interés por conocer las expresiones culturales de la civilización mesoamericana y de las actuales etnias mexicanas. Por la parte norteamericana forman parte de este proyecto, miembros de la tribu Oglala-Lakota, del estado de Dakota del Sur.

Reivindica el derecho que tienen los ciudadanos mexicanos a conocer, valorar, asumir y practicar el rico legado histórico-cultural que se ha heredado de los pueblos indígenas, actitud que nace de una profunda crítica a las tendencias globales uniformizantes. Establece que La Mexicayotl —así se denomina el movimiento que impulsa este proyecto— no tiene relación con New Age («Nueva Era»), que se propaga como moda en varios países, ya que esta parte de una plataforma conceptual que, valiéndose de elementos culturales originales de la civilización mesoamericana, posibilita el crecimiento intelectual de los individuos y su proyección como colectividad diferenciada socio culturalmente, en el mosaico de expresiones regionales, con la finalidad de enriquecer la convivencia humana.

Ivette Flores Laffont aborda en su trabajo «Diglosia, dos formas de expresión en niños otomíes» los impactos de la migración en el lenguaje y como se dá una situación de bilingüismo imperfecto, asimétrico, producto del uso privilegiado de una de las lenguas. Estudia como en los niños otomíes, que han migrado a la ciudad de Guadalajara, se observan constantemente momentos de comunicación lingüística en los que el conocimiento de dos lenguas se podría considerar una situación disglósica más que bilingüe, dado que muestran una desigualdad en la valoración y utilización de las dos lenguas que manejan. Dos formas de comunicarse que tiene repercusiones, tanto en el ámbito escolar, como en el comunitario.

La educación intercultural supone transformar el esquema educativo de la escuela, para valorar la situación de las distintas culturas y organizar el desarrollo curricular de acuerdo con las diferentes aportaciones de todas ellas, por ello, el trabajo de Martha Vergara Fregoso y María Guadalupe Cortés Godínez versa sobre el papel de los docentes y sus instrumentos pedagógicos. Las reflexiones como señala el título de la ponencia «Pro-

## INTRODUCCIÓN

puesta para la formación de docentes en la Sierra Tarahumara» se ubican en una región específica, pero son de interés general, porque atañen a la formación del profesorado, que es, uno de los puntos cruciales para el éxito de los cambios y reformas educativas.

La formación del profesorado es la llave real de una educación intercultural, teniendo en cuenta que la interculturalidad es la perspectiva más enriquecedora de las escuelas actuales, inmersas en un mundo globalizado. Las teorías que orientan la investigación de las autoras se enmarcan en el interaccionismo simbólico, la fenomenología social y el constructivismo social.

El ensayo de José de Jesús Torres Contreras, «La cultura de encuentro y el modelo educativo entre los huicholes», explora diversos aspectos de la construcción de las diferencias culturales en la práctica social, y sugiere algunas formas de acercarse a los fenómenos étnicos, considerando la necesidad de ubicarlos en el tiempo histórico, y enfocar las dimensiones de cultura y la puesta en marcha de este modelo educativo entre los huicholes. Hace una crítica a las políticas educativas de los periodos más significativos de expansión del sistema escolar. Señala que los huicholes tienen opiniones divergentes respecto a la educación y el aprendizaje que se imparte dentro de las escuelas: dicen que es bueno ir a la escuela porque ahí se aprenden muchas cosas, sin embargo comentan, que «la escuela ha venido a traer cosas que no estaban dentro de nuestro costumbre». Por un lado, la escuela es el obstáculo para la educación tradicional, pero por el otro, la necesitan para insertarse en la sociedad regional y nacional. Estos son los choques o desencuentros a los cuales se están enfrentando los niños huicholes en su propio territorio.

«La interpretación del Mara'akame ante la picadura de alacranes» es una ponencia colectiva de especialistas en salud pública, presentada por Lucía Ventura Castro; su trabajo de investigación les permite plantear que para los huicholes, la mayoría de las enfermedades representan el reflejo de haber fallado al «costumbre». El costumbre son una serie de actos festivos, ofrendas y oraciones, así como la caza del venado, que deben seguirse por tradición, ya que si no se llevan a cabo se les estaría faltando a los dioses pues ellos son los dueños de la vida, y como tales pueden mandar enfermedades a quien no las cumpla.

Destacan la figura del médico tradicional huichol o Mara'kame, y el papel que juega en la relación salud-enfermedad, ya que es el único que comprende la causa de la enfermedad, y por tanto el único que puede curarla por ser el intermediario de los dioses.

Los huicholes aceptan a la medicina occidental, ya que se encuentran familiarizados con el ámbito nacional y universal del que forman parte, pero predomina en sus pensamientos y en su forma de relación, un mundo de ascendencia mágica y religiosa que rige en gran medida su estilo de vida; la picadura de alacrán es el caso que les permitió arribar a las anteriores formulaciones.

Angélica Rojas Cortés en su trabajo «Los profesores huicholes y la cultura», al igual que otros ponentes del Coloquio, hace una revisión crítica a la historia del sistema educativo en la región huichola, y centra su atención en las dificultades que tienen los profesores bilingües para practicar «el costumbre», debido al calendario escolar y a las responsabilidades que conlleva ser parte del sistema de educación formal.

Considera que la introducción de la cultura indígena, en la escuela y su relación y articulación con la cultura de la sociedad mayoritaria, es hasta ahora, sólo un «deber hacer» en construcción y aún no resuelto. No están claros los como hacer más convenientes y que realmente sirvan para reforzar, valorar la cultura indígena y restar dominio a la cultura de la sociedad mayoritaria, sin caer en caricaturas o implantes deformados. Finaliza señalando que son las propias comunidades quienes deberían y tienen posibilidades de resolver el dilema entre «el costumbre» y la escuela.

«La instrucción pública en los poblados indígenas del norte de Colima a fines del porfiriato» aquí Lorenza López Mestas y Samuel Ojeda G. hacen un repaso histórico de los principales elementos que caracterizaron la educación indígena en el hoy municipio de Comala, a finales del siglo XIX y principios del XX. Estudia cómo en éste poblado se inicia un intenso proceso de mestizaje caracterizado por el positivismo, ideología imperante de la época y de la oligarquía en el poder. Su objetivo central era unificar a los diferentes grupos indígenas, formarlos como ciudadanos e individuos integrantes de una sociedad o espacio civilizatorio homogeneizado en torno a valores genéricos (individuo, progreso, nación); pasando por alto los valores de la sociedad indígena, caracterizados

por una visión tradicional holística que enfatizaba los factores colectivos de una vida tradicional comunitaria.

### *V. Desarrollo sustentable en comunidades indígenas*

En este campo se presentaron ponencias que desarrollaron reflexiones sobre sustentabilidad y gestión ambiental, políticas ambientales, economía y ambiente, ecodesarrollo, economía ecológica, así como planificación del paisaje en las comunidades indígenas. Experiencias de trabajo en esta temática, reflexiones en torno a la regionalización, así como proyectos que perfilan las vías para lograrlo.

René Crocker, junto con un equipo de colaboradores, presenta el estudio titulado «Interculturalidad para la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable con la etnia wixarika», que parte de dos tesis: que el pueblo wixarika produce y consume alimentos en los diferentes ciclos de su vida, no sólo para satisfacer sus necesidades biológicas sino para perpetuar su identidad étnico-cultural relacionada con el vínculo hombre-comunidad-dioses-naturaleza, y que las posibilidades de éxito de las acciones de transformación para resolver el problema de la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable a mediano y largo plazo de la etnia wixarika, deben sostenerse en la construcción de un modelo intercultural, participativo y sustentable que fortalezca la cosmovisión y el poder local de este pueblo. Afirman que éste modelo es el puente que puede integrar a los humanos con sus raíces generacionales, su entorno natural y el contexto socioeconómico en que se ubica una población.

La ponencia de «Vida y naturaleza en la concepción wixarika. El desarrollo sustentable como alternativa», presentada por Fabián González, sitúa el territorio huichol en toda su amplitud en las entidades que lo comprenden: Jalisco, Nayarit y Durango; su geografía, orografía, hidrología, la demografía y sus condiciones de desarrollo humano, sus recursos naturales y sus formas de producción e intercambio, a fin de comprender el contexto geográfico, medio ambiente y productivo donde se desarrolla la cultura wixarika.

El autor de la ponencia señala el reto que el Estado mexicano debe realizar, en la atención de los procesos de marginalidad económica, de

educación y de manejo ambiental, con respeto a la cultura, cosmovisión y organización tradicional de los wixarika. Enfatiza la relación sagrada del pueblo wixarika con su territorio, y como esta circunstancia, permitiría la creación de alternativas de manejo sustentable, a través de un área natural protegida, administrada por las comunidades huicholas.

Luis Villaseñor Ibarra y Martha Cedano Maldonado presentan una experiencia de fomento al aprovechamiento de la diversidad biológica de la zona huichol de Jalisco. Su trabajo titulado «Los hongos: recurso natural poco aprovechado en el occidente de México», informa de las especies de hongos comestibles en la zonas indígenas del sur y norte de Jalisco, para enfocarse a la experiencia de cultivo de hongos comestibles en el poblado de Temurukita o Las Guayabas, de la comunidad de San Andrés Cohamiata.

Como todo proyecto de fomento, su reto consistió, en motivar a la comunidad a participar en el cultivo de hongos comestibles para solucionar en parte la escases de alimento. A su convocatoria sólo respondió una persona, quien ha sido capacitada para éste fin, la que ha trasmitido su conocimiento a los indígenas de su comunidad que se han interesado en el cultivo de los hongos. Un aspecto importante de la experiencia, es la identificación de siete especies de hongos potencialmente tintóreos, susceptibles de aprovecharse en el teñido de telas.

Rosa Rojas, en la ponencia «Los modelos de desarrollo diferenciados. Una alternativa para el desarrollo integral de las comunidades indígenas en Jalisco», parte de un análisis sobre el concepto de desarrollo y las economías indígenas, haciendo una crítica al modelo de desarrollo impuesto a partir de los cuarenta y que identificamos como «desarrollismo». Reflexiona sobre los nuevos enfoques de desarrollo ligados a la creatividad productiva, el desarrollo humano y el fortalecimiento de lo local. Con los conceptos derivados de estos tres enfoques se estudian los escenarios de desarrollo y calidad de vida para el pueblo wixarika y como se hace necesaria una reestructuración de la relación entre el gobierno y la comunidad, en base a una planeación prospectiva, integral e incluyente, donde la comunidad sea el actor central de los lineamientos de desarrollo. Formula una propuesta de lineamientos de mediano y gran aliento, no sin antes advertir que los escenarios prospectivos se mueven entre lo desea-

ble y lo posible, y que sólo la acción coordinada de gobierno, pueblos indígenas y sociedad, pueden romper el círculo vicioso que mantiene en la marginalidad a los pueblos indígenas.

### VI. *Derechos y justicia*

Este campo temático estuvo dedicado al análisis de los derechos indígenas en dos vertientes, una dirigida a los derechos económicos, políticos y sociales y otra, sobre los avances legislativos en materia derechos y cultura, en las entidades federativas del occidente mexicano.

Las ponencias presentadas abordaron, temas relacionados a los derechos de los pueblos indígenas y legislación, conflictos agrarios y defensa de su territorio, diversidad cultural y religiosa, sistemas normativos, usos y costumbres y exclusión social; a partir de ellos se debatió, sobre la practicidad de estos derechos, la autonomía y la libre determinación de la población indígena en la región.

Agustín Hernández González presentó una ponencia titulada «Reflexiones sobre lo indígena en el ámbito jurídico agrario», parte de la idea de que la tierra, su tenencia, explotación y producción ha sido el motivo de los más grandes conflictos en el planeta, entre las naciones y entre los individuos y que la seguridad jurídica que al efecto se proporcione resulta de vital importancia para garantizar el bienestar, la productividad y el abasto alimentario, así como otras necesidades humanas como generación de energía eléctrica, agua, conservación del ambiente y otros.

Plantea la necesidad de leyes claras en una sociedad respetuosa y solidaria a quienes son diferentes, particularmente con los grupos indígenas. Analiza el potencial de los Tribunales Agrarios en la búsqueda de soluciones apegadas a derecho para los conflictos agrarios así como de los avances del convenio 169 en la protección de los derechos y cultura de los pueblos indígenas.

Concluye diciendo que se debe avanzar con la aplicación en los juicios agrarios de tratados y convenios internacionales que se refieren al indigenismo, contemplando tanto en el procedimiento como en sentencia y en la ejecución de ésta los usos, costumbres y tradiciones de cada comunidad indígena, pero también, sin dejar de visualizar el contexto jurídico nacional en el que se desenvuelven tales núcleos.

Emilio Carrillo de la Cruz, profesor wixarika, presenta un trabajo titulado «El derecho de los pueblos indígenas», donde cuestiona el proceso y contenidos de la reforma sobre derechos y cultura de los pueblos indígenas, aprobada en 2002. Considera que no ha sido escuchada la voz de los pueblos indígenas al no tomar en cuenta los acuerdos de San Andrés Larrainzar. Señala que los discursos oficiales están muy lejos de la realidad que viven los indígenas del país. Finaliza planteando los principales problemas que aquejan al pueblo huichol en relación a la invasión de tierras, los atropellos a su autonomía, el deterioro, contaminación y despojo de los lugares sagrados, la escasez de vía de comunicación, el saqueo de los recursos naturales, la falta de empleo y la desigualdad educativa.

«La realidad indígena en México» es un comentario de Diana Margarita Garzón López, en torno al Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que considera ambicioso y señala la enorme diferencia entre el deber ser y la situación actual de las comunidades indígenas. Centra su crítica en los procesos de procuración de justicia.

La «Diversidad cultural, diversidad religiosa. Las prácticas religiosas Wixaritari entre dos fuegos» es presentada por Víctor M. Téllez, quien nos da un panorama histórico de la pacificación y evangelización de las comunidades huicholas de Jalisco a partir del siglo XVIII, cuando los franciscanos instituyeron los sistemas de cargos cívicos religiosos actualmente conocidos como gobiernos tradicionales, en zonas donde no era desconocido el valor del dinero, el uso de las herramientas de acero y la explotación del ganado introducido por los europeos. Opina que si bien, las prácticas rituales huicholas han sido afectadas por la influencia misionera católica, en los últimos años se ha visto bombardeada por la influencia de los gobiernos estatales, federales y municipales, a través de sus distintas dependencias y programas.

Centra su preocupación en los cambios operados en las ceremonias religiosas tradicionales de la comunidad de Guadalupe Ocotán, donde las posturas de católicos y protestantes son irreconciliables, a la vez que comparten un discurso común: las ceremonias religiosas tradicionales representan prácticas paganas que inducen al pecado, por lo que la práctica de la religiosidad huichol se ve entre fuegos cruzados.



## INTRODUCCIÓN

Leticia Mayorga Sánchez presenta un trabajo denominado «La ley de la costumbre: conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha», centra su exposición en el sistema de cargos y la organización social de la comunidad indígena de Capacuaro, Michoacán, ubicada en el centro de la meseta purhépecha; pone a discusión el tema de la autonomía, poniendo énfasis en cómo se ejerce en la práctica cotidiana de la comunidad.

Concluye que si bien el sistema de cargos tiene el efecto de integrar a la comunidad, por su función de generar un cierto orden, también es cierto que las comunidades no son homogéneas, ni están exentas de conflictos y que en muchos casos, el sistema de cargos encubre formas de control y dominación, como elementos constitutivos del orden social y por tanto de los sistemas normativos.

Samuel Salvador Ortiz, abogado wixarika, presentó una reflexión en torno a los trabajos realizados en el Congreso del Estado de Jalisco en materia de derechos y cultura, «Derechos indígenas, hacia un marco legal estatal», en el que recapitula los diversos momentos en que los pueblos indígenas han reivindicado sus derechos, y como no se han atendido en toda su extensión y profundidad. Cuestiona la legitimidad de la reforma constitucional del 2001 y critica a los legisladores estatales, por no establecer un diálogo con las comunidades indígenas de la entidad para la reforma de la Constitución del Estado de Jalisco, que incorpore plenamente los derechos y cultura de los pueblos indígenas.

El estudio de las reformas a la Constitución estatal de Oaxaca son el tema de Alejandro Anaya Muñoz, quién bajo el título de «La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento», reflexiona sobre la complejidad del derecho positivo y los sistemas normativos y de justicia indígenas basados en los usos y costumbres. Analiza particularmente los usos y costumbres electorales y el sistema de cargos en Oaxaca, como dos estructuras institucionales de tal manera relacionadas entre sí, que conforman un solo andamiaje institucional, base de un modelo indígena de autoridad pública. En ese sentido, el sistema de cargos es una serie de arreglos institucionales en continua reelaboración.

Propone, siguiendo la idea de James Tully y El espíritu de Haida Gwaii, un constitucionalismo intercultural, dialógico, basado en las convencio-

nes de reconocimiento mutuo, continuidad (de las distintas culturas) y consentimiento.

Finalmente, reconoce que la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca es problemática y argumenta que la manera de acercarse a su solución: requiere la definición de un mecanismo de solución de controversias en el que las distintas tradiciones culturales dialoguen, en un espíritu de mutuo reconocimiento y búsqueda de acuerdos.

En «Los derechos del pueblo wixarika ante el derecho de los capitalistas», Mónico Silverio Evangelista, profesor wixarika, plantea que el Estado mexicano, en su carácter capitalista tiene como objetivo proletarizar a los pueblos indígenas y que para lograrlo, la burguesía tendrá primero que desmembrar su constitución socio histórica como pueblo. Se pregunta ¿qué salida tenemos el pueblo wixarika y los demás pueblos originarios? A lo que el autor responde: fortificar sus estrategias de resistencia, de desarrollo socioeconómico y político propio, creando las condiciones de reconstitución de la República para hacer frente a la expropiación y explotación de sus territorios, recursos, personas, haciendo valer su palabra en éste mundo capitalista.

Lidia Lorena Bayardo Platas en «Los conflictos por la recuperación del territorio: procesos de intermediación política en la sierra huichola», estudia la relación que los wixaritari establecen con las organizaciones no gubernamentales en la perspectiva de una vinculación sociopolítica de las comunidades con los espacios regionales y nacionales, específicamente con las instancias gubernamentales, para la solución de sus conflictos ya sean agrarios o de desarrollo social y productivo. Señala que el conflicto por la recuperación del territorio huichol, es un escenario que nos muestra las relaciones sociales en el interior de la comunidad, y como se realizan las alianzas políticas, tanto al interior como al exterior de la comunidad.

Erika Julieta Vázquez Flores y Horacio Hernández Casillas en un segundo trabajo presentado, «El etnocidio o la muerte de la cultura indígena: un recuento de derechos e injusticias», nos exponen las diferentes posturas que han tenido organismos gubernamentales y no gubernamentales, así como los grupos académicos y los propios pueblos indígenas, acerca de las políticas indigenistas que han propiciado la discriminación, la segregación y el exterminio de los indígenas, coincidiendo en calificar-

las de etnocidio. Reflexionan sobre el término «etnocidio» y cómo ha sido causa de debate en múltiples foros; terminan señalando las demandas y quejas de diferentes sectores de la sociedad y de algunos pueblos indígenas que han puesto énfasis en un problema que no se puede eludir y que tiene que ver con la muerte de la cultura indígena o el etnocidio.

El trabajo presentado por Rafaela Justo Elías, «El ejido y la justicia agraria» realiza un detallado recorrido por cuarenta años de lucha agraria de los indígenas del ejido de Ayotitlán —municipio de Cuautitlán, Jalisco— a través de la revisión del expediente de la desaparecida Comisión Agraria Mixta del estado y posteriormente en los archivos de los tribunales agrarios. A partir de este lente podemos leer la tortuosa, dolorosa, lenta y larga travesía que emprenden los diversos grupos y comunidades indígenas, que reclaman la seguridad jurídica sobre su tierra.

La disertación de Sergio Luna Obregón lleva el título de «Jurisdicción agraria especializada», en ella aborda a la luz de la ciencia jurídica, lo que es la comunidad agraria y la comunidad indígena, analizando si se trata o no de la misma persona jurídica. Partiendo de la conquista española, hace un recorrido histórico de los diversos órganos de impartición de la justicia agraria, concluyendo cómo, a partir de la reforma del 27 constitucional en 1992 y la formulación de su reglamentación a través de la Ley Agraria, un principio constitucional es debidamente materializado en los tribunales agrarios federales, órganos de pleno derecho, con autonomía y jurisdicción total especializada y que la función que desempeñan es un patrimonio de la comunidades indígenas y de los campesinos del país. Además, plantea una crítica a las ideologías neoliberales, que ven en la economía de mercado, la única solución a los males y retrasos del país, ideología que se desentiende de los problemas de inversión para el desarrollo agropecuario, y de los derechos agrarios de los indígenas y campesinos mexicanos.

### *Reflexión final*

El libro electrónico que hoy ponemos a disposición de los pueblos indígenas de la región, de los funcionarios responsables de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas, de los académicos interesados en el tema, tiene el propósito de motivar la reflexión e impulsar la construcción de

## INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO

una sociedad más equitativa y tolerante, en la que prive el respeto, la tolerancia y el dialogo entre la diversidad de culturas que existen en nuestro país. Que la construcción de una nueva relación del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas, deje de ser una frase y se convierta en una norma de vida cotidiana y de gobierno, permitiría abrir nuevos canales para la superación de la desigualdad en la que viven los indígenas mexicanos. Hay mucho trabajo que hacer y estamos tarde en la construcción de un México democrático y plenamente pluricultural. Redoblemos el esfuerzo.

Rosa Rojas Paredes  
UdeG/INDES

INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO  
ISBN 968-5077-107-X

MESA I  
*Identidad e historia oral y escrita*



# Elementos de identidad en dos localidades ribereñas del lago de Chapala

ADRIANA HERNÁNDEZ GARCÍA

## *Introducción*

San Pedro Itzcán y Mezcala de la Asunción se encuentran en el lado norte del lago de Chapala, ambas pertenecen al municipio de Poncitlán. Para llegar a estas localidades se debe atravesar aproximadamente 15 kilómetros, desde el municipio de Chapala, donde inicia una carretera asfáltica que recorre los pueblos de Tlachichilco del Carmen, San Juan Tecomatlán, San Nicolás, y Ojo de Agua. Se llega primero a Mezcala y enseguida a San Pedro.

Abordar la identidad indígena en Mezcala de la Asunción y San Pedro Itzcán, ambas localidades ribereñas del lago de Chapala es un reto ya que no tomamos como base elementos tradicionales de identidad como es la lengua (náhuatl o coca). Si bien es cierto que en estas localidades se encuentran vestigios arqueológicos como los hallados en la Cueva del Toro (los petroglifos (Godines, 1999), las puntas de obsidiana y las estatuillas de barro) que en antaño daban fe de la ocupación de esta localidad desde tiempos prehispánicos, lo anterior no define actualmente la identidad.

Más bien, la identidad actual de los habitantes tiene una referencia a su pasado indígena que ellos reconocen en su historia, en su relación con la tierra y el agua, así como en su fe en la intervención divina como reguladora de sus vidas. Los cambios que se han llevado a cabo en el tiempo muestran la capacidad de transformación, que a la vez mantiene la esencia indígena para seguir perdurando.

---

*Coordinador del Centro de Estudio para el Desarrollo Sustentable en el Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara.*

Las instituciones locales muestran las transformaciones en la historia, la relación con lo divino y la relación con la tierra, la madre. Estos elementos permiten ver su inserción al mundo occidental y su forma de mantener su visión indígena del mundo. La naturaleza se reconoce en el suelo como origen y el agua como la permanencia de la vida, en ambas formas de organización se han ido transformando en el tiempo y sin embargo mantienen elementos de identidad compartida.

En un primer momento hablaremos brevemente de la historia de estos pueblos ya establecidos antes de la conquista española. En segundo lugar, haremos referencia a los cambios principales que se han realizado en Mezcala en el sistema de tenencia de la tierra hasta la actualidad. En tercer lugar, se abordarán los símbolos religiosos vitales en Mezcala de antes y ahora. Por último se ofrecen unas palabras finales a manera de recapitulación.

### *El origen indígena*

Cuentan los textos que al pasar por estas tierras las tribus Nahoatlacas entre los años de 1166 a 1170, procedentes de Aztlán, fundaron la población que entonces se llamó Poncitlán en las márgenes del río Chicahuac (De la Torre, 1985). A partir de este asentamiento prehispánico surgieron los pueblos de Mezcala y San Pedro que fueron habitados por diversos grupos nómadas en su camino hacia lo que luego sería Tenochtitlan. El gran lago de Chapala significó un punto de referencia y un lugar importante de paso de diversas etnias, muestra de ello son las distintas piezas arqueológicas que se encuentran en el museo comunitario de Mezcala en donde se pueden distinguir figuras de diferentes grupos.<sup>1</sup> Existen también ejemplares del rey Tlaloc a quien veneraban, las piedras rupestres, cantaros de diversos tamaños por toda la ribera del lago, puntas de lanza de obsidiana, o los glifos de la Cueva del Toro, entre otros (*Público*, 7/04/1999).

El origen de estas localidades ha sido abordado por distintos autores,<sup>2</sup> por su parte Montes de Oca reseña como los aztecas atravesaron Jalis-

---

<sup>1</sup> Los datos sobre estos dos poblados fueron obtenidos por la autora en el trabajo de campo para su tesis de maestría, durante los años 1999 y 2000.

<sup>2</sup> Entre otros Fray Antonio Tello, Mota Padilla y Luis Verdía.



co, hacia el sur, se detuvieron en la Isla de Mexcalla, siguieron por la sucesión de las lagunas de Pátcuaro, Cuitzeo, Yuriria y otras que son actualmente grandes llanos (Montes de Oca 1947). Por su establecimiento en la ribera del lago de Chapala, tanto Mezcala como San Pedro eran pueblos formados en la época prehispánica.

De la ocupación española de 1530 hay textos que dan cuenta como Nuño de Guzmán y su caballería procedentes de la región tarasca de Michoacán, se trasladaron después hacia Cuitzeo donde vencieron a los chimalhuacanos (De la Torre; *op. cit.*), pasando por Ocotlán, Poncitlán y de ahí hacia el reino de Tonalá. Para la fecha de la conquista, el 10 de marzo de 1530 los soldados vencieron a los indígenas de Cuitzeo, el tactoani o tatoani del pueblo de Ponzitla temiendo por la vida de su pueblo, recibió al español, quien junto con su gente se quedaron 10 días en este lugar, hasta recuperarse de la feroz batalla del pueblo de Cuitzeo. Posteriormente continuaron hacia Tonalá.

La conquista española trajo nuevas formas de acceso y administración de los recursos, la repartición y distribución de las tierras de los indígenas a lo que se conocería después como Mercedes y las haciendas. En el caso de pueblos de los pueblos ocupados por los españoles como Ocotlán, Poncitlán, La Barca, este fenómeno se realizó de manera más patente. La introducción de las haciendas con patrones agrícolas, hacia una especialización desarrollada mediante el uso intensivo de los recursos de la región (Moreno 1980 y 1988). Utilizando también la fuerza laboral de los indios para las actividades productivas del sistema de las haciendas. Sin embargo localidades pequeñas como San Pedro Itzican y Mezcala pudieron mantener sus formas de vida interna debido al poco interés que despertaban en los españoles sea esto por la pobreza de su suelo, conformado por tierras de rocas volcánicas, el difícil acceso en caminos empinados y porqué no pensar en una forma de resistencia más aguerrida hacia los conquistadores. Fueron otros tiempos los que requirieron de estos dos pueblos la lucha por su sobrevivencia frente a las fuerzas españolas.

Respecto al grupo al que pertenecen, la bibliografía cita como en el paso de diversas etnias, grupos pequeños de nahuatlacos, nahuatl, y cocas entre otros se fueron quedando para formar las localidades ribereñas. Por parte de los mismos habitantes, ellos se definen como indios nahuas.

## LA TENENCIA DE LA TIERRA EN MEZCALA Y SAN PEDRO

Cuenta la historia oral que a Mezcala y San Pedro se le otorgaron Cédulas Reales expedidas por Nuño de Guzmán, lo que permitió a los pobladores mantener su territorio y costumbres locales. Esta forma de trato hacia los indígenas de Mezcala no fue única, cuentan que otros a pueblos ribereños también se les respetó su propiedad durante la colonia. Por tanto las formas tradicionales indígenas de acceso, distribución y uso del suelo se mantuvieron en ambas localidades.

En 1688 se le otorga a los indios de Mezacla el reconocimiento de sus terrenos en el predio El Comal, a partir de un litigio<sup>3</sup> contra el Sr. Francisco Casillas que al parecer había adquirido las tierras de una compra-venta ilegítima. Llevando el litigio hasta el final, el Alcalde Mayor de Guadalajara resuelve a favor de los naturales. Dando una muestra éstos de unión y fortaleza frente a la invasión de sus territorios.

Otro hecho definitivo fue la defensa de estos dos pueblos en la guerra de Independencia que libró México a principios del siglo XIX y donde se vieron involucrados como actores principales convocados por el Pbro. Marcos Castellanos, José Santana y J. Encarnación Rosas, por mencionar algunos de los heroicos combatientes. Dos citas publicadas por el Diario *El Informador* de la ciudad de Guadalajara sirvan para ilustrar el relato.

*1 de noviembre de 1812.* vence la guerrilla de J. Encarnación Rosas que encabeza a los insurgentes de la ribera de Chapala, a las fuerzas realistas de José Antonio Serrato, en San Pedro Itzicán, poblado cercano a La Barca, inicialmente el triunfo pareció inclinarse hacia los realistas que pusieron en retirada a los insurgentes mas la actitud de la gente de Serrato que al entrar al pueblo incendian las casas y cometen tales excesos, que obliga a los guerrilleros en huida, a regresar y unirse a los habitantes de San Pedro Itzicán que antes no habían participado en la lucha, para acometer con fuerza a sus enemigos, hasta hacerlos correr.

*3 de noviembre de 1812.* tras una serie de rápidas victorias anteriores J. Encarnación Rosas y su lugarteniente José Santana, también nativo de la región Chapalica, derrotan hoy en cruenta batalla a los jefes realistas Rafael Hernán-

---

<sup>3</sup> Copia del Título de Merced del sitio de ganado mayor de Comal. 19 de junio de 1688. 18 fojas.

dez y José Antonio Serrato, comandantes de Poncitlán y La Barca, respectivamente.<sup>4</sup>

A pesar de que el origen de esta defensa no es claro, debido a que existen varias versiones de la misma, lo que consta es la resistencia de 5 años consecutivos y la defensa de los indígenas frente a las fuerzas realistas de Fernando VII y la Corona (Navarro Sánchez; 1999). Todo ello culmina en 1817 cuando se les otorgaron tierras y se les eximió del pago de impuestos (Botello, *ibid.*).

Los hechos descritos en los párrafos anteriores, manifiestan que posteriormente a la defensa de la isla, los poblados mantuvieron cierta autonomía en su organización comunal y cultural.

En los años posteriores a la revolución e inicios del reparto de tierras a ejidos se desarrolló un movimiento de solicitantes, personas que no tenían tierras propias y querían convertirse en productores propios. Mezcala por su parte contaba con tierra suficiente para preocuparse no por solicitar más. Sin embargo hubo varios grupos de solicitantes que pedían tierras para Casa Blanca, San Miguel, propiedades de Mezcala y debido a que la comunidad no cubría la totalidad de sus terrenos con cultivos, la Secretaría de la Reforma Agraria otorgó a los solicitantes terrenos de Mezcala durante los años 30 a 50, disminuyendo las propiedades comunales indígenas.

Fue a partir de la pérdida de una parte de su territorio que en 1956 decidieron recurrir al sistema agrario federal y solicitar un reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales. En 1960 realizado el censo básico se otorgó a 408 comuneros dicha titulación, ya que demostraron tener posesión quieta, pacífica y pública de sus terrenos. Asimismo se reconocieron 3 602 020 tres mil seiscientos dos hectáreas por parte del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización. Sin embargo un elemento anexo al proceso fue que a partir de ese acontecimiento se «sujetarán a las limitaciones y modalidades que la Ley Agraria en vigor establece para los

---

<sup>4</sup> Citado en: de la Torre, 1985, estas y otras citas fueron publicadas por el diario *El Informador* durando 366 días, por el Departamento de Educación Pública del Estado y la Comisión de Investigaciones Históricas.

terrenos ejidales»,<sup>5</sup> modificando la tradicional organización comunal, que hasta entonces estaba integrada por el consejo de «los ancianos».<sup>6</sup>

Con la nueva dotación de tierras de 1971 las reglas cambiaron aunque se siguieron respetando a los mayores como comuneros, pero conforme han ido muriendo, ahora son una minoría los comuneros legales debido a que decidieron que los títulos no se heredaban. Las decisiones no se toman por consejo de ancianos, sino por representantes comunales que van intercambiando los grupos fuertes. Los que no tienen títulos no tienen derecho a votar por nuevos representantes o sobre la tenencia y organización de la tierra actual. Aunque la organización interna es de propiedad se sigue considerando comunal, y la población pueden solicitar tierras que no tienen dueño. Es importante señalar que para 1999 existían de 408 solo 100 comuneros con voz y voto, y son quienes deciden los cambios por el resto de la comunidad.

Actualmente existen dos sistemas, la propiedad privada y la propiedad comunal. La propiedad privada se da en las partes bajas del pueblo, es decir, que en la zona urbana son dueños de sus terrenos, ya sea por herencia de sus familiares, generalmente sus padres, por compra, que la compren a los dueños originales, etc. El sistema de propiedad comunal, se lleva a cabo en las partes de arriba, de los cerros, de los lotes de siembra, cuando un comunero<sup>7</sup> solicita a la asamblea o al representante terreno.

El sistema de tenencia y organización de la tierra es comunal, tienen una forma local de administración, toma de decisiones, regulación y resolución de conflictos mediante la representación de bienes comunales. La oficina de bienes comunales atiende dos días a la semana, miércoles y sábados.

---

<sup>5</sup> Documento de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Página 10. 18 de agosto de 1971. Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización. México, Distrito Federal.

<sup>6</sup> Platica con don Esiquio sobre los sistemas de organización en Mezcala. Diciembre 1999.

<sup>7</sup> Por comunero se entiende a uno de los 408 comuneros del censo básico de 1971, a un hijo o cualquiera nacido en Mezcala. (Sr. Santiago de la Cruz Velásquez).

dos, en ella de 10 a 2 de la tarde se encuentran el representante, el tesoro y el secretario de la comunidad. A la oficina asisten todas las personas que tengan algún «litigio»<sup>8</sup> con sus tierras, que puede ser desde donaciones, herencias, conflictos de linderos, conflictos por tierras, solicitudes de terrenos del cerro, pago de cuotas anuales (4 pesos por año), entre otros. La forma ordinaria de solucionar los litigios es mediante la costumbre oral, es decir que la ley agraria, civil o penal no se utilizan a menos que el problema lo determine ante otras autoridades. La máxima autoridad es la asamblea, en ella se toman las decisiones determinantes para la comunidad, se resuelven conflictos graves, se eligen representantes cada tercer año y se decide por que partido se va a votar en las siguientes elecciones.

#### LA DIVINIDAD Y LOS GUARDIANES DE LA LLUVIA

Este apartado intenta dar cuenta de dos elementos simbólicos importantes en Mezcala: «La Vieja y el Viejo» son dos figuras de piedra localizados en el cerro que se consideran como los guardianes y proveedores míticos del agua en Mezcala. Estas figuras son cruciales para entender las creencias sobre la perpetuación de la perpetuar la vida en la localidad.<sup>9</sup> Estas creencias dieron paso a cambios recientes y a partir de un par de décadas

---

<sup>8</sup> Por litigio en Mezcala se refieren a cualquier asunto de tierras que se trate en la oficina de bienes comunales.

<sup>9</sup> Una versión del origen de lago contado por doña Brana lugareña con referencia a las rocas es el siguiente; «cuentan una historia de un hombre rico que era malo de veras y era dueño del terreno que abarca la laguna. Un día nuestro señor se vistió de viejecito y fue a la casa de ese hombre a pedirle un taco y le abrió su sirvienta que era buena y le dio un taco sin que su patrón se diera cuenta y al otro día el viejecito otra vez fue a pedir un taco y ya el hombre se enojó y le dijo a su criada que le dijera que lo corriera, que no le iba a hacer nada y ya ella cuando lo iba a despedir le llevaba su taco en una jarra de agua tapándole. Al tercer día que va el viejecito y el patrón le dijo a la criada que lo dejara entrar, ella le dijo «dice mi patrón que entre pero mejor «váyase». Ya el vejito entró y el patrón lo agarró a patadas y golpes, lo dejó todo golpeado y ya lo corrió. La criada le dijo «le dije que se fuera, pero no me hizo caso, ya sabía que le iba a pegar, porque es malo mi patrón», el

se asocian a la llegada de la Virgen de Zapopan como la nueva protectora del lago de Chapala, la imagen es traída desde Guadalajara para la veneración y procesión por los pueblos de la ribera de Chapala.

La Vieja y el Viejo son rocas volcánicas. La Vieja mide entre 15 y 20 metros de altura, es de forma semicircular y simula una mujer muy robusta sentada, la gente de Mezcala dice que se le puede ver su cabeza y su gran estomago. El viejo se encuentra frente a la vieja pero en otro cerrito es más pequeño mide aproximadamente unos 3 ó 4 metros de forma delgada, pareciera un tronco de árbol en forma de estaca clavada sobre el gran cerro. Para llegar a la Vieja y el Viejo es necesario subir unos 500 metros sobre el cerro que va hacia el Mexicano como diría don Pablo, se encuentran hacia arriba del barrio de la cantería de Mezcala. Los habitantes de Mezcala comentan que tiempo atrás, acostumbraban pedir agua a la Vieja y el Viejo en peregrinación en años en que no llovía mucho. Salía gente de la iglesia con santos y velas rumbo al cerro, iba descalza y llevaba agua en bules. En el trayecto iban cantando y rezando a la Vieja y el Viejo. Al llegar los hombres bañaban a la vieja con el agua de los bules, mientras le seguían cantando y rezando; las mujeres abajo, al mismo tiempo le gritaban: «Santa María de Soyatlán queremos agua». Posteriormente bajaban a toda prisa porque antes de que llegaran al poblado, llovía, llovía con ganas; no hay quien desmienta este hecho. Según Don Esiquio Santiago: para ellos esa piedra era «Santa María de la Asunción de Mezcalan».<sup>10</sup>

viejecito le dijo «yo ya sabía lo que me iba a hacer, tú si tienes familia salte hoy en la noche porque va a pasar algo y no volteen aunque oigan ruidos ni nada». Ya en la noche salieron la señora con su viejo para el cerro y que empiezan a oír ruidos fuertes, feos y voltearon y dicen que se volvieron rocas y ya al otro día de tanta lluvia que cayó los terrenos del viejo malo se llenaron todos de agua y esa es la laguna de Chapala. Dicen que en la laguna hay un burbujeo y sale agua de un nacimiento y dicen que ahí hay un animal adentro y que los bagres eran los puercos del señor y las carpas el dinero que él tenía porque las carpas tienen unas escamas grandes y de color amarillo como las monedas de oro. Es un encanto del señor lo de la laguna”. Trabajo de campo. Noviembre de 1999.

<sup>10</sup> Entrevista con Don Esiquio Santiago, septiembre 1999.

Las razones por las cuales esta costumbre ya no se practica son diversas; los distintos párrocos, que desde hace más de 30 años han vivido de planta en Mezcala,<sup>11</sup> la prohibieron; otra causa puede ser que los responsables de esta peregrinación formaban una hermandad y éstos ya murieron; y finalmente que los jóvenes ya no creen en esta costumbre por lo que ya no la mantienen. Sobre cuándo dejó de existir esta costumbre, las respuestas varían entre 10 y 5 años desde que ya no se practica esta peregrinación a la Vieja y el Viejo. Actualmente a los antiguos guardianes de la lluvia y del agua ahora ya no los visitan, cantan y rezan, los tienen olvidados; ya sea porque la iglesia lo prohíbe o porque también se va transformando los valores.

La gente de Mezcala no recuerda con exactitud cuando comenzó a dar su recorrido la virgen de Zapopán, una de las principales vírgenes del Estado de Jalisco. Conocida por sus innumerables milagros que hace año con año a sus fieles católicos. En su recorrido por toda la ribera de Chapala, la virgen visita primero el municipio de Chapala, después se sigue por la ribera a San Juan Tecomatlán, San Nicolás de Ibarra, Tlachichilco del Carmén y Mezcala, después sigue hacia San Pedro Itzican y a Poncitlán.

A continuación se hace una crónica de una visita de la Virgen de Zapopan a Mezcala y San Pedro. La tarde anterior a la visita de la virgen, a las 16:30 horas, se hizo una procesión de seis u ocho hombres con cirios adornados y con una banda de música llamada «Kora». Iban formados de dos en dos, y la banda de música atrás de ellos, caminaron varias cuerdas y pasaron por la plaza hasta llegar a la iglesia. La banda se quedó en el patio y los demás se metieron a acomodar los cirios, la banda tocó tres piezas más y las mañanitas, de ahí se dispersaron, la mayoría se quedó en la plaza tomando cerveza. Otra gente introdujo al templo muñecos en forma de ángeles con trompetas envueltos en telas de colores azul y blanco. Después de eso hubo una misa.

A las 5 de la tarde llegó la peregrinación de Ojo de Agua que llevaba a la virgen, se hizo un recorrido por las calles principales de Mezcala jun-

---

<sup>11</sup> Antes iban a pedirle agua a la vieja y el viejo de la historia pero ya se acabó eso también porque los padres nos regañan, dicen que no nos creamos de la piedra que no es Dios. Hay un Dios y a ese hay que pedirle, venerarlo, rezarle nomás a él. Entrevista con doña Brana, enero 2000.

to con la gente de ahí, durante todo el trayecto fueron lanzando cohetes. El padre Martín recibió a la virgen y entraron a misa, que terminó a las 6:30. Después siguió llegando gente a los rosarios que cada media hora se rezaban. Llegaba gente a la entrada y mucha de ella entraba de rodillas hasta el altar; otros aprovecharon para tomarse fotografías con la virgen, sin faltar tampoco los cantos y oraciones que en todo momento había en el templo. Al salir del templo, en el atrio había fiesta, varios puestos de comida y dulces para los niños.

La virgen de Zapopan llegó del pueblo de San Nicolás, uno anterior a Mezcala sobre la ribera del lago de Chapala, a las 5 de la tarde. La traía un grupo de peregrinación de ese pueblo y en Ojo de Agua la población se fue sumando hasta recorrer toda la calle principal y dieron vuelta sobre algunas manzanas hasta llegar al templo de la Asunción en Mezcala. La música también acompañaba la peregrinación. Después se celebró una misa de agradecimiento por la visita de la virgen de Zapopan. Ya en la noche, se le rezaron rosarios a la visitante, aproximadamente cada hora. Había gente que entraba hincada hasta el altar, otros se tomaron fotografías con la virgen, otros le rezaban y cantaban. En el atrio de la iglesia se vendían recuerdos de la virgen, comida, juguetes para los niños, en general daba la sensación de la celebración de una fiesta. Al día siguiente la virgen siguió su peregrinación hacia el pueblo de San Pedro Itzican donde la recibieron con actividades similares.

### *Palabras finales*

La identidad indígena se puede apreciar tanto en San Pedro como en Mezcala, una identidad que recurre a sus raíces históricas para asociarse con los antepasados indígenas que habitaron estas dos localidades. Esta identidad histórica es una forma cultural de entenderse y ubicarse en un mundo cambiante, es una identidad que se ha ido construyendo y reconstruyendo de acuerdo a los tiempos regionales y nacionales. En cuanto a la tenencia de la tierra y a los símbolos religiosos, se percibe una transformación entre lo histórico-tradicional y la adaptación a lo nuevo. Sin duda existen elementos para discutir acerca de las formas en que estos pueblos pelearon y promovieron litigios frente a las autoridades virreinales primero y las revolucionarias en segunda instancia. La adaptación en la tenen-



cia de la tierra comunal del siglo XX trajo nuevas formas de poder entre los ancianos y las definidas por la ley agraria nacional. También trajo, con el tiempo, el aislamiento de gran parte de la población que no tiene actualmente acceso directo a la tierra comunal.

En relación a los símbolos religiosos que imperaron en los habitantes ribereños de Mezcala y San Pedro en años recientes se puede apreciar que la Virgen de Zapopán desplazó a los símbolos del Viejo y la Vieja lo que resultó en una pérdida de la fuerza mítica de estos dos guardianes y dio paso a una identificación religiosa más homogénea y regional con las poblaciones vecinas y una visión de religiosa. Ahora es la figura de la Virgen de Zapopan la figura divina que regula su relación con la naturaleza, es a ella a quien le piden que les traiga lluvia y agua que son cruciales para mantener a las poblaciones y a los habitantes ribereños del lago de Chapala. Aunque los recorridos de la Virgen de Zapopan son a partir de peticiones de otros poblados ribereños, una petición especial que se ha conformado es la de llevarla anualmente al lago para que les dote de agua de lluvia. La Virgen como intermediaria entre la fe de los pueblos y sus necesidades y la divinidad celestial.

Tanto en Mezcala como en San Pedro se le solicita a las deidades es lo mismo: agua. Así se asegura la vida, sea a través de Tlaloc, La Vieja y el Viejo, o la Virgen de Zapopan. Y en sus diversas manifestaciones, aventando figuras al lago, rezando y cantando a Santa María de Soyatlán o bien, hoy con las peregrinaciones, rezos, rosarios, cantos o mandas por mantener la vida. Los símbolos se transforman a partir de las culturas que continuamente se van resignificando.

La identidad indígena de estos pueblos, se manifiesta en como ellos se identifican con su raíz indígena y como ésta permanece aunque transformada en la actualidad y como le da un sentido y una orientación a la vida social y cultural de estos pueblos, como lo señala Thompson respecto a que las formas simbólicas ocurren e implican escenarios espacio-temporales, que a la vez son constitutivos de la acción y la interacción que generan (Thompson: 1998). Entonces hablar hoy de la identidad indígena de Mezcala y San Pedro es hablar de los nuevos símbolos y la inserción de los mismos en la vida de los indígenas nahuas que habitan estos pueblos y que han transformado sus instituciones para mantener su identidad.

## *Bibliografía*

- ABOITES Aguilar, Luis (1997) *El Agua De La Nación. Una historia política de México. (1888-1946)*. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- BOTELLO Aceves, Brígida del Carmen, *et. al.*, (1987) *Monografía sobre el Municipio de Poncitlán. Memoria del Municipio en Jalisco*. INEGI. Unidad Editorial. Gobierno de Jalisco.
- CERDA Carrillo, Alejandro (1991) *Ocotlán a través de su historia*. Ocotlán: Club Rotario de Ocotlán.
- DE LA TORRE N., J. Jesús (1985) *Semblanzas de Poncitlán*. Edición Independiente.
- ENCICLOPEDIA Temática de Jalisco (1992) Gobierno del Estado de Jalisco. Tomo VIII.
- GODINEZ, Francisco Javier (1999) «Poncitlán zona arqueológica». En Revista *Vida de Poncitlán*. Sociedad, Cultura, Deportes. Año 1, núm. 11. 30 de junio de 1999. Página 10.
- MONOGRAFÍA del municipio de Poncitlán (1997) Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI).
- MONTES DE OCA, José G. (1947) *Ocotlán en el primer centenario de la aparición del señor de la Misericordia*. México.
- NAVARRO, Sánchez, Salvador (1999) *La isla de Mezcala. La Gesta Olvidada*. Guadalajara: Editorial Agata.
- PEREGRINA, Angélica (comp.) (1994) *Chapala visto por viajeros. El Colegio de Jalisco. Comisión Nacional del Agua*. Chapala: Oficina de Comunicación del lago.
- THOMPSON, John B. (1998) *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco.
- YÁNEZ Rosales, Rosa H. (1998) «Modificaciones lingüísticas en la margen norte de la rivera del lago de Chapala, en los siglos XVI-XVII. Del coca al náhuatl y al castellano». Memoria del ciclo de conferencias sobre la historia de la región Ciénega de Jalisco. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

*Documentos*

Copia del Título de Merced del sitio de ganado mayor de Comal. 19 de junio de 1688. 18 fojas.

Documento de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Página 10. 18 de agosto de 1971. Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización. México, Distrito Federal.



# Diversas representaciones de la identidad

BEATRIZ VÁZQUEZ VIOLANTE

En diversas regiones del mundo habitada por pueblos que no poseen escritura sino un lenguaje propio, que es su principal fuente de recreación hacia el interior y exterior con otros pueblos, existen características para expresar sus ideas, sentimientos y pasiones. Estas se perciben básicamente a través de sus ceremonias y narraciones religiosas, su vestimenta tradicional, su propia historia, la construcción de sus casas, la forma de hablar y de peinarse de las mujeres, la comida, sus danzas y fiestas, de jugar, la forma de trabajo, la música, la manera de curar, el saludo, la historia del pueblo, los rasgos físicos, la técnica de sembrar, su educación, sus formas de organización. Características que se recrean a través de toda una serie de mecanismos para comunicar y reproducir estas diversas formas para dar lugar a seres, sitios, objetos, significados y símbolos que se comparten y apropian de ellos en dos formas, individual y colectiva.

La apropiación, recreación, reproducción, comunicación, significación y características generales que conforman los diferentes pueblos como individuos y en donde las reglas, normas y formas de comportarse y convivir se debe de considerar dentro de un común de ideas y acciones que los identifiquen, unifiquen y pertenezcan a un grupo que se sustenta, de acuerdo a Sciolla, «sobre una estructura organizada de conocimientos a través de la cual los individuos no solo adquieren experiencias de si mismo, sino en primer lugar se explican a si mismos adoptando modelos en base a los cuales la misma experiencia psicológica y la conducta individual pueden ser colocadas y sistematizadas dentro de un sistema teórico comprehensi-

---

Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas, Universidad de Guadalajara.

vo.»<sup>1</sup> Idea que se puede entrelazar con la sociología de Bourdieu que esta fundada en las prácticas individuales y colectivas sobre los hábitos que se construyen en la historia individual y colectiva, lo que implica la objetivación del individuo. Bourdieu nos explica que el hecho de entender otros rasgos con orígenes y significados diferentes a los propios, o sea anteriores a nuestras nuevas prácticas se unifican en una sola identidad. Esto no significa que un individuo pueda perder la objetivación de acuerdo con Bourdieu.

Esta objetivación se puede plantear tanto en un proceso de exteriorización e interiorización de significados que sólo pueden ocurrir a través de la comunicación como un elemento integrador en donde las perspectivas se unifican dentro de esa sociedad en común, la comunicación «principio generador de la socialización, vínculo entre lo material y lo simbólico, entre un ego y un alter, es un acto de construir comunidad. Es la práctica que nos permite vincular realidades, establecer puentes entre distintos niveles de la realidad social, pasar de lo macro-estructural y conectarlo con la vida cotidiana»<sup>2</sup> Este binomio identidad-etnicidad, me permite concebir y clarificar una realidad no aislada en la cual no existe un desplazamiento excluyente de las prácticas y elementos que conforman la vida del individuo, dentro de una realidad formada y transformada con base al fin último que es la sobrevivencia del ser (individuo) y su entorno (colectivo). A continuación presento una serie de elementos que conforman la identidad individual y sus expresiones internas y externas, del ser integrado dentro de realidad creada y transformada.

#### *De manera individual (identidad individual)*

Por mencionar algunas de las definiciones que hacen referencia a este concepto, la identidad es ese término que utilizamos en la vida cotidiana para advertirles a los demás que no somos sino eso que nosotros somos, principio que puede fundamentarse con la teoría que nos presenta Ralph

---

<sup>1</sup> Sciolla, Loredana (1983) «Teorías de la identidad», en Rosenberb y Séller (manuscrito traducido de Gilberto Giménez) pp.20

<sup>2</sup> De la Torre Renée. *Los Hijos de la Luz. Discurso, Identidad y poder en la Luz Del Mundo*, ITESO, CIESAS, UdeG. Guadalajara

Turner<sup>3</sup> sobre la concepción de si mismo, y la relación que existe sobre aquellas expresiones internas que se recrean dentro de una intimidad propia, reflejadas hacia el exterior a través de las narraciones (el discurso) el cual busca la coherencia y la identificación de los otros con nosotros (alteridad), de acuerdo con Rodrigo Díaz Cruz<sup>4</sup>, quien también nos menciona a esta identidad del otro como una construcción (espejo por los otros) dicha alteridad distorsionada por ese espejo (realidad). La distorsión de esa imagen nos presenta una dualidad que se puede asemejar con el análisis que Georg Mead nos plasma sobre ese «Yo» y «Mi» Mead se refiere a un binomio caracterizado dentro de un mismo ser, inmerso dentro de una realidad relacional. Ese «Yo» es esa parte consiente del interior del individuo, esa intimidad organizada de manera totalmente particular, es la esencia y razón del ser, «El “Yo” —dice Mead— es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros»<sup>5</sup> es así donde nace el «Mi» inmerso y como parte constituyente de uno mismo, es el reflejo de esa parte abstracta que se representa a través de una serie de símbolos que conforman al «Mi». Mead nos muestra la idea de distinguibilidad que supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unidad considerada.»<sup>6</sup>

Dicha «distinguibilidad» a la que hace alusión Mead la podemos vislumbrar en nuestro país desde épocas coloniales donde la existencia de estas diferencias, se pudieron visualizar puntos y concepciones diferentes acerca de la realidad de los llamados «colonizadores» y los «colonizados», de los «otros» y del «nosotros», diferencias que de manera alguna dieron

---

<sup>3</sup> Turner, Ralph, «La concepción de si mismo en la interacción social» en *The Self in Social interaction* (traducción de Gilberto Jiménez) Gergen eds. 1968. pp. 93-106

<sup>4</sup> «Experiencia de la Identidad” en *Revista internacional de Filosofía Política*, núm. 2, Madrid pp. 63-74

<sup>5</sup> Sciolla, Loredana (1983) «Teorías de la identidad», en Rosenberb y Sélter (manuscrito traducido de Gilberto Giménez) pp.12

<sup>6</sup> Gilberto Giménez. «Materiales para una teoría de las identidades sociales» en *Frontera Norte*. Vol. 9 num. 18 de Julio-Diciembre 1997 pp. 12

pie a la justificación de la colonización. Es a partir de aquí que se empiezan a visualizar las zonas de contacto y transculturación que los viajeros hacen patentes en los reportes que realizan al final de las expediciones que llevaban acabo, en un esfuerzo de ver como los representaban los otros y de la misma manera hacia ellos mismos.

Se siguieron tomando registros de usos y costumbres de esas culturas exóticas y con estos datos los europeos empezaron a construir esquemas sobre el desarrollo de cada una de esas sociedades, muchas veces sin conocer a los hombres sobre los que escribían. y dicho sea de paso se puede apreciar que la Antropología surgió para estudiar las culturas diferentes a la occidental.

Pero es con base al trabajo antropológico se ha demostrado que ninguna cultura es mejor que la otra, sino que las culturas son formas diversas de resolver algunos problemas. Puesto que el conocimiento de las diferencias culturales de los pueblos de la orbe puede servir de base para una comunicación solidaria y respetuosa de pueblos con tradiciones culturales disímiles. Dentro del trabajo antropológico existe un esfuerzo sobre la recuperación de las vivencias, de lo observado, es decir la experiencia que se define por querer presentar la realidad dentro de «una configuración armoniosa gobernada por principios interrelacionados compatibles y lógicos, con una preocupación general por la consistencia y la congruencia; etnografías, en fin, incapaces de capturar el tejido de la vida, las vivencias sutiles, las minuciosas experiencias de la alteridad.»<sup>7</sup> Para poder acceder a esta realidad es necesario conocerlo a través de una serie de manifestaciones narrativas entre las que podemos situar alas historias de vida, ya que son claro ejemplo de una identidad individual que se sustenta dentro de una colectividad. En las historia de vida se expresan.

Todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado, son las fuentes narradas, las que son transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje, en donde tiene cabida el testimonio el cual es una declaración hecha por una persona respecto a ciertos hechos o acontecimientos particulares. El testimonio no debe tener necesariamente un objeto histó-

---

<sup>7</sup> Díaz Cruz Rodrigo «Experiencia de la identidad» en *Revista Internacional de filosofía política*, vol 2 Madrid. pp. 63-74. p.67



rico, de aquí resulta que estas historias comunican algún hecho que proviene del pasado, constituyen fuentes para la historia. Como se trata de testimonios narrados, pueden servir como fuentes para nuestro conocimiento del pasado y recreación de nuestro entorno y realidad actuante.

De manera colectiva (identidad colectiva)

Esta forma se puede ver como un proceso no homogéneo, en donde la aprobación de aquellas decisiones dentro de la vida cotidiana de un pueblo, tienen que ser consensadas, es así que «Los actos de identidad, sus procesos históricos, vividos y reflexionados subjetivamente; Existen experiencias de la identidad (*Ibid:66*)». Como ejemplo, puedo mencionar la Asamblea dentro de una comunidad huichola, es aquí donde se pone en común todas aquellas opiniones que sean de interés común o social.

Renée de la Torre a través de su estudio sobre Los hijos de la Luz, nos muestra un claro ejemplo de cómo se construye la identidad, además de exponer, a través de los hechos anecdóticos y manifestar la lógica del pensamiento humano, dentro del orden universal, en donde la religión es el elemento articulador con nombre y apellido que se institucionaliza, así como los efectos prácticos y simbólicos de dicho proceso de conformación de identidad social, en donde se encuentra un sistema de valores que regulan, recrean y generan un sentido de pertenencia, en donde confluyen; el espacio territorial, una serie de necesidades cotidianas que satisfacen la comercialización de algunos productos, la forma de vestir de las mujeres, el nivel de organización familiar, el cumplimiento de compromisos sociales y religiosos, la división del trabajo por sexos, la ayuda mutua y recíproca, la construcción de obras comunitarias, etcétera.

De la Torre al igual que Lévi-Strauss, sostiene que a lo largo de la historia no ha cambiado el como piensa el hombre, como se representa el mundo, sino sobre qué construye esa representación, que es precisamente sobre el como, sobre lo que debe recaer el análisis del individuo para permanecer y ser, o sea que no importa sobre que piensa, sino como piensa, es por ello que la estructura siempre es lo profundo (lo que yo entendería como el «Yo»). Ahora bien Emile Durkheim nos refiere que el conjunto de creencias y de sentimientos comunes de un mismo grupo o sociedad Durkheim le llama la conciencia colectiva o común, pero que sin embargo tiene características propias dentro de una realidad distinta y

singular. Esta referencia de Durkheim nos remite a la de Giménez quien concibe a la identidad colectiva «como una zona de la identidad personal, si es verdad que ésta se define en primer lugar por las relaciones de pertenencia a múltiples colectivos ya dotados de identidad propia en virtud de un núcleo distintivo de representaciones sociales como serían, la ideología o el programa de un partido político (Giménez: 18).»

Esta identidad colectiva, nace como resultado de un proceso de identificación en donde se involucra a la sociedad para constituir parte de un sistema de relaciones, en donde cada uno de sus actores comparten esa serie de formas sociales que generan un sentido de pertenencia.

Como es el caso del pueblo huichol o Wixarika, quien debido a la conciencia de ascendencia patrilineal, existe un movimiento cíclico de la población dentro de la comunidad, así que gente de la misma «raíz» patrilineal nacida en cualquier parte de Tateikie (San Andrés Cohamiata, Jalisco) puede regresar a su comunidad de origen, para reivindicar sus derechos heredables a sembrar la tierra. A su vez, gente nacida en la zona periférica puede reivindicar derechos en otras partes de la comunidad. Aunque, el constante traslado y movimiento de los Wixaritari es resultado de la estrecha relación que se da entre la naturaleza y su organización interna, la cual gira en torno a las relaciones de parentesco.

Para los Wixaritari. Los poblados constituyen la base de la comunidad. Su tamaño puede variar desde una sola familia nuclear de cuatro personas que habitan en un grupo sencillo con su patio (takwá), hasta una serie de familias bilaterales que llegan a sumar hasta 50 personas, las cuales viven alrededor de varios patios (takwate) unidos entre sí. En los ranchos tienen sus animales, cosechas, además de los xirikite que se encuentran sólo en algunos ranchos, pues son lugares cargados de un significado religioso y donde realizan sus ceremonias en varios grupos de familias integradas desde el abuelo hasta los nietos y bisnietos. Esta forma de vivir en las rancherías serranas todavía es muy similar al patrón de asentamiento en que vivía una gran parte de la población de Mesoamérica, con excepción de los lugares centrales o cabeceras del territorio Wixarika (Tateikie, Tuapurie y Waut+a), que cambiaron su función de centros ceremoniales temporales a centros administrativos permanentes bajo la política de reducción de sus territorios durante la época colonial y de la

evangelización a los indios infieles a través de las misiones franciscanas par el caso de los huicholes.

Dentro del aspecto colectivo, me atrevo a mencionar a aquellos poderes dotados de mayor fuerza, además de ser uno de los mecanismos que ha recreado y reproducido la identidad huichola. Me refiero al poder sagrado y su control armónico. El poder sagrado dentro de la vida huichola se fundamenta en la memoria mítica y en aquella legitimidad que le da el mandato de sus dioses, se manifiesta sobre todo en el ritual. Durkheim define aun Dios como un «principio, un ser al que el hombre concibe, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y alguien de quien cree depender. Así nos vemos obligados a someternos a reglas de conducta y Pensamiento que nosotros no hemos elaborado ni querido, y que a veces son incluso contrarias a nuestras inclinaciones ya nuestros instintos más fundamentales.»<sup>8</sup> La idea anterior me lleva a conjuntar el control armónico, control que se basa dentro de la relación entre la organización social y aquellas formas sutiles que se manifiestan con la naturaleza, como son animales, plantas, fuego, aire, viento, dentro de un marco de respeto el medio que los rodea.

«Comprender las reglas de la vida social es el primer paso para entender el orden, aunque la verdadera comprensión del mismo llega con el reconocimiento de cómo las reglas están contextualizadas en las transacciones de la vida cotidiana.»<sup>9</sup>

Los patrones de organización son elementos primarios en la creación y mantenimiento del orden, el control desorden y descontrol. Ha sido a través de este poder divino que se han podido sostener una serie de hechos sociales como lo son; las fiestas, ceremonias, el sistema de cargos y autoridades, además de que ha ayudado a la permanencia de espacios cargados de una serie de significados y símbolos sagrados, que han sido el lenguaje que representa la vida, la siembra, la lluvia, el viento, los ríos, el sol entre otros.

---

<sup>8</sup>Durkheim Emile, *Las Formas Elementales de la vida Religiosa*, Akar Editos, España, 1982, p 195.

<sup>9</sup> Nader Laura, *Ideología Armónica*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS, México, 1998. p.61

Los máximos representantes por regla tradicional de este poder sagrado son los Kawiteros, los Maa'arakate, los Jicareros, y los mayordomos junto con la comunidad, que es la que legitima y avala esa representación. Estas autoridades morales son las que por medio de las ceremonias del maíz, del peyote, del venado, del esquite, del elote, de la lluvia, vigilan que las reglas que son dictadas por los dioses sean las rectoras de su vida cotidiana. Debido a que durante todo el año se llevaron a cabo dichas ceremonias, el huichol se encuentra en un permanente ascetismo, en donde la piedad y la solidaridad son compartidas por sus deidades y la comunidad misma.

# Identidades negadas: un problema de etnicidad en el sur de Jalisco

JAVIER OROZCO SERRANO

## *Identidades negadas en el sur de Jalisco*

El tema que se desarrolla en esta ponencia tiene su origen en información empírica de primera mano. Durante una investigación de corte etnográfica, que realicé durante 2002 en el pueblo de Tapalpa (Serrano, 2002), pude advertir que en toda la Sierra de Tapalpa se utilizaba la palabra «indio» tanto para designar a sectores específicos de las poblaciones locales como a para caracterizar a algunas localidades menores (rancherías o pueblos pequeños). Atacco (o Atauco como a veces lo nombran los lugareños) y Juanacatlán en el municipio de Tapalpa, por ejemplo, son vistos como pueblos de indios en la cabecera municipal. La presencia significativa de esta palabra en el habla cotidiana de los pobladores locales, algo que me fue evidente luego de algunos meses de andar por allí, me desconcertó en dos maneras diferentes.

En primer lugar yo no esperaba encontrar indígenas en esos lugares. La información previa que había reunido nada decía al respecto. Los censos y algunos artículos que había consultado no mencionaban la existencia actual de indígenas en la región en que me disponía a trabajar. Si había alguna mención, ella ubicaba a los indios en la historia. En segundo lugar, aquellos que eran designados como indios negaban esa condición: no se reconocían como tales. Por entonces mi atención principal estaba dirigida hacia otro tema. El objeto principal de la investigación que estaba llevando a cabo era la migración internacional, un fenómeno de gran relevancia en la zona pero poco estudiado allí. Sin embargo, intuía que

---

CIESAS, Occidente

estaba frente a un problema que se me antojaba irresoluble en función de lo que yo conocía de la teoría de la etnicidad, y que se trataba de un fenómeno importante la vida social en las Sierras.

Tiempo después en una conversación informal con Francesco Zanotelli, un colega que a la sazón se encontraba realizando su propia investigación etnográfica en la ciudad de Zacoalco, mis sospechas se vieron confirmadas. Me refirió que en Zacoalco existe un barrio llamado «la cebolla», el cual es identificado como indígena a pesar de que los propios pobladores del mismo negaban ser indios. Entendí que el problema tenía un alcance regional más amplio que las Sierras de Tapalpa y que probablemente encontraríamos situaciones parecidas en todo el sur de Jalisco. Francesco me refirió su propio desconcierto sobre la situación y la preocupación teórica que le despertaba. Si dos etnógrafos trabajando en lugares próximos llegan a coincidir en las mismas preocupaciones a pesar de que sus temas difieran significativamente del objeto que provoca la preocupación, entonces ese objeto amerita ser revisado con suma atención.

El hecho concreto es el siguiente: existen en diferentes localidades en el sur de Jalisco sectores de la población que son identificados como indios; pero quienes resultan designados de esta manera niegan la condición indígena. La palabra tiene más frecuentemente un sentido despectivo y, por otro lado, también se utiliza para designar a áreas geográficas específicas, en tal forma que quienes habitan en ellas son considerados como indios. Antes de iniciar la discusión teórica con que abordaré el fenómeno, y a fin de hacer más palpable al lector el tipo problema al que me estoy refiriendo, ilustraré con una escena que tuvo lugar durante mi investigación de campo en el pueblo de Tapalpa. Con unas pocas modificaciones la referiré tal como está registrada en mis notas de campo:

... lo otro que pasó en la cantina, muy significativo, fue que llegaron un señor de unos 40 años quizás, y un muchacho de unos 20. Eran músicos de Atacco. Entraron en plan de convidar copas y confraternizar con los parroquianos (...). El muchacho pidió una cerveza de cierta marca que supuestamente no había. El cantinero le respondió con sorna: «toma una 'indio', si tú eres indio», e insistió varias veces en el asunto. Pude ver que en el refrigerador había cervezas de otras marcas. El muchacho insistió en que quería otra cerveza pero el cantinero

no quitaba el dedo del renglón. Interpreté que el mensaje implícito era «para ti sólo hay 'indio'». El muchacho desnudó su antebrazo para alegar que él era prieto, no indio. Sin agregar más palabras el cantinero sacó dos «indio» y las puso sobre el mostrador. El muchacho las tomó en silencio y se fue a beber con su compañero...

Este tipo de situaciones propias de la vida cotidiana, en que se expresa la categoría «indio» en todo su alcance no es infrecuente. Existen otros elementos que pueden ilustrar el fenómeno. Los chistes locales suelen ser muy reveladores sobre muchos aspectos de la vida social. No hay chistes casuales. Referiré uno antes de comenzar el tratamiento teórico. Durante mis trabajos de campo en Tapalpa pude registrar el siguiente chiste: «A los de Atacco les dicen el FBI» dice un ocurrente. «¿Por qué?» pregunta el interlocutor fingiendo inocencia. «Porque son la Fuerza Bruta Indígena» será la réplica del aspirante a cómico.

#### *Una aproximación teórica para abordar el problema*

Dado el carácter introductorio de este trabajo deseo iniciar la discusión planteando el problema en los términos más llanos posibles y apelando a unas pocas citas cuando fuera necesario. Los teóricos de la etnicidad han destacado que la autoadscripción es un factor indispensable (junto con otros elementos) para definir la presencia de grupos étnicos (Barth, 1976). Una característica del fenómeno que nos ocupa es precisamente la ausencia de ese factor: quienes son designados como indios no se reconocen así mismos como tales. Falta entonces la autoadscripción. De acuerdo con esto, no podemos aseverar que estamos ante una categoría que exprese la presencia un grupo étnico particular. Descartemos esto. Pero estamos sin duda frente a una situación, aunque peculiar, de alteridad. Es decir, de la construcción del *otro*. Por otra parte, el desarrollo teórico sobre etnicidad ha rechazado definitivamente la condición esencialista que en un principio se le aplicaba. Sabemos ahora que la identidad social es un fenómeno relacional que depende específicamente del establecimiento de distinciones y contrastes socialmente establecidos (Cardozo de Oliveira, 1976). Y es aquí donde quiero ubicar el punto de partida teórico que entiendo puede iluminarnos en este problema.

La palabra «indio», en los usos que se han descrito más arriba, es una distinción socialmente construida con la que se diferencia a un *otro* específico. Puesto que la identidad social supone siempre una instancia relacional, es claro que intervienen al menos dos partes en la relación. Así, quienes utilizan esta categoría para distinguir al otro están expresando al tiempo que ellos mismos no son indios. Si sumamos la condición peyorativa que supone el término podemos comenzar a desentrañar la situación. La categoría «indio» no viene sola. Ella conjuga un complejo de características, valores y significados asociados, la mayoría de los cuales negativiza al designado. Nada de esto es real, todo es construcción social. Baste señalar como ejemplo lo que reporta Trevor Stack, quién realizó su investigación precisamente en Atacco: existe en Tapalpa la voz «indiorante» (Stack, s/f), un neologismo que combina lo indígena con la ignorancia resolviéndolos en una misma cosa y revelando así el carácter claramente discriminatorio del término.

Un elemento crucial que es necesario sumar en esta discusión es que la utilización de esta categoría está plena de implicancias racistas. Los de Atacco, aducen en la cabecera municipal, entre otras cosas revelan su condición indígena pues son prietos y tienen rasgos físicos típicamente indígenas. Todo esto en contraste con los de la cabecera que supuestamente serían más blancos. Las alusiones al fenotipo aunadas a consideraciones negativas evidencian racismo. Los rasgos físicos y las características biológicas se utilizan en estos casos para establecer y hacer perdurar diferencias y distinciones que usualmente están saturadas de valores culturales. Frecuentemente esos valores negativizan al otro diferente. Como sabemos, la base biológica del concepto de raza ha sido firmemente desacreditada y, como tal, el concepto carece de toda validez. Se trata más bien de categorías culturales de construcción social y, aunque siempre lo han sido, ya no cuentan hoy con el aval de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que si el concepto de *raza* ha perdido su legitimidad como concepto científico el *racismo* está lejos de desaparecer como fenómeno social.

No es mi intención enfatizar en demasía este punto. No estamos frente a un racismo extremo o que domine por completo la vida social de estas comunidades. Con mucho, el racismo y la discriminación no son un fenómeno exclusivo de la región. Mas bien se extiende, con diversas más-



caras y en formas sutiles, en toda la sociedad mexicana y más allá. Intento señalar en cambio que se trata de un factor que no podemos dejar de lado pues ciertamente es importante. Crucialmente, la ideología del racismo tiende no sólo a vindicar posiciones de privilegio en un sistema social dado sino que provee elementos de justificación de la posición inferior que ocupan los sectores sociales que resultan discriminados (Kottak, 1994). En nuestro caso esta ideología argumenta, por ejemplo, que la pobreza en que viven los indios se debe a una suma de características negativas y en particular al desgano y la falta de capacidades que padecen. Finalmente la ideología del racismo busca perpetuar un *statu quo* que beneficia a unos y perjudica a otros.

Hay otros elementos que no puede faltar en esta discusión. Puede que en el caso que tratamos la categoría «indio» exprese una metáfora de clase (De la Peña, 1991). Es seguro que expresa instancias de asimetría y desigualdad y que señala a sectores pobres de la población. También habría que destacar que esta categoría no siempre implica consideraciones negativas y que, en ocasiones, puede ser reivindicada por quienes son designados por ella. Este parece ser el caso en algunos contextos rituales. Por otra parte, al menos en el municipio de Tapalpa, aquellos que son categorizados como indios son ejidatarios y se los considera mayormente como agraristas. Su contraparte en la cabecera municipal carece de ejido y en líneas muy generales se considera más bien cristera. Por supuesto, generalizar en estos asuntos es imposible y sólo intento sugerir vías de investigación. De hecho la situación parece ser diferente en el valle de Sayula, y en particular en Zacoalco, donde la configuración de estos componentes al parecer es otra.

Analizar el proceso histórico en que se constituye esta categoría en esta región también resultaría indispensable, se trata de un elemento fundamental. Quiero referirme brevemente a este aspecto. El análisis histórico nos llevaría, cuanto menos, a la época colonial. Sin duda nos remitiría al conflicto que enfrentó a indios y españoles, el cual «nace como resultado inmediato de la servidumbre instituida, en detrimento de la población vencida (...) los indios quedan marcados como vasallos rústicos de Su Majestad» (Aguirre Beltrán, 1992). Resulta inmediato suponer que es en ese proceso donde se establece la condición peyorativa del término. Mu-

cho después la legislación republicana prohíbe el uso oficial de la palabra «indio». Pero como se sabe, la discriminación es más frecuentemente de *facto* que de *iure*, la discriminación no desapareció como tampoco el término y para entonces ya había nuevos soberanos. Por otra parte, los indios junto con los negros que alguna vez llegaron a trabajar en las haciendas locales, son los grandes desaparecidos de la historia regional. No sabemos con precisión cuándo ni cómo se diluye su existencia identitaria. Lo que persiste, en el caso de los indígenas, es la categoría social «indio». Pero ya no podemos decir que constituya, siempre en esta región, un grupo definido con una identidad particular.

En cualquier caso, todos los elementos que acabo de citar requieren una inspección cuidadosa y un análisis exhaustivo que no es posible desarrollar aquí en virtud del estado actual de nuestros conocimientos al respecto. En realidad el fenómeno, que es sin duda complejo, amerita una investigación metódica integral. Puesto que mi intención en este trabajo es bosquejar un problema y proponer un principio de solución teórica, me limito a señalar la necesidad examinar cada uno de estos factores sin negar la posible existencia de otros elementos significativos que hoy no me son evidentes (estoy pensando en el papel del Estado, en cuestiones de ciudadanía, etcétera).

El punto clave en este problema es que los de Atacco niegan ser indígenas y con ello niegan todo lo demás. Es decir, rechazan todas las características asociadas al término y que en su mayor parte son negativas. Además de interesante esto resulta importante desde muchos puntos de vista. Para empezar, el hecho de que se nieguen a aceptar la condición que se les asigna revela que ellos no son actores pasivos frente a la discriminación que se les aplica. En otro nivel, la negación indica que las representaciones que el conjunto de la sociedad local hace de sí misma están en disputa. Aquí estamos nuevamente involucrados en una instancia de identidad. Recordemos que la pertenencia identitaria a un grupo o comunidad implica compartir cuanto menos parcialmente un complejo de representaciones sociales que distingue y define al grupo de que se trate (Giménez, 1997). Estamos ante el caso de sistemas sociales con diferencias en su interior y en los que existe una pugna entre las partes diferenciadas acerca de las propias representaciones sociales que los diferencian

e identifican. De alguna manera esto refleja cómo una sociedad se percibe y se piensa a sí misma. Estamos frente a la condición de reflexibilidad en la identidad que ha discutido Loredana Sciolla (1983) .

Luego de este escueto recorrido teórico presento mi propia alternativa teórica para abordar tan complejo problema. La categoría «indio», una categoría no estadística sino de construcción social, en los contextos que hemos venido analizando no define a un grupo específico en términos de identidad. Más bien se trata de una instancia identitaria que se utiliza para clasificar tanto al *otro* como a sí mismo, y que como tal se expresa en la interacción social. Este es el terreno donde entiendo que podremos observar sus implicaciones en todo su alcance. Finalmente la identidad supone relaciones sociales y también códigos de categorías que orientan la interacción social, códigos que generalmente se establecen como sistemas de oposiciones o contrastes (Cardozo de Oliveira, *op. cit.*) incluyendo frecuentemente discriminación. Creo que estos elementos teóricos nos permiten interpretar mejor lo que sucede. El término «indio» en los usos que se han analizado no implica la existencia de un grupo étnico particular. Más bien indica la presencia de categorías sociales que inciden y se expresan, a veces crucialmente, en la interacción social a nivel local. Si mi planteamiento resulta adecuado, la tarea será precisar el papel que juega esta categoría así como sopesar su importancia en la vida social de estas comunidades en el sur de Jalisco.

### *Conclusiones*

En primer lugar, uno de los objetivos de este trabajo era hacer conocer esta situación e instalarla en la mesa de discusiones. Entiendo que tiene la suficiente relevancia como para captar la atención de la comunidad en general y de los investigadores en particular, sobre todo la de aquellos que están interesados en el sur de Jalisco y sus problemáticas. El primer paso para luchar contra la discriminación (algo en lo que espero estemos todos de acuerdo) es denunciarla allí donde se la advierte. Por largo tiempo el problema que aquí se ha tratado ha permanecido oculto o velado, quizá por otros fenómenos que parecían más urgentes. Es hora de abordar este problema: negar su existencia e importancia resulta inaceptable para algunos de quienes investigamos en esta región. Es necesario entonces

explicitar y revisar el carácter político de la propia investigación y sus resultados. Es claro que la investigación social nunca es neutral; la discusión precedente implica tomar posición frente al fenómeno (Torres, 1998).

La discriminación suele tener una faceta muy curiosa: es decididamente más visible para quien la sufre que para quien la aplica (Renato Rosaldo describió la situación opuesta: los privilegios no son tan visibles para quienes los disfrutan, ellos los asumen como algo universal y cotidiano; pero estos privilegios son marcadamente ostensibles para aquellos que no pueden acceder a los mismos) (Rosaldo, 1999). De allí la importancia de discutir públicamente este fenómeno que gira en torno a la discriminación. Se trata en esta instancia de hacerlo visible. Silenciar lo que ocurre resultaría en una complicidad inadmisibles y en una antropología propia de Pilatos. Quien se sienta solidario con los más pobres y con los menos poderosos (no por casualidad son los mismos que padecen la discriminación) deberá actuar en consecuencia encarando sin dilaciones la discusión de este problema.

En la discusión propiamente teórica no he buscado una explicación que cierre el problema. Su complejidad es evidente. Más bien he querido presentar los primeros pasos en una alternativa teórica que considero promisoria. En mi opinión (y no sólo en la mía pues coincidimos en esto con Francesco Zanotelli). tratar de decidir respecto de si realmente se trata indios o no resulta una discusión infructuosa, un callejón sin salida. Difícilmente lleguemos a buen puerto si la discusión se define en esos términos. Propongo en cambio analizar la categoría «indio» con todas sus implicancias a nivel local como una instancia de construcción social, misma que no define a un grupo étnico particular pero que interviene de manera específica en la interacción social. Nuestra tarea será debelar entonces de qué maneras interviene y cuál es su importancia en las sociedades del sur de Jalisco.

Lo que finalmente está en juego es cómo se perciben esas sociedades y, en consecuencia, quienes gozaran en ellas los privilegios y quienes sufrirán los padecimientos que surgen del contrato social. Al negar las condiciones negativas que se les adjudica a través de la categoría «indio», los pobladores de Atacco como los de muchas otras localidades en el sur de Jalisco, evidencian que hay una disputa por los términos de esa percep-

ción y rebelan que el reparto de beneficios y pesares no ha sido resuelto del todo. He cumplido en exponer la situación con la mayor honestidad posible, ya no está en mis manos (o no sólo en las mías). Espero realmente que encuentre el eco que merece.

*Bibliografía*

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1992) *Pobladores del Papaloapan: Biografía de una Hoya*. México: CIESAS.
- BARTH, Fredrick (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- CARDOZO DE OLIVEIRA, Roberto (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. Brasil: Biblioteca Pionera de Ciencias Sociales.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1991) «Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el grande». En *Estudios Jaliscienses*, núm. 5. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- KOTTAK, Conrad (1994) *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. Estados Unidos: Mc Graw-Hill.
- ROSALDO, Renato (1999) «Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad». En *El derecho a la identidad cultural*. México: Rodríguez Zarco/ Honorable Cámara de Diputados/ Instituto de Investigaciones Legislativas.
- STACK, Trevor (Sin fecha) «Not Always Good Business: The Knowing of History in Mexico». Draft for submission to *American Ethnologist*.
- SCIOLLA, Loredana (1983) *Identitá*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- SERRANO, Javier (2002) *La dimensión cultural de las remesas: los tapalpenses y su comunidad transnacional*. Tesis de Maestría. Guadalajara: CIESAS.
- TORRES, Gabriel (1998) «La autoridad del investigador en la construcción social del conocimiento». En Julieta Aréchiga *et al.* (eds.). *Antropología e interdisciplina*. México: IIA/UNAM/CIESAS/SMA.



# Reconstruyendo la identidad: comunidad y etnicidad en Tuxpan, Jalisco

JOSÉ LUIS MARISCAL OROZCO

En este tiempo en el que se habla mucho de movimientos étnicos, globalización, interconexión, multiculturalismo entre otras cuestiones de las cuales las ciencias sociales ha puesto últimamente un mayor énfasis, conceptos como el de comunidad y etnicidad se convierten nuevamente en ejes centrales en el estudio de las identidades culturales.

En el caso de la identidad Tuxpanense, la fiesta juega un papel importante en la reproducción cultural, ya que, debido a que actualmente ya no es una comunidad indígena como lo fue hasta inicios del siglo XX, las festividades populares permiten la recreación de esa comunidad nahua homogénea que han dejado de ser. Dado que el argumento central de este escrito es espinoso e incluso incómodo para algunos Tuxpanenses, he decidido comenzar con una revisión teórica sobre los conceptos de comunidad y etnia, de esta manera, usted apreciable lector, pueda tener una visión más amplia de éstos y así poder entender de mejor manera la situación empírica sobre Tuxpan que más adelante presentaré.

## *De comunidades y etnicidades*

Al primer autor que revisaremos, es Ferdinand Tönnies. Su concepción de comunidad, en términos weberianos, responde a un tipo ideal por lo que la comunidad (*Gemeinschaft*) es entendida en relación a la sociedad (*Gesellschaft*) en términos de sucesión, esto es, la primera es un estadio previo a la segunda, he ahí que afirmara que el capitalismo es consecuencia de la pérdida de la comunidad.

---

Tochtli Promoción Cultural Tuxpan A.C.

Así para Tönnies, la comunidad es un «organismo natural en el que prevalece una voluntad común, predominan los intereses colectivos, los miembros son escasamente individualizados, la orientación moral e intelectual está dada por creencias de tipo religioso, la conducta cotidiana está regulada por las costumbres, la solidaridad es global y espontánea, la propiedad es común».<sup>1</sup> Está constituida por tres elementos: el primero tiene que ver con la sangre (el más importante de los tres, el segundo es lugar y el último la mentalidad. Nisbet comenta al respecto que estos tres pilares tendría que ver con el parentesco (sangre), la vecindad (lugar y la amistad (mentalidad) sin embargo, a pesar de contener muchos factores que pueden provocar la separación, estos tienden a unificarse (Nisbet, 1996: 105).

En cambio la sociedad es todo lo contrario, esto es, sus miembros actúan de manera individual por lo que prevalecen los intereses particulares y puntualiza que ésta es una especie de comunidad artificial en donde las personas viven y habitan juntas y que a pesar de que existen muchos factores que unificadores, sus miembros tienden a separarse (p. 106).

Ligado con esta concepción evolucionista de la comunidad, podemos encontrar el estudio de Redfield sobre Yucatán, en el que crea un modelo al que llama continuum Folk – Urbano, en el que se clasifica a las comunidades y sus procesos históricos. Así pues, comenta que las comunidades se desarrollan en un continuo que va de lo simple (como las rancherías indígena tradicional) hasta las sociedades complejas (como el caso de Mérida en su estudio) así como la existencia de puntos intermedios (como el caso de Chan Kom una comunidad en la que existían elementos tradicionales y modernos). Según este autor, el cambio entre un tipo y otro de daba gracias a la difusión de la tecnología, cultura e ideología de parte de la ciudad hacia las comunidades pequeñas tradicionales contribuyendo a un proceso gradual de modernización (Redfield: 1970).

Aunque Max Weber hace explícito la aportación de Tönnies en su obra, sus aportaciones (aunque aún como tipos ideales) tienden a tomar un sentido un tanto diferente. Para comprender de manera más amplia el concepto de comunidad Weber, será necesario retomar otros elementos claves.

---

<sup>1</sup> *Diccionario de Antropología* (2001) México: 195.



En el capítulo de conceptos sociológicos fundamentales de su libro *Economía y Sociedad* como un rompecabezas, va armando cada una de las piezas (en este caso conceptos) hasta llegar con la definición de Estado moderno e Iglesia. En este «rompecabezas» existen algunas piezas importantes que se ensamblan para obtener el concepto de comunidad.

El primero de ellos, el la acción social, entendiéndola como aquellas acciones que se orientan por las acciones de otros, distingue cuatro tipos: *Racional con arreglo a fines* cuando las expectativas del comportamiento son utilizadas como medios para el logro de fines racionales perseguidos; *racional con arreglo a valores*, cuando se actúa apelando a un valor; *afectiva*, cuando la acción es determinada por sentimientos; y *tradicional*, cuando la acción se basa en una *costumbre*, entendiendo esta como la probabilidad de una regularidad en la conducta basada en un arraigo duradero.

Por otro lado, la *relación social* es una conducta que se presenta recíprocamente referida, por lo que es la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma indicable. Las relaciones sociales pueden ser *abiertas* cuando la acción social no se encuentra negada por los ordenamientos que rigen esa relación a nadie que pretenda ser parte de ella. En cambio son relaciones *cerradas* cuando la participación es excluida, limitada o sometida a condiciones o por ordenamientos que la rigen.

Así los conceptos de relación social y acción social se conjunta para hacer las definiciones de *comunidad* y *sociedad*. La primera tiene que ver con las relaciones sociales en la que la actitud de la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo de los participantes de construir un todo. La segunda en cambio, es una relación social cuya actitud en la acción social se inspira en una compensación de los intereses por motivos racionales o por unión de intereses con igual motivación.

Aunque Weber más adelante habla sobre diversos tipos de comunidades (doméstica, vecinal, económica, étnica, religiosa y política) en ellas notamos otra vez esta diferenciación entre una comunidad caracterizada por un sentimiento de unión en oposición con la sociedad con intereses racionales.

Por el contrario para Durkheim la sociedad tiene como naturaleza la comunidad, puesto que «la sociedad no puede hacer sentir su influencia a menos que esté en acción, y no está en acción si los individuos que la

componen no se asocian y actúan en común. Sólo mediante la acción común toma conciencia de si misma y comprende cuál es su posición; es, por sobre todas las cosas, una cooperación activa» (Durkheim citado en Nisbet, 1996: 116). En este sentido, la sociedad es la comunidad y bajo su visión, las manifestaciones individuales (como la fe por ejemplo) son producto de la comunidad.

Cuando una comunidad ya funciona como un todo y cierra su acceso a otros, entonces se convierte en una comunidad corporativa. Wolf en su estudio de comunidades de campesinos en Mesoamérica y Java Central, define a la comunidad corporativa, como aquellas «que conservan una perpetuidad de derechos y cierto número de miembros y son colectividades cerradas por que limitan privilegios a sus componentes desalentando una estrecha participación de sus miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor» (Wolf, 1987: 14). Así, los miembros de esta comunidad obliga a sus miembros a redistribuir los excedentes (pobreza compartida como consuelo) y un control de la membresía. Wolf comenta que este tipo de comunidades existen en «zonas en las que el poder central no quiere o no puede intervenir en la administración directa, pero en las que se impone a la comunidad rural en su conjunto ciertas obligaciones colectivas en forma de impuestos y trabajos no remunerados, y en las que esta comunidad crea o se reserva mecanismos para administrar sus propios recursos naturales y sociales» (1999: 22), por lo que esta comunidad es una respuesta a la sociedad mayor, y su función hacía el interior es el de nivelar las oportunidades y riesgos de la vida de sus miembros que amenaza su subsistencia, aunque no por ello los elimina por completo.

Por otro lado, otra concepción de comunidad más generalizada, es la de Anderson. Él define a la nación como una comunidad políticamente imaginada la cual tiene cuatro características: la primera de ella, es que es imaginada en el sentido de que los miembros en su totalidad nunca se podrán reunir y convivir cara a cara en un mismo espacio y tiempo, sin embargo en cada uno de ellos existe la imagen de su comunión. La segunda característica es la limitación, ya que si bien es cierto que las fronteras nacionales son en cierto punto elásticas, también dichas fronteras tiene una finitud en relación con otras naciones. La tercera corresponde a la idea liberal de soberanía en el sentido de libertad y autodeterminación; y

la última su característica de comunidad «porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal» (Anderson, 1997: 24).

Sin embargo, Anderson argumenta que esta comunidad imaginada es un artefacto cultural creado históricamente por una clase particular que han generado apegos profundos en los miembros que se asumen en dicha comunidad.

Víctor Turner en su estudio sobre los rituales de los Ndembú, distingue dos modelos de interacción humana que se yuxtaponen. El primero se tiene que ver con una sociedad con un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico. El segundo se da en un periodo de liminalidad, en el que no existe estructura ni diferenciación o bien son relativas. A este segundo modelo le llama *communita*. Así pues una *communita* es una relación ente individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status sino enfrentados entre sí (1988: 138) esto es, una comunidad sin estructura (liminalidad) y una manifestación de «poder de los débiles».<sup>2</sup>

Al no tener un territorio ni una estructura, la *communita* tiene una naturaleza espontánea pero también momentánea, por lo que puede ser entendida sólo en relación con la sociedad estructurada ya que la *communita* es un desprendimiento temporal de la sociedad estructurada e institucionalizada, por lo tanto no es un estado permanente.

Turner identifica tres tipos de comunitas: *a) Communita existencial*: Es ese momento de liminalidad en la que se sale de la estructura. *b) Communita normativa*: Se da cuando hay una necesidad de comenzar a ejercer control social entre los miembros del grupo. *c) Communita ideológica*: La cuál es, en términos weberianos, un tipo ideal basada en la *communita* ideológica.

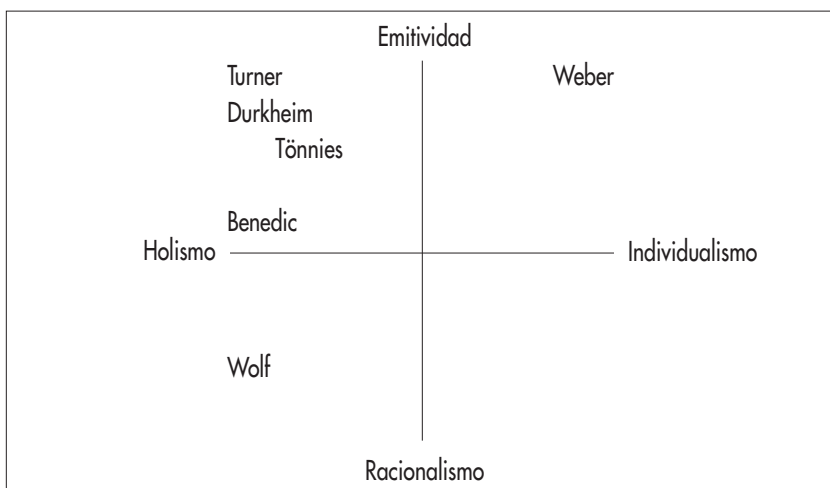
Así una vez que la *communita* existencial se convierte en una normativa, el siguiente paso es volver a la comunidad ya como un grupo con la estructura anterior a la *communita* existencial. Si pusiéramos en un plano

---

<sup>2</sup> Son manifestaciones que parecen simbolizar los valores morales de la *communitas* en contraposición al poder coercitivo de los máximos representantes del poder político.

cartesiano a las concepciones de los autores hasta aquí revisados y además le diéramos a cada eje un valor, nos daríamos una idea de las tendencias.

Así pues, cada eje debe ser visto como un continuo; el eje horizontal muestra la tendencia metodológica, en el extremo «holismo» da énfasis a lo social en cambio el individualismo lo hace en el individuo. El eje vertical muestra la tendencia de los motivos de la acción, en el que el extremo racionalismo, privilegia la acción racional (con un análisis de costo beneficio) mientras que en el de «emotividad» la acción es guiada por la emotividad (más no por ello irracional).



### *De las islas étnicas a las redes multiculturales.*

La literatura antropológica, nos da cuenta del cambio de visión que se tiene del concepto de etnia-grupos étnicos-etnicidad. La categoría raza, daba significado al de etnia, sin embargo por un lado la raza es una categoría biológica que es estática y reduccionista, por lo que ya no puede ser utilizada para definir la identidad étnica; y por otro, el propio concepto de raza por su carga ideológica y su limitación epistémico, ha hecho que organismos como la UNESCO la considere como una construcción más del ámbito social que del puramente biológico (Bravo Molina, 2001).

Los antropólogos de principios de siglo XX en términos generales llamaban etnia al grupo de «personas que se suponían pertenecer a la

misma sociedad y compartían la misma cultura y, sobre todo, el mismo lenguaje; cultura y lenguaje, además que sido transmitido de generación en generación» (Keyes, 2000: 203). Por lo que este grupo era visto como una comunidad que se autopropetua biológicamente, que compartía valores culturales en una unidad, que integraba un campo de comunicación e integración y que cuenta con miembros que se identifican e identificados por otros como una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976: 11).

Como comenta Barth, esta concepción de autopropetua y adaptación particularista «ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla» (p. 12).

Weber en su análisis de comunidades étnicas, plantea la etnia como una comunidad, pero siempre y cuando sea sentida subjetivamente como una característica común de sus integrantes. Así, define el grupo étnico como «aquellos grupos humanos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez (...) abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común» (1981: 318). Sin embargo también comenta, el papel importante que juega la comunidad política, ya que según este autor, es la que despierta la creencia de un origen racial común, aún cuando en la realidad sus miembros sean heterogéneos.

Fue precisamente Barth quien enfatiza el concepto de grupo étnico como un grupo caracterizado por la adscripción y no por el origen común, por lo que el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra (1976: 16-17). Así pues estas fronteras étnicas se basaran en las relaciones sociales y no tanto en factores territoriales como base primordial. Sin embargo, en el contexto de los estados nacionales modernos, el término de grupo étnico se usa para referirse a una minoría que contienen elementos culturales característicos diferentes a la mayoría cultura dominante nacional (Keyes, 2000: 205).

Una cuestión que me llama fuertemente la atención de diferentes textos antropológicos que hablan sobre el tema, es el uso de los términos de etnia, grupo étnico y etnicidad de acuerdo a el desarrollo de los estudios empíricos. Así pues, cuando se estudiaba a esas unidades culturales separadas se les denominaba etnia, con Barth, como ya lo expuse, se defi-

ne como grupo étnico cuando se estudian a partir de las relaciones entre grupo y su adscripción.

El uso del término etnicidad se da en el contexto de estudios de estos grupos no solamente en relación con otros, sino además en contexto de estas relaciones en una sociedad más amplia en el que intervienen otros factores como el Estado y «la cultura nacional». En este sentido, como comenta Cohen, «la etnicidad es esencialmente la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes» (Cardoso. 1992: 86).

En la misma obra de Cardoso, comenta que Mitchell hace una distinción entre etnicidad como una construcción de fenómenos de percepción o cognitivos y grupo étnico entendido este como una construcción de fenómenos de comportamiento. Pero incluso el propio Cardoso no está totalmente convencido, ya que argumenta que no siempre hay una correspondencia entre lo que se piensa y se actúa además de otras complicaciones que se deben de tomar en cuenta como la necesidad de contextualizarlos (pp. 87-88). Por otro lado Camaroff comenta que la etnicidad, lejos de ser una cosa unitaria, describe un juego de relaciones y modos de conciencia, por lo que el significado y práctica va a variar según las diferentes agrupaciones sociales de acuerdo a su posición en el orden social (1992: 54).

Si bien es cierto que los grupos son dinámicos y vinculados (y no fijos como se pensaba con la visión de las islas), se debe tomar en cuenta el factor histórico en el estudio de la etnicidad. Devalle comenta al respecto que la etnicidad «debe de verse como un proceso cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado» (Devalle, 2002: 22), tanto para ver transformaciones y continuidades como discontinuidades históricas y sociales, ya que éstas «determinan en última instancia cómo diferentes clases y sectores sociales formularán y vivirán cierto estilo étnico en los diferentes momentos de la vida de una sociedad» (p. 23).

Contrario de lo que pensaban los sociólogos de principios del siglo XX con su modelo asimilista,<sup>3</sup> el tema de las relaciones interétnicas en

---

<sup>3</sup> Según comenta Keyes «desarrollaron una teoría de la etnicidad, basada primordialmente en estudios de migrantes de Estados Unidos, que asumían

sociedades modernas, se ha convertido en un elemento importante a considerar en el estudio de las sociedades complejas.

A partir de la década de los noventa y con mayor medida en los noventa, se ha dado el desarrollo de estudios multiculturalistas. En estos estudios la etnicidad es vista como una construcción, esto es, no tiene una identidad dada por naturaleza, sino una identificación que se crea a través de la acción social (Baumann, 2001: 36), por lo que se requiere de un ejercicio cotidiano de internalización cultural, ya que «la etnicidad no consiste en la sangre como tal o en el linaje como tal, sino que consiste en el cultivo y el refinamiento de todas las posibilidades concedidas en primer lugar por la naturaleza, pero no determinadas por ella» (p. 84), pero esta interiorización se da en relación a contextos sociales más amplios, como Touraine comenta «la etnicidad es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa» (1998, 2001).

#### *Comunidad y fiesta en Tuxpan, Jalisco*

Actualmente, el lema de la ciudad de Tuxpan, Jalisco, es «El pueblo de la fiesta eterna», debido precisamente a las múltiples fiestas religiosas populares que tienen lugar a cabo en todo el transcurso del año.

Podríamos decir que la fiesta en Tuxpan, ha jugado un papel importante en la cultura local, y no solamente en el ámbito cultural, sino también en el político y social. La población tuxpanense ha vivido diversos procesos sociales que tienen una marca profunda en la conformación social que tiene actualmente. Sin embargo dos procesos han jugado un papel importante en la conformación del Tuxpan actual.

El primer proceso, tiene que ver con la colonización y evangelización, ya que creó en los habitantes prehispánicos una estrategia de resistencia cultural hacia los nuevos elementos y prácticas culturales que les fueron

---

que los grupos étnicos sólo existirían durante un periodo de transición, mientras se iban asimilando a la cultura dominante de sus nuevos territorios, proceso que según, se esperaba, quedaría concluida en la tercera generación» (2000: 205).

impuestas. Ello se ve reflejado en los sincretismos que llevan consigo por ejemplo, la religión y la organización sociopolítico existente en la colonia.

Así pues, durante la evangelización los misioneros lo único que hicieron por una parte, fue cambiar de nombre a sus Dioses y poner variaciones a sus prácticas religiosas, políticas y cotidianas. Pero no sólo los Dioses cambiaron de nombre, sino que la población, que en su momento se llamaba Tochpan (Lugar donde hay conejos), fue nombrada como Tuxpan de San Juan Bautista.

Es así que al perder su nombre, pierden parte de su identidad. Ya que recibir un nombre significa recibir una identidad y recibir una identidad conlleva adjudicarse un lugar específico en el mundo.

Desde su «evangelización» las celebridades festivas del calendario litúrgico, constituyeron una forma básica de organización social e identidad y una forma de establecer niveles de gobierno, autoridad y poder (Lameiras, 1990).

En lo que se refiere a la organización socio política colonial, se basó en los Tlayacanques, los cuales eran una especie de jefes encargados del orden y la justicia social

El segundo proceso importante fue la implementación de políticas modernas-liberales. Un ejemplo de ello, se puede tomar el caso de la llegada al tren a la región. Una vez consolidado el porfiriato, comenzó la «modernización» del país y por ende la construcción de las líneas ferroviarias entre las principales ciudades de la república, y precisamente en la ruta Guadalajara-Manzanillo, Tuxpan fue designada como una de las estaciones de suministro de agua. La construcción de dicha obra trajo a trabajadores de toda la región sobre todo de Michoacán y Colima (*idem*).

Para los indígenas fue por una parte, ajeno a su cotidianidad y por otra, una oportunidad de trabajo, ya que a principios de siglo XX se tuvo mal temporal y se perdieron las cosechas. Para los mestizos y criollos simbolizó el progreso, la comunicación y la comercialización hacia otros pueblos y de hecho así fue. La construcción de vías comenzaron en Tuxpan en 1903 y concluyeron con la llegada de Porfirio Díaz.

Así, el encuentro entre los «naturales» y los «progresistas», fue determinante para la ruptura del sistema político-social que se tenía, este encuentro, José Lameiras lo ilustra de la siguiente manera:



El cinco de enero de 1909 llegó a la estación de Tuxpan el tren olivo presidencial con pasajeros distinguidos, el general Porfirio Díaz encabezaba a una comitiva integrada por miembros de su gabinete, el cuerpo diplomático, el gobernador de Jalisco con varios de sus ministros y familiares de alto grado con algunas compañías. Se trataba de realizar uno de los actos de inauguración oficial del ferrocarril Guadalajara-Manzanillo (1990: 173).

«Con gran solemnidad Marciano Viera, presidente municipal de origen indígena, recibió a la comitiva junto con la élite del pueblo...» «...Rafaela Villanueva dio un discurso en náhuatl y luego lo tradujo a sus visitantes». Don Porfirio escuchó y aplaudió, impresionado por lo dicho de la *naturala* sobre la historia del pueblo», «...medio centenar de *principales* le pidieron que ordenara que se respetaran sus costumbres, que siguieran las tradiciones de los viejos y los tlayacanque». «Tras escuchar a los peticionarios, el señor presidente, dictó una orden progresista: después del acto inaugural del glamante ferrocarril, que tantos cambios ya había anticipado, los tlayacanque tuvieron que presentarse en la presidencia municipal donde les fue cortada la trenza».

Otro factor importante que debemos tomar en este proceso de modernización es la apertura y desarrollo de las empresas Compañía Forestal Atenquique, Ingenio de Tamazula y Cementera Tolteca en Zapotiltic, cuyo dominio y manejo de los recursos naturales de la región, así como el desarrollo económico y de infraestructura fueron claves en la formación regional actual.

Por iniciativa de Enrique Anisz se funda el 14 de septiembre de 1940 la Unión Forestal de Jalisco y Colima S.A. cuyo objetivo es la explotación forestal para la industria de celulosa y papel (Chambilla, 1983: 21). Y es precisamente la papelera, la que proporciona la construcción de carreteras, caminos, en fin, infraestructura necesaria para la obtención de la maximización, cuestión que favorece notablemente a la región. El Sindicato de Trabajadores de Atenquique (STA, Sección 40 de la CTM), fue hasta el 2001, la organización corporativista con más peso en el municipio, debido al control económico, político y laboral que poseía, podía influir notablemente en las decisiones políticas de los gobernantes en curso, máxime si tomamos en cuenta que la gran mayoría de los presidentes

municipales habían tenido como ante sala la secretaría general del sindicato. Pero no solamente el STA se sentía con el poder, también lo hacían evidente los mismos trabajadores, quienes se sentían superiores a cualquier otra ocupación laboral y ser trabajador de Atenquique era visto por lo regular como buen status; y no era para menos, ya que tenían sueldos por arriba de cualquier trabajo en la región (de obrero claro está) y sobre todo con grandes prestaciones y facilidades laborales, hecho por lo que algunos autores los denominan como la aristocracia obrera (Rodríguez, 1977: 14).

Esta cuestión es importante, ya que en base a ello se daba un toque particular a algunas relaciones sociales entre los habitantes, veamos un ejemplo sobre la visión del pueblo;<sup>4</sup> mientras que para los campesinos (descendientes de la comunidad indígena) lo importante es la reproducción y conservación de la tradición, para los obreros, la necesidad de «modernizar al pueblo» es primordial, así a los primeros los calificaban como matones, violadores, perezosos, rateros, etc, y a los obreros les decían creídos, autoritarios, borrachos, pandilleros (Lameiras, 1983: 24).

Hoy en día, Tuxpan se encuentra también con otros factores que juegan y jugarán un papel importante en la reconfiguración social y por ende, en su identidad; algunos de estos factores empiezan y otros tantos son resultado del proceso en el cuál ha estado involucrado, pero cualquiera de ellos, no sólo tiene una explicación local, más bien responde a movimientos nacionales y globales, siendo la región parte de esa conexión que vive los procesos generales del problema pero que se reproducen con características propias del medio local.

Uno de estos factores es la globalización. Precisamente a partir de la entrada de las grandes industrias de la región mencionadas anteriormente, es cuando muchas mercancías modernas entraron a la comunidad y con ellas, elementos culturales del exterior.

Últimamente como cualquier otra comunidad en el mundo, la sociedad tuxpanense se encuentra navegando en el barco de la globalización, por lo que muchos elementos culturales y económicos se hacen presentes

---

<sup>4</sup> Entrevista a Angelina Martínez Duran, 8 de mayo de 1997. Entrevistador: José Luis Mariscal Orozco.

en la vida cotidiana, y en algunas ocasiones, compiten, refuerzan, se apropian y/o coexisten con la cultura local tradicional, ésta última, fuente de orgullo y beneplácito que en algunas ocasiones modifica algunos aspectos y guarda celosamente otros tantos primero frente a la cultura de los fuereños y ahora frente la cultura que viene «globalmente».

Es importante tomar en cuenta este proceso, ya que sin duda influye sobre la cultura local (exactamente en qué y cómo es una línea de investigación más) ya que modifica algunas prácticas rituales y por ende crea nuevas formas de organización social, esto sin contar el choque generacional ahora cada vez más marcado debido en parte por la diferencia de expectativas y visión del mundo entre jóvenes, adultos y ancianos (hay rupturas en la transmisión de la tradición).

Por otro lado, la migración también juega un papel importante en este proceso, ya que hay un intercambio más fuerte y constante entre la comunidad y sus hijos ausentes de diferentes ciudades del país y de Estados Unidos, tenemos por ejemplo, la existencia de «comunidades tuxpanenses» en Guadalajara, Ciudad de México y algunas ciudades de nuestro vecino del norte, en la que se reúnen en determinados días al mes y organizan no solamente su participación en la fiesta del Señor del Perdón, sino también la creación de ofertas culturales que ayuden al fortalecimiento de la identidad con el terruño.

Otro factor a considerar es el narcotráfico ya que es un elemento importante en la conformación de grupos de poder, pero del cual, desgraciadamente se tiene poca información, debido en parte por lo delicado que es el tema para las autoridades y la comunidad en general.

El narcotráfico es digno de tomarse en cuenta ya que implica a su vez cuatro cuestiones más:

- a) El problema legal y de seguridad, que implica una mayor participación de elementos policíacos y militares y por lo tanto una «intromisión de la vida cotidiana de la comunidad», esto sin mencionar los delitos que se cometen alrededor de él.
- b) El problema de la salud, ya que al haber más producción y distribución de droga a menores precios, existe un mayor consumo, hecho que tiene preocupado a las últimas administraciones municipales debido al alto índice de drogadicción.

- c) El aumento de la narcocultura, que implica formas de actuar y pensar, que en muchos de los casos se contraponen a la cultura tradicional local.

Otra cuestión más que se suma al proceso, es la influencia de los movimientos indígenas en México, propiciando en algunos sectores de la sociedad tuxpanense el surgimiento de comunidades indígenas cuyas representaciones y discursos se enmarcan en este movimiento que se está dando a nivel nacional.

Sin embargo es de tomar en cuenta el discurso que utilizan las dos principales comunidades indígenas que hasta ahora se han hecho evidentes y actuantes en Tuxpan.

La idea de una comunidad indígena nahua de Tuxpan como grupo étnico homogéneo, es muy compleja y confusa, como lo menciona Lameiras

Tuxpan es el único pueblo en la región que se considera indígena, pero no lo es si sólo se piensa en términos cuantitativos [y cualitativo]. Por todo esto la oficialidad censal, varios científicos sociales y las instituciones estatales protectoras de los indios han convenido la desaparición de los indios tuxpanecos. Sin embargo, los indígenas de Tuxpan se manifiestan anualmente en las fiestas de mayo del poblado [e incluso las demás fiestas], rigurosamente organizados en grupos de danzantes [organizadores y participantes], estrictamente presentados con su instrumental... (1983: 6).

Por una parte tenemos a la Unión de Comunidades Indígenas Nahuas de Tuxpan S.S.S., que ha logrado tener apoyos oficiales (INI, Sedesol, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, etc.) que distribuye entre sus miembros, varía desde prestamos para la producción hasta apoyos de combate a la pobreza, además han creado una oferta cultural para el público que van desde exposiciones, talleres, capacitación, educación para adultos, etc. en un espacio que funciona como oficinas, venta de productos artesanales y una especie de casa de la cultura. Han participado en eventos y actividades de promoción de la cultura tradicional en diferentes foros del país.

Por el otro lado, tenemos a María de Jesús Patricio Martínez, que participa en un grupo de personas que comenzaron creando una casa de

la salud, rescatando y empleando medicina tradicional y hoy en día, se postula como representantes del *pueblo nahuatl de Tuxpan, Jalisco*.<sup>5</sup> Sus principales redes y relaciones son hacia organizaciones no gubernamentales, participando activamente en el Congreso Nacional Indigenista. Ella fue una de las indígenas que pronunció un mensaje en el Congreso de la Unión el 28 de marzo del 2001. El discurso indigenista que maneja, es la necesidad de crear territorios indígenas autónomos:

...Es oportuno señalar que los pueblos indígenas estamos proponiendo una nueva concepción del territorio, que no atenta contra la soberanía del Estado Mexicano, ni con la reglamentación de la propiedad establecida en la Constitución. Una propuesta que sin duda contribuye en la reconstitución territorial de nuestros pueblos y sienta las bases de un desarrollo sustentable, entre otras por las siguientes razones: a) La Constitución y la legislación agraria han reglamentado la propiedad y posición colectiva sobre las tierras y recursos, retomando el calpulli y la forma central de tenencia de nuestros pueblos. Hoy día, la gran mayoría de nuestras comunidades conviven bajo la tenencia comunal o ejidal de la tierra, amparados por sus resoluciones presidenciales. De ahí que el acceso colectivo en tanto pueblos indígenas sólo implica trascender esta propiedad y posesión colectiva al municipio y a la región. b) La esencia colectiva de nuestros pueblos ha permitido nuestra pervivencia hasta hoy día. Por ello, la propuesta de reconocer esta colectividad en tanto pueblos, implica una herramienta indispensable para potenciar nuestra existencia y desarrollo. c) Además cuando nuestros pueblos han propuesto el reconocimiento a sus territorios, proponen una nueva categoría del territorio, que implica un grado de autoridad territorial que no afecta en

---

<sup>5</sup> Carreon, Araceli. «[Redmorelos] Acuerdos Congreso Nacional Indígena» areli@cuer.lanetaapc.org (26 Jul 2002); Congreso Nacional Indígena (CNI)-Región Centro y Pacífico «Declaración de Waut+A» <http://www.biodiversidadla.org/documentos1/documentos260.htm> 21 de julio de 2002 - Mezquitic, Jalisco, México (29 Nov 2002); *et al.*, «Declaración de Cherán en Defensa de la Medicina Tradicional» en Revista Tlahui. <http://www.tlahui.org> (Abril de 2002); Patricio, Martínez, María de Jesús. «[Fzln-I] Acuerdo del CNI Centro Pacífico sobre Consulta del INI» comunidad\_tuxpan@hotmail.com (24 Jul 2002).

nada la soberanía del Estado; ésta implica la posibilidad de ser tomados en cuenta en las decisiones que afecten al territorio, en los conflictos que se den al interior del mismo y en ser beneficiarios de su aprovechamiento (Patricio, 2001).

Ambos grupos se semejan a lo que Weber nombró como comunidad política, ya que es una relación social en la que la actitud de la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo y a partir de ello trata de controlar el discurso del origen del grupo étnico incitando a la creencia de un origen racial común, aún cuando en la realidad sus miembros sean heterogéneos (1981).

Ante este escenario al quebrantarse su organización social tradicional, el refugio para reivindicar y recrear la identidad tuxpanense, es aferrándose a la reproducción de las fiestas religiosas, en las que pueden estar en contacto con símbolos ancestrales así como la reproducción de la organización social del Tuxpan premoderno.

«La experiencia religiosa, despierta un sentimiento de refugio, un escudo, y un apoyo protector que el creyente asigna a su culto» (Durkheim, 1995: 42), y es precisamente en la reproducción de su prácticas religioso populares donde encontraron el refugio para conservar su identidad cultural.

Teresa del Valle comenta que los rituales sirven como medio eficaz para la transmisión de presupuestos ideológicos y de intensificación de valores propios de los grupos que lo organizan y/o protagonizan (1993: 43).

Gran parte de la vida cotidiana tuxpanense gira alrededor de las fiestas religiosas, se tienen alrededor de 55 fiestas en todo el año, en ocasiones todavía no termina una cuando ya empezó otra, pues como dicen las personas mayores del lugar: «Todo santo se merece su fiestecita».

Cada fiesta tiene un encargado de organizar y recolectar fondos para su realización ya sea por medio de rifas, de bailes o de donaciones en especie y/o en dinero en efectivo.

Este actor además de su función, tiene una representación importante en la comunidad. Acerca de esto Bonfil Batalla comenta:

Las personas que desempeñan los cargos anuales dentro del escalafón religioso, ejercen control real sobre muchos aspectos de la vida religiosa comunal: tienen

llaves del templo, custodian su patrimonio, organizan las fiestas y celebraciones de acuerdo con la tradición, disponen de autoridad moral, deciden sobre los gastos ceremoniales, etc. (1990: 197)

La organización de una fiesta religiosa tiene una reacción participativa muy peculiar, en la comunidad que las reproduce, ya que sacan «sus ahorros anuales» para la fiesta del santo que más le profesan, como se hace año con año y transmitido de generación en generación.

«El ejercicio cíclico de las prácticas es una afirmación periódica de la existencia de su permanencia que se expresa simbólicamente cumpliendo la costumbre» (p. 193).

Esta repetición permite la continuidad de la vida y ayuda a los participantes a redefinirse y a reafirmarse como comunidad o grupos social (identidad comunitaria).

Sin embargo la identidad tuxpanense, no puede ser vista en una concepción clásica puesto que ya no lo es, más bien, la fiesta en Tuxpan ha servido como un campo en donde se construye, en términos de Anderson, una comunidad imaginada, en el sentido de que las fiestas son una práctica cultural que permite a diversos grupos sociales heterogéneos recrear una comunidad cultural. Así pues, Tuxpan no es una comunidad indígena que tiene fiestas características de su etnia, al contrario, es una ciudad heterogénea en el que la fiesta recrea las tradiciones de la comunidad indígena que era.

De esta manera, la participación en las fiestas no se da de manera conjunta e indiferenciada, sino que, va a estar determinada y definida a partir de dos ejes importantes: Acción y adscripción.

*Eje de la acción:*

Este eje está relacionado con la forma de acción que tiene el actor en relación con la fiesta, la cual puede ser:

- a) Organizadores: Son aquellos actores que coordinan la logística y administración de la fiesta, que está integrada por el mayoral o mayordomo según sea la fiesta, capitanes o ayudantes, así como un grupo cercano a éste que por lo regular son parientes o vecinos, otras personas conocedoras de los protocolos de las fiestas y rituales, que fueron mayordomos o bien son dueños del espacio o santo a venerar (en

algunas fiestas se le llama a este grupo viejada).

- b) Participantes: Son aquellos actores que contribuyen en el desarrollo y ejecución de la fiesta, como los donadores, ya sea que tengan un compromiso formal o su aportación sea espontánea durante la fiesta, los danzantes y algunos otros personajes característicos de cada fiesta específica, como los *pastores* en la fiesta del Niño o los *Encendedores* en los *Encendios* de la Santa Cruz.
- c) Espectadores: Son aquellos actores que esperan y acuden a observar las manifestaciones objetivas de la fiesta (como las danzas, los altares, las pastorelas, etc).

*Eje de la adscripción:*

Este eje está relacionado con grupos generales y dinámicos a los que se adscriben los actores:<sup>6</sup>

- a) La etnicidad: Esto es, al grupo étnico al que se adscriben que puede ser el de descendientes de indígenas, no descendiente de indígenas y tal vez nuevos vecinos.
- b) Parentesco: Como se vio en el caso de los organizadores, las relaciones de parentesco juegan un papel importante en el desarrollo de ciertas fiestas. Encontramos familias que han participado por generaciones exclusivamente en una fiesta específica año tras año, dando por un lado, la seguridad de la reproducción de la fiesta, pero también el control al acceso al grupo organizador. Un ejemplo lo podemos observar en las familias que son poseedoras de una imagen o bien del espacio donde se desarrolla la fiesta como podría ser la dueña de la Capilla Niño (a quien se le tiene que tomar en cuenta para

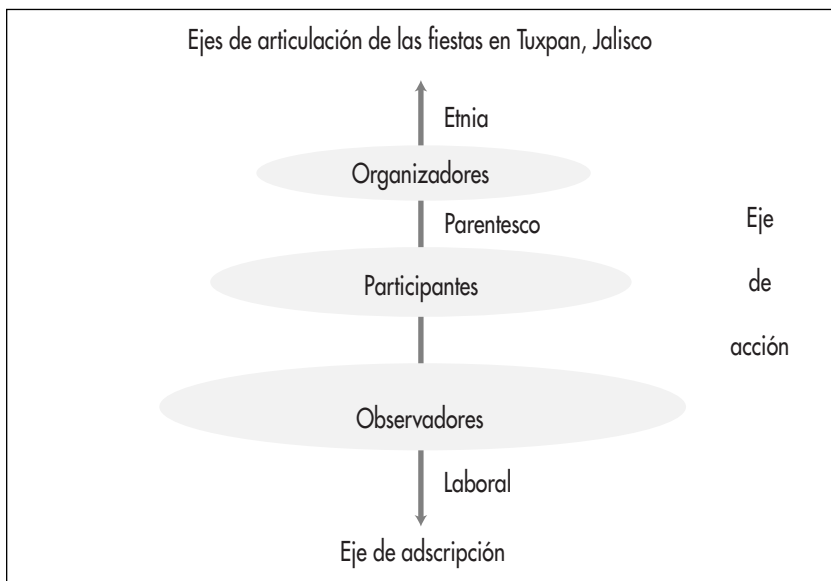
---

<sup>6</sup> En un principio cuando comencé a redactar este documento, pensaba que este eje responde más bien a una especie de estamento (tal vez con excepción en «parentesco») en el sentido de que hay un reconocimiento (honor según Weber) de pertenecer a un grupo. Sin embargo reconsideraré este planteamiento al reflexionar que realmente me falta más información etnográfica para poder sostenerla, puesto que en la categoría «ocupacional o laboral» podrían existir elementos que reflejen no solamente situaciones estamentales, sino además relaciones de producción y dominación. Cuestión que se deberá poner atención en estudios futuros.



cualquier decisión) o bien el padrino (que interviene en la legitimación de la asignación del nuevo mayoral).

- c) Ocupacional o laboral: El factor laboral y ocupacional juega un papel importante ya que dependiendo de la actividad es el santo a venerar y por ende las acciones a desarrollar. Encontramos por ejemplo a los músicos, que en otras fiestas suelen ser espectadores o cuando mucho patrocinadores, y para el caso de las fiestas en honor a Santa Cecilia, pasan a ser organizadores.



Estos ejes se articulan, y no pueden ser vistos como separados, puesto que los actores cambian su participación dependiendo de la fiesta, por lo que estos ejes tienen más sentido en determinados espacios que en otros. Sería oportuno realizar una tentativa de clasificación de las fiestas, ya que dependiendo la fiesta es cómo se articulan los ejes descritos. Así conciente de posibles errores de clasificación dada la necesidad de un trabajo etnográfico a profundidad, podríamos dividir las fiestas en tres tipos:

1. Fiestas mayores: Son aquellas que tienen reconocimiento en la región, hay una mayor participación de la gente (por ende más activi-

dades) y en el que los grupos étnicos se integran en la organización y se diferencian en la participación. Entre estas encontramos a la fiesta de San Sebastián, Semana Santa y Señor del Perdón.

2. Fiestas menores: Son aquellas que tienen un reconocimiento meramente local y la participación en ellas recaerá más sobre el parentesco y la importancia que le dan determinados grupos a los santos a celebrar y a las actividades que se desarrollan durante la fiesta como puede ser la pertenencia a un barrio. En ella encontramos a la fiesta de la virgen de la Talpita (colonia al norte), la virgen de la salud (situada en la colonia Floresta), la Santa Cruz, la virgen de Guadalupe, la capilla de los niños y los pastores.
3. Fiestas gremiales: Son aquellas en las que participan un pequeño grupo, que aunque no están cerradas al resto de la población, su organización y desarrollo recae más sobre el parentesco y la ocupación laboral o bien, la adoración de un santo al que se le tiene devoción. Encontramos pues, a San Isidro (patrono de los agricultores) a San Diego (patrono de los panaderos), a San Jorge (Ganaderos y personas con mascotas), Santa Cecilia, entre otras.

El proceso social descrito, nos puede brindar una idea más amplia del contexto en que se desarrollan las fiestas, ya que desde mi parecer, debemos de dejar a un lado esa idea romántica de ver a Tuxpan como una comunidad indígena homogénea, y más bien, mirar la complejidad de las relaciones sociales que se entretujan, situando en su justa dimensión a los actores y sus acciones.

El futuro que nos espera, es un tanto incierto, ya que la sociedad cada vez es más dinámica y tiende hacia la complejidad; es por ello que, como en todas las culturas, con el paso del tiempo las manifestaciones culturales populares irán cambiando, otras desaparecerán y surgirán nuevas.

Es por ello que debemos estar atentos a los cambios y así investigar y analizar los procesos de reproducción, desarrollo y ruptura para de esta manera saber por qué algunos elementos se dejan en desuso, cuáles han cambiado y cuales se han incorporado y por qué, ya que

...la cuestión para nosotros no reside en lamentarse o alegrarse por motivos morales o románticos, si no entender cuáles han sido los pivotes de tales cambios y

cuál ha sido el costo que la sociedad ha tenido y tendrá que pagar en el terreno cultural de la construcción de las identidades (González, 1994: 161).

...Y así vamos transcurriendo el tiempo aquí en este pueblo misterioso. Porque es un misterio.<sup>7</sup>

### *Bibliografía*

- Anderson, Benedit (1997) *Comunidades Imaginadas*. México: FCE.
- Barth, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. España: Paidós.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990) *México profundo*. Colección los noventa núm. 1., México: Conaculta/Grijalbo.
- Bravo Molina, Carlos Ramiro (2001) «Etnia y etnicidad: dos categorías en construcción». En *Revista de Ciencias Humanas*, núm. 25. Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Camaroff, Jhon and Jean (1992) *Ethnography and the historical imagination*. Estados Unidos: Westview Press.
- Cardoso, Roberto de Oliveira (1992) *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Chambilla, Karen (1983) *Atenquique. Los bosques del sur de Jalisco*. México: UNAM.
- Del Valle, Teresa (1993) «La importancia del ritual en los procesos de etnicidad». En Ricardo Ávila (comp.) *Identidades, nacionalismos y regiones*. México: Universidad de Guadalajara.
- Devalle, Susana (2002) *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: Colegio de México.
- Durkheim, Emil (1995) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- González, Jorge A. (1994) *Más (+) Cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales*. Colección pensar la cultura. México: Conaculta. 161.

---

<sup>7</sup>Entrevista a Celerino Cortés Vázquez, 10 de agosto de 1997. Entrevistadores: Luis Gabriel Hernández Valencia, Efraín Orozco Gudiño y José de Jesús Meza Madrigal.

- Keyes, Charles (2000) «Etnicidad, grupos étnicos». En *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI.
- Lameiras Olvera, José (1990) *Tuxpan el de Jalisco. Una identidad danzante*. México: El Colegio de Michoacán.
- Lameiras Olvera, José (1983) «El proceso secular de una etnia. El Caso de Tuxpan, Jalisco». En *Relaciones*, vol. IV, verano. México: El Colegio de Michoacán.
- Nisbet, Robert (1996) *La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Patricio, María de Jesús (2001) *Palabras del Congreso Nacional Indígena*. Congreso de la Unión. México, marzo.
- Redfield, Robert (1970) *The folk culture of Yucatán*. Chicago: University Press.
- Rodríguez, Pastora y Gabayet, Luisa (1977) «Industrialización y diferenciación social: el caso de Atenquique». En *Controversia*, tomo I, año I, núm. 4, agosto. México: Centro Regional de Investigaciones Socioeconómicas.
- Turner, Víctor (1988) *El proceso Ritual*. España: Taurus.
- Touraine, Alain (1998) *¿Pedimos vivir juntos?* Argentina: FCE.
- Weber, Max (1981) *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- Wolf, Eric (1999) «Relaciones de parentesco, de amistad y patronazgo en las sociedades complejas». En *Antropología social de las sociedades complejas*. España: Alianza Editorial.
- (1987) «Las comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central». En *La Comunidad Campesina*. México: Ediciones Pirata.

# Los nahuas de Jalisco, negociación y fronteras de la identidad

AMIEL ERNEK MEJIA LARA

## *Presentación*

Esta ponencia es parte de mi proyecto de tesis de la licenciatura en antropología social, que he estado realizando con el grupo nahua de Jalisco ubicado al sur del estado, en la Sierra de Manantlán.

## *Antecedentes del problema*

A través de las últimas seis décadas entre los nahuas del sur de Jalisco perdieron su presencia importantes instituciones sociales y rasgos culturales que a través de la historia manifestaron su identidad. La magnitud de las transformaciones se volvió evidente en numerosos aspectos del tejido social, desde hace cuatro generaciones la lengua y el vestido<sup>1</sup> paulatinamente dejaron de formar parte de la vida diaria, una tendencia que se sumó a otros cambios en diferentes aspectos que conservaron durante largo tiempo su actuar dentro de las comunidades.

En 1963, con la creación del «ejido de Ayotitlán» dentro de territorio nahua (Rojas, 1996), se marcó el inicio de un parte aguas que generó un nuevo «momento» en las relaciones internas y externas de los habitantes de esta región; el hecho por un lado, logró concluir con éxito un largo y violento intento por caciques de la región de agotar el poder de las autoridades tradicionales, la causa fue la resistencia que mostró el gobierno indígena contra la explotación de sus recursos naturales en manos priva-

---

Escuela Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> Estos elementos han sido tomados como centrales para delimitar a los grupos étnicos tanto por la antropología clásica como por el estado.

das, la creación del ejido desplazó al «Consejo de Mayores» (instancia que busca ejercer el poder político tradicional) de su quehacer regulador de los bienes colectivos, estableciéndolo legalmente en el poder ejidal, hoy una de las instituciones más importantes en la toma de las decisiones. Otro aspecto fue el inicio de un nuevo contexto jurídico y político «el campesino», tanto líderes del «Consejo de Mayores» como otro tipo de organizaciones nahuas, durante los siguiente treinta años se disputaron el control del ejido (Robertson, 2002) mostrando un desinterés marcado por reivindicar los diferentes aspectos de su cultura que habían sido hasta entonces uno de los principales movilizadores.

Las condiciones descritas causaron la apariencia de un medio campesino mas allá del indígena, no obstante en contraste a esta apreciación, a principios de los noventa, los nahuas de Manantlán volvieron a resaltar dentro de sus reivindicaciones su identidad originaria como un argumento de gran importancia, poco a poco la expectativa por recuperar el corpus de su cultura ha encausado gradualmente la presencia de las instituciones tradicionales encaminando su participación en el «movimiento indígena nacional»<sup>2</sup> que desde 1996 con el Foro Nacional Indígena, la problemática de estos pueblos ha vuelto a la escena.

#### *Desarrollismo y esencialismo, causas de la mirada campesina*

Durante la segunda mitad del siglo XX dos explicaciones dominaron los planteamientos de la cuestión étnica en México, el Desarrollismo y el Esencialismo reflejaron su hegemonía dentro de las políticas publicas y las miradas especializadas que reconocieron al indígena contemporáneo.

El Esencialismo, una búsqueda por las «*identidades puras y memorias colectivas no menos puras*» (De Valle, 2000), encontró en el «indio vivo» los rasgos que lo simbolizaban en el presente materializados a través de los elementos que constituían las identidad étnicas. Esta imagen mitificada confirió a todos los pueblos indios la falta de reconocimiento y de legitimidad a lo largo de toda su historia, fabricando una identidad genérica y homogénea que no diferenció bajo ningún matiz los diferentes contextos

---

<sup>2</sup> En el contexto de las movilizaciones que indígenas de todo el país han realizado en apoyo al levantamiento zapatista.

políticos y sociales que fueron dando forma al país. Esta idea se sumó a los esfuerzos de rescate de las piezas culturales del pasado, la dicotomía *existencia-desaparición* ante la ausencia o presencia de los elementos folk se convirtió en la manera práctica de contribuir y garantizar la supervivencia en la actualidad de los indígenas ante al avance del progreso y la modernidad.

El Desarrollismo, por otro lado, en su énfasis económico confirió poca importancia al plano cultural de la problemática indígena, enfatizó su mirada al problema de la tierra y la opresión por falta de ella, que derivaba en la pobreza, marginación y aislamiento de estos pueblos, obstáculo de integración a la nación.

El campesino, un concepto en auge, se colocó como el paradigma ideal, el reparto agrario un proyecto de bienestar social y económico, en su versión para el indígena se transformó del mismo modo en una aspiración para conservar las culturas ancestrales arraigándolas a sus territorios. Esta idea predominante «*ligo la reivindicación étnica a la campesina y a la cuestión agraria*» (Bengoa, 2000) «*no asumieron al campesino indígena en su carácter de indígena. Se le percibió simplemente en su aspecto social y no en su aspecto étnico*» (1995), este último innecesario sustentado en otra serie de conjeturas «*las teorías sobre los procesos de desarrollo social y modernización (...) se basaron en el supuesto de que las diferencias étnicas y culturales dentro de los estados tenderían, con el tiempo, a desvanecerse*» (Stavenhagen, 2001), ocasionando la mezcla y uniformidad que los estados modernos necesitaban poseer. Estas miradas generaron un contexto explicativo que no reconoció el proceso que hoy resulta en el emerger indígena (Bengoa, 2000), desde las visiones de rescate o progreso, la recomposición de la etnicidad no fue contemplada. Carlos Motemayor en su libro sobre los movimientos sociales armados, apunta en el caso indígena «*Los que no somos indios hemos hablado siempre de los indios, hemos tratado de decir que son, que no son, como son, que piensan, que no piensan*» (Montemayor, 1999), es quizás por esto que la problemática nahua en Manantlán no fue vista antes aún frente a la claridad de una conflictiva étnica, y por esto que sorprenda tanto el emerger de este sujeto social cuando ya no representaba un lugar para detenerse.

#### *Nuevo contexto y recomposición de la etnicidad*

La llamada *emergencia indígena, etnogénesis o recomposición de la etnicidad*, por

nombrar algunos términos, es atribuible según algunos autores a diversos aspectos, 1) el acercamiento del indígena al contexto occidental o nacional, mediante instituciones como las escuelas, universidades y organizaciones no gubernamentales que participan en estos temas; 2) la migración permitió convivir con problemáticas más amplias a las regionales aumentando la imagen de si mismos; 3) al involucrarse a las luchas campesinas se abrieron canales de interlocución en la vida política, revitalizando las perspectivas y alcances de su propia situación (Bengoa, 2000); 4) el adelgazamiento del Estado a través de las políticas neoliberales debilitaron la presencia de políticas integradoras y asimilacionistas,» desde hace más de una década *la política social dirigida hacia los pueblos indígenas ha abandonado explícitamente las propuestas incluyentes y redistributivas que acompañaron al indigenismo*» (Mojarán, 2000-2001) y por ultimo, 5) en un contexto más abstracto, el termino de la bipolaridad mundial permitió a las organizaciones sociales tomar cauces *«que expresaran su propia ideología y sus propios planteamientos en este caso étnico(..)sin ser leídos bajo el eje capitalismo-comunismo»* (Bengoa, 2000), permitiendo manifestar otras maneras como la defensa de la diversidad cultural.

Estas variables no pueden ser leída separada de su contexto histórico, en 1990 es firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, en 1992 la reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana, que había ejemplificado el indio campesino eliminó este caparazón legal y abrió al mismo tiempo la ley que protegería la integridad de los grupos indígenas; con esto se abrieron otros cauces en las demandas legitimadoras de lo indígena, el mas importante sobrevino con la firma de los acuerdos de San Andrés Sacamch'en que generaron una nueva perspectiva política y un posible lugar jurídico de existencia del indígena desde su carácter étnico (López Barcenas, 2000).

### *Cambio y construcción de la identidad indígena*

#### MANANTLÁN Y SUS CONDICIONES

Susana de Valle en su artículo «Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades» (2000), plantea que la etnicidad «debe verse como un proceso cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto,



evolucionando en el curso de la historia y las circunstancias sociales específicas de un pueblo dado». El indígena ha manifestado estos cambios en el contexto que a lo largo de la vida política mexicana han delimitado las variadas condicionen en que estos han fluido, poniendo en ventaja o desventaja la existencia de su identidad, como ya expusimos.

Los giros de sentido que los pueblos indígenas viven, tanto en el pasado como en el presente, son parte de un movimiento constante, el caso de los nahuas del sur Jalisco un contraste entre su actual persistencia por reivindicar su identidad originaria y la ausencia de los elementos folk que delimitaron su identidad en algún tiempo, demuestran la importancia de las dinámicas identitarias dentro de la cuestión indígena. Gilberto Giménez nos manifiesta que *«las característica de la identidad es su plasticidad es decir; su capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso de manipulación (...) que dispone de cierto margen de maniobra y que funciona de su apreciación de la situación, utilizando de manera estratégica sus recursos»* (2000), la identidad no es absoluta sino un continuó de negociaciones, un juego de lugares y miradas.

El Esencialismo que hasta principios de lo noventa negó a los nahuas de Jalisco en su carácter indígena, no considero que la identidad se encuentra en una resignificación constante, es un nosotros flexible que mira y considera desde su lugar quien ser aquí a partir lo que cada quien cree ser nosotros. Es quizás por esto que uno de los lideres mas importantes del Consejo de Mayores de Manantlán formo parte del la primera comisaría ejidal aun contra su postura de ser reconociera como comunidad indígena y no como ejido, probablemente vio una posibilidad jurídica para reconocer de algún modo su territorio, desde ahí resolver la explotación de sus recursos naturales y revertirlo ya resuelto el problema, Ceferino Padilla el primer comisario ejidal nos dice *«agarramos tres licenciados y ahí nos formaron la documentación y nos amparamos... en contra de todo el despojo de nuestra comunidad, entonces se vino la orden que no tenia que ser ejido, tenia que ser comunidad indígena por que o era* (Robertson, 2002).

Mas aun esta flexibilidad genera desconfianza cuando las acciones rebasa las fronteras del «deber ser indígena» y es llevado a otras fenómenos sociales es decir «la instrumentalización de una identidad posible a la manipulación pura y simple en un discurso oportunista» (Gros, 2000)

que invalidaría la legitimidad de las demandas de hoy, continuando con el largo proceso de no reconocer al indígena contemporáneo.

### *Consideración final*

La lejanía que le imponen al indígena, estigmatizando su actuar en un encierro folclorizado fuera de la vida contemporánea lo continúa marginando y alejando de poder ser reconocido en toda su magnitud y alcance hoy. A pesar de esto los indígenas de México como los de Manantlán no se han detenido a esperar ser vistos para verse pero si han buscado que sean reconocidos como son (Gnecco, 1989).

*Y «de pronto los grupos étnicos indígenas no eran en realidad reliquias vivientes del pasado que se podían echar al basurero de la historia, sino fuerzas sociales dinámicas que exigían su lugar en la sociedad contemporánea».*

Rodolfo Stavenhagen

### *Bibliografía*

- BENGOA, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: FCE.
- (1999) *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: FCE.
- (1995) «Los indígenas y el Estado nacional en América Latina». En *Revista de Antropología*, vol. 38. Brasil: Universidad de Sao Paulo.
- DE VALLE, Susana (2000) «Concepción de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades». En Leticia Reina (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS/INI/Porrúa.
- GIMENEZ Gilberto (2000) «Concepción de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades». En Leticia Reina (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: CIESAS/INI/Porrúa.
- GNECCO, Cristóbal (2000) «Historias hegemónicas, historias disidentes. la domesticación política de la memoria social». En *Memorias hegemónicas memorias Disidentes, el pasado como política de la historia*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Cuaca
- GROS, Christian (2000) *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y modernisas*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2000) *Autonomía y derechos indígenas en México*. México.
- MOJARDÍN, Adriana (2000-2001) «Volver el rostro». En *Trayectorias*, vol 415, Nuevo León.
- MONTEMAYOR, Carlos (1999) *La guerrilla recurrente*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- OEHMICHEN, Cristina (1999) *Reforma de Estado. política social e indigenismo en México*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ROBERTSON, Margarita (2002) *Nos cortaron las ramas pero nos dejaron las raíces. Identidad indígena en Ayotitlán*. (Tesis de Maestría) Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- ROJAS, Rosa (1996) *La Comunidad y sus Recursos, Ayotitlán ¿Desarrollo sustentable?* Guadalajara: Universidad de Guadalajara/INI.
- ROSALDO, Renato (1989) *Cultura y verdad, nuevas propuestas de análisis social*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2001) *La Cuestión étnica*. México: El Colegio de México.



# El pueblo indígena de Zoquipan y la presión sobre la tierra, siglos XVIII y XIX<sup>1</sup>

FABIOLA ZÚÑIGA VARGAS

En la segunda mitad del siglo XVIII los pueblos indígenas ubicados en la región de Guadalajara experimentaron una creciente competencia sobre las tierras marginales de donde tradicionalmente habían obtenido distintos recursos, como maderas, zacate y carbón, todos ellos complementos importantes para su economía.<sup>2</sup> Por su parte, Eric Van Young ha demostrado cómo al conjugarse el crecimiento demográfico, el impulso de la agricultura comercial y el auge ganadero dieron como resultado la presión sobre la tierra. De la bonanza agropecuaria de la época es pertinente destacar que ésta se caracterizó por la alta producción de cereales (trigo y maíz) y de carne para el mercado de la ciudad, en ambos casos la deman-

---

Departamento de Estudios del Hombre, Universidad de Guadalajara.

<sup>1</sup> El artículo forma parte de la ponencia intitulada «Jalisco y el reparto de bienes comunales», trabajo que presenté en el 51° Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Santiago de Chile en julio de 2003. Agradezco a Luis Gómez Gastelum y a Rafael Martínez Gómez su ayuda para mejorar la versión final del texto.

<sup>2</sup> El pueblo indígena de Zoquipan perteneció a la región de Guadalajara, la cual en el siglo XVIII tuvo como rasgos distintivos la producción agrícola y la actividad comercial, y cuyo eje articulador fue el mercado urbano de Guadalajara. En términos fisiográficos, Eric Van Young la delimita de la siguiente manera: «abarca un área de forma aproximadamente oval, de unos 100 por 200 kilómetros, limitada al sur por el Lago de Chapala, al norte por San Cristóbal de la Barranca, al este por Tepatlán y Atotonilco el Alto, y al oeste por Ameca» (Van Young, 1989: 26-27).

da de tierras marginales fue cobrando una progresiva relevancia (1989). Como era de suponerse, en un escenario tan novedoso como desfavorable para los pueblos indígenas los conflictos por la tierra aumentaron en número como en intensidad.

Así pues, el texto que doy conocer tiene como propósito central hacer inteligibles los fenómenos antes referidos a partir, precisamente, de la experiencia de un pequeño pueblo de leñadores y zacateros.<sup>3</sup> En efecto, la querrela agraria que sostuvieron los indígenas de Zoquiapan con la familia de Francisco Sales, un viejo cacique de su pueblo, por el rancho de San Nicolás (1769-1816) representa un valioso testimonio de los vericuetos, estrategias y conflictos que desencadenó la presión sobre la tierra. Al mismo tiempo, nos ayuda a comprender cómo la diferenciación económica de los habitantes de un pueblo indígena se convirtió en una fuente de conflicto interna.

#### *El Rancho de San Nicolás*

El rancho de San Nicolás colindaba con el pueblo indígena de Zoquiapan por el sur y el oriente, predio que en 1809 este pueblo reclamaría como suyo a los herederos de Francisco Sales, un viejo cacique de ese pueblo que, para ese entonces, ya había muerto. Tal predio fue denunciado como tierra realenga por el licenciado Eusebio Jacinto de la Rianza, canónigo de la catedral, el 13 de enero de 1737. Éste apersonado frente a la autoridad declaró que junto al rancho que poseía, en la jurisdicción de San Cristóbal de la Barranca, existía un terreno realengo, el cual estaba interesado en comprar.<sup>4</sup> Por orden de la Real Audiencia de Guadalajara, el corregidor Miguel Antonio de Oro citó a las partes circunvecinas al realengo para que atestiguaran la medición que efectuaría del terreno (AIP, R.T, y A., t. 105, exp.9, leg. 29). Uno de los colindantes resultó ser el licenciado Blas Escobedo, dueño de la hacienda de Copala, quien al darse cuenta del

<sup>3</sup> En la primera mitad del siglo XIX Manuel López Cotilla refiere que la principal actividad de los habitantes de Zoquiapan era el corte de leña y zacate y que distaba una legua de la ciudad (1983).

<sup>4</sup> Por realengo se entiende un terreno baldío cuya propiedad pertenecía a la corona o al rey.

interés de Eusebio Jacinto de la Rianza no tardó en mostrar abiertamente su oposición, porque, según decía, las referidas tierras hacía más de cincuenta años que su causante, fray Manuel de Amézquita, las había tenido en posesión y que, incluso, intentó comprarlas.<sup>5</sup> Las cosas empezaron a complicarse porque los dos aspirantes a comprar el terreno pretendían tener el mismo derecho de antigüedad en la posesión del mismo.<sup>6</sup>

Volviendo con la autoridad, el corregidor en su informe confirmó que efectivamente existía un realengo conocido con el nombre de San Nicolás, colindando por el poniente con la falda del cerrito llamado las Minas, sitio del pueblo de Ocotlán; al oriente se extendía hasta el sitio de Santiago, propiedad de Zoquipan; mientras que por el sur, remataba con las mojoneras de Zapopan; y al norponiente, lindaba con la hacienda de Copala. El corregidor añadía que el realengo se formaba de un sitio de ganado menor, dos caballerías de tierra y cinco novenas partes de otra. Este rancho, por su mala calidad, fue valuado en 50 pesos (AIP, R.T. y A., t. 105, exp. 9, leg. 29, d. 20), cantidad que no debemos olvidar, porque diecisiete años después (1754) el mismo rancho fue vendido en 500 pesos.

Llegado el momento de la Rianza y Escobedo fueron requeridos para comprobar la antigüedad que decían tener sobre San Nicolás. El propietario de Copala, Blas Escobedo, terminó por reconocer que carecía de toda prueba, mientras que su rival, con la presteza que el caso demandaba, demostró con cinco testigos el derecho que le asistía. A Eusebio Jacinto de la Rianza por conducto del licenciado Fernando de Urrutia se le admitió la composición «con su majestad en el referido sitio [...] con cincuenta pesos reales inclusa la media anata».<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Por *causante* se entendía al propietario anterior de un bien.

<sup>6</sup> La legislación hispana brindaba una mayor preferencia a las personas que demostraran, mediante testigos, tener mas antigüedad en la posesión de tierras realengas. La forma de regularizar esta situación consistía en la composición, que no era otra cosa que el pago correspondiente del valor del realengo de acuerdo a la extensión y calidad de la tierra.

<sup>7</sup> El licenciado Fernando de Urrutia fue oidor decano de la Real Audiencia del Reino de la Nueva Galicia y Juez Privativo y Superintendente General de Ventas y Composiciones de Tierra (AIP, ff. 20-25).

Tiempo después en 1754, aproximadamente, el rancho de San Nicolás ya había pasado de manos de Eusebio Jacinto de la Rianza a las de Francisco Antonio Téllez, quien estaba endeudado con la congregación de San Felipe Neri de Guadalajara con 900 pesos. Y, ante la imposibilidad de pagar los intereses vencidos, el rancho le fue embargado. El juzgado de provincia puso a pregón la venta de San Nicolás por la cantidad de 600 pesos, cantidad estratosférica considerando que en 1737, por la mala calidad de sus tierras, el predio había sido valuado en 50 pesos. Lo interesante aquí es observar que las tierras de San Nicolás no eran en su totalidad de cultivo sino marginales, lo que hace más asombroso el aumento de su valor, porque no se trataba de un gran predio como la hacienda del Cabezón y La Vega, Huejotitlán o Atequiza, los que contaban con buenas tierras y, por lo mismo, eran objeto de fuertes inversiones de capital.<sup>10</sup>

Al enterarse José Francisco Sales de que San Nicolás estaba en venta la noticia le entusiasmó, de tal manera, que tuvo a bien proponer a sus coterráneos de Zoquipan la conveniencia de comprar el rancho. La iniciativa de Sales, por supuesto que agradó a todos. Pero había un pequeño problema; eran tiempos de *vacas flacas* para el pueblo. En otras palabras no había dinero en sus arcas. Tal insolvencia se solucionó gracias a un préstamo que el pueblo recibió del cacique quien, a su vez, declaró haber obtenido el dinero de un empréstito que contrajo, «en que quedamos obligados todos y, yo en particular», y de la hipoteca de «más casas que tengo en dicha ciudad» (AIP, f. 2).

El espíritu solidario tiene límites, como todo en la vida. No obstante, la ayuda del cacique parecía haberlos rebasado. ¿A qué circunstancias favorables apostaba este «bienhechor» para confiar en la restitución de su dinero, cuando él conocía muy bien las penurias económicas de sus paisanos? ¿Por qué razón Juan Francisco Sales no compró a título personal el rancho? Es posible que su última intención haya sido asegurar la finca,

---

<sup>10</sup> El Cabezón y La Vega en 1747 tenían un valor de 88 596 pesos y en la última década del siglo XVIII aumentaron a 250 000; Huejotitlán de 26 029 pesos en 1733, se incrementó a 200 000 en 1808 y Atequiza que en 1725 valía 20 000 pesos, hacia 1821 alcanzó el valor de 180 000 (Van Young, 1989: 190-191).



consciente de la preferencia que las comunidades tenían sobre los particulares en la adquisición de tierras, eliminando posibles contrincantes. Como haya sido, gracias a ese préstamo el pueblo de Zoquipan se convirtió legalmente en el propietario de San Nicolás en 1754, pero este beneficio duró únicamente tres lustros. Juan Francisco Sales, cansado de esperar la retribución de su dinero, denunció en 1769 que sus acreedores le habían abonado la raquílica cantidad de 69 pesos de los 500 que le debían. Por tal motivo, exigió el pago inmediato de su dinero o la adjudicación de la propiedad, argumentando que a su avanzada edad y encontrándose enfermo no quería dejar a su familia en medio de un pleito.

El 5 de mayo de 1769, el alcalde José Xavier y el común del pueblo se presentaron ante la autoridad para declarar que se encontraban «muy cortos y abatidos de pobreza». Por ello, estaban de acuerdo en ceder la propiedad a Sales, jurando por Dios y la Cruz no perjudicarlo en ningún tiempo y, advirtiendo, que si hubiera algún habitante del pueblo que lo hiciera, éste sería castigado con veinticuatro azotes y cuatro días de cárcel (AIP, f. 5-7). No habiendo inconveniente alguno, la familia Sales tomó pacífica posesión de San Nicolás en agosto de 1769. Dominio que no incluyó el título de propiedad. La armonía entre Zoquipan y la familia del cacique llegó a su fin en el invierno de 1809. Las desavenencias se presentaron a raíz de que algunos ancianos aseguraban la existencia de títulos de propiedad del rancho de San Nicolás a nombre de Zoquipan. Es decir, según ellos, los Sales no tenían ningún derecho sobre el predio. La indignación entre los habitantes del pueblo creció aún más, al considerar los arrendamientos que la familia les había cobrado durante cuarenta años por el uso de los montes, los pastos y por la fabricación de carbón.

En efecto, en la denuncia de Zoquipan presentada el 19 de diciembre de 1809 encontramos estas inconformidades y otras, no menos airadas. Por ejemplo, acusaron a los Sales de aprovechar su holgada situación económica para ocupar el cargo de alcalde y regidor en su pueblo. Más aún, llegaron a desconocer el origen indio de la familia, asegurando que en realidad era mulata. La primera acusación está relacionada con uno de los cambios más importantes suscitados en el interior de los pueblos indios, es decir, a la diferenciación socioeconómica de sus integrantes. A pesar de que no logré conocer a ciencia cierta cuál era la fuente de rique-

za de los Sales, la familia, como ya se vió, contaba al momento de hacer el préstamo a Zoquipan con varias casas en la ciudad y después obtuvo de manera indirecta el rancho de San Nicolás. Es muy probable, entonces, que su holgada situación económica se consolidara a partir del acceso a la tierra. También habría que considerar hasta qué grado el ejercer cargos públicos dentro del cabildo del pueblo le ayudó a reforzar su ventajosa situación.

Continuando nuestro relato, para el 20 de diciembre de 1809 el Fiscal Protector de Indios, Andrade,<sup>11</sup> después de dar a conocer al Presidente de la Real Audiencia de Guadalajara, Roque Abarca, los pormenores de la petición de Zoquipan, reconocía la validez de su denuncia. Sobre todo porque los indios habían presentado los títulos de propiedad de todas sus tierras, incluyendo los rancho en litigio posesión. Para el Fiscal Protector de Indios, no había duda de que la adjudicación de San Nicolás a Juan Francisco Sales (1789) estaba plagada de irregularidades, porque si la comunidad no tenían dinero para pagar a Juan Francisco, el corregidor de Zapopan debió nombrar a un curador o defensor de indios, embargar el rancho, valorarlo y sacarlo a pregón. Y añadía que, de haberse seguido este procedimiento los indios se habrían beneficiado. Sobre todo, considerando que después de quince años el predio ya había «duplicado o triplicado su valor, como regularmente se experimenta en todas las tierras».

El asesor Salinas solicitó al Presidente de la Real Audiencia el 9 de agosto de 1810 su autorización para nombrar al licenciado Joseph Anastasio Reynoso, como defensor de la familia Sales.<sup>12</sup> Por parte de los indios con-

---

<sup>11</sup> Cabe aclarar que en los autos oficiales sólo se menciona el primer apellido del Fiscal protector de Indios (Andrade), y el mismo caso se repite con el Asesor (Salinas). Por lo que respecta al Agente Fiscal del Crimen Protector Interino fueron asentados sus dos apellidos, pero no su nombre personal (Félix García).

<sup>12</sup> El Licenciado Joseph Anastasio Reynoso fue abogado de la Real Audiencia de la Nueva Galicia. En marzo de 1810, los Sales habían solicitado se nombrara al Licenciado Reynoso como su defensor, sin obtener a cambio una respuesta favorable, Un mes después, volvieron a insistir en esa petición,

tinuó representándolos el Fiscal Protector de Indios, Andrade y el Agente Fiscal del Crimen Protector Interino, licenciado Félix García. Durante el proceso Reynoso insistía en la «generosa» acción de Juan Francisco, quien, ante todo, pretendió favorecer al común del pueblo al ampliar la extensión de pastos, aguas y tierras de labor. Así pues, apoyaba la justicia y legitimidad de la cesión del rancho de San Nicolás en tres hechos fundamentales. El primero hacía ver que en 1769, al no poder Zoquipan liquidar la deuda contraída con Juan Francisco Sales acordó en reunión de cabildo cederle San Nicolás, predio que, según el abogado, le pertenecía a Sales cabalmente, porque «en realidad [...] nunca llegó a ser del común de Zoquipan, supuesto que no exhibió los reales de su importe» (AIP, R. T. y A., t. 318, exp. 19, leg. 82, ff. 31).

De esta consideración Reynoso concluía que, en todo caso, el pueblo no hizo otra cosa que prestar su nombre para la liquidación de San Nicolás, puesto que ningún bien es adquirido mientras no se pague «el precio de la cosa comprada». Zoquipan, al no pagar la deuda, había manifestado su negativa a recibir el favor o beneficio que Sales les había hecho. La única manera de resarcir los perjuicios que el pueblo le causó, consistía en dejarle «el rancho íntegro» a la familia de tan notable benefactor.

Para Reynoso, la segunda razón que daba legitimidad al traspaso descansaba en el hecho de que tal operación, según constaba en testimonios escritos, se había efectuado con el consentimiento de los principales y del común del pueblo. En un documento firmado por el corregidor de Tala, Miguel Jerónimo Cortés, constaba que el alcalde de Zoquipan de nombre José Xavier en compañía del común del pueblo había expresado su deseo de cederle la propiedad del rancho. Sin embargo, como en dicho documento únicamente aparecía la firma del alcalde, Reynoso explicaba la irregularidad arguyendo que «por costumbre en los negocios de indios basta que se firmen los escritos por el alcalde, o por el escribano de la república que autoriza el consentimiento de los demás» (AIP, f. 32). Una

---

con la diferencia de que ahora pedían como representante a Pedro Antonio del Castillo. Las autoridades volvieron a reiterar su negativa argumentando que la demanda aún no se formalizaba y, por lo tanto, no era necesario en ese momento nombrarles a un representante legal

prueba irrefutable de la anuencia del común del pueblo en este negocio consistía en el pago de los 69 pesos que Juan Francisco Sales había reembolsado a la comunidad (8 de agosto de 1769), en el cual, además del nombre del alcalde, José Xavier, se asentaron los del regidor, Pedro Tomás y del mayordomo Joseph María, «habiéndose firmado por el escribano, Diego Salvador a nombre de todos y en presencia del mismo corregidor» (*idem*).

La tercera y última prueba consistía en señalar que desde 1770 se reconoció a Juan Francisco Sales como el dueño legítimo de San Nicolás por parte del Juez Privativo de Tierras, Francisco Galindo y Quiñones. La verificación de actos judiciales y solemnes, a la cual acudieron los principales y el común del pueblo de Zoquipan, hacían más que evidente tal consentimiento (AIP, f. 33).

El licenciado Félix García, como protector de los indios, se esforzó en demostrar la ilegitimidad de la cesión del rancho a los Sales. En principio, el licenciado reconocía que gracias a la iniciativa de José Francisco Sales Zoquipan obtuvo la propiedad de San Nicolás y la justicia de que éste, en su momento, haya solicitado el reembolso de su dinero o la adjudicación del rancho. No obstante, Félix García aseveraba que por sí mismos estos hechos no legitimaban la transferencia de posesión del rancho efectuada en 1769, porque aún cuando en esta operación se había contado con el consentimiento de todo el pueblo, «como se pretende persuadir [...] sería siempre nulo, de ningún valor aquella cesión y traspaso» (AIP, f. 37). En otras palabras, por sí solos los indios no podían efectuar ningún tipo de venta, donar o ceder propiedad alguna, tal como lo señalaban las Leyes de Indias. Por ello, desde el punto de vista de García, no importaba que en la «supuesta» cesión hubieran intervenido el alcalde, el escribano y el mismo común del pueblo. La ausencia de un fiscal protector de indios era una razón suficiente para impugnar la legitimidad del traspaso de dominio.

Respecto a la aseveración de Reynoso, en el sentido de que los indios de Zoquipan nunca llegaron a ser dueños del rancho porque no habían pagado el dinero de su importe, el defensor del pueblo arremetió contra su colega haciéndole ver que «oficialmente» constaba que el 3 de marzo de 1757 «la república de Zoquipan exhibió los quinientos pesos en que se

les remató aquel rancho». En este sentido, el razonamiento de Reynoso era erróneo como también lo era exigir al pueblo pagar los gastos de una querrela que los Sales mantuvieron contra Mezquitán por la defensa del rancho. Para García no había ningún fundamento legal, porque siendo Juan Francisco indio tributario de Zoquipan no debió sufragar los gastos del pleito, de acuerdo a lo previsto en las Leyes de Indias y al arreglo de los aranceles reales y, en segundo lugar, porque los Sales habían usufructuado por más de 40 años «sin justo título las tierras del rancho» (AIP, f. 39).

Con este testimonio terminaron las diligencias que hasta el momento he podido rescatar relacionadas con la querrela entre Zoquipan y la familia Sales. ¿Cuál fue el veredicto definitivo? ¿Se procedería como sugería el fiscal protector de indios, Andrade y su colega el licenciado García? Es decir, ¿terminarían las autoridades asignando a los Sales una porción de tierra del rancho y Zoquipan habrá conservado el resto? Lo ignoro, aunque es muy probable que así halla ocurrido, porque en un documento de 1816 ambas partes solicitan a la autoridad sus respectivos títulos de propiedad.

### *Comentarios finales*

Como se ha visto, el enfrentamiento entre los habitantes de Zoquipan y la familia Sales fue un conflicto interno que se aleja de la querrela típica entre un pueblo indígena y una hacienda colindante. Si bien, las desavenencias al interior de las comunidades nunca dejaron de estar presentes, es de suponerse que durante la segunda mitad del siglo XVIII este tipo de querrelas se manifestaran con mayor frecuencia. Sobre todo, considerando la gran escasez de tierra, el crecimiento acelerado de la población y el enriquecimiento de algunos indios comuneros. Situados en un clima de tantas incertidumbres los indígenas de Zoquipan hicieron un esfuerzo extraordinario. La tenacidad que mostraron en un proceso legal tan largo como desgastante lo comprueba. Y no era para menos, obtener la propiedad del rancho de San Nicolás representaba la posibilidad de garantizar el corte de leña y zacate, productos esenciales para su subsistencia. Recordemos que Manuel López Cotilla en 1842 confirmó que éstas eran sus principales actividades (*idem*).

La concentración de riqueza y el abuso de poder por parte de Francisco Sales y de su familia representaban una batalla cuyas consecuencias serían nefastas para el común del pueblo. En efecto, para una contienda de esta naturaleza no existían tribunales ni leyes a que apelar. Recordemos los airados reproches de que fueron objeto el viejo cacique y sus descendientes, a quienes, incluso, el común del pueblo les negó su origen indio. Desprecio infinito que se expresó al tacharlos de mulatos, es decir, como miembros de una casta inferior.

Mariano Otero, al analizar las causas del declive del espíritu corporativo del clero nos dejó una interesante reflexión susceptible de ser aplicada a los pueblos indígenas. «Esta desigualdad [...] engendra naturalmente disgustos y aun odios entre las personas de la misma clase, lo cual destruye esa unión y ese espíritu de cuerpo, que es lo que da la gran fuerza y poder a toda sociedad o corporación» (citado por Reyes Heróles en Otero, 1995: 103). La historia y el tiempo han confirmado lo acertado de este razonamiento.

#### *Documentos*

Archivo de Instrumentos Públicos (AIP), Zoquipan, ramo de tierras y aguas, tomo 105, expediente 9, legajo 29, ff. 18-20

AIP, Zoquipan, ramo de tierras y aguas, tomo 318, expediente 19, legajo 82, ff. 30-31, 32, 33, 37, 39.

#### *Bibliografía*

López Cotilla, Manuel (1983) *Noticias Geográficas y Estadísticas del Departamento de Jalisco*. Guadalajara: UNED-Gobierno del Estado de Jalisco.

Otero, Mariano (1995) *Obras*. México: Porrúa.

Van Young, Eric. (1989) *La ciudad y el campo en el siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara 1675-1820*. México: FCE.

INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO

ISBN 968-5077-107-X

MESA II

*Migración indígena y demografía*





# Menores jornaleros migrantes en los albergues de Sayula, Jalisco

RODOLFO ANTONIO SAN JUAN SAN JUAN

## *Presentación*

La presente ponencia tiene que ver con un interés muy especial por dar a conocer algunas experiencias etnográficas que fui encontrando durante mis recorridos de trabajo de campo en los campos agrícolas del Valle de Sayula. Todas ellas tienen que ver con las diversas formas de vida a las que se enfrentan los menores indígenas migrantes que llegan al estado de Jalisco.

Las historias de vida descritas en este documento son una de cientos que me hallé en el camino y que me hizo reflexionar sobre las múltiples formas de vida que tienen los menores migrantes a los que erróneamente se les encajona en dos temas muy crudos por cierto, que son: «el trabajo infantil» y «la cuestión educativa formal», temas que abordaré; sin embargo no son los únicos problemas a los que se enfrentan los menores migrantes en el valle de Sayula y a los que me atrevo a generalizar pasan en casi todos los campos de concentración agrícola donde llegan cientos de familias migrantes a emplearse como jornaleros agrícolas. Mi interés es mostrar que existen otras circunstancias de riesgo y vulnerabilidad, porque entiendo que en el proceso de migración, los menores pueden ser dañados y perjudicados de forma moral, sociocultural o física: como es el abandono, venta, violación y prostitución.

Finalmente, otra intención del artículo es convencer a las instituciones involucradas en la problemática, que la realidad es más compleja de lo que aparenta y que se tiene que dar una atención mucho más integral

---

Pasante de Antropología Social. Actualmente trabaja como promotor de Desarrollo de la Dirección de Desarrollo Comunitario del DIF Jalisco.

sin caer en «celos» institucionales infructuosos, que como ya se ha visto, solo conducen a protagonismos excesivos que no resuelven absolutamente nada de los problemas estructurales que enfrentan las familias migrantes, y en particular los menores.

### *¿Porqué migran las familias?*

Existen diversas causas de la migración, entre ellas, una de las principales es la situación de pobreza extrema de las familias migrantes, ya que generalmente, se trata de campesinos sin tierra o que poseen una pequeña parcela, pero que carecen de créditos y apoyos para sembrar, por lo que hacen de la migración una estrategia de sobrevivencia; por otra parte, se encuentra el crecimiento demográfico y la pobreza de los suelos para cultivar, debido a la explotación de los mismos y el uso de sistemas rudimentarios de explotación, que en la mayoría de los casos resulta poco productiva, es insuficiente para la sobrevivencia familiar, o en última instancia se trata de tierras rentadas o prestadas (Villegas, 2001).

Una encuesta realizada en el año de 1999 a cargo del doctor Hubert C. de Grammont, bajo el proyecto Agroempresas y Mercado de Trabajo Rural en México, encontró que el 68% (497, de una muestra de 728) trabajan la tierra. De este 68%, el 73% (363) posee una extensión de tierra propia, mientras que un 26% (130) no es dueño de la tierra que trabaja (2000).

Para los campesinos sin tierra o con parcelas poco productivas, resulta más atractivo convertirse en jornaleros migrantes, por la posibilidad de allegarse un ingreso fijo que aventurarse a conseguir los medios para producir y no contar con una garantía sobre la producción ((Villegas, 2001).

Sin embargo, existe un número de migrantes, la mayoría de ellos jóvenes, que llegan a Sayula o a otro estado de la república sólo por el simple gusto de conocer otras tierras. Hay también quienes por haber tenido problemas con la justicia en sus estados de origen se emplean como jornaleros en el corte del jitomate; tal es el ejemplo de jornaleros mixtecos, que al tener un grado de confianza con nosotros, me comentaron haber tenido problemas con la justicia de su municipio por haber asesinado o herido a familiares y amigos, por problemas de la tierra, robo de ganado, etc. Hay algunos otros, que al no encontrar trabajo por tener antecedentes

penales, se tuvieron que emplear como jornaleros en el corte de jitomate, tal es el caso de un indígena náhuatl de la sierra de Guerrero que estuvo en las Islas Marías por tener nexos con el narcotráfico.

También hay que considerar que existen nuevas opciones laborales en los estados receptores debido a la aplicación de modernas tecnologías por parte de las agroempresas, que crean una diversificación de cultivos y acortan los ciclos agrícolas, para lo cual demandan constante mano de obra (*idem*).

*Diagnóstico general y condiciones de vida  
de las familias jornaleras migrantes jornaleros en el Sur de Jalisco*

VIVIENDA

El primer recorrido que realicé a los albergues hortícolas de Sayula fue en el año de 1999 a la empresa «Chajoma», el inmueble consistía de improvisados galerones construidos con madera y forrados de cartón, con cuartos de tres por tres metros que antes habían sido utilizados como chiqueiros y gallineros. En aquellos galerones improvisados llegué a observar de 4 hasta 12 personas, niños, jóvenes, adultos y adultos mayores hacinados, entre cada uno de los cuartos, casi ahogándose con el humo de los fogones, que eran utilizados por las tardes entre los angostos corredores, cuando cocinaban los jornaleros, faltos de agua. En muchas ocasiones, la violencia entre grupos se manifestaba por lo reducido de los espacios. Cuando los jornaleros llegaban por las tardes, quienes tenían una buena grabadora aumentaban el volumen a tope, y eso ocasionaba que otras familias migrantes se molestaran y discutieran.

En la empresa Bonanza 2001 existen tres albergues, el Ahijadero, el Guamúchil y el Quemado. El albergue con mayor capacidad de cuartos es el Ahijadero con novecientos, de éstos, trescientos cincuenta cuartos están construidos con madera y techos de lámina galvanizada, y es donde la empresa alberga a los jornaleros del estado de Oaxaca y Guerrero, todos ellos indígenas mixtecos, tlapanecos y mazatecos que por cierto tienen el menor nivel educativo, y según opinión de un ranchero de nombre Honorio González, me comentó en tono burlesco: «...los chutaritos son los que mas pulgas traen de su pueblo, y entre la tierra y los maderos es más fácil que se mueran porque les entra mas el sol. Además, fíjese usted,

casi no se bañan, son muy puercos...» y esto es en parte porque las galeras no tienen piso de concreto, las familias hacinadas tienen que soportar el frío de las madrugadas del valle de Sayula. Las demás galeras están construidas con bloques, tienen piso de concreto, puerta de acero y están destinadas para las familias mestizas e indígenas huastecos de Veracruz y Nahuas del estado de Hidalgo que tienen coincidentemente mayor nivel educativo y un estilo de vida distinto. En el albergue del Ahijadero se encuentra el empaque que año con año se ha estado modernizando para responder a las normas internacionales de inocuidad alimentaria. El albergue cuenta con una planta tratadora de agua, una estancia infantil que atiende el DIF Jalisco, tres salones utilizados por el Conafe, un parque rústico, cancha de básquetbol, consultorio médico, dos tiendas (que por cierto son muy parecidas a las tiendas de raya de la época de las haciendas, puesto que endeudan a los migrantes y aunque no venden cerveza, con los productos perecederos y los abarrotes tienen: ya hay familias que tienen deudas hasta de tres mil pesos, que son imposibles de pagar), una tortillería, cien lavaderos, cincuenta baños y cincuenta regaderas que son insuficientes para un promedio de cinco mil personas que se alberga, cuando el jitomate tiene precio en temporada alta, durante los meses de octubre, noviembre y diciembre.

El albergue del Guamúchil cuenta con trescientos cincuenta cuartos construidos con bloques, tienen piso de concreto, techos de lámina galvanizada y puertas de acero. Tiene una capacidad de mil ochocientas personas en temporada alta. Durante el principio de la temporada del corte (septiembre), se albergan a indígenas mixtecos y tlapanecos, pero posteriormente son cambiados al albergue más deteriorado: el Quemado; así que quienes habitan casi toda la temporada son los indígenas huastecos del estado de Veracruz y mestizos del estado de Guerrero y Puebla, que en este año del 2003 fueron contratados por primera vez e instalados en este albergue. Cuenta también con una tienda, una escuela del Conafe, un consultorio médico, una estancia Infantil del DIF Jalisco, treinta lavaderos, treinta y cinco letrinas y treinta regaderas. Además posee un invernadero para jitomate, pepino, chile morrón y cebolla.

El albergue del Quemado tiene cien cuartos con capacidad para setecientos jornaleros, los cuartos están construidos de maderos viejos. Du-

rante el año 2002 la empresa Bonanza 2001 se dedicó a poner piso de concreto en los cuartos; sin embargo las familias y sobre todo los niños, tienen que soportar los fríos e incluso algunas heladas ya que se encuentra en una pequeña cumbre. El albergue tiene una estancia infantil rústica, dos salones donde imparten los instructores educativos clases a los niños por el Conafe (preescolar y primaria), un curto rústico que sirve como clínica para atender a los enfermos, cuenta con una toma de agua y un estanque de 10 000 litros que se llena cada tercer día. Cuenta con diez fosas sépticas que son insuficientes para las familias migrantes, no tienen regaderas para su aseo personal y utilizan las familias migrantes la toma de agua para acarrearla a los cuartos y bañarse ahí mismo.

En el valle de Sayula, durante los tres años que visité la región, me di cuenta de empresas que se instalan durante un año y se van. Una de ellas fue la agroempresa sinaloense de nombre PONY que en 1999 se instaló en la región y albergó a indígenas en caseríos que no contaban con ningún tipo de servicio: como agua, electricidad ni drenaje y en el que llegaron a hacer hasta cuarenta personas por cuarto, en condiciones de insalubridad terribles, un total de nueve caseríos, que representaban aproximadamente seiscientos migrantes jornaleros. Así, durante el año 2000, se presentaron en la región dos agroempresas: una del estado de Sinaloa, llamada Santa Anita, y otra de la región del sur de Jalisco de nombre UTTSA. Estas empresas al principio rentaron algunos caseríos antiguos, pero en el municipio se vino una campaña antimigrante, debido a que las casas rentadas quedaban en muy malas condiciones después de ocuparlas. Estuve ahí y fue en lo personal una situación desagradable, pues ya ni la burla perdonaron los habitantes que le rentaban a la empresa. Ante esto las empresas rentaron lotes baldíos a las afueras del municipio como el la colonia el Amaqueño, o a las afueras de los barrios de San Miguel o la Candelaria, donde los migrantes construyeron casitas de hule: aguantaron de todo, lluvias, fríos y heladas de la temporada. Estuve ahí el año 2001, sólo la agroempresa Santa Anita con otra razón social, se instaló en el valle de Sayula, y a falta de albergues realizó lo mismo en los caseríos y lotes baldíos de las afueras del municipio, y en una de las delegaciones del municipio llamado Usmajac.

En el año 2002 ni Pony, UTTSA y Santa Anita llegaron a la región, pero si la empresa Big Produce, quien volvió a rentar caseríos y lotes baldíos,

sin embargo, las condiciones en las que se hacinaban las familias migrantes obligó a esta empresa a rentar un casino en Usmajac y dividirlo en cuartos de tres por tres y ofrecerles por lo menos agua y un techo.

#### LENGUA

En la temporada 1999-2000, una característica general es que se trata de población de la cual el 55% habla una lengua indígena. se encontraron diez lenguas distintas, además del español: náhuatl, huasteco, mixteco, tlapaneco, triqui, chinanteco, mazateco, popoluca, tepehuano y zapoteco. De estas, el náhuatl y el huasteco, lenguas habladas por los migrantes de Veracruz, predominaron con el 39% y 24% respectivamente.

Durante el año 2001 la característica general porcentual no cambió mucho debido a que fue el 55.38% de lengua indígena predominando la de los huastecos con un 23%, seguida de los mixtecos con un 14%, tlapanecos un 10%, Nahuas (de Veracruz) 2.7%, tarascos 3%, triquis 2.4% y mazatecos 0.28% (Censo, 2001).

Para el año 2002 fue de 2381, la población total, 1839 personas representó el 78.25% que fueron hablantes de lenguas indígenas, y una vez más los huastecos predominaron con un 22%, un ascenso de mixtecos los puso al 19%, los nahuas 18%, tlapanecos 5%, mazatecos 2% y tarahumaras 0.25% (Censo, 2002).

Otro dato interesante, es que el monolingüismo se centra principalmente en las mujeres, así como en los niños en edad preescolar y de primaria (en un rango de 2 a 12 años) (*idem*).

#### SALUD

En los campos agrícolas es muy notorio observar entre los surcos a un gran número de trabajadores migrantes, sobre todo de niños, en su mayoría indígenas, exponiéndose a plaguicidas que son roseados para el cuidado del jitomate de oro, sin tomar en cuenta las graves intoxicaciones y enfermedades de la piel. En muchos de los casos, estos menores, no llegan a ser canalizados al seguro social por no tener tarjetas de asegurado de la empresa, ya que aún no se encuentran en su mayoría de edad. Otro ejemplo de lo que pueden producir los plaguicidas está en los nacimientos de bebés, como es el caso de Rosa López Cano, indígena mixteca quien

parió prematuramente una bebida con malformaciones congénitas; eso indicó el diagnóstico clínico del médico Germán, que en ese entonces trabajaba para la empresa Bonanza 2001 en el albergue del Ahijadero, y situación que la empresa pasó de largo sin tomar ninguna responsabilidad de la salud, tanto de Rosa como de su bebé.

Además, se encontraron demasiadas infecciones respiratorias agudas, diarreas, amibiasis, parasitosis, conjuntivitis, que en año 2000 infectó a más de 300 niños en el albergue del Ahijadero; o el dengue clásico que en el año 2001 fue detectado por el médico de la empresa y que atendió a un aproximado de 40 niños. Fue tal la preocupación del médico frente al dengue, que fue destituido de su cargo por la empresa, pues denunció el hecho a la Secretaría de Salud. Posteriormente desconociendo los motivos el médico destituido, la Secretaría de Salud difundió un desplegado en un periódico local de Sayula señalando que no había alarma de dengue; sin embargo realizaron una campaña intensa tres días después en la cabecera municipal para el control de dengue clásico, los enfermos en las galeras soportaron todo tipo de dolores que solo fueron controlados con paracetamol.

#### ALIMENTACIÓN

En cuanto a la alimentación encontré una situación especialmente precaria en los niños y niñas indígenas de los estado de Oaxaca y Guerrero, que basan su alimentación en tortilla, frijoles y chiles verdes. Se nota una desnutrición infantil tan severa que en algunos casos llega al deceso de los menores migrantes como en el año 2000 con un menor mixteco que falleció en la galera del Ahijadero por ésta causa. Existe una estancia infantil a cargo del DIF Jalisco que compensa con desayuno y comida a los menores migrantes, todo a cambio de no trabajar en los campos agrícolas y tengan suficientes fuerzas para ir a aprender a la escuela.

La alimentación en la estancia del DIF consiste de leche con taquitos de fríjol y soya por la mañana. Durante dos días a la semana la empresa entrega a la estancia patas y mollejas de pollo para los niños, que algunas veces llegan en estado de descomposición.

## ESCOLARIDAD

En los albergues de jornaleros en Sayula se encuentra el Consejo Nacional para el Fomento Educativo (Conafe), institución que capacita a instructores comunitarios que en su mayoría son jovencitos que no tienen ningún compromiso con los niños migrantes, carecen de formación pedagógica. Cuenta con un modelo de educación intercultural para la población infantil migrante (MEIPIM), que desafortunadamente, no llevan a cabo por la complejidad de los grupos étnicos a su interior, ya que no conocen la lengua y esto imposibilita un mejor desarrollo de sus actividades.

Por las especiales características de esta población, la educación de los menores indígenas migrantes debería contar con instructores verdaderamente capacitados, que fueran en el mejor de los casos, profesores bilingües, conocedores de su cultura y comprometidos con su grupo.

El número máximo de niños jornaleros estacionales en edad escolar, que han estado en la escuela intercultural es de 150 aproximadamente, número demasiado pequeño para los más de 1000 que llegan a estar en temporada alta (de septiembre a diciembre).

La inestabilidad por los constantes cambios de residencia de estas familias supeditada a la disponibilidad del trabajo, la presión familiar para que contribuyan económicamente al gasto familiar, la deficiencia en el servicio educativo y el cansancio de los que trabajan, desalientan la incursión y/o permanencia de los niños migrantes en las aulas (Censo, 2002).

*Menores jornaleros migrantes  
en circunstancias de riesgo y vulnerabilidad*

*«Más vale una sopa de letras en la panza  
que una sopa de letras en la escuela»,  
de las y los menores trabajadores*

Albino es un niño mixteco de 11 años que vino de la localidad de Tlacoachistlahuaca en la montaña de Guerrero. Caracterizado en un principio como niño migrante estacional que llegó a Sayula Jalisco con toda su familia: al albergue del Ahijadero. En su localidad llegó hasta el quinto año



de primaria, y además trabajaba las parcelas que le rentaban a su papá, la ilusión del menor era según sus palabras: «...llegué aquí pensando que iba a estudiar mi sexto grado maestro, pero ya me di cuenta de que está bien difícil porque hay que trabajar mucho...», y es que solo había un turno en la escuela del Conafe, y era el de la mañana. Durante un mes trabajó con toda la familia en la empresa Bonanza 2001y por los bajos salarios que les ofrecían, se fueron a otra empresa llamada Santa Anita, la cual les rentó un lote baldío sin ningún tipo de servicio. La familia estaba compuesta de siete miembros, sin embargo, durante tres semanas, los padres de Albino se enfermaron, y el niño tuvo que tomar la responsabilidad pues es el hermano mayor, tuvo que contribuir con su trabajo en los surcos del jitomate para sostener a sus padres y sus 4 hermanos, con un salario de 350 pesos a la semana. En una visita a esta cuartería me comentó que sus intenciones de estudiar se habían esfumado, a tal grado de decirme que: «...Mire profe en este momento es más importante una sopa de letras en la panza que una sopa de letras en la escuela, porque si no mi familia se muere, y entons que hago, no quiero quedar solo...» Finalmente, el trabajo infantil es utilizado como un proceso de sobrevivencia extrema (como es el caso de Albino) y esto hace posible señalar que el trabajo infantil, puede constituirse en una «fortaleza» del hogar, en particular cuando se usa para generar ingresos . estas ventajas son solo aparentes, pues se convierten en «debilidades» en el futuro: niños y niñas con bajos niveles de escolaridad serán trabajadores mal remunerados que den origen a nuevos hogares vulnerables y reproduzcan las condiciones de pobreza en la nueva generación (Muñiz, 2000).

En el caso de México, la cifra varía según la fuente a que acudamos: la Secretaría del Trabajo y Previsión Social reporta 800 mil menores de 14 años trabajando, mientras que datos de la OIT la estiman en casi 5 millones, grupos de organizaciones no gubernamentales relacionadas con la infancia señalan tres millones y medio (de los cuales un millón son jornaleros agrícolas) el investigador Patrick Staelens consultor de OIT da la cifra alrededor de 7 millones y en el senado Mexicano, un senador calcula en casi 10 millones las niñas y niños trabajadores (López Limón, 2000).

El trabajo ejercido por las niñas y los niños ha formado parte de la historia laboral de la humanidad; éste, se generalizó incluso antes de que

apareciera la institución de la escuela y la obligación de asistir a ella en todas las regiones del mundo, vale citar como ejemplo anterior, el derecho a la educación establecida por el artículo 3º Constitucional para el Estado Mexicano, siendo obligatoria tanto la educación primaria como la secundaria (Rodríguez, 2000).

En Europa, en la época antigua, los niños y niñas realizaban actividades en apoyo a las tareas familiares tales como el cuidado y conservación de las casas así como el de las tierras, aves y ganado, y después, se incorporaron como aprendices en los talleres familiares como el hilado, la fabricación de prendas de vestir y calzar, la alfarería, la herrería, la orfebrería y el comercio de mercancías varias. Hecho que no sucedía en la cultura azteca, quienes en el siglo XVI practicaban la educación obligatoria como lo mencionaba Jacques Soustelle en su libro «la vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista (*idem*).

Después del inicio de la revolución industrial en el siglo XVIII, los propietarios de las fábricas y/o sus administradores preferían contratar a niños y niñas, dado que se les pagaba un menor salario con una jornada mayor que las de un trabajador adulto, lo cual incrementaba sus ganancias, sin dejar de mencionar además, que por su condición etérea era un grupo más fácil de controlar e intimidar que los adultos (*idem*).

La Convención de los Derechos de los Niños fue aprobada por la Cámara de Senadores del H. Congreso de la Unión el 19 de junio de 1990, ratificada por el Ejecutivo Federal el 21 de septiembre de 1990 y publicada en el diario oficial de la federación el 25 de enero de 1991, pasando a ser Ley Suprema de la República, según lo establece el artículo 133 de la Constitución Política Mexicana (*idem*).

Encontramos tres posturas muy claras: la de Albino, que ante la necesidad de mantener a la familia para la subsistencia inmediata tiene que trabajar y que, además, el trabajo ha sido parte de su formación social, pues el sueño de la escuela se ha prolongado desde que llegó a Sayula y comenzó a convertirse en un migrante golondrino por los diferentes campos agrícolas del noroeste del país. Otro punto de vista es el de la agroempresa que sigue pensando en la rentabilidad del trabajo infantil en el uso de las «manos hábiles» y rápidas de los niños que estiban un mayor número de cajas que las de los adultos. La ganancia generada en jitomate para

la exportación que se hace por día es gracias al modelo de flexibilidad laboral. El tercer punto de vista es el institucional, el que prohíbe las múltiples formas de trabajo infantil establecidas en convenios internacionales y en nuestra constitución mexicana.

#### CAMINITO A LA ESCUELA

##### DE LAS Y LOS MENORES MIGRANTES EN EDAD ESCOLAR

El tema de la educación está íntimamente relacionado a las condiciones de trabajo infantil, y así es como algunas instituciones han intervenido para aumentar la matrícula en los salones de clase del Conafe. Las sesiones educativas que se imparten son de pésima calidad debido a que encontramos a jóvenes que se emplean como instructores comunitarios sin ningún tipo de compromiso social con los niños migrantes en los albergues de jornaleros. La oferta institucional por parte del DIF Jalisco fue, hasta el año 2002: proveer al menor migrante de una beca escolar donde cada mes se le entregaba una despensa. Una sola vez al año se le dotaba de un paquete de utensilios para su familia, con la intención de que el niño, en vez de ir a trabajar al surco cortando jitomate, asistiera a la escuela del Conafe.

Uno de los ejemplos más representativos es el de Rosa Reyes López, una niña mixteca de Metlatonoc en el estado de Guerrero, que tiene actualmente doce años y que desde hace seis años viene a Sayula con su familia. Sus padres tuvieron el interés de mandarla a la escuela cuando se abrió el programa del Conafe en 1998, sin embargo, nunca han visto resultados concretos de Rosa con respecto a una avance académico; pues cada año que regresan a Sayula se incorpora a primero de primaria y a sus doce años aún no sabe leer ni escribir. Rosa me comenta que sólo le enseñan a dibujar y realizar algunos trabajos manuales. Los padres de Rosa creen que: «...mejor se hubiese puesto a trabajar maestro ya que nunca aprendió nada debido a que los profes del Conafe nomás se la pasaban bailando y cantando...»

El ejemplo de Jorge es otro de los múltiples casos que se encuentran en un salón de clases. A sus 9 años de edad llegó a Sayula procedente de Tantoyuca Veracruz, sus padres lo inscribieron a la escuela del Conafe para que terminara su cuarto año de primaria, sin embargo le tocó como instructora una jovencita de 14 años que al igual que sus compañeros,

sólo les enseña algunas canciones, los pone a dibujar y realiza algunos trabajos manuales. La escuela del Conafe, en vez de haber sido una opción, fue un fracaso total para Jorge, quien tendrá que esperar un año más para que se incorpore a clases nuevamente. Los padres de Jorge enojados me comentaron: «...este jale no era negocio ya que mis chamacos habían perdido el año...», y que mejor dejarían a los niños en su pueblo, para que no perdieran clases y tuvieran una mejor vida más adelante.

Otra situación es que el Conafe, en los tres años que he visitado los albergues, jamás les ha dado un documento oficial para que puedan justificar, en sus lugares de origen, que por lo menos perdieron el tiempo en las aulas de los albergues.

«VOY A COMER, A JUGAR Y QUERERME ESCAPAR»,

DE LAS Y LOS NIÑOS QUE SE QUEDAN EN LAS ESTANCIAS INFANTILES

En la estancia infantil son muy notables las características culturales de los niños migrantes, y distintos hábitos componen este mosaico cultural de etnias donde existen por lo menos 8 grupos étnicos, incluyendo a los mestizos en temporada alta, como lo son los Mixtecos de Oaxaca y Guerrero, los Nahuas de Veracruz, los Mazatecos, Triquis de Oaxaca, Tlapanecos de Guerrero, Huastecos del norte de Veracruz y Tarascos de Michoacán.

En la estancia infantil se observa un gran fenómeno en pequeña escala: «las relaciones interétnicas» entre los niños migrantes. En ellas la más común de las divisiones, es la que se manifiesta en las actitudes xenofóbicas de los huastecos hacia los demás grupos étnicos, pero en especial hacia los tlapanecos y los mixtecos; primero por sus hábitos de higiene, tomar de la mano a un niño mixteco o tlapaneco es indigno, y segundo, por su nulo nivel escolar que los hace más vulnerables con respecto a los demás.

Sin embargo existe entre los mixtecos y tlapanecos una serie de divisiones que comienzan por chismes entre las niñeras que se dedican a cuidar a los niños, eso hace que los menores no se hablen entre sí, y llegan casi siempre a los golpes.

De acuerdo a la experiencia que me dio el trabajo con los niños migrantes se llega «por momentos» a desaparecer ciertas divisiones

interétnicas, esto a través de proyectos en dibujo como el de los niños migrantes y su lugar de origen donde van señalando sus experiencias y vivencias de los viajes realizados a otros campos agrícolas, así se hace participar a todos y se comparten experiencias. También a través del canto ha sido muy buena herramienta para juntar a los niños de diferentes étnias, y otra técnica efectiva para la socialización de los niños fue el juego organizado. Por supuesto que no es tarea fácil porque entre una semana y otra salen y entran nuevos menores a la estancia infantil, y la dinámica complica las relaciones interétnicas entre los menores migrantes.

«NOS DIJO MI MAMÁ QUE VIENE LA PRÓXIMA SEMANA»,

DE LAS Y LOS NIÑOS ABANDONADOS EN LOS CAMPOS AGRÍCOLAS

También en el albergue encontré el caso de niños que fueron abandonados por sus padres. Tal es el ejemplo de cuatro niños que fueron albergados en el Hospicio Cabañas, ya que en el año 2000 las niñas Jovana, Jaqueline, Estefanía y el niño Charli fueron abandonados por su mamá. Ella se fue a otro campo agrícola con un joven 10 años menor que ella, abandonando también al marido. Los efectos del abandono hicieron que el padre de los niños jamás se preocupara por ellos, dejó que durmieran donde les cayera la noche, muchas veces lo hicieron en la estancia del DIF o en la casa de algunas familias que estimaban a los niños. Había ocasiones en que el padre no llegaba al albergue porque tomaba demasiado, se llegó a creer en más de una ocasión que abusó sexualmente de la niña mayor de 9 años, Jovana, pero no se comprobó porque cuando se le quiso hacer una revisión médica a la niña en el albergue, nunca accedió. Las familias migrantes cercanas a Jovana, Charli, Jacqueline y Estefanía jamás entendieron el abandono, ya que durante el tiempo en que la madre estuvo con los niños no se habían suscitado problemas. Los niños comentaban que era una madre cariñosa cuando los cuidaba en el albergue; cuando la madre se iba a trabajar a los surcos a cortar jitomate fue donde conoció al joven, entonces decidió el abandono y se fueron sin rastro alguno.

El DIF Jalisco tomó el caso y luego lo remitió al devaluado Consejo Estatal de Familia cuando los niños comenzaron a tener una actitud demasiado violenta. Jovana, a sus nueve años se convirtió en el sostén de la casa: Jovana lavaba ropa y trastes propios y ajenos, y se ganaba unos centa-

vos, hacía la comida para sus hermanitos, y como lo describí anteriormente, se llegó a pensar que la niña era abusada sexualmente por su padre. Esta información fue negativa pero hasta que los niños fueron albergados en el Hospicio Cabañas. El trámite tardó mucho debido a que no se encontraron familiares que respondieran por ellos en Sayula ni en Veracruz.

Al padre de los niños lo metieron a la cárcel en Sayula un año, que ya cumplió. Él se quedó a vivir en Sayula y sabe que los niños están albergados en Guadalajara, sin embargo, omite todo tipo de comentarios cuando se le habla de sus hijos.

En las visititas de seguimiento, los niños han recibido atención psicológica profesional, acuden a la escuela, su actitud frente a la vida es otra, regresaron a ser niños, pero con un profundo recuerdo de sus padres, ya que siempre preguntan por ellos y esperan el momento de volver a verlos.

Este es un ejemplo de los múltiples casos a los que se enfrenta los menores, y que son causas de la migración, donde no tiene nada que ver ni el trabajo infantil, ni la escuela, sino que atañe, más bien a relaciones sociales más amplias y complejas.

«COBRO VEINTE PESOS PA' LOS CUATES»

DE LAS NIÑAS QUE SE PROSTITUYEN EN LOS ALBERGUES

Durante la temporada de jitomate en el año 2000 realizaba mis recorridos habituales por los pasillos de los albergues, me fue fácil interactuar con las familias migrantes y darme cuenta de que la prostitución en algunas menores era una estrategia de sobrevivencia, pues habían llegado a Sayula en una pobreza extrema.

El caso de esta situación de riesgo la encontré en una menor de doce años que llegó con su mamá y cuatro hermanos, a los cuales, había que mantener. Venían del municipio de Huejutla en el estado de Hidalgo y pertenecen a la etnia Náhuatl.

Fueron abandonados por el marido en su pueblo de origen y debido a las condiciones de pobreza en las que llegaron, me comenta la menor: «...había que sobrevivir profe...», «además, no cobro caro, veinte pesos pa' los cuates...» esta situación se dio porque la madre comenzó a realizarlo y luego indujo a la hija a tener relaciones sexuales para ahorrar un dinero e irse lejos de su pueblo, donde nadie los conociera. Los hermani-

tos eran utilizados como guardianes y tanto la mamá como la hermana les daban hasta treinta pesos para que no dijeran nada y para que les avisaran si había problemas.

La familia, después de terminar la temporada, siguió su rumbo hacia el estado de Sinaloa, sin haber regresado hasta la fecha a Sayula. Sin embargo, es claro que extremas las condiciones en las que llegaron las condujo a la estrategia de sobrevivencia más inmediata para poder sobrevivir porque el salario que percibían no era lo suficiente para mantenerse seis personas.

«MENORES VIOLADAS»

En el mes de febrero de 2000 conocí a Angélica, una niña de 12 años proveniente de Papantla Veracruz. Habían llegado rumores de que la menor se prostituía en los baños de los hombres, así que mi compañera de trabajo y yo fuimos a ver la situación de la menor, nos dimos cuenta de que efectivamente solía platicar con los jóvenes en los lavaderos, pero quizás nuestra presencia la intimidó un poco.

Posteriormente supimos que la menor tenía una bebé, ella nos comentó que la cuidaba, que era su hermana, pero posteriormente confirmamos que era su hija. La bebé sufría desnutrición severa, con cuatro meses de nacida sólo pesaba tres kilos y medio. Comenzamos a buscar a Angélica y pudimos recuperar a la niña de su desnutrición severa, en un mes.

La historia se fue revelando poco a poco, y con el pasar de los días supimos que el que se decía ser su padre, resultó ser padrastro de Angélica, y después descubrimos que él era el padre de la hija de Angélica por violación. Angélica nos comentó que la presionó para tener relaciones sexuales, hasta la amenazó de muerte.

En un fin de semana del mes de marzo nos dimos cuenta que se habían ido del albergue, y que habían vendido a la bebida de nombre Jazmín en dos mil quinientos pesos. Se la vendieron a los tortilleros del albergue.

El padre de la niña de nombre, Apolonio y Angélica, regresaron de Papantla en abril, y el caso lo tomó el Consejo Estatal de Familia. Angélica fue a parar a un albergue de Monjas en Guadalajara y la bebida estuvo en custodia de quien la había comprado. Don Apolonio, mientras obtenían

la declaración a un delincuente en Sayula, se escapó del Ministerio Público y jamás se supo de él.

### *Conclusiones*

La temática es compleja y requiere de un análisis más profundo, sin embargo encontramos cinco puntos los cuales se muestran en esta ponencia:

- 1) No hay empate entre la realidad de los niños migrantes que es muy compleja con la realidad que las instituciones delimitan para planear sus acciones. Las acciones de las instituciones por lo tanto bordan fuera de las necesidades sentidas de los niños y sus familias. (Conafe, Estancias Infantiles, Cuidado Médico, becas y trabajo infantil; estrategias de sustento de los grupos familiares migrantes).
- 2) Existe una fuerte heterogeneidad en los grupos migrantes y al interior de ellos. (Discriminación interétnica, en los espacios del albergue, en el proceso del trabajo –campo y empaque).
- 3) La vulnerabilidad de los niños migrantes puede ser similar a la de otros grupos sociales, pero con respecto a Sayula si el albergue del Ahijadero se tomara como una colonia de la misma, las estadísticas muestran que son más vulnerables los niños que migran que los residentes. Entonces, se trata de una problemática estructural y no puede ser conceptualizada como «problemas familiares». (Los casos)
- 4) Por lo que se ocupa tomar medidas en torno a los casos particulares pero también en aquellos aspectos que están incidiendo en tal vulnerabilidad. (Hacinación, niños que viajan, viven solos o con sólo uno de sus padres, etcétera)
- 5) Finalmente que la vida de los menores migrantes sea ante todo una vida más decorosa y más digna.

### *Bibliografía*

- VILLEGAS de Luna, Florita (2001) *Jornaleros Migrantes en Sayula, Jalisco. Programa de Atención a Familias Migrantes*. Guadalajara: DIF Jalisco.
- CARTON de Grammont, Hubert, *et al.*, (2000) *Perfil socioeconómico de los migrantes jornaleros que trabajan en la cosecha de las hortalizas en el municipio de Sayula, Jalisco*. Fotocopias. Guadalajara: UNAM-DIF Jalisco.
- CENSO realizado en los meses de agosto-septiembre y octubre de 2001 por



el personal del Programa de Atención a Familias Migrantes del DIF Jalisco en el albergue del Ahijadero en el municipio de Sayula, Jalisco.

CENSO realizado en los meses de septiembre y octubre de 2002 por el personal del Programa de Atención a Familias Migrantes del DIF Jalisco en los albergues del Ahijadero, Guamúchil y el Quemado en el municipio de Sayula, Jalisco.

MUÑOZ, Patricia; Rosa María Rubalcava; María de la Paz López y Salles Vania (comps.) (2000) *Las Ciencias Sociales segunda década. Grupo interdisciplinario sobre mujer, trabajo y pobreza*. México: Miguel Ángel Porrúa.

LÓPEZ Limón, Mercedes Gema (2000) *La incorporación prematura al mercado laboral, causada por la pobreza y estimulada por la globalización. El trabajo de menores en la industria*. Revista *ECCE PUER de Las Américas. He aquí al niño*, año 1, Núm. 3. México.

RODRÍGUEZ Corona, Josefina y Irma Alma Ochoa Treviño (2000) «La niñez y el trabajo en el Estado de Nuevo León». Revista *He aquí al niño*, año 1, núm. 3. México.



# Los purepechas; el rostro negado de Guadalajara

MIRIAM L. AMBRIZ AGUILAR

...la contrahistoria (...)  
será el discurso de los que no poseen la gloria  
o —habiéndola perdido—  
se encuentran ahora en la oscuridad y en el silencio.  
Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, 1976

## *Introducción*

La presencia de los distintos grupos indígenas de Latinoamérica crece día a día en las grandes ciudades, lo cual es un hecho indiscutible y un fenómeno que no podemos ignorar de la realidad actual de toda zona conurbana. Algo que debemos recordar, y no pasar por alto, es que la movilidad demográfica *no* es un hecho fortuito, sino por el contrario, para que dicho acontecimiento se articule, debe de haber un sin número de características que lo detonan, entre estas podemos mencionar el factor económico, la búsqueda de mejores oportunidades de educación para los hijos, o en muchos casos, conocer la gran ciudad.

Este fenómeno se está registrando en algunos estados de la República Mexicana. Uno de estos es la ciudad de Guadalajara Jalisco, la cual se ha convertido en una de las mayores receptoras de migrantes, los cuales provienen de distintos estratos sociales y culturales.

En el presente trabajo se abordará, el flujo migratorio de los Purepechas<sup>1</sup> de Michoacán, ya que estas personas son las que regularmen-

---

Universidad de Guadalajara.

<sup>1</sup> Los Purepechas son un grupo étnico del estado de Michoacán, tiene sus raíces históricas, en los pueblos prehispánicos de la misma zona.

te se mueven hacia Jalisco. Se expondrán los factores de expulsión, que los obligan a partir de su lugar de origen.

De igual forma se abordara la problemática con la que se enfrentan al llegar a la ciudad; en primer lugar el rechazo de la gente citadina por considerarlos un lastre para la sociedad «moderna» o en otros casos, ni siquiera saben de su existencia, o tratan de hacer que no los ven.

La hipótesis del trabajo es: explicar cuales son realmente los factores que producen la migración, saber si todo esto es realmente motivado solo por el aspecto económico, o hay otros factores ocultos.

#### *Antecedentes de la migración indígena*

Según la Secretaria de Desarrollo Social (Sedesol) la migración indígena se agudiza en los años cuarenta debido al proceso de industrialización en México, que transformó la economía agrícola en urbana. Los indígenas son orillados, principalmente a la migración temporal ligada al ciclo agrícola al antes y al después de la siembra. Igualmente existe otro tipo de migración llamada definitiva, esta es, cuando el grupo social se asienta definitivamente en otro lugar.

La migración interna no supone mayores gastos en comparación con la internacional, ni implica demasiados riesgos. Por lo general los migrantes se apoyan en sus redes familiares tanto para conseguir alojamiento como para encontrar alojamiento como para encontrar empleo. Los objetivos suelen ser modestos, acordes con los salarios nacionales y con los costos que supuso este tipo de migración; está permite, entonces, la sobrevivencia del migrante y su familia y el logro de objetivos limitados. Las ventajas de esta modalidad migratoria empieza a sentirse cuando los hijos e hijas se incorporan al proceso y su aportación significa un salario más en el ingreso familiar (Calvo, 1988).

Se ha detectado que la población indígena emigra a la mayoría de las ciudades que son centros de atracción para todos los mexicanos (véase cuadro «Polos de expulsión y de atracción») las ciudades donde se concentra la mayor parte de la población emigrante indígena son: la Ciudad de México, Guadalajara y Tijuana entre otras.

Como podemos observar existe una multiplicidad de factores que se conjugan para definir la dinámica de la migración, pero no cabe duda

Causas de la migración indígena

*Factores ecológicos*

Baja productividad de la tierra.

Fenómenos climáticos: sequías, heladas, huracanes.

Degradación de los suelos por la introducción de productos comerciales.

Tiempos muertos en el ciclo agrícola de temporal.

*Tenencia de la tierra*

Carencia de tierras y conflictos agrarios por despojo.

Ganadería intensiva.

Construcción de presas, vías de comunicación, plantas industriales.

*Baja en los precios de productos comerciales*

Café, henequén, azúcar, tabaco, cacao, tomate, naranja y otros.

Baja en la demanda de productos artesanales de cerámica, palma, madera, etc.

*Región o grupos indígenas*

Oaxaca, montaña de Guerrero, Sierra Tarahumara, otomíes y mazahuas (estados de México e Hidalgo).

Huasteca, Sierra Tarahumara y las regiones cercanas a la costa.

Yucatán, Huasteca, zonas petroleras (Veracruz, Tabasco) Sierra Norte de Puebla.

En todas las regiones indígenas.

Huasteca, Chiapas, región de los huicholes (Jalisco).

Huasteca, Chiapas y Veracruz (totonacos).

Zona petrolera de Veracruz, Istmo de Tehuantepec, estado de México, Sierra Tarahumara, región del río Papaloapan.

Chiapas, Huasteca, Sierra Norte de Puebla, totonacos de Veracruz, mazahuas y otomíes del estado de México, chontales de Oaxaca, huicholes de Jalisco, península de Yucatán.

En todas las regiones indígenas y, especialmente, en la montaña de Guerrero, en la Sierra Tarahumara y en Oaxaca.

## MESA II: MIGRACIÓN INDÍGENA Y DEMOGRAFÍA

### *Relocalización y expulsiones*

Por asignación de terrenos a colonos mestizos.	Chiapas, nahuas de Michoacán, mazahuas y otomíes (estados de México e Hidalgo).
Conflictos interétnicos armados y ocupación militar.	Montaña de Guerrero.

### *Factores sociodemográficos*

Carencia de servicios.	En la mayoría de las regiones indígenas, con énfasis en la montaña de Guerrero, Oaxaca y Chiapas.
Presión demográfica.	En la mayoría de las regiones indígenas, con excepción de los grupos étnicos del norte de México.
Conflictos religiosos.	Chiapas, Guerrero, algunas comunidades de Oaxaca y Michoacán.

Fuente: Instituto Nacional Indigenista (INI), *La migración indígena en México*, 1996.

---

que se conceptualiza como una de las principales estrategias de supervivencia a la que recurren los mexicanos (González, 1995: 20).

### *Migrantes purepéchas en guadalajara*

Cabe destacar que en el censo del INEGI, se especifica que la población migrante indígena, proviene principalmente del estado de Michoacán con el 22.6% y aunque no menciona su grupo étnico ya que se hace el censo sólo por hablantes de lengua indígena, por el lugar de procedencia lo podemos identificar como purepéchas.<sup>2</sup>

La atracción migratoria de Guadalajara se ha debido a su rápido crecimiento industrial, comercial y de servicios, lo cual ha permitido tam-

---

<sup>2</sup> Cabe destacar que existen diferentes grupos étnicos dentro del estado de Michoacán.

bién un fuerte crecimiento de las actividades informales en la llamada economía subterránea o paralela, en donde migrantes y no migrantes crean empresas, para emplearse ellos mismos y, posteriormente, dar empleos a sus amistades, parientes, o prole, quienes coadyuvarán a mantener una vida urbana normalmente mejor que en sus lugares de origen (Martínez, s/f: 103).

Tal es el caso de los purepéchas, los cuales realizan diferentes ocupaciones dependiendo de su lugar de origen, me he percatado que provienen de diferentes municipios de Michoacán, ya que unos grupos son más herméticos que otros, por ejemplo los que provienen de Capacuaro, Michoacán, que se ubican en frente a la zona arqueológica Ixtepete, en la periferia de la ciudad Guadalajara, se dedican a la elaboración y comercialización de muebles de madera, este grupo en especial sigue conservando su identidad, su lengua y su sentido de pertenencia a la comunidad.<sup>3</sup>

Y el otro grupo se encuentra ubicado en la colonia Insurgentes. Ellos son provenientes de Pamatacuaro, Michoacán, se dedican a vender en los tianguis por lo regular productos de plásticos, entre otros.

Algo que he encontrado es, que los miembros de la segunda generación se visten y se peinan de manera diferentes, a la de sus padres, ya no les interesa regresar al lugar de origen, no se familiarizan con las fiestas patronales en las cuales sus padres aún participan, esto demuestra el cambio del que ya han sido objeto, manifestando que se ha perdido la tradición de inculcar el idioma purépecha y la cultura, (quiero aclarar que faltan de numerar más asentamientos de purepéchas que aún queda por investigar). Pero a pesar de su diferente procedencia tienen un problema en común, «la discriminación».

### *El problema de ser distinto*

Guadalajara no solo niega su pasado indígena, sino que ha excluido toda la posibilidad de la presencia indígena en sus calles. Es legendario el des-

---

<sup>3</sup> Este grupo fue desalojado, ya que daban «mal aspecto» y «se veían feos», pues se construyó un motel al lado de estos y dueños del motel abogaron para que desalojaran al grupo étnico.

precio de los tapatíos por quienes migran del campo a su ciudad, entre otros argumentos por, el color moreno de su piel y sus «pelos parados» (Martínez, 2001: 102), o porque dan mal aspecto.

Basándonos en Alcántara podemos decir que el flujo migratorio hacia Guadalajara no es nuevo, pues lo encontramos desde el periodo colonial, en donde la actual ciudad llevaba por nombre el Reino de la Nueva Galicia, a ella recurrían un sin número de indígenas, los cuales lo hacían en su gran mayoría para conseguir trabajo, como para vender sus distintos productos, los cuales eran elaborados en sus respectivos lugares de origen. Pero hay más, la actitud discriminatoria también ya se hacía presente y se les mostraba a los indígenas, a los cuales se les tildaba de ser inferiores, de ser sucios y en muchos casos de no tener alma, lo cual desde la perspectiva cristiana occidental lo relegaba del rango de llamarlos humanos. (Castillo, 1998).

Podemos observar que el antecedente discriminatorio de la ciudad aún no se ha podido deshacer de la herencia colonial, en donde la distinción de la piel aparece como un reconocimiento de clase, que afecta a los migrantes indígenas, que por esta razón dejan de hablar su idioma, de vestirse conforme sus tradiciones y de ya no enseñar a sus hijos el idioma purépecha porque les da «pena», tal es testimonio de un padre de familia purépecha:

Pues a veces me preguntaban ¿de donde eres? De tal parte de Michoacán —respondía— ¿sabes hablar el tarasco? Sí, —respondía— y yo decía pues cosas que querían saber ellos, y pus hay mismo me empezaban a vacilar y ya después ahí perdí la costumbre de andar enseñando[...] H. A.

Como se puede observar para defenderse de la discriminación se oculta el habla indígena y le dan preferencia al español, igualmente en este proceso la violencia de la discriminación urbana hacia lo indígena ha radicalizado a las madres, que se niegan a que sus hijos hablen su lengua materna y sólo les enseñan español] (Pérez, s.f.: 315).

El problema de ser distintos el de ser indígenas el de no pertenecer a ese mundo imaginario, en el cual sólo existe lo marcado por el europeo o estadounidense. Bonfil Batalla menciona:



La discriminación de lo indio, su negación como parte principal de «nosotros», tiene que ver más con el rechazo de la piel bronceada. Se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos (Bonfil, 1989: 43).

Esta discriminación de la cual es objeto la gran mayoría de la sociedad indígena residente en las ciudades, ha afectado el desarrollo pleno de sus actividades, en muchas ocasiones los indígenas no obtiene trabajo por el simple hecho de ser indígenas o en muchos casos por no hablar español y si lo consiguen ganan menos del salario mínimo, así mismo convirtiéndose en flancos de explotación.

Los factores mencionados entre otros nos plantea un problema que debemos resolver, aunque a partir del movimiento zapatista de 1994, en México se despertó una nueva conciencia de la existencia de las comunidades indígenas y la mercancía étnica resulta popular entre los simpatizantes de Marcos y el EZLN. Los vendedores indígenas saben eso y lo explotan para mejorar sus ingresos y garantizar el sostenimiento de sus familias tanto en las ciudades como en sus comunidades de origen (Martínez, s/f: 116).

Pero aún así falta mucho por hacer en una ciudad como Guadalajara, en donde los indígenas siguen sufriendo maltrato y discriminación por parte de las instituciones y los ciudadanos, que les ha provocado que se avergüencen de su identidad indígena.

A manera de conclusión diré que todo este fenómeno viene a demostrarnos que los indígenas siguen siendo víctimas de abusos y discriminaciones, todo esto, como si fuera la misma conquista o el periodo colonial.

Por ello se propone que se articule una mejor relación entre las comunidades indígenas y el estado mexicano, tal como lo proponen los acuerdos de San Andrés, Chiapas. Ya que la adopción de estas recomendaciones los indígenas de nuestro país podrán gobernarse a sus usos y costumbres, sin ello —hay que dejarlo claro— atentar a la unidad nacional de estado mexicano.

*Bibliografía*

- BONFIL Batalla, Guillermo (1989), *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- CALVO, Thomas, Gustavo López (coord.) (1988) *Movimientos de población en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán/CEMCA.
- GONZÁLEZ Rocha, Mercedes (1986) *Los recursos de la pobreza: familias de bajos ingresos en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco/CIESAS.
- GONZÁLEZ Soledad; Olivia Ruiz, Laura Velasco (*et al.*) (1995) *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- INEGI (1996) *Hablantes de lengua indígena*, México: INEGI. 83
- LISE Anne; Pietri René (1992) *Empleo y migración en la región de Pátzcuaro*, México: INI.
- MARTÍNEZ Casas, Regina *Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad* (en prensa).
- PAREDES Martínez, Carlos (1997) *Lengua y etnohistoria purépecha*. México: El Colegio de Michoacán.
- PÉREZ, Mayra Lorena *Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos* (en prensa).

# Estrategia y asistencia social: dos casos de migración indígena

LUIS FRANCISCO TALAVERA DURÓN

## *Introducción:*

Los procesos migratorios han cobrado gran importancia en la economía de las comunidades indígenas, los sondeos hechos por las instituciones que se dedican a tenderlos reportan el incremento de la movilidad indígena. En la actualidad los asentamientos indígenas no sólo se encuentran en las zonas donde abundan los recursos naturales; la presencia indígena ha trastocado las zonas de refugio de las que hablaba el antropólogo Aguirre Beltrán.

Hoy en día nos encontramos jornaleros indígenas en las rutas de las plantaciones agrícolas industriales, como piezas claves del eslabón de cultivos transnacionales. Familias indígenas que se incorporan al comercio ambulante, que invaden los terrenos de la periferia de las grandes ciudades, para ser blanco de racismos aparentemente moderados y formar parte del carácter cosmopolita urbano.

Etnias que llevan una decena de años practicando migraciones definitivas rurales; como el caso de los jornaleros de Sayula, quienes se emplean en el corte de jitomate, la mayor parte de ellos tienen cerca de treinta años siguiendo la ruta productiva del cultivo, postergando cada vez más el regreso a su comunidad de origen.

---

Antropólogo Social egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, actualmente colabora en el proyecto de investigación: «Niños indígenas en las escuelas urbanas: el caso de Jalisco»; coordinado por la doctora Regina Martínez Casas y el doctor Guillermo de la Peña Topete. (CIESAS-Occidente, Conacyt y Fundación Ford).

O el caso de los indígenas que practican migraciones pendulares, empleándose en las plantaciones cercanas, mientras se activa su economía de autoconsumo, temporal y ritual.

La migración indígena rural o urbana puede tener una diversidad de causas e incluso muchas de las veces las causas se encuentran determinadas por situaciones familiares o por problemáticas comunitarias específicas. Independientemente de ello, la mayor parte de los procesos migratorios son el escenario de la aplicación de estrategias de sobre vivencia por parte de las familias migrantes y de intervenciones gubernamentales y civiles, reflejadas en programas de asistencia social. El objeto de presente ponencia es analizar dos casos de migración indígena, dos estrategias de sobre vivencia y dos tipos de asistencia social.

El primer caso es el de las familias jornaleras wixaritari ( huicholas) quienes durante los meses de febrero a junio se emplean como jornaleros en los ejidos de la costa del estado de Nayarit; adhiriéndose al complejo eslabón productivo de uno de los cultivos más controversiales y de mayor proyección mundial, como lo es el tabaco. El tabaco es el cultivo que ejemplifica una manera de promover la agricultura en México: la agricultura de contrato, la cual se fundamenta en habilitaciones brindadas por empresas transnacionales sujetas a mercados mundiales, en donde se calcula preliminarmente la extensión a cultivar, el monto de la producción y precio de la cosecha.

Aparentemente las familias wixaritari no tendrían la posibilidad de transformar los criterios de producción marcados por una empresa transnacional, pues se trata de familias que venden su fuerza de trabajo para hacerle frente a su agricultura de temporal, de autoconsumo y ritual. Pero esto no es así, ya que los wixaritari llevan más de un siglo acudiendo a la costa y en esa presencia han logrado trastocar los criterios de la organización productiva tabacalera, a partir de la práctica del compadrazgo entre los ejidatarios; el cual funciona algunas veces a manera de seguro social y otras como una forma de reciprocidad o solidaridad.

El compadrazgo entre el ejidatario y el jornalero no solo representa una estrategia laboral que permite tener incidencia en una de las etapas productivas más importantes de la producción tabacalera: él ensarte, si no también constituye un espacio donde se llevan a cabo acuerdos, nego-

ciaciones y estrategias para hacer rentable desde la habilitación como la propia migración de los indígenas serranos.

Este espacio de lazos sociales y relaciones productivas, es el objeto de uno de los primeros intentos de atención para la población migrante tabacalera, el cual fue propuesto por una de las empresas habilitadoras que tiene mayor presencia en los ejidos de la costa de Nayarit.

La empresa La Moderna, en la zafra del año 2001, como muestra de su «responsabilidad social», se reunió con representantes de la industria tabacalera, productores e instituciones del estado de Nayarit (INI; DIF; IMSS; Conafe y Pronjag) para resolver un problema: la presencia de la mano de obra infantil, a partir de la presencia de albergues, a los cuales les asignaron el nombre de «Florece».

El segundo caso que abordaré es la presencia de una familia extensa purépecha, provenientes de la comunidad de Pamatácuaro, ubicada en el municipio de los Reyes en el estado de Michoacán. La familia Martínez<sup>2</sup> hace doce años arribo a la ciudad de Guadalajara y desde hace dos años viven en la colonia El Tapatío (Tlaquepaque-Jalisco) ; la mayor parte sus miembros se dedican a la venta de utensilios de cocina en los tianguis.

Algunos de los miembros de esta familia forman parte del grupo de Alcohólicos Anónimos(AA), el cual se encuentra integrado por 18 personas, todas ellas de origen purépecha.

El grupo de doble A no solo ha tenido repercusiones en la erradicación del consumo de alcohol, si no también representa un espacio de discusión donde se debaten los valores familiares bajo una compleja dicotomía fundamentada por las referencias de la comunidad de origen y la presencia en la ciudad.

La preocupación de esta familia por discutir los valores familiares, tiene origen en el casamiento de uno de los hijos primogénitos con una muchacha no indígena, situación que representa un choque entre dos nociones distintas de matrimonio.

Dicha situación ha permitido justificar la presencia de un promotor voluntario, quien ha acordado reunirse una vez por semana para impartir

---

<sup>2</sup> Es un nombre ficticio, lo hago con la intención de cuidar la identidad de la familia.

cursos de orientación familiar, planteados bajo una concepción personal del polémico programa de Escuela para Padres.

Iniciare con un breve bosquejo de lo que entiendo por estrategia y por asistencia social; cabe aclarar que solo son consideraciones generales y no un recuento detallado de las principales posturas teóricas. Posteriormente describiré las referencias etnográficas, señalando las estrategias y los casos de asistencia social Finalmente hablare de importancia de analizar y atender a los indígenas migrantes tomando en cuenta la desterritorialización, la cual es definida por Appadurai (2001: 63): «En la medida en que los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias y reconfiguran sus proyectos étnicos», y la significación, en palabras de Martínez Casas (2001:3): «En mundo globalizado y cambiante, la propia delimitación simbólica el ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que siguen viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia afectiva».

### *Afilando conceptos*

En la extensa bibliografía que se ha escrito sobre el término de estrategias de sobrevivencia al menos figuran dos caracterizaciones generales

- 1) Un mecanismo de respuesta ante las presiones estructurales: Independientemente del tipo de sociedad, las estrategias se conciben como un mecanismo de respuesta que busca amortiguar los efectos de las sucesivas crisis económicas que se han producido durante las últimas décadas. En este contexto, cobra relevancia el abordaje de la unidad doméstica como unidad de análisis, toda vez que es dentro de ésta donde se gestan los procesos de producción y reproducción intergeneracional y, en consecuencia, donde se decide la participación económica familiar como componente esencial de dichas estrategias (Villasmil Prieto. 1998).
- 2) Un conjunto de prácticas mediante las cuales las unidades domésticas tienden, consciente o inconscientemente, a mantener o mejorar su posición en la estructura de relaciones de clase, constituyéndose de esta forma en un sistema (Martins, 1982a). Dichas estrategias dependen, por un lado, del potencial económico, cultural y social que

debe ser reproducido y, por el otro, del sistema de instrumentos de reproducción constituido por el conjunto de instituciones que conforman la estructura social.

En esta ocasión cuando hablamos de estrategias nos referimos a la manera en la que las familias se organizan para obtener algún beneficio a corto o mediano plazo, para reducir los gastos familiares, intensificar la explotación de los recursos internos por medio de la ayuda recíproca entre parientes y amigos, emprender acciones dirigidas al mercado laboral y buscar ayuda de agentes externos, como el estado (González Rocha, 1988; Mingiones, 1987 en Roberts 1996).

Es decir «las estrategias son el ejemplo más claro de la capacidad de transformación, habilidad intrínseca al ser humano; una transformación que puede expresarse en la articulación de redes sociales, en la distribución de los gastos e ingresos, en el uso de la fuerza de trabajo y en la reproducción de cosmovisiones y proyectos étnicos».

Para el caso del concepto de asistencia social, la bibliografía es igual de extensa y por si fuera poco los términos conceptuales y operativos cambian sexenio tras sexenio (solidaridad, oportunidades, desarrollo humano); a pesar de ello, la asistencia social en su definición básica, se concibe como una forma de apoyo, promoción y encauzamiento.

Se supone que toda asistencia social, como ideario, debe de verse como un conjunto de procesos de diversos niveles (IJAS. 1984: 121 :

- 1) Nivel del estudio, conocimiento y sensibilización de la problemática
- 2) El una acción preventiva
- 3) El nivel de la promoción social y una acción de asistencia
- 4) El nivel de capacitación y educación.

Desde mi punto de vista la asistencia social representa una intervención que refleja los paradigmas dominantes de desarrollo, altruismo y la responsabilidad social.

A continuación abordare las referencias etnográficas; cabe a clara que inicio caracterizando la estrategia y finalizo enunciado la asistencia social.

### *Los jornaleros wixaritari y el compadrazgo*

#### LA ESTRATEGIA

La migración wixaritari hacia la costa de Nayarit carece de enganchadores,

la intermediación entre la zona de trabajo agrícola y las comunidades se encuentra determinada a partir de la historia laboral familiar. Las familias migrantes establecen los contactos laborales gracias a recomendaciones de algunos parientes que precedieron la experiencia migratoria.

Cuando los familiares de los jornaleros que arriban año tras año para emplearse en él ensarte, vinieron por primera vez, sentaron las bases de una relación a partir del compadrazgo.

Una de las estrategias usadas es comenzar con una invitación al patrón para que presencie una ceremonia de «el costumbre» en la sierra y además se salda la cuenta de la primera deuda para darle peso a la palabra.

Es común observar a las mismas generaciones tanto de jornaleros y ejidatarios trabajando juntos, los padres de los actuales productores de tabaco trabajaron con los padres de los actuales jornaleros. Es decir, cuando llega Bonifacio y su familia a pedirle trabajo a Rubén, un productor tabacalero, Bonifacio no sólo es la mano de obra que se encargara de ensartar las hojas de tabaco, si no también es hijo de Felicitó uno de los primeros trabajadores que le ayudaron a levantar la cosecha a Don Gildardo padre de Rubén; Felicitó y Gildardo entablaron una amistad que los llevo a bautizar respectivamente a varios hijos.

El hecho de que las familias wixaritari tengan la posibilidad de entablar una relación más cercana entre ellos y el productor, les permite a ambos actores establecer acuerdos alternos a los índices de producción de las empresas; estos acuerdos pueden trascender en compensaciones, préstamos anticipados a la etapa del corte y cuidados personales de la producción.

Ello no quiere decir que el jornalero y el productor mantengan una relación simétrica y armónica. Al contrario, a lo que nos referimos es que existe la posibilidad amplia de la negociación sobre las condiciones laborales, situación que no acontece en los campos jitomateros de Sayula, en donde para entrar a una plantación es necesario pasar por una caseta de seguridad y por si fuera poco, los jornaleros no conocen a los dueños reales de la tierra ya que sólo entablan relaciones con los representantes de las empresas.



A pesar de que el compadrazgo no es el objetivo de atención de la propuesta de los centros «Florece», resulta interesante, relacionar dicho caso de asistencia social con una intervención hacia el espacio de las relaciones sociales y productivas.

Es decir se podría afirmar que es gracias al tipo de relaciones sociales como el compadrazgo, así como la concepción y la tradición laboral de las familias migrantes, que sea permitido y bien visto el trabajo infantil, punto a erradicar del programa «Florece».

Otras de las cuestiones que me parece relevantes de dicho caso, es que representa un choque de concepciones entre quien produce y quien habilita. Sin duda el trabajo infantil en las plantaciones de tabaco, sobre todo el de los niños de diez a doce años, no representa una fuerza de trabajo complementaria, al contrario es la parte de la mano de obra necesaria para hacerle frente a la jornada de trabajo; a pesar de ello la concepción de la empresa era otra:

«Florece» es la niñez, sabemos que una flor hasta en las condiciones más adversas sale, tú vas al desierto y podrá estar seco, pero ahí esta una pequeña flor y nace y es un niño como una flor que va creciendo. Florece está por nacer y va a crecer año tras año, permanente en los campos de tabaco para el beneficio de todos los niños que estén involucrados, te reitero el objetivo de principal es desincorporar a la niñez del trabajo. Nos preguntamos qué niños sentimos que más necesitan este apoyo. Pues todos, desde el que esta en brazos hasta el mayor que está trabajando, porque ese niño mayor también necesita tener más educación. Enfrentamos una situación muy interesante, ese niño mayor también genera ingresos, ese niño mayor también se lo traen para que trabaje, porque su papá trabajó también cuando eran niños, su abuelo trabajó cuando era niño y es parte del ingreso familiar. Entonces llegábamos con los papas y les decíamos: «este niño que tiene diez o doce años queremos que venga con nosotros». Principalmente la respuesta fue no, no porque a mí me esta generando un ingreso.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Fragmento de la entrevista realizada en septiembre del 2001 al ingeniero José Manuel Guevara Botello, coordinador de relaciones institucionales de La Moderna.

Resulta interesante detectar la concepción que tienen las empresas tabacaleras sobre la existencia de una especialización estricta de la mano de obra y de una división clara de las etapas productivas del corte y ensarte del tabaco.

A pesar de que las empresas y los productores están conscientes del papel que tiene la mano de obra infantil, a la que ubican como parte de la cultura laboral del jornalero, reducen su participación en una etapa productiva del levante de la cosecha:

Sabíamos que de no ser así estábamos golpeando directamente el ingreso de la familia, no podemos desligarlos de su actividad y tampoco nos podemos atrever a transculturizar a la gente. Ellos tiene una tradición de trabajo, ellos son parte de la economía y aparte tenemos que vigilar mucho el hecho de que si lo papás nos decían «es que él me ayuda, te voy a dejar que se vaya contigo de ocho de la mañana a una de la tarde; les dijimos es dinero perdido durante esas horas pero tu hijo va comer bien, se va educar bien, y esa educación que va recibir, cuando llegue a la sierra, él puede continuar su educación allá. Así fue que logramos convencerlos, con la firme promesa de que el niño mayorcito que le ayuda a su papá se va ir al centro, pero nosotros lo vamos a regresar a la una de la tarde y en la tarde te va a ayudar a trabajar.

Mientras que los menores de edad que no están trabajando en el tabaco, que nomás están debajo de enramada jugando en la tierra, esos sí nos dieron la oportunidad de estar con nosotros de ocho de la mañana a cuatro y media de la tarde.

### *Los purepechas: la boda y el promotor*

LA ESTRATEGIA: COMUNIDAD Y CIUDAD IMAGINARIA

Para la familia Martínez su comunidad de origen, aparentemente nada tiene que ver con el terruño añorado, representa en ocasiones un pasado negro:

Cuando nosotros éramos recién venidos de allá teníamos, tres niños, nos venimos por que no éramos capaces de tener ni siquiera una casita, ya que allá somos ignorantemente pobres. Aquí llegamos gracias a una prima, cuando llegue yo no sabia hablar español, solo entendía, pero no era capaz de defenderme de contestar una palabra: cuando llegamos aquí yo no sabia como trabajar, pues nuestras

costumbres eran otras, allá sabía trabajar en el campo y aquí solo lavaba ropa ajena como una sirvienta, diario con un montón de ropa por lavar; Teníamos muchos problemas, vivíamos, debajo de una escalera, con unas cajas de cartón y hasta pagábamos renta. Duramos así como un año, sufriendo a morir, trabajamos los dos y no nos alcanzaba. Hasta que no encontramos unos paisanos, que me invitaron a vender la, verdad es que a mí me daba miedo y mi marido no quería que yo anduviera trabajando, yo sí sentía, que no estaba haciendo nada, así es que me anime y compre doce bolsitas de cinta borrada: y yo no mas le di una vuelta al tianguis(medrano) y regrese sin nada, entonces le eche ganas y vendí todas: llegue a mi casa con setenta pesos, había ganado más que mi esposo, si ganaba mucho eran treinta pesos, pero no alcanza ni para la renta.

Dicha experiencia se transformo en el oficio de donde actualmente obtienen sustento; cabe aclarar que esta familia lleva ocho años dedicándose a la venta de utensilios de cocina y su nivel adquisitivo es considerable, a comparación de la situación de otras familias indígenas migrantes.

La familia Martínez cada dos años regresa a su comunidad de origen, la finalidad es la vista a algunos familiares, aseguran no sentir nada por la comunidad:

Fijate ni vas creer voy a cada dos años, y mi esposo me pregunta, a poco no sientes nada por tu comunidad y la verdad no siento nada, no sé tal ve por que somos unidos con mis hijos, por que vivo feliz con mi marido, no sé pero yo me siento más de acá, que de allá.

A pesar de este sentido de pertenencia, la comunidad suele extrañarse a ratos sobre todo cuando se tratan de llevar acuerdos tan complicados como el matrimonio con personas no indígenas:

Ahorita tenemos una nuera que habla castellano, tuvimos problema, todavía fuimos a hablar con sus papas, había un montón de gente y me preguntaron, a poco tú eres la mama de ese muchachito, entonces le dijimos que su hija quería a mi hijo, y lo que ellos pensaban no era lo que yo pensaba: entonces para destruir ese matrimonio ellos querian llevarse a mi hijo, yo por mi parte mejor invite a la nuera a vivir con nosotros. Bueno ayer platique con los papas de la muchacha, y

hasta llevaron a un tío, entonces yo también lleve a mis familiares; la cosa es que no nos ponemos de acuerdo.

Según la familia Martínez la costumbre que tienen los purepechas para casarse es que el novio se roba a la novia, juntos se ocultan cerca de tres días y posteriormente los papas del novio tienen la obligación de pedir disculpas a los papas de la muchacha: la familia Martínez cuenta que hizo lo mismo y fue rechazada, el rechazo aún no cesa a pesar de que actualmente la muchacha esta a punto de hablar purépecha.

#### LA INTERVENCIÓN

Como caído del cielo, Raúl Venegas, un viejo lobo de la promoción social, quien ese momento se encontraba punto de renunciar a su puesto en una institución de asistencia social; para dedicarse a la promoción «voluntaria», contacto con este grupo, a partir del municipio de Tlaquepaque.

Ante dicha situación ofreció sus servicios como orientador familiar aclarando en todo momento «que no iba resolver sus problemas, solo les iba ayudar hacer autosuficientes, sin alejarlos de su cultura y de su costumbre, sino con la riqueza de su cultura».

Raúl inmediatamente inicio su labor de evangelizador del siglo XXI, poniendo en la mesa la diferencia entre el proceso de matrimonio no indígena y el indígena: «Aquí primero son novios, los conoce los pápas, se fajan y entonces los papas el muchacho van a pedir a la muchacha».

Lo que no sabe el promotor es que allá el noviazgo es considerado como una violación, como un pecado mortal: «si le tocas la mano a la muchacha ya pierdes la virginidad, entonces el muchacho tiene que robar a la muchacha, y los papas de el tienen que pedir perdón a los papas de la muchacha, si ellos no la perdonan, pues regresan a la muchacha y ya esta marcada de por vida y el muchacho tiene que pagar una multa, por que supuestamente la muchacha ya perdió su virginidad, no si son puros pendejismos».

El promotor voluntario actualmente se encuentra aplicando una versión personal del programa de escuela para padres, la familia Martínez muestra disposición y confianza, quizás fortalecida por el proceso organizativo del grupo doble A.

*A manera de conclusión*

Hemos visto que las familias wixariatari han utilizado las redes de compadrazgo mestizo, para poder tener incidencia en una etapa productiva más importantes del tabaco: Dicha situación es el ejemplo más claro de la práctica de relaciones productivas directas y unilaterales. Relaciones sociales que se establecen entorno a la producción tabacalera, que se encuentran en riesgo de ser institucionalizadas por la presencia de los albergues de «Florece» siempre y cuando sus evaluadores y diseñadores, no tomen en cuenta las características particulares de las relaciones productivas y el bagaje laboral que esta de por medio y que se ha transmitido de generación a generación como un oficio o una habilidad.

De igual manera fuimos testigos de cómo una familia purepecha proyecta como estrategia intermediación entre el medio urbano y la asistencia social, la construcción de una comunidad imaginaria relacionada con aspectos negativos y una ciudad aparentemente benévola y extraña.

En ambos casos las estrategias se realizaron en contextos de significación y desterritorialización.

Las familias indígenas migrantes son lo suficientemente claras, han creado o recreado mecanismos de cohesión y auxilio social básicos para su supervivencia, y que al ser desconocidos cuando se planean los programas institucionales probablemente lo que se esté planeando sea el desperdicio de recursos.

*Bibliografía*

- AJUN Appadurai (2001) *La modernidad desbordada*. FCE.
- CAMUS, Manuela (2000) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Tesis de doctorado. Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- MARTÍNEZ Casas, María Regina (2001) *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura Otomí en la ciudad*. México: UAM.
- PRIETO Villasmil, Ma. del Carmen (1998) *Apuntes teóricos para la discusión sobre el concepto de estrategias*. Chile: Universidad de Chile.
- ROBERTS, Bryan (1996) «Estrategias familiares, pobreza urbana y prácticas ciudadanas: un análisis comparativo». En Anuario de estudios urbanos.

MESA II: MIGRACIÓN INDÍGENA Y DEMOGRAFÍA

SAN JUAN San Juan, Rodolfo (2003) *Los modos de vida de los niños migrantes del sur del estado Jalisco*. Tesis. ENAH.

TALAVERA Durón, Luis Francisco (2003) *Las venas de tabaco: jornaleros wixaritari en la costa de Nayarit*. Tesis. ENAH.

# Los jornaleros agrícolas migrantes

ANGELA LETICIA VELARDE TIZNADO

## *Los jornaleros*

Los jornaleros agrícolas en México y en particular en Jalisco, por sus condiciones podemos ubicarlos como uno de los sectores más pobres, se encuentran en el extremo del extremo de la pobreza y si a eso le agregamos una característica más que es que un 41.1% o más son indígenas,<sup>1</sup> la situación se complica demasiado para ellos y para las instancias que tienen la obligación de atenderlos.

Estamos hablando de hombres, mujeres y niños que subsisten de vender su fuerza de trabajo en la recolección de productos agrícolas, en muchas ocasiones son privados de sus derechos básicos y se ven obligados a sobrevivir bajo las más precarias condiciones de vida y trabajo; en un entorno social que no tan solo les es ajeno, sino hostil. Toda vez que con ellos además de la pobreza se traslada su cultura y juntos recorren un camino lleno de desafíos.

## *Caracterización de la problemática jornalera en la entidad*

- Representa los mayores índices de marginalidad; laborando en condiciones desventajosas y precarias.
- En la entidad se presentan una gran variedad de cultivos, entre los

---

Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación Jalisco-Colima.

<sup>1</sup> Se estima que los jornaleros en este país son 3.1 millones, de los cuales 1.1. Son migrantes y 451 000 de estos últimos, son indígenas. (Según datos del Programa Nacional Con Jornaleros Agrícolas de la Sedesol)

que destaca en la región sur del estado, la producción de caña de azúcar y cultivos hortícolas; los que demandan volúmenes considerables de mano de obra, conformando un mercado de fuerza de trabajo de enorme importancia. La característica común de este trabajador asalariado es la pobreza en que se encuentran, sin estabilidad en el empleo; laborando en condiciones de alto riesgo, habitando viviendas con mínimos servicios básicos, a las cuales no les une el arraigo, ni el amor de hogar, sino la necesidad de tener un techo donde se desarrollan su dinámica de vida.

- En Jalisco existen desde varias iniciativas institucionales de atención a los jornaleros migrantes. Sin embargo, la mejoría de sus condiciones de vida y trabajo es desigual y poco satisfactoria, porque no se tienen horizontes claros ni abordan la problemática jornalera de una manera integral, ya que una buena parte de los esfuerzos de estas instituciones van encaminados a satisfacer a la opinión pública y/o a ser una réplica a los medios de comunicación que ejercen presión y ponen de manifiesto con mucha frecuencia la parte mala de los migrantes, sus desventajas, sus carencias y los desafíos que tienen que enfrentar.
- Actualmente hay un programa de gobierno focalizado que ataca la problemática de los jornaleros de manera integral con proyectos específicos adecuados a la situación jornalera en la entidad, en una perspectiva nacional.
- En resumen, la problemática jornalera en la entidad reúne características que la hacen única y demandan la adecuación de estrategias que permitan incidir de una manera más coherente, más congruente y más objetiva en ella; pero ante todo estas iniciativas tienen que tener una visión integral, ubicada en el contexto nacional de la problemática jornalera, toda vez que si se abstrae a los jornaleros agrícolas del contexto nacional, y se les ubica exclusivamente como fenómeno local y no dentro de una ruta migratoria cuyo mapa se ha venido modificando sustancialmente durante los últimos cinco años; cualquier intento de incidir en su problemática por acceder a una calidad de vida mas digna da será solo eso: un intento.

En alcance al presente documento a continuación se presentan los



siguientes planteamientos enmarcados dentro del plan nacional de desarrollo 2001-2006

*Objetivos de la política social  
que el gobierno de la república impulsa<sup>2</sup> (2)*

- Mejorar los niveles de educación y de bienestar de los mexicanos.
- Acrecentar la equidad y la igualdad de oportunidades.
- Impulsar la educación para el desarrollo de las capacidades personales y de iniciativa individual y colectiva.
- Fortalecer la cohesión y el capital social.
- Lograr un desarrollo social y humano en armonía con la naturaleza.
- Ampliar la capacidad de respuesta gubernamental para fomentar la confianza de la ciudadanía en las instituciones.

*Estrategias de la política social (2)*

- Proporcionar una educación de calidad, adecuada a las necesidades de todos los mexicanos
- Diseñar y aplicar programas para disminuir la pobreza
- Elevar los niveles de salud
- Promover programas de vivienda y de desarrollo urbano
- Impulsar la integración productiva
- Avanzar hacia la equidad en la educación
- Promover el desarrollo pleno de niños y adolescentes, y desarrollar políticas para la población de edad avanzada
- Propiciar la participación de la población indígena en el desarrollo nacional
- Capacitar a la población para la obtención de mejores oportunidades de empleo e ingreso
- Flexibilizar las ofertas de educación media y superior
- Apoyar la creación de empresas sociales
- Fortalecer la cohesión familiar
- Fomentar la participación de organizaciones sociales y civiles

---

<sup>2</sup> Fuente: Pagina Web de la Subsecretaria de Desarrollo Social y Humano de la Sedesol.

- Armonizar el crecimiento y la distribución poblacional
- Impulsar el federalismo educativo
- Promover sistemas de apoyo a la población desempleada

*Compromisos de gobierno en materia de política social (2)*

- La persona es el objetivo de todas las acciones de gobierno
- Combatir la pobreza extrema y las desigualdades sociales
- Eliminar toda forma de discriminación y exclusión de los grupos minoritarios y de los menos favorecidos
- Impulsar la igualdad de las mujeres en todos los ámbitos sociales
- Encontrar un equilibrio entre el país y sus regiones
- Transparentar la función pública mediante la participación ciudadana en la evaluación del quehacer público

La reflexión obligada que el presente documento quiere dejar en la mesa de discusión es: ¿se esta cumpliendo con esto en materia de jornaleros agrícolas migrantes? Eso daría material no para una ponencia más sobre el tema, sino para un coloquio especial que aborde el problema desde todas sus vertientes: como jornaleros, como migrantes, como indígenas, pero sobre todo como mexicanos, que están amparados por las mismas leyes que los sitúan en igualdad de condiciones (aunque desde nuestro muy particular punto de vista sin equidad).

*Alternativas:*

- Retomar la perspectiva nacional que da fuerza e integralidad a la atención de los jornaleros por parte de la instancia del gobierno federal que tiene la misión de la aplicación de la política social en nuestro país.
- Ampliación de la cobertura de los programas de gobierno a las regiones del estado donde se concentren al mayor numero de jornaleros agrícolas. Vinculación (de estos programas) con las organizaciones propias de los jornaleros, lo cual permitirá entender de manera mas integral la dinámica en la que se desenvuelven e incidir en ella de manera efectiva a través del ataque frontal de la problemática que mas los aqueja (enganchadores, camioneteros, malas condiciones de vida, discriminación, conquistas de espacios, perdida de identidad, falta de respeto a sus tradiciones, entre otras).

- Participación activa de los jornaleros en todos aquellos asuntos que tengan que ver con su bienestar
- Promoción de talleres de capacitación para el trabajo que permitan la calificación de la mano de obra de los jornaleros y que ello los lleve a una mejor negociación de su mano de obra y los coloque en posición más ventajosa para enfrentar los desafíos de la vida.
- Vinculación entre las distintas instancias involucradas de aquellos estados que expulsan mano de obra como Oaxaca, guerrero, hidalgo, Veracruz con los que la atraen como Jalisco, con el fin de buscar ventajas desde el punto de vista laboral, eliminación de intermediarios, para asegurar las rutas migratorias y llevar a la práctica proyectos de atención desde el tránsito migratorio hasta los destinos finales.
- Implementación de proyectos de justicia social focalizados a ancianos ex-jornaleros. A la niñez jornalera, a la mujer jornalera a los hombres jornaleros.
- Estas acciones deberán contar con la participación activa de los organismos e instituciones que norman y vigilan las relaciones laborales y de salud y seguridad social.

Para finalizar, la presente ponencia no es mas que un pequeño punto de vista sobre el tema, cuyo objetivo es abrir un espacio de discusión que permita reflexionar sobre la problemática que aqueja a un sector de la sociedad, que demanda atención y reconocimiento del papel que desempeñan tanto en la esfera de lo social, como en la esfera de lo económico.



# Un nuevo paradigma de atención a los menores vulnerables migrantes

ANA MARÍA ANGUIANO MOLINA

*La infancia vulnerable, forma parte del paisaje urbano,  
es una evidencia de la inequidad.*

Kuhn (1982) propuso el cambio de paradigma —modelo— que implica la revolución del conocimiento y explicaciones científicas, que rompa la forma en cómo se han venido planteando y dando solución a los problemas en un campo de la ciencia, entonces, estamos asistiendo a la génesis de una revolución paradigmática con respecto a la infancia. La Convención Internacional de los Derechos del Niño (Convención: Nueva York 8 de mayo 2002), muestra una forma diferente de ver a la infancia (a toda ella) y que puede ser una guía en los procesos de intervención, por lo tanto, habrá que actuar de maneraente.

Surge una nueva perspectiva para analizar la infancia, en forma holística, integral y que requiere atención transdisciplinar, interinstitucional, multiprofesional; en donde universidades, ONG y dependencias, participen con los menores y sus familias en la creación de políticas sociales —diferentes— con énfasis en: protección prevención/anticipación, integridad, justicia y humanismo. Habrá que enfatizar, para toda la infancia y no solo para la denominada «abandonada» —todas sus variantes— deberán ser sujetas a un nuevo paradigma de atención. En éste caso la atención a un grupo vulnerables: migrantes/indígenas.

Los llamados desamparados/vulnerables, (migrantes, discapacitados, enfermos con factores no óptimos etc.) niños y niñas en situación irregular o de riesgo, en situación difícil: trabajadores, marginados, migrantes, pobres, desamparados etc. En realidad, forman parte del panorama de las grandes urbes, las zonas de recreo, en áreas fronterizas y también

son una evidencia de la irresponsabilidad e injusticia que hemos construido.

En el sentido popular los llamados callejeros/indígenas/vulnerables, por el tiempo que pasan en donde supuestamente no deberían estar: la calle/fuera/otras comunidades, su hogar, buscando condiciones de desarrollo, son solamente una evidencia de aquellos que requieren atención y tiene derecho a obtenerla. Muchas veces en lo común, solemos desdeñarlos, y nos muestra su sabiduría, su necesidad de salir, de buscar, de enfrentar la crisis, de sobrevivir en tan difíciles circunstancias. Por lo tanto —nos piden a gritos— hacer algo, verdaderamente/comprometida y exitoso en equipo (comunidad) y en forma organizada, para cambiar, quizás: sacarlos, canalizarlos, reintegrarlos, darles la herramientas para superase, etc., pero ya...

La propuesta contempla tres elementos substantivos y es para todos, surge como una reflexión resultado de la práctica profesional y la formación de Educadores para menores en condiciones de vulnerabilidad, y requiere operacionalizarse —necesidades/recursos, potencialidades etc.— para producir impacto:

- a) Habrá que ver, de manera diferente a estos niños y niñas vulnerables, lo que nos conduce a actuar diferente, con y para ellos. Existen en el mundo miles y millones de menores, que no son culpables de carecer de padres, de instituciones educativas, de gobiernos responsables, de oportunidades, que no son parásitos, son seres humanos con capacidad y posibilidades para ser mejores.
- b) Es importante saber cuántos son, (dx. situacional) o por lo menos estimar un número, aproximado y sus características sub-categorías, a fin de tener un punto de referencia —teórico práctico— sobre el cual evaluar y programar acciones. En el mundo son más de 100 millones en circunstancias difíciles, en México más de 100 000. Todos diferentes pero con coincidencias para su atención (solos, adictos, enfermos, institucionalizados, de y en la calle etc.).
- c) Valdría la pena que los que adquieran el compromiso de trabajar — sociedad en general— para y con la infancia, además de la sensibilidad y la buena disposición, que exista, una preparación sólida, que visualice la problemática con un bagaje de teoría y un esquema

metodológico probado, que garantice hasta cierto punto el éxito. Sin olvidar impulsar la participación del estado y de la familia a través de los lazos de solidaridad, justicia y trabajo comunitario.

Un nuevo paradigma holístico, humanístico, integral y socio histórico —base ideológica/estructural y principios/valores— ya que el actual paradigma centra su atención y acciones en las características negativas del niño (adictos, rateros, ignorantes etc.) y, en general, actúa hasta que éste y lo atiende cómo enfermo y no como un ser que tiene derechos y una situación que es resultante total o parcialmente de las condiciones socio-políticas, educativas, culturales, familiares etc.

Además lo ideal sería no solo actuar cuando el problema o fenómeno existe habrá que prevenirlo, buscando condiciones de desarrollo en las comunidad donde viven los padres de los menores, creando fuentes de trabajo, sistemas de protección y regulación, en general todo aquello que lo arraigüe y les permita fortalecer su identidad. Actuar preventivamente, determinar los riesgos y fortalecer la familia, puede ser parte fundamental del nuevo paradigma o modelo socioeducativo para atender a la infancia vulnerable, en forma puntual pudiere ser pivote para la atención de los menores migrantes y sus familias.

Por otra parte, las chiquillas y los chiquillos, vulnerables, son el resultado de todo un proceso gradual de la atraktividad/audacia, tienen necesidad de huír de su tierra para encuentra nuevas experiencias, cómo el menor callejero se siente atraído por el trabajo fuera de los cánones coloquiales, cuando en la calle se pierde en el panorama de las grandes urbes (grupos) y que se requiere revertir y, cuestan mucho trabajo, entre más pase el tiempo el menor. Encuentre medio satisfactores, escapes o el anonimato —condición crítica— y asuma una nueva cultura (agregado aceptación; mitos, tradiciones- costumbres- religión) que predomina en ese espacio.

Los menores vulnerables (migrantes, con factores de riesgo) son resultado de una sociedad, de la comunidad, la familia, no se auto generan: son, las condiciones sociales, la falta de protección el subdesarrollo la inequidad etc las que de alguna manera influyen para que exista pobreza extrema, falta de trabajo, ausencia de valores familiares , organización y protección para y con el desarrollo social.

Sin olvidar que existen situaciones que empujan a los sujetos a buscar alternativa y no siempre sana o justas: delincuencia, o conductas anti-sociales, migración etc. Una vez que muchos nacen o crecen al margen, excluido o, que lo incluyen en procesos no ideales, ni, justos. Las experiencias los hacen vivir en forma temprana procesos agudos, excluyentes, que no son propios, de su edad-adultos/padres, o bien problemas de la sociedad, familias desintegradas, gobiernos injustos, incapaces, que permaneces impávidos ante su responsabilidad con la infancia.

La sociedad y los menores son el resultado de un largo proceso de exclusión social. Y si no frenamos las condiciones que lo producen, si no fortalecemos los lazos familiares y sociales que los apoyan y mantienen, en casa, en la escuela, mañana saldrán más niños, con problemas, porque el fenómeno es multicausal, real crítico y multidisciplinar. Es hacia estos puntos donde se dirigen las acciones del nuevo paradigma.

En un contexto donde es evidente la marginalidad y pobreza: en México se calcula que más de la mitad de la población vive en pobreza (52% Fox: 2002), situación que en América Latina, es también palpable y la observamos, muy cerca a nosotros, a través de la carencia de empleos y la comisión de delitos. De tal manera, que observamos marginalidad y la población marginal, - en los indígenas migrantes, se estima que más del 60% viven en condiciones de marginalidad: UdeG-2003) y en buena medida son cómo reflejo de la sociedad y son productos, apenas una esfera aislada de las comunidades. (La intervención debe ser un todo: familia, equipo, sociedad, políticas, riesgos, etc).

Por otra parte el crecimiento rápido de las ciudades, la gran pobreza en el campo la migración e inmigración: fuerte y constante ha rebasó la capacidad de los gobiernos y de las regiones, rebasando los modelos teóricos y económicos, que veían a esa grande masa como la base de mano de obra barata, que poco a poco iría ascendiendo en la escala social, en parte como el producto de los efectos del derrame económico hacia los trabajadores, vía salarios y prestaciones sociales.

Los asentamientos irregulares se tornaron permanentes, así como regulares; de hecho, se convirtió en la única estrategia posible para hacerse de un terreno para familias enteras, que buscaban integrarse a la ciudad; evidentemente creció la cantidad de población y aumentó la com-



plejidad de las relaciones con autoridades políticas y el resto de la sociedad, generando en ocasiones conductas delictivas o anti-sociales. Una situación que se pensaba pasajera, parte de una etapa (subdesarrollo) que pasaría a la siguiente (desarrollo) se convirtió en permanente.

La macroeconomía y procesos son indispensables para comprender la marginación y, con ello, el fenómeno de los niños callejeros sin participación de los beneficios sociales, sino de seres humanos. Habrá que erradicar la miseria social —que no es sólo la económica— pues ésta representa una de las principales limitantes de la asistencia social. Una sana política económica, las políticas protectoras/habilitadoras, serán, indispensables para cubrir las demandas básicas de los marginados. «Nueva concepción sobre la infancia».

La marginación no esta circunscrita a cuestiones individuales, sino deberá situarse en el plano de la interacción. de las relaciones sociales, migrantes son todos aquellos que dejan su lugar de origen , la mayoría de las veces en búsqueda de mejores condiciones, porque en su comunidad no logran sobrevivir o satisfacer su necesidades, son presa de explotadores y se encuentra sujetos a la ausencia de apoyos y posibilidades legales de crecimiento y desarrollo integral, sin olvidar que su cultura, se va diseminado y los proceso de aculturación modifican, muchas veces su esencia y autenticidad. Desde esta perspectiva, la marginalidad no se trata solo de un error o desajuste, sea social o individual, sino de la interacción con determinadas condiciones sociales que tienden a favorecer y a producir su aparición. En América Latina los modelos de desarrollo han fracasado, al menos desde la perspectiva de la producción de inequidad social (Kliksberg, 1999).

La consideración de los vulnerables son cómo «la punta del iceberg» de una problemática mayor, es una verdad —desafortunadamente—. son una manifestación más del enorme costo social de la crisis ( que hemos padecido) y sus correlativas políticas de ajuste, ligadas a un modelo de desarrollo socioeconómico. «Muchos con poco o nada y pocos con mucho».

Los menores en esta óptica/ paradigma, deben aportar construir juntos, un proceso alternativo, crear una nueva visión de atención de la infancia,(no como génesis de la iniquidad), existen elementos que facilita y enriquecen: osadía, capacidad, destrezas, libertad, solidaridad, valo-

res, etc. Es pronto para percibir los cambios, pero se van a dar lo lamentable sería perder el rumbo, creando el rumbo (¿) En esta transformación, los menores, sus familias, las instituciones, los educadores, políticos etc. juegan un papel vital. Todo aquellos que trabajamos con sujetos vulnerables llamése, migrantes, inmigrantes, callejeros, discapacitados etc. Podemos instrumentar un sistema de prevención, atención y reintegración social, en donde el centro u eje de desarrollo sea el individuo. Reconociendo la influencia de la historia y la sociedad que los ha empujado y no les permite el crecimiento, en donde las leyes, norma y la xenofobia no posibilitan su desarrollo, en equilibrio y con democracia.

El nuevo paradigma, de la convención/transformación/cambio, es en parte, que dejar de ver a los niños vulnerables como entes aislados, individualizados, como problema social, para verlos como una expresión social urbana contemporánea, es decir, remitirse, a la ciudad (campo es un factor importante para entender el fenómeno ), al sistema social donde se engendran, a la inequidad, a la injusticia, a la ciudadanía, a los derechos humanos, y reconoce, que el desarrollo social debe ser influyente y eso abarca a las generaciones que renovarán a las actuales.

La infancia vulnerable es, el centro de lo social, cuya hipótesis, es, si hoy brindamos todo, lo que requiere al niño para su sano desarrollo: integral e integrado a la sociedad, tendremos no sólo un niño/niña mejor, sino una sociedad mejor. Enfatizando lo positivo y su potencial.

Debe haber un reconocimiento tácito de que lo que se ha dejado de hacer por la infancia, y hoy se está revirtiendo a la sociedad. Y no se trata sólo de carencia de recursos económicos lo que impide satisfacer las necesidades del niño, sino de una política de Estado que al ser puesta en práctica habrá de transformar las acciones de atención sobre la infancia toda. Una política social municipal/estatal/nacional, con recursos económicos suficientes (y no sólo migajas) que permita integrar recursos humanos profesionales y éticamente responsables, nos hará saber hasta qué punto estamos asumiendo el nuevo paradigma en los hechos o hasta qué punto es apenas un discurso. No podemos dejar de decirlo: los recursos económicos dedicados por el Estado, empresarios y la sociedad civil, a la atención de la infancia, en particular la vulnerable, serán del tamaño de la preocupación «conciencia social».

El argumento de que la problemática de los niños migrantes/vulnerables, es una cuestión que sólo compete a las instituciones —o campañas políticas— no se puede sostener más. Las implicaciones sociales, individuales, requiere de conocimiento profundo, producto de investigaciones serias, de largo plazo y a detalle, así como de amplia discusión, entre los diversos actores sociales, sobre sus alcances, consecuencias y acciones.

La mejor medida preventiva, para el caso de los vulnerables, y otras categorías sociales, consiste en elevar a un nivel de dignidad la vida de los menores, sus familias, sus comunidades, en fin, de la sociedad, es decir, que los menores gocen de la garantía —afectiva/material— efectiva de alimentación, recreación, estudio, etc.

No es una labor sencilla y debe ser en equipo y por la sociedad; debiéramos crear todo un bagaje de información coherente, completa y oportuna, - nuevo paradigma- a fin de tener mayores elementos y fundamentos para retroalimentar y orientar los programas y acciones que se lleven a cabo en favor de la infancia.

La visión, principios y objetivos de este paradigma emergente sobre la infancia puede leerse en los primeros 41 artículos de la Convención. Lograr que pasen del papel a que constituyan parte de las políticas sociales estatales, es otro reto; o sea, se trata también de una cuestión de lucha política que no hemos asumido.

Es urgente incidir en la mejora del ingreso familiar, el gasto público en servicios sociales, recursos familiares y comunitarios que no son materiales, tales como educación de los padres, cultura de solidaridad, es decir, fortalecimiento de lazos y redes de relaciones.

Lograr que la sociedad civil los haga suyos y, de esa forma, exija su cumplimiento es otra tarea. Vincular a las diversas instituciones sociales para lograr una articulación efectiva en favor de estos y de todos los niños-vulnerables- es otro reto. De la misma manera, vincular cada vez más a las universidades y centros de investigación para que aporten ideas y acciones. Falta mucho por investigar respecto de niños de la calle, pero eso no debe limitarnos para actuar ya, en forma sistemática.

Es urgente trabajar en las comunidades expulsoras y crear condiciones para apoyar a los niños, en su comunidad y con sus familias, esta labor

no es muy «lucidora» ni muy visible, pero rinde resultados ampliamente positivos y trasciende trienios y sexenios.

Se necesita sensibilidad, participación, compromiso, creatividad, conocimientos para buscar condiciones óptimas para el desarrollo de los niños/infancia, en este caso específico buscar en las comunidades condiciones de desarrollo y protección a los grupos de migrantes en las comunidades en las que laboran, educación y protección para los niños migrantes sería una labor prioritaria y substantiva, inicial permanente, holística y humana, con ellos para ellos y en un contexto de oportunidades. Un nuevo paradigma de atención.

### *Bibliografía*

- ANGUIANO, Ana María (2001) «Menores vulnerables, una realidad». En Revista *Reflexiones*, núm. 3 México: Colegio de Trabajadores Social Universitarios de Jalisco A.C.
- KLIKSBERG, Bernado (1999) *Inequidad en América Latina*. México: DIF Nacional.
- Kunhn, Thomas S. (1985) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- FLETES, Ricardo (2000) *Los menores en situación de calle*. Artículo de circulación interna de la especialidad de Educador de Calle. Julio. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CUCSH.
- Proyecto Curricular: Especialidad de Educador de Calle. Universidad de Guadalajara CUCSH, División de Estudios Políticos y Sociales, Departamento de Desarrollo Social 1995

# Redes sociales entre los migrantes indígenas: los mixtecos y los purépechas en Guadalajara

EUGENIA BAYONA ESCAT

## *Migración Indígena y Demografía*

### LOS PURÉPECHAS EN LA CIUDAD DE GUADALAJARA

En este trabajo se analizan las redes sociales como estrategias de supervivencia que utilizan grupos de migrantes indígenas en un espacio urbano. Los estudios sobre la migración mexicana ha generado evidencias sobre la importancia de estas redes en la organización social de los desplazamientos. Los migrantes indígenas se trasladan y participan en diferentes redes construidas a partir del parentesco, paisanazgo e identificaciones étnicas entre otras. Sin embargo, estas redes no son sólo importantes para el proceso migratorio, sino que se han convertido en un factor decisivo en la inserción en la ciudad y resultan fundamentales para sobrevivir y socializarse con otros miembros indígenas. Las redes se crean a partir de vínculos parentales y de paisanazgo y parecen conformar un recurso importante para organizarse e identificarse como iguales en un contexto nuevo.

Este trabajo quiere contribuir a una mayor información sobre la presencia de migrantes indígenas en la ciudad de Guadalajara que se han asentado en la ciudad con dinámicas complejas de reproducción social, económica y cultural. Se van a considerar como protagonistas, con algunos ejemplos de mi trabajo de campo, a migrantes indígenas Mixtecos y Purépechas que viven respectivamente en las colonias Brisas de Chapala y El Campesino, ubicadas en los Barrios de Las Juntas y Las Juntitas, en el Municipio de Tlaquepaque. Cada grupo de migrantes utiliza estrategias

---

CIESAS-Occidente.

diferentes para poder sobrevivir en la ciudad. La gran mayoría de Purépechas que viven en la colonia El campesino, alrededor de 400, provienen de Pamatácuaro, que corresponde a Los Reyes, en Michoacán. Son comerciantes y venden utensilios de cocina y de plástico en mercados al aire libre o ropa que consiguen en tiendas al mayoreo en el centro de la ciudad. Acuden a vender en diferentes tianguis según los días, y en esta venta participa toda la familia, tanto hombres como mujeres e incluso niños que ayudan y acompañan a sus padres en horarios libres de la escuela. El grupo de mixtecos de Brisas de Chapala al contrario, no han podido encontrar ninguna actividad comercial ni tiene establecida una ocupación estable. Son cerca de 200 miembros emparentados que proceden de San Juan Mixtepec, en la Mixteca en Oaxaca. Una de las familias extensas han formado una banda musical «la Concordia», compuesta por los miembros masculinos de la familia y que, generalmente, sale a tocar fuera de la ciudad. Sin embargo, la supervivencia en la ciudad es difícil y algunos de ellos entran a trabajar en fábricas, realizan trabajos manuales, las mujeres entran como empleadas domésticas o, en algunas ocasiones venden alguna mercancía o comida preparada como ambulantes.

los migrantes de ambos grupos no han perdido los lazos de parentesco, de identidad social y cultural y vinculación con las zonas de origen a raíz de su traslado. Mantienen vínculos con los lugares natales, acuden a las fiestas patronales y tienen obligaciones de cargos que deben cumplir. Cuando llegan a la ciudad, establecen relaciones a partir de una migración común y extienden sus redes en el nuevo espacio urbano. las redes que establecen entre familiares, paisanos y vecinos les ayudan a integrarse en un mercado laboral. Por medio de las redes sociales se relacionan, mantienen, crean nuevos vínculos, se apoyan y se prestan servicios unos a otros en la supervivencia en la ciudad. Al vivir y relacionarse en un nuevo espacio urbano, los migrantes utilizan identificaciones en torno a elementos culturales comunes, aunque muchos de estos elementos culturales pueden haber sido resignificados en el nuevo contexto (Lestage 1999, Oehmichen 2001a).

En este trabajo se parte de la propuesta que la migración indígena no implica una ruptura origen-destino, sino una continuidad espacial que se manifiesta en diversos ámbitos sociales y culturales de los migrantes. Esta

continuidad espacial entre los que migran y los que se quedan. Implica que existen vínculos entre individuos e intercambios simbólicos y materiales que no se pierden con el traslado físico de los migrantes. Pero también implica una reproducción comunitaria fuera del territorio a partir de ámbito social. Los migrantes en sus nuevos hogares, manifiestan una cohesión social y cultural que se caracteriza por apelar a referentes comunes como el origen espacial, las relaciones de parentesco o el compartir símbolos culturales, que permiten la continuidad y persistencia de una cierta identidad indígena en la ciudad. En muchos contextos urbanos, la pertenencia étnica es esencial para comprender la manera que tienen los migrantes de vivir e identificarse en la ciudad. Esta pertenencia puede ser utilizada para generar una serie de vínculos que son esenciales para la sobrevivencia en la ciudad, entendida como un proceso de negociación entre lo que dejaron y lo nuevo que encuentran en los contextos urbanos (Bastos 2000, Martínez-Casas 2001, Oehrlichen 2001 a).

Los vínculos que establecen los migrantes para relacionarse unos con otros pueden establecerse a través de afinidades como la identificación cultural, el parentesco, el paisanazgo, la vecindad o la amistad entre otros. Para los migrantes indígenas, las redes sociales más importantes se organizan a través de relaciones de parentesco y de paisanazgo que se convierten en una de las estructuras más importantes que organizan su vida social en la ciudad (Oehrlichen 2001a). Los paisanos se identifican por un origen común y por una serie de rasgos sociales y culturales que los identifican como iguales, mientras que los parientes por la creencia que comparten vínculos de sangre. En esta última identificación, se puede apelar aun parentesco real pero también ficticio, porque se crean nuevos parientes a través de alianzas matrimoniales, en la búsqueda de padrinos y del compadrazgo. En muchos casos, el compadrazgo se convierten en un recurso importante para incorporar a nuevos miembros en la red y re fuerza la relación parental (Kemper 1976, Martínez-Casas 2001).

El grupo de Mixtecos que habita en Brisas de Chapala se compone, en su mayoría, de unidades domésticas formadas por una o más familias. La mayoría de estas unidades domésticas tienen vínculos parentales, mientras un número muy reducido de ellas establecen relaciones a partir de paisanazgo. Estos migrantes viven en diferentes residencias, pero desarro-

llan estrategias de supervivencia conjunta en la ciudad. El parentesco se utiliza para reconocer la membresía y para crear lazos comunitarios entre ellos. Las familias emparentadas buscan recursos comunes y constituyen familias extensas que se apoyan en ámbitos económicos y familiares. Al contrario el grupo de purépechas, a pesar de la existencia de familias extensas, priorizan los vínculos por paisanazgo, y la identificación de un lugar común les lleva a crear redes de apoyo y de ayuda mutua. En ambos grupos las relaciones parentales y de paisanazgo se mantienen y refuerzan mediante casamientos ya través del compadrazgo. La endogamia es una práctica común, entendida como las alianzas que se establecen entre individuos de la misma condición étnica y clase social. A pesar de todo, en Guadalajara, empiezan a aparecer otro tipo de alianzas, sobretudo entre indígenas procedentes de distintos lugares de México y de manera muy reducida con mestizos.

Los migrantes acuden a vivir a lugares en donde habitan parientes o paisanos que les permiten identificarse conjuntamente y movilizarse para la defensa de intereses comunes. Esta identificación se convierte en un recurso social importante en la ciudad. Las redes sociales tienen una amplia utilidad en la ciudad para solucionar problemas comunes, como la búsqueda de vivienda, de trabajos, o para negociar y actuar de manera política en determinados contextos. En su interior actúan para mantener la cohesión grupal, de ayuda mutua y para fijar normas. También sirven para distinguirse y ser reconocidos como una colectividad cultural distintiva en contextos interétnicos. Entre los Mixtecos por ejemplo, el parentesco es un elemento identificatorio que remite a sus miembros aun origen e historias comunes y posee normas y reglas que obligan a los miembros del grupo familiar a la unidad ya la reciprocidad. Por medio del parentesco se sancionan conductas, se fijan normas y se regulan comportamientos, se movilizan ayudas en caso de necesidades urgentes o actúan de manera comunal para demandar soluciones a su terrible marginalidad en la ciudad. Así, la acción parental interviene para mantener la cohesión grupal, el apoyo mutuo y el apego a las normas comunitarias. También actúan en sus lugares de origen y participan en las fiestas. Cumplen con obligaciones Y. cuando pueden y de manera conjunta. Aportan dinero a la comunidad.



Los Purépechas se movilizan a través del paisanazgo en busca de ayudas en el terreno comercial. Mantienen contactos. Celebran fiestas y diversas expresiones de religiosidad popular a través de las cuales ratifican su pertenencia a la comunidad. En la negociación por la vivienda, el trabajo y otros derechos actúan de manera unificada. Algunos hombres actúan como intermediarios para conseguir permisos de venta, para localizar nuevos espacios comerciales y para conseguir mercancías. En los mercados al aire libre los vendedores acceden a tener puestos establecidos en un espacio de venta, a pesar que estos puestos la mayoría son ambulantes y al término de la jornada desaparecen. Cada vendedor debe pagar cierta cantidad monetaria por el espacio al municipio que corresponde el mercado. Estos espacios y permisos también son negociables.

Las redes se mantienen gracias a la reciprocidad ya conductas prescritas. como la confianza y la lealtad, que permiten la continuidad y la permanencia de las relaciones sociales. El intercambio y la reciprocidad son estrategia de sobrevivencia que surgen en contextos en donde es difícil la inserción social y laboral. Ante estas dificultades. los grupos forman redes de ayuda y formas alternativas de organización social que se caracterizan por estos intercambios recíprocos. El intercambio no necesariamente implica que se haga en bienes y servicios. sino que también puede estar relacionado con aspectos morales y simbólicos que cada grupo social resalta y considera importante.

Lo que circula a través de estas redes se convierte en un mecanismo de sobrevivencia. pero también en una forma de identificación social y cultural. Por medio de las redes viajan personas y mercancías. objetos, símbolos, ideas, informaciones acerca de la comunidad y de las ciudades, y todo tipo de valores. Entre estos contenidos, la información se convierte en uno de los elementos más importantes para la continuidad simbólica. Las noticias por medio de las cartas, las fotografías, los vídeos y los chismes son una forma de mantener contacto pero también de establecer una serie de normas a seguir en la ciudad (Oehmichen 2001a). Estos contenidos generan prácticas sociales diversas y permiten una cierta continuidad y solidaridad.

Entre los Mixtecos por ejemplo, cuando deben acudir cada mes de marzo a celebrar sus cargos, algunos de los familiares deben quedarse en

la ciudad para cuidar a los niños, mientras otros, se trasladan a la comunidad para celebrar la fiesta, visitar a sus familiares lejanos y traer nuevas informaciones de sus lugares de origen. Las visitas que realizan tanto Mixtecos y Purépechas a sus lugares de origen se realizan, frecuentemente, cuando hay celebraciones importantes. Mientras los Mixtecos van una vez al año y el viaje y los gastos corren a cuenta de todos los miembros, los Purépechas se trasladan más de una vez a su comunidad por su posibilidad económica y por la proximidad física.

Las redes les permiten continuidad y una forma de cohesión social que les posibilita buscar estrategias de sobrevivencia común en las ciudades en donde las condiciones les son menos favorables. Estas redes son importantes para insertarse en el terreno laboral, como por ejemplo en el comercio en tianguis, que realizan los Purépechas como una de las salidas más viables que tienen para subsistir en la ciudad. Los empleos son escasos y se requiere de cierta preparación para algunas ocupaciones. También existen procesos de exclusión, según la pertenencia étnica, que hacen que los indígenas tengan menores oportunidades que otros grupos sociales en la ciudad para insertarse en el terreno laboral. Estos procesos de exclusión no sólo se expresan en el terreno laboral sino también en otros ámbitos sociales, como el acceso a la vivienda ya otros servicios que ofrece la ciudad, como las escuelas, los centros de salud, los transportes o lugares públicos entre otros (Bastos y Camus 1998, Oehrlichen 2001b). Los migrantes indígenas en la ciudad se ven obligados a interactuar con diversos grupos sociales y en muchas de estas interacciones aparecen categorías étnicas que ayudan o dificultan la interacción. Además, las diferencias étnicas son también determinantes en las relaciones de los migrantes con las instituciones gubernamentales.

Por otro lado, son identificados como indígenas pero también con un sector de la población pobre y marginal con pocas posibilidades de ascender en la escala social. En la ciudad de Guadalajara, las fronteras físicas no están delimitadas ni existen barrios específicos en donde los indígenas vivan y trabajen. Sin embargo, la gran mayoría se ubican en colonias periféricas en donde habitan parientes y paisanos, y conviven con familias igual o más pobres que ellos. La inserción laboral también es difícil y aparecen en sectores informales y en trabajos que nos les permi-

ten tener un salario fijo. Ante esta situación precaria, una de las salidas más recurrentes que tiene estos grupos sociales es crear su propio círculo de relaciones que les ayuda a subsistir en la ciudad. La creación de redes entre los grupos de migrantes puede ser entendida como una estrategia de sobrevivencia que les permite relacionarse, crear su espacio propio, identificarse entre ellos y poder acceder a ciertos espacios sociales y laborales de la ciudad.

En estos contextos, la participación laboral de cada miembro familiar es importante para la supervivencia en el nuevo espacio, incluidas las mujeres y los niños, éstos últimos muchas veces a costa del abandono de los estudios. El contexto familiar es esencial para entender la inserción laboral. Las familias de Purépechas que se dedican a la venta en tianguis requieren de la mano de obra de todo el grupo doméstico. Estos comerciantes, que tienen mejor asegurado el sustento diario, consideran importante que los niños vayan a la escuela y que se formen de cara un futuro profesional. La ayuda de los niños en el comercio por tanto, hay que entenderla como forma de cooperación familiar que no implica el abandono de los estudios.

Los Mixtecos que forman parte de la banda de música enseñan a sus hijos a tocar los instrumentos y muchos de ellos abandonan los estudios para dedicarse a un trabajo que posibilite el sustento familiar. Si se concede importancia al estudio, es preferible que sean los niños, ya que las niñas tienen que ayudar a las madres en las tareas domésticas y se sacrifican en favor del estudio de sus hermanos. El trabajo infantil es considerado como algo natural entre los Mixtecos porque los niños son parte de la familia y requieren cooperar en su manutención. En sus lugares de origen trabajan en las tareas del campo y del hogar. Las familias de indígenas que viven en la ciudad traspasan estos cargos domésticos y extradomésticos al mundo urbano. Sin embargo, el trabajo infantil en las ciudades adquiere otras características y tiene connotaciones negativas (Martínez-Casas 2001, Oehmichen 2001a).

Las redes también involucran elementos de exclusión, competencia, poder y desigualdad entre grupos y generaciones en donde no todos los miembros participan ni se benefician por igual de los resultados. El hecho que todos participen no implica una igualdad en el terreno domésti-

co. Las jerarquías continúan en el interior de los hogares y se mantiene la autoridad del hombre. En la ciudad las mujeres indígenas asumen el empleo como una de sus tareas ya que son consideradas como proveedoras importantes. Muchas de las tareas antiguas se convierten en labores obligadas por su género, como el cuidado del hogar y la crianza, mientras otras, como el comercio, se adaptan a los nuevos contextos. En el caso de los Mixtecos, la migración femenina es también una estrategia de supervivencia. Las mujeres migran con sus cónyuges y, la mayoría de las veces, la residencia patrilocal o patrivrilocal tras el casamiento permanece en los lugares de destino. Se cuidan de las tareas domésticas y del cuidado de los niños, además de estar más supeditadas que los hombres a las decisiones familiares.

Sin embargo, en el terreno urbano, se están dando casos atípicos que demuestran transformaciones de ciertas normas en contextos nuevos, como por ejemplo, las alianzas matrimoniales que se han extendido a parejas de indígenas migrantes que provienen de otras partes de México, o los patrones de virilocalidad que, en algunos casos, no siempre es posible reproducirlos debido a la falta de un espacio disponible y por la necesidad de una estrategia económica conjunta. Los vínculos parentales pueden sufrir transformaciones importantes y los roles de género y generación pueden cambiar ante los nuevos contextos. Las mujeres trabajan, aportan ingresos sustanciales y se relacionan en otros espacios urbanos fuera de sus ámbitos familiares. La ciudad las transforma, aprenden nuevas formas de socialización, las relaciones sociales se extienden y cambian sus expectativas de lo que han de ser sus relaciones matrimoniales, su vida familiar y comunitaria. Los niños, a su vez, acuden a la escuela y su ámbito familiar se extiende. Sin embargo, las tareas del hogar recaen todavía en las mujeres, deben cuidar la casa y los parientes, y las niñas deben ayudar en las tareas domésticas y en el cuidado de sus hermanos más pequeños. Los niños a su vez, tienen la obligación de ayudar en el terreno laboral y, cuando es posible, se espera que se inserten en los mismos empleos que poseen sus padres (Bastos 29000, Martínez-Casas 2001). La supervivencia depende de todos los miembros de la familia y, a pesar del contexto urbano, las relaciones de poder en el ámbito privado se mantienen y se trasladan a muchos ámbitos públicos urbanos.

El traslado migratorio es una estrategia familiar, por medio del cual, los miembros parentales se distribuyen en diferentes puntos geográficos. Las migraciones se producen a partir de redes familiares y comunales e incluso, se están dando nuevos casos de migración de miembros parentales que migran de estas nuevas ciudades y se dirigen a otros puntos de México o hacia Estados Unidos.

Su punto de partida ya no es la comunidad de origen sino la ciudad que fue en un principio el destino. Ahora son grupos migratorios que se conectan desde diversos espacios. En las ciudades, los hogares se amplían y se reducen según los miembros que habitan, los que visitan, los que migran o los que adoptan como nuevos miembros familiares. Se instalan en colonias con hogares separados o juntos, en donde las estrategias de supervivencia se unen para poder sobrevivir en la ciudad. Se reconocen como una amplia red de parientes y paisanos y por una identidad étnica conjunta que traspasa territorios. Ahora estos migrantes se han convertido en grupos extraterritoriales, porque unos y otros, los que están en los lugares de origen, los que habitan en los nuevos espacios urbanos o los que vuelven a migrar, permanecen unidos por relaciones sociales y económicas a través de vínculos parentales y de paisanazgo.

### *Bibliografía*

- BASTOS, Santiago (2000) *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*. Tesis de Doctorado. Guadalajara: CIESAS-UdeG.
- KEMPER, Robert V. (1976) *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*. Sep-setentas, num. 270. México: SEP.
- LESTAGE, Françoise (1999) «Disefando nuevas identidades. El sistema de alianza de los migrantes mixtecos en Tijuana». En Gail Mummert (ed.) *Fronteras fragmentadas*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigaciones y Desarrollo del Estado de Michoacán.
- MARTÍNEZ-CASAS, RegiDa (2001) *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de doctorado. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MUMMERT, Gail (1999) «Juntos o Desapartados»: migración transnacional y la fundación del hogar». En Gail Mummert (ed.) *Fronteras fragmen-*

MESA II: MIGRACIÓN INDÍGENA Y DEMOGRAFÍA

*tadas*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Desarrollo del Estado de Michoacán.

- OEHMICHEN, Cristina (2001a) *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*. Tesis de doctorado. México: UNAM
- (2002) *Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los Mazahuas*. En Prensa. México.

# Los Tuxpanenses en Guadalajara

AMÉRICA ARACELI ARELLANO CERRITOS

La presencia de los migrantes tuxpaneses en la ciudad de Guadalajara, se efectuó desde la segunda década de los años veintes del pasado siglo, hasta los años noventas del mismo siglo, esta es una breve semblanza de la sobrevivencia de este grupo, de sus necesidades y sus logros, de la persistencia de las tradiciones y costumbres a través de las danzas y las fiestas que han sido el nexo con nuestro pueblo y nuestras raíces, lo que finalmente se ha traducido como nuestra identidad y el compromiso con nuestra etnia, así como el apoyo que hemos recibido de las instituciones creadas para este fin.

El grupo cultural «Ome Tochtli», creado en el año de 2002, se desprende de la Colonia Tuxpanense en Guadalajara, A.C., ante la imperiosa necesidad de rescatar y preservar los aspectos históricos, culturales y de carácter popular que se han manifestado en nuestro pueblo a través de su desarrollo social e histórico, a ser como dejar testimonio tanto escrita como oral de esta herencia patrimonial para que las futuras generaciones tengan el mismo amor a lo nuestro y se comprometan a preservarlas.

Los tuxpanenses radicados en la ciudad de Guadalajara, componemos el grupo más numerosos de hijos ausentes salidos de Tuxpan, Jalisco, pueblo situado al sur del estado, entre las Barrancas de Atenquique y Beltrán, del volcán de fuego llamado Colima y el portentoso río Tuxpan, el pueblo se extiende al pie del encantado cerro Cihuapilli, ocupando uno de los valles más accidentados de esta zona, que antes de 1517, estuvo habitado por grupos nahoas y purépechas, de los que recibimos la herencia cultural que hoy tanto presumimos.

---

Grupo Cultural «Ome Tochtli».

«El pueblo de la fiesta eterna» se le conoce a Tuxpan en los alrededores, el pueblo de las danzas y la coaxala, del ponche de granada y los tacos de la estación, de los tlayacanques y los tehuehueyos, del compromiso tácito con la familia, con el barrio y con la comunidad.

La Colonia Tuxpanense en Guadalajara nació en el año de 1923 con un grupo de entusiastas coterráneos que por diversas razones se vinieron a radicar a esta ciudad y se aglutinaron alrededor de la imagen del santo patrón de Tuxpan, Jalisco: el Señor del Perdón.

Así los hermanos Delgado Castañeda: Ramón, Carmen y Antonia principales promotores de esta actividad y dueños de esta acertada iniciativa, reunieron año con año a las familias que con mucha devoción participaron en esta importante celebración religiosa a la que poco a poco se fueron sumando los tuxpanecos que llegaban a esta ciudad, entre los que recayó la responsabilidad de la fiesta profan-religiosa de la mayordomía, que se empezó a realizar mediante un sorteo y se llevó a cabo en varias parroquias de Guadalajara, siendo la primera la ya desaparecida Parroquia de la Soledad, siguiéndole el Pitar, la Merced, Mexicaltzingo y Santa Martha de Gracia por mencionar algunas. Su primer mayordomo lo fue el entonces joven y soltero señor Ismael Munguía, en el año de 1924.

La primera migración masiva considerable de que se tiene noticia en el pueblo de Tuxpan en los últimos cien años, fue la efectuada en 1929 y tras los «arreglos» del movimiento cristero, ya que muchas de las familias que tuvieron que ver en este conflicto, como los Pedroza, Cárdenas, Martínez y otras, fueron removidas del pueblo por el gobierno federal y llevados a radicar por los rumbos del actual municipio de Autlán hasta las costas del Pacífico, algunos conocidos y parientes que quedaron en el pueblo afirmaban que sus familiares habían fundado el poblado y hoy barrio de «El Chante» en la mencionada ciudad de Autlán, además de numerosas rancherías en el área de Bahía de Banderas.

A finales de la década de los años cuarenta del pasado siglo, y tras el arribo a Tuxpan del Grupo Durango quienes construyeron una fábrica de papel en Atenquique, poblado que pertenece a Tuxpan ya diez minutos de éste lugar, obvio es imaginar que detrás de los ingenieros constructores llegaron los fuereños o «quixtianos» como les llamaron los nativos a



estas nuevas gentes asentadas en el pueblo, quienes formaron una «elite» con gran fuerza económica y política, iniciándose así la segunda gran migración, tras no poder competir los nativos tuxpanecos en salarios ni status social y político con -los de Atenquique- nombre que recibieron y que aun conservan los que han permanecido en el pueblo después del colapso del año 2000, cuando en forma casi definitiva cierra la fabrica y se efectúa la liquidación del 80% de sus trabajadores.

Pero regresando a los años cuarenta y la forzosa salida de los nativos tuxpanecos, éstos emigran hacia los vecinos estados de Colima y Michoacán, pero la migración más significativa se efectúa hacia esta ciudad de Guadalajara, pocos se fueron ala ciudad de México y solamente tres integrantes de la familia Zendejas se dirigieron hacia Porth Arthur en el estado de Texas, siendo las primeras braceras del pueblo pues eran mujeres: doña María de Jesús y su hermana Herminia Zendejas y la hija de dona Chuy: Esther la «Chata» Martínez Zendejas.

Ya establecidos los tuxpanecos por diferentes rumbos o barrios de la ciudad de Guadalajara, se dieron cita anualmente en el mes de marzo en la parroquia de San Martín de Tours situada en el barrio del Alacrán, las finalidades siguieron siendo religiosas. Años después se cambió la fecha por su cercanía con la cuaresma y semana mayor, decidiéndose efectuarla un domingo antes que la fiesta patronal realizada en el pueblo de Tuxpan en el mes de mayo.

En 1984, ya debidamente organizados en el aspecto religioso que repetimos fue su primer objetivo, se legalizó la presencia de los tuxpanecos en Guadalajara, constituyéndose en una Asociación Civil, mediante la escritura No. 19,249 de la Notaría No. 49 a cargo del Lic. Alejandro Organista, conservándose el nombre original de 1923, denominado «Colonia Tuxpanense en Guadalajara», a pesar de que este nombre causó y sigue causando confusión en algunas personas que consideraban que existía un lugar físico o una colonia con el nombre de Tuxpanense y no como el nombre de un grupo diseminado por toda la ciudad. El primer presidente de esta Asociación fue el señor Francisco Javier Flores Montaña que junto con el resto de su mesa directiva siguieron trabajando por la unidad del grupo y manteniéndose en el mismo tipo de actividades, ya que estas no cambiaron a pesar de los objetivos y las obligaciones bien definidas de

una Asociación civil, en la realidad siguió funcionando como una asociación de tipo religioso.

Fue hasta el año de 1998, al celebrarse el 75 Aniversario del grupo, que la Colonia Tuxpanense en Guadalajara, A.C, a través de la mesa directiva precedida por el Lic. Carlos Romero Morales, efectúa por primera vez un festejo de tipo social y cultural hacia el exterior del grupo durante el mes de julio. Se organiza una serie de eventos que fueron: Conferencias, exposiciones, homenajes y convivios, a las que asistieron migrantes e invitados. Esto se volvió a repetir en los mismos aspectos en el mes de julio del presente año, durante la celebración del 80 Aniversario del mencionado grupo.

Ambos eventos fueron efectuados en el Museo de la Ciudad, gracias al apoyo de la Lic. María Inés Torres de Toscano y a la Lic. Migdelina Durazo, directora y coordinadora del Museo de la Ciudad respectivamente, y de igual manera al apoyo de nuestros conferenciantes entre los que podemos mencionara: el Arqueólogo Otto Schondube B., el Licenciado Enrique Bautista González, la Profesora Guillermina Galarza Cruz y la Doctora Rosa Yáñez Rosales.

La Asociación Tuxpanense tiene un padrón de 230 familias aproximadamente, la mayoría de ellos migrantes y que han llegado a la ciudad en busca de mejores oportunidades económicas y educativas, brindándoles ala mayoría de ellas la ayuda solicitada por parte de los migrantes ya establecidos en Guadalajara y que han sido desde vivienda y alimentos hasta trabajo y educación, pues nadie de los migrantes tuxpanenses ha tenido la necesidad de mendigar ni pedir la ayuda de las autoridades correspondientes, en primer lugar porque no existía una dependencia gubernamental para estos fines hace más de 20 años, y después porque no se nos consideró indígenas por parte de estas instituciones, la razón: habíamos dejado nuestro terruño.

Recién creada la Casa de las Culturas Indígenas a cargo del Lic. Ignacio Bonilla, nos acercamos para solicitar apoyo económico para la compra de vestuario y accesorios para nuestra cuadrilla de danzantes de Sonajeros, solicitud que no prosperó, pero que sin embargo con grandes esfuerzos se formó y es la que participa en todos nuestros eventos. Después, quisimos socializar una información sobre las fiestas y costumbres

de nuestro pueblo por medio de un folleto, y obtuvimos la misma respuesta, pero en esta ocasión se nos dijo que se le habrá dado dinero al señor Antonio Vázquez Romero que era en ese momento el delegado indígena del pueblo, quién recibió la cantidad de 80 millones de pesos para cubrir las necesidades de la comunidad indígena, lo cierto fue que la mayoría de la comunidad indígena de Tuxpan no salió beneficiada, mucho menos nosotros los migrantes.

Después la Secretaria de Desarrollo Social (Sedesol), otorgó créditos a la palabra y otro tipo de créditos a los indígenas tuxpanecos, de los cuales los migrantes a pesar de tener sus tierras de comunidad tampoco se vieron beneficiados, pues argumentó Vázquez Romero que no vivíamos regularmente en Tuxpan.

La Universidad de Guadalajara, en la década de los años ochentas, inició la formación de lo que actualmente conocemos como la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas (UACI) a la cual también llegó Vázquez Romero y solicitó ayuda, la que se le otorgó en especie, y la que fue aprovechada por la Casa Indígena de Tuxpan, a cuyo frente se encontraba obviamente Vázquez Romero y familia.

No fue sino hasta con la actual administración a cargo de la Maestra Margarita Robertson Sierra, que se nos ha tomado en cuenta y apoyado en nuestras actividades a través de la Lic. Anabel Huerta, ya que se nos invitó a participar en el 1º Festival indígena con la expo-venta de gastronomía tuxpaneca y la actuación de nuestra Danza de Sonajeros en el mes de septiembre de 2002, también se nos invitó al II Encuentro de Ancianos Indígenas celebrado en Chapala en el mes de marzo del presente año, nos editará un libro sobre la Historia de la Colonia Tuxpanense en Guadalajara, y hoy estamos aquí gracias a la información e invitación que nos proporcionó el mes pasado nuevamente la Lic. Huerta.

Estamos aquí para hacer del conocimiento de todos ustedes que éste grupo de migrantes nahuas, consideramos que no hemos sido un carga para nadie fuera de nuestro contexto tribal, mucho menos para el gobierno estatal a través de sus diferentes dependencias, pero que hemos sido excluidos de sus programas debido a extrañas políticas ejercidas desde éstas mismas dependencias, ignoramos porque ha sido esto, pensamos que el desconocimiento hacia la existencia de nuestro grupo, ha sido el

principal motivo y no por mala fe, ya que nos sorprende bastante que a eventos como el de este tipo no se nos informe ni tome en cuenta. Esperarnos que sea la falta de organización el motivo por el cual en muchas ocasiones, los que nos representan no sean de nuestra comunidad y los que hablan por nosotros sean personas ajenas a nuestra etnia y que desconocen nuestra problemática.

No estamos ni nunca hemos estado solicitando ayuda económica o política, en este momento estamos haciendo un justo reclamo al reconocimiento y al respeto hacia nuestro grupo de migrantes, ya que consideramos que nuestra gente ha contribuido de alguna manera con su trabajo y presencia en la vida social y cultural de Guadalajara.

Los hijos de los migrantes fueron y son estudiantes, pues contamos con varios profesionistas universitarios entre los que destacan los licenciados en las diferentes áreas de humanidades, ingenieros y médicos, así como técnicos también en diferentes áreas.

Es motivo de orgullo poder decirles a Ustedes que nuestros niños en la etapa escolar básica han aprovechado su estancia en las aulas, ya que contamos con algunos primeros lugares en sus respectivas escuelas.

Entre nuestros migrantes destacados podemos mencionar al Arquitecto Gonzalo Villa Chávez director de este Museo y homenajeado en la Feria Internacional del Libro por su trayectoria profesional, al Presbítero Luis Enrique Orozco, autor de numerosos libros de temas religiosos, al primer Obispo de Zapotlán el Grande Leobardo Viera Contreras, al médico y filántropo Ramón Reyes Ochoa padre del político Guillermo Reyes Robles, a la concertista Marra Teresa Naranjo que ha explotado mayormente su carrera artística en Europa, a los escultores Brígido Ibarra Ibarra y su hijo Brígido Clemente Ibarra autores de numerosas esculturas religiosas para los templos de Guadalajara, Zapotlán el Grande, Lagos de Moreno y diferentes pueblos del estado de Michoacán, a los músicos Enrique Reyes y Felipe Vázquez con sus respectivas orquestas formadas en su mayoría por paisanos músicos, al periodista Liberato Rosales corresponsal en el diario tapatío «El Informador» hasta su muerte, a don Ramón Delgado Castañeda, diputado local y cofundador de la Universidad de Guadalajara, al Ingeniero Rodolfo Vázquez Sánchez, Director de la preparatoria No. 2 de la Universidad de Guadalajara, en donde se le dio oport-

tunidad de estudiar a los migrantes tuxpanecos antes de que fuera creada la preparatoria regional perteneciente a la UdeG, en Tuxpan, así como a muchos más paisanos que se han preocupado por la organización y beneficio de nuestra comunidad y la colaboración con la ciudad que nos abrió sus brazos.

Finalmente este escrito resultó ser más que una ponencia, una denuncia por parte de estos migrantes nahuas hacia las instituciones que por obligación se han olvidado de nuestra existencia, que se les ha olvidado que los nahuas de Tuxpan Jalisco no sólo están representados por Antonio Vázquez y amigos, sino también en esta ciudad de Guadalajara por este grupo, que aún dedicados a sus labores cotidianas, no se olvidan del compromiso con su etnia, así como el agradecimiento a la ciudad a la que le debemos todo.

Igual que nuestros demás hermanos huicholes, zapotecas, Mazahuas, Mixtecos y demás indígenas migrantes establecidos en esta ciudad de Guadalajara, tenemos derecho a las mismas oportunidades y al apoyo por parte de ustedes: instituciones oficiales establecidas en esta ciudad, que así como hemos satisfecho nuestras necesidades más apremiantes, también hemos retribuido con esfuerzo y trabajo a la invitación que nos han hecho.

Que no solamente se fijen en nosotros en tiempos electorales o para campanas proselitistas políticas, que no nos tomen como bandera de mejores causas y al final sigamos siendo un número más en sus estadísticas, que no nos sigan viendo como a sujetos menores de edad que necesitan del paternalismo institucional, que nuestra voz se escuche también fuera de nuestra comunidad, pues sabemos de las carencias y de las necesidades igualo quizá un poco más de los que se quedaron en el pueblo.

Dejen a un lado la demagogia, Ustedes saben bien el estado actual de los indígenas en nuestro país, ustedes conocen a la perfección las necesidades de los migrantes radicados en esta gran ciudad, creo que ya fueron suficientes los Foros en donde se ha retornado una y otra vez los mismos temas, soluciones son las que se necesitan para el problema de las minorías étnicas de nuestra ciudad, de nuestro estado, de nuestro país.

La Colonia Tuxpanense en Guadalajara, a través del Grupo Cultural Ome Tochtli, A.C., les manifiesta que no hemos estado aquí durante ochenta

## MESA II: MIGRACIÓN INDÍGENA Y DEMOGRAFÍA

ta años sin hacer ni decir nada, justo es que por lo menos se reconozca la participación que ha tenido nuestra gente a través de todo este tiempo de permanencia en esta ciudad, que como dije anteriormente se lo debemos todo. Y que estamos dispuestos a colaborar en el trabajo social y cultural.

# Migración indígena y demografía

HORACIO HERNÁNDEZ CASILLAS

ERIKA JULIETA VÁZQUEZ FLORES

## *Introducción*

La migración representa hoy en día uno de los fenómenos sociales más importantes del mundo y de manera particular del nuestro. Los datos vertidos por el INEGI y el Conapo, indican que durante los últimos cuarenta años, la migración interna ha sido un elemento fundamental en el crecimiento de las grandes ciudades del país. En ese contexto, los grupos indígenas se pueden destacar por su dinamismo y movilidad y por encontrarse en condiciones más desfavorables en sus territorios.

Los factores que determinan la migración en las comunidades indígenas son múltiples y se gestan sustancialmente por la pérdida de sus tierras, el deterioro de sus ecosistemas que habitan, el crecimiento demográfico, el caciquismo y la explotación, los conflictos políticos y sociales, la falta de recursos para la compra de insumos para mejorar las condiciones del campo, la falta y malversación de créditos controlados por una ineficiente burocracia, la falta de fuentes alternas de empleo y las pésimas condiciones y baja calidad de la educación. Estos son solo algunos de los elementos que han hecho que una gran parte de los indígenas salgan a buscar mejores condiciones de vida en otros lugares.

Sin embargo, los indígenas que emigran tienen que enfrentar la disyuntiva de poder vivir entre dos mundos, dos culturas que se enfrentan entre sí. Al llegar a la ciudad, la mayoría de los migrantes, sobre todo los varones que viene acompañados de sus familias, se instalan en predios irregulares o en cinturones de miseria alrededor de la ciudad; las mujeres

---

Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara.

que se han incorporado a este fenómeno, se emplean como trabajadoras domésticas buscando acomodo en las casas de sus patrones o en la venta de artesanías. En las grandes urbes un gran porcentaje de esa población habita en áreas en las cuales llegan a carecer de los servicios básicos: como el agua potable, drenaje, recolección de basura, calles, alumbrado público ya menudo vive amenazada de expulsión por las autoridades o por los dueños de los predios donde se asientan de manera irregular. Por su marginación y poca organización, no sólo viven en una situación de pobreza y discriminación, sino que se ven imposibilitados para superarlas.

Dadas las condiciones de un mercado desbordante y enajenante como es el que impera en las grandes ciudades, cambian sus patrones de consumo, ya que ahora se verán impelidos a satisfacer sus necesidades básicas, situación que por lo regular los llevará a severas crisis financieras. Esto los hace perder la auto estima al no poder bastarse solos. Así mismo, la familia sufrirá de trastocamientos en el entorno urbano, y sobre todo el papel de la mujer que ahora se verá forzada a trabajar fuera de su casa, mientras que antes trabajaba en su campo. La urbanización también modificará la vida de los niños. Éstos, en sus lugares de origen participaban en las actividades agrícolas, mientras que los que viven en la ciudad generalmente tienen menores responsabilidades y en el mejor de los casos, pasan gran parte de su tiempo en la escuela.

#### *Guadalajara como escenario de la diversidad cultural*

El crecimiento de la ciudad de Guadalajara se debió principalmente al poder de atracción que representó su primacía en términos económicos, políticos y culturales. Para mediados de 1960 contaba ya con un millón de habitantes y en 1990 había alcanzado alrededor de 2.5 millones. De acuerdo con el censo de población de 2000, superaba los 3.5 millones.

El proceso de expansión demográfica de la ciudad fue acompañado por uno de expansión territorial, incorporando a los municipios conurbanos de lo que hoy se denomina Zona Metropolitana. En esta área, existen grupos indígenas como los Nahuas, Otomíes, Mixtecos y Purépechas, los cuales en términos generales son las poblaciones indígenas migrantes más numerosas que llegaron a la ciudad y se volvieron muy significativos, en sentido cultural, social y estadístico, desde hace aproximada-



mente 25 años. A éstas se han sumado comunidades Zapotecas, Mazahuas, Triquis, entre otros, de migración más reciente. La ciudad recibe también una migración temporal de Totonacas, Nahuas de Guerrero y Veracruz y diversos grupos de los estados del sureste. Muchos de éstos suelen dirigirse a las plantaciones agroindustriales del sur de Jalisco para participar en la recolección de jitomate y caña de azúcar. Según datos del INEGI de 2000, la población indígena migrante en el municipio de Guadalajara fue de tan solo 6 603 individuos, más de 6 000 individuos. Como ejemplo de esa contraposición numérica podemos destacar como el censo de población del 2000 registra a 1 471 Mixtecos en todo el estado y en Guadalajara solo 537 de ellos. Nuestros registros sobre ese grupo y considerando solo a los que están asentados en la colonia ferrocarril, nos dicen que esa cantidad es rebasada ampliamente. Desafortunadamente como no se ha hecho un registro fidedigno, aunado a la tendencia a pasar desapercibidos y lo disperso de su distribución en la ciudad, resulta muy difícil establecer su número con precisión.

En lo que respecta a sus actividades, éstas son determinadas principalmente por las condiciones económicas que imperaban en la ciudad al momento de su llegada. Quienes arribaron entre 1970 y 1980 encontraron mejores condiciones laborales que aquellos que llegaron en años más recientes. Los primeros se han integrado plenamente a la ciudad. Sus hijos son ahora empleados, algunos se han convertido en técnicos y otros van a la escuela y esperan concluir estudios superiores.

### *Causas de la migración*

En el contexto de una sociedad capitalista, la fuerza de trabajo se desplaza a las regiones en que el proceso de acumulación permite encontrar las condiciones mínimas necesarias para su reproducción. De forma particular en la migración rural, este desplazamiento se da sobre todo hacia los grandes centros urbanos y genera un cambio en la manera en que los depauperados campesinos se relacionan con los medios de producción, pues se transforman simplemente en fuerza de trabajo sumamente depreciada.

En la génesis y evolución de la migración se distinguen dos etapas; la primera que se inicia alrededor de 1940 hasta 1950 en la que este fenómeno se daba más por la atracción de la demanda que por las malas condi-

ciones de la economía rural; otra y más dinámica que la anterior, relacionada con el período de crisis económica del país que va de mediados de los sesenta hasta nuestros días y en el que los factores de expulsión son fundamentalmente económicos.

Las condiciones impuestas por el proyecto neoliberal en el campo, ha acelerado la destrucción de la estructura de la economía campesina tradicional alejándola cada vez más de los «beneficios de la modernidad», y ha impulsado la descampesinización y por ende, la formación de un proletariado rural el cual se ha visto precisado a vender su fuerza de trabajo fuera de su comunidad.

Las reformas constitucionales que cobijaron los cambios económicos y la privatización, acrecentaron la descapitalización de las zonas rurales. Dichos cambios fueron responsables de gran parte de la migración durante los últimos años. A éstas se añaden el crecimiento demográfico, el desempleo crónico, las catástrofes ecológicas, así como la indudable penetración de las formas de consumo capitalista y de sus diversas expresiones sociales y culturales.

Una gran parte de los migrantes son campesinos indígenas. Sus comunidades se caracterizan por no contar con los suficientes recursos naturales ni con la tecnología apropiada que les permita sostener a la población que las habita. El resultado ha sido más que evidente. Cientos de miles han engrosado esa población trashumante que se ha desplegado por una gran cantidad de ciudades del país, en busca de mejores condiciones de vida.

#### *Procedencia de la migración indígena*

Guadalajara ha recibido grandes contingentes de migrantes que se establecieron definitivamente en ella y otros que año tras año van y vienen a los diferentes lugares que representan la oportunidad de conseguir empleo, así como a su comunidad de origen. Los indígenas se han insertado mayoritariamente en la economía informal, como vendedores ambulantes, peones de construcción, empleadas(os) domésticas(os) o simplemente ala mendicidad. De entre ese numeroso contingente de migrantes indígenas podemos destacar a los Mixtecos, Zapotecos, Triquis y Mixes (según su importancia numérica en la ciudad) provenientes del estado de Oaxa-

ca el cual ha partir de su incorporación a la economía capitalista ya la explotación no planeada y desordenada de los recursos naturales destinados a los grandes mercados industriales y el empobrecimiento de las comunidades indígenas, se ha convertido en uno de los principales expulsores de migrantes sobre todo a partir de la inauguración de la carretera panamericana en 1942, que permitió la posibilidad de desplazarse más rápidamente hacia las ciudades de Puebla, México, Veracruz y posteriormente a Guadalajara, Sinaloa, Baja California Norte y hasta los Estados Unidos donde radican principalmente en el sur de California. Algunos ya han traspasado la frontera estadounidense y comienzan allegar a Canadá. También podemos destacar la presencia de hombres y mujeres Nahuas provenientes de la Huasteca Hidalguense que limita con el Estado de Veracruz, y del que sobresale la población de los municipios de Huejutla y San Felipe Orizatlán. De estas regiones se expulsa a amplios contingentes de mujeres jóvenes solteras. Se presenta también una migración temporal de hombres que cada día se ha vuelto más numeroso. La migración se ha fortalecido notablemente gracias al establecimiento de una ruta de transporte que de manera directa comunica Huejutla con Guadalajara y que ha permitido estrechar la comunicación y las redes sociales que favorecen el flujo constante entre una y otra región.

Podemos señalar así mismo, a los representantes de la comunidad Purépecha proveniente del estado de Michoacán, mismo que por su cercanía con Jalisco ha permitido que desde hace ya varios decenios se de un flujo migratorio que hoy representa el segundo grupo más numeroso en Guadalajara y en todo el estado de Jalisco. Otro de los grupos indígenas que resulta significativo por su historia migrante y por su rápida incorporación adaptación al entorno urbano, son los Otomíes de Santiago Mezquitlan, municipio de Amnealco en el estado de Querétaro que después de recorrer el centro del país y de forma particular el Distrito Federal, se pudieron avecindar en nuestra ciudad. En menor proporción que los grupos anteriores, también se puede destacar la presencia de los Mazahuas del estado de México, Mayas de Yucatán, Totonacas de Veracruz, Coras de Nayarit, Tarahumaras de Chihuahua, Tlapanecos de Guerrero, Tzeltales y Tzotziles de Chiapas ya Huicholes de los municipios norteños de nuestro estado. Finalmente podemos decir que según los datos

del último censo de población, existen en nuestro estado cuando menos un representante de todos los grupos indígenas que hay en el país y en Guadalajara a indígenas de 45 grupos diferentes.

### *Condiciones de vida*

A menudo cuando algún indígena llega a la ciudad se forma una red que apoya la migración y la llegada de sus paisanos. A veces son mujeres que comenzaron a trabajar como empleadas domésticas y después consiguieron trabajo a sus parientes como sucede con las mujeres nahuas de Huejutla Hidalgo. Los lazos de parentesco son fundamentales para sobrevivir en la ciudad y encontrar trabajo. Los indígenas pueden vivir en los hogares en donde encuentran trabajo como empleados domésticos o en condiciones de marginación extrema, en viviendas hechas de materiales de desecho, en terrenos invadidos, en predios abandonados en diversos puntos de la periferia de la ciudad y en zonas de alto riesgo. Tres claros ejemplos de esto lo constituyen los asentamientos de Mixtecos junto a las vías del ferrocarril y en la colonia Brisas de Chapala así como también los Otomíes de la colonia Indígena de las Juntas en el municipio de Tlaquepaque donde habitan rodeados por dos rellenos sanitarios y un hoyanco descomunal que dejara abandonado una piedra y por último, los Purépechas que hasta hace algunos días habitaron un predio ubicado en la confluencia de la avenida Mariano Otero y el anillo periférico y de donde fueron expulsados al no acreditar su legítima posesión. Existen asentamientos donde confluyen las familias y forman espacios donde otras familias que emigran pueden instalarse. Personas que vienen de un mismo pueblo o municipio son generalmente vecinas de cuadra o de colonia. Se establecen así redes de alianza y ayuda.

### *Salud*

La salud entre los indígenas es uno de los aspectos más complejos ya que su concepción de la medicina, en más de un aspecto, es incompatible con la que se practica en las grandes ciudades. Predomina la automedicación y la medicina tradicional.

La automedicación a menudo está vinculada con el uso de la medicina tradicional, con remedios caseros traídos de sus lugares de origen y

perpetuados en la ciudad. Comprende el uso de hierbas medicinales y otras sustancias con atributos médicos, mágicos y religiosos.

Una parte de los indígenas afectados por cierto tipo de males, prefiere la medicina alopática y buscan la atención de un médico particular cercano a su hogar o recurren a los hospitales públicos como el Hospital Civil, donde llegaron a establecer un módulo de atención especialmente para indígenas el cual con el paso de los años desapareció o a al hospital de la SSA en Zoquipan en donde pueden recibir atención gratuita o con un pago simbólico. Es de destacar que es común que personas y sobre todo los menores de edad fallezcan debido a la imposibilidad de sufragar los gastos médicos de enfermedades graves o de aquellas que se han complicado por la falta de atención adecuada. Dos casos son significativos: el primero se trató de una mujer Nahuatl de Huejutla, Hidalgo de 45 años, que falleció por la imposibilidad de atenderse oportunamente un cáncer cérvico - uterino y el segundo, el de una menor Mixteca que residía en la colonia Ferrocarril y que falleció por las complicaciones de una infección respiratoria mal cuidada. Casos como éstos, abundan entre las comunidades indígenas más numerosas de la ciudad.

### *Educación*

El principal problema de la instrucción escolar indígena en el medio urbano es la falta de programas acordes a su cultura y situación social, situación que plantea una educación fuera de su realidad e impartida en una lengua que no es la propia, lo que lleva a altos índices de deserción ya un bajo aprovechamiento, además de una total incomprensión de la mayoría de los contenidos educativos.

Los niños indígenas que acuden a la escuela tienen dificultad para aprender porque no entienden bien el español. En las escuelas que tienen población indígena migrante no existen programas para ayudarlos a superar sus dificultades con el idioma. Como una forma de «adaptabilidad» (resistencia) y para evitar el rechazo, cada vez más niños dejan de hablar su idioma nativo y sus padres poco hacen para evitar ese problema. Algunos que ya tienen más de dos décadas viviendo en la ciudad, consideran que es «lo mejor» para ellos ya que la mayoría nacieron en la ciudad y no sienten ningún apego por su cultura. En la Colonia Ferrocarril hemos

visto como un alto porcentaje de niños se rehúsa a hablar su lengua y otros ya solo lo entienden pero no lo hablan. Además, los niños indígenas sufren discriminación; es tal el rechazo que sufren, que viven su condición étnica como algo negativo. Esta problemática ha sido detectada en las escuelas Juana de Asbaje de la colonia Brisas de Chapala donde acuden niños Mixtecos y otomíes y en la Pedro Moreno de la colonia Morelos donde sólo estudian Mixtecos.

En otros casos, debido a su precaria condición socioeconómica, los padres no pueden enviar a sus hijos a la escuela o bien sacrifican a unos para educar a otros, sobre todo a los varones. El tipo de trabajo y migración temporal también influyen en la falta de escolaridad, pues en el caso de quienes trabajan como jornaleros en los campos jitomateros del sur de Jalisco, la prioridad es subsistir en las miserables condiciones que les imponen los contratistas. Los niños y jóvenes indígenas a la par que sus compañeros mestizos están expuestos a situaciones de maltrato, drogadicción y pandillerismo ante la ausencia de otras opciones, como pueden ser la capacitación y la recreación; resulta impostergable que las autoridades municipales adecuen espacios para que puedan tener acceso a ellos.

### *Ocupación*

Las actividades económicas que predominan en la población indígena abarcan una amplia gama de trabajos y en todos los casos se manifiesta la gran importancia de las relaciones de parentesco y amistad para la búsqueda y obtención de trabajo en la ciudad. Debido a esta situación no es raro encontrar en un mismo espacio laboral aun gran número de indígenas provenientes de la misma región o población y generalmente con algún vínculo de parentesco. Entre los trabajos de tipo asalariado destacan los que se desarrollan en:

El trabajo doméstico es una actividad a la cual se integra gran parte de la población indígena femenina; las mujeres que se dedican a ella son generalmente jóvenes solteras, muchas de ellas incluso menores de edad, aunque también se encuentran mujeres casadas. Aquí predomina la presencia de mujeres nahuas de Huejutla Hidalgo y en menor proporción Otomíes, Mixtecas y Zapotecas.

En forma establecida o ambulante, el comercio siempre ha sido una

importante actividad entre los indígenas de la ciudad. De entre esas actividades podemos destacar principalmente la venta de papitas, (Otomíes) chicles (Mixtecos), granos (Otomíes y Mixtecos), productos artesanales (Huicholes, Purépechas, Otomíes y Mixtecos), textiles (Huicholes, Mixtecos, Purépechas, Totonacas y Triquis), muñecas (Otomíes), fayuca o manufacturas orientales (Mixtecos y Otomíes), muebles de madera (Purépechas), o simplemente pedir limosna (Otomíes: estos fueron los primeros que utilizaron este medio de subsistencia y ahora la mayoría lo han abandonado para dedicarse a otras actividades. Mixtecos: éstos han utilizado este medio y lo alternan con la venta de chicles o artesanías en los cruceros de la ciudad ), etc. El trabajo involucra a todos los miembros de la familia y cada uno juega una función vital. La mayoría de las familias son sus propios jefes en el trabajo y utilizan como lugares de venta los espacios del Centro Histórico, la Plaza Tapatía, los parques y las calles más transitadas; esto les da libertad y oportunidad de venta y de relacionarse entre ellos. En el comercio ambulante los indígenas se enfrentan a múltiples obstáculos, corrupción y chantaje es de parte de las autoridades que otorgan los permisos y de los inspectores, además de vívales que los han agrupado y explotado prometiéndoles protección. Definitivamente, la producción y venta de artesanías ha adquirido gran importancia. Algunos productos, como muñecas, bolsas y canastos de palma y plástico, textiles, chaquiras, la loza de barro y los artículos de madera, se han convertido en una verdadera alternativa para su sobrevivencia y les ha permitido la integración y participación de toda la familia

En general los horarios de trabajo tienen otra dimensión. No corresponden a las ocho horas que trabajarían en una empresa formal. Las familias laboran de lunes a domingo sin que exista la idea del día de descanso; sin embargo tienen días fundamentales de asueto en las fiestas patronales, los bautizos, las bodas y los funerales, entre otras.

Entre otras actividades informales se hallan las de los cuidadores de autos (Zapotecas) en los estacionamientos de las grandes cadenas comerciales, cargadores en el mercado de abastos (Zapotecas, Mixtecos y Purépechas), jardineros (Mixtecos y Zapotecas) etc. Existe además la prostitución indígena de la cual se conoce poco. En el ámbito formal hemos podido saber que indígenas Mixtecos y Nahuas, logran colocarse como ayu-

dantes de albañil u oficiales según su experiencia, en grandes y pequeñas empresas constructoras. También se logran emplear en algunas empresas transnacionales, en restaurantes como meseros y sabemos de algunos Nahuas que cuentan con instrucción preparatoria que han conseguido empleo en algunas tiendas departamentales.

Entre las actividades artístico-culturales que practican predominan las bandas de música de Mixtecos que son contratados por paisanos para amenizar las fiestas o por ciudadanos que les contratan para bodas, cumpleaños, elecciones, fiestas patronales etc. Sin embargo, podemos encontrar a indígenas que se encuentran en las calles, tocando algún instrumento, o en ocasiones formando duetos o tríos acompañados de algún familiar para que recoja las propinas que suelen darles los transeúntes.

### *Redes sociales y organización*

Las relaciones familiares extensas son una fuente de apoyo, riqueza y ayuda y forman redes de solidaridad. Algunos grupos han formado organizaciones o asociaciones civiles (como es el caso de los Mixtecos) las cuales articulan sus demandas a través de asambleas. Gracias ello, han logrado ciertos beneficios de los programas gubernamentales de asistencia social y apoyo a programas productivos que incentiven la cooperación y el desarrollo de esos grupos.

En el área rural del estado los poblados de origen indígena mantienen, en más de un espacio social, formas de organización que difieren sustancialmente de las de carácter netamente urbano. Entre estas formas organizativas las más importantes son la familia, el compadrazgo y la organización festivo-religiosa. En fechas recientes los habitantes de estos pueblos tradicionales, sobre todo los Huicholes del norte y los Nahuas del sur de Jalisco, han emprendido una lucha política para defender lo que aún queda de su territorio, el cual desde hace ya muchas décadas ha sido invadido por parte de ganaderos y tala bosques mestizos.

Por lo que toca a los indígenas migrantes, la situación es aun más compleja dada su diversidad de orígenes y de cultura, ya que en el medio urbano no cuentan con referentes básicos para reestructurar su organización territorial. Ante la falta de territorio único dentro de la ciudad, la organización de la familia extensa se ha fortalecido a tal grado que la



comunicación e intercambio de información referente a cuestiones básicas como el trabajo y la vivienda, entre muchas otras, se da no obstante la separación física de los núcleos familiares que la ciudad les impone. (De manera particular Nahuas, Purépechas y Mixtecos). Tal vez las formas organizativas más llamativas que los migrantes indígenas han desarrollado en el ámbito urbano sean las de carácter deportivo, y cultural (Nahuas, Mixtecos y Purépechas) y en menor escala la religiosa.

Las asociaciones de tipo cultural surgen con el ánimo de preservar costumbres como la música, las fiestas tradicionales y la lengua al promover el contacto permanente con sus comunidades de origen. Algunas han logrado importantes avances para el reconocimiento de su cultura en el medio urbano. En el ámbito religioso se organizan fiestas, ceremonias y otras actividades que involucran aun buen número de miembros de la comunidad quienes se reúnen para festejar y observar el culto conservando de esta manera una parte esencial de su cultura (Nahuas, Mixtecos y Purépechas). Las pocas organizaciones urbanas indígenas son informales por no corresponder a las estructuras corporativas reconocidas por el estado, o porque no cuentan con los registros y documentos de constitución que las acreditan como tales. (La excepción son al menos las dos asociaciones Mixtecas reconocidas por las autoridades gubernamentales) Sin embargo, desde el ámbito de la cultura y no de la legalidad, estas organizaciones son más que formales, ya que mantienen una continuidad y reconocimiento al interior de sus grupos.

Aunque las organizaciones indígenas urbanas se basan en sus costumbres como pueblos, el hecho de estar inscritos en una sociedad donde sólo se reconoce como interlocutores a aquellos grupos organizados de acuerdo a la formalidad establecida por la ley, ha llevado a que muchos indígenas legalicen sus organizaciones para poder ser escuchados y entablar negociaciones de todo tipo. Actualmente la más significativa es la de los Mixtecos.

### *Cultura*

Las familias indígenas migrantes reproducen en la ciudad los mecanismos que les han funcionado para sobrevivir: el concepto de diferencia, la importancia de la colectividad, el consenso, el valor de lo esencial en la vida desde el nacimiento hasta la muerte.

Sin embargo hay miembros de grupos indígenas que no hablan la lengua de sus padres, a pesar de que la entienden, ni visten la ropa tradicional. A menudo, por consejo de los padres quienes sufrieron discriminación, los hijos tratan de perder los rasgos que los identifican como pueblo; en efecto, a menudo la gente se burla de quienes usan la ropa tradicional. Como una forma de resistencia, tratan de pasar inadvertidos (ser invisibles) para no ser reconocidos en su indianidad.

Muchos cuyos padres son hablantes de una lengua indígena no se consideran a sí mismos indígenas. Numerosas comunidades campesinas perdieron la lengua indígena pero tienen prácticas culturales, religiosas, económicas y sociales muy parecidas a las de sus pueblos. Sin embargo no se consideran indígenas.

Las lenguas han servido para discriminar a sus hablantes, sometién-dolos a toda clase de despojos e injusticias por parte de quienes manejan la cultura y la lengua dominante, por lo que muchos indígenas abandonan el uso de su lengua, esperando con ello tener mejores opciones de vida. Debido a la subordinación y dominación que padecen las lenguas indígenas en el país, medios de comunicación y transmisión de la cultura de un grupo determinado, en la ciudad tienden a restringirse ya ser usadas sólo en ciertos ámbitos y situaciones, como las familiares y las reuniones entre amigos o en las ceremonias que se reproducen en la ciudad. De esta forma van pasando aun segundo plano, desplazados por el español, que se convierte en herramienta fundamental para la comunicación y la sobrevivencia. Este fenómeno es muy notorio en los migrantes de la comunidad nahua de Hidalgo los cuales por el constante uso del español en la ciudad, así como también en su comunidad, han reducido y perdido una cantidad considerable de las expresiones naturales de su lengua. Ahora hablan una mezcla de español y nahua y se ven imposibilitados para comprender y traducir las expresiones de una persona de su comunidad que no ha tenido contacto con el español.

Mientras que los indígenas de mayor edad como aquellos que han alcanzado cierto grado de instrucción escolar pugnan por recuperar su lengua y hacerla vigente en el medio urbano, aquellos que aún no resuelven sus problemas básicos de sobrevivencia tienen a desecharla.

Muchos de los pueblos que han emigrado conservan rasgos que los

siguen identificando con sus comunidades de origen formando sus bandas de música tradicional como por ejemplo los Mixtecos. Ellos hacen del área metropolitana un lugar culturalmente plural. Actualmente existen 3 bandas indígenas.

Además de los lazos familiares y las redes para conseguir trabajo, muchos pueblos indios en la ciudad conservan lazos comunitarios para contribuir con las fiestas y las obras del pueblo. Se reúnen en la ciudad para celebrar al santo patrón, las bodas y los bautizos. También se reúnen en sociedades de apoyo a sus comunidades de origen. Entran a la organización al ver la necesidad de unir esfuerzos para ayudar al pueblo. (Mixtecos, Otomíes y Huicholes).

### *Derechos Humanos*

Una de los principales campos de violaciones de los derechos humanos de los migrantes indígenas es el de la impartición de justicia. En el ejercicio de la justicia predomina el desconocimiento de la pluralidad y de reconocimiento de los pueblos indígenas de México, y sigue rigiendo una forma de derecho que está basado en la idea de degradar, abusar o chantajear al acusado, y da por sentado la igualdad de circunstancias para todos los ciudadanos de la República mexicana. Cada caso de un indígena preso o de violación de sus derechos humanos se relaciona con una historia de abandono de la tierra, sobrevivencia física y desarraigo cultural. Tenemos por ejemplo el acoso de la policía en los asentamientos Mixtecos y otomíes y la vigilancia y presión en contra de los nahuas en los parques Rubén Darlo y Morelos.

La indefensión de los indígenas frente a la justicia es un problema grave. Sus causas principales son:

- a) Aunque la mayoría hable un poco el español, esto no es suficiente para que entiendan los términos jurídicos. La ley contempla que los detenidos indígenas deben contar con un traductor, sin embargo esta prescripción generalmente no se cumple porque los traductores son escasos o no existen. Por regla general los que pueden contar con ese dudoso beneficio son los indígenas Huicholes quienes por su trascendencia y reconocimiento cultural en la región y después de muchos entuertos burocráticos y violaciones a los plazos constituciona-

les para poder contar con la ayuda necesaria, son atendidos a este respecto.

- b) La Procuraduría General de Justicia del Estado, no cuenta con un cuerpo de traductores indígenas para las 61 lenguas indígenas habladas en Jalisco (según censo de 2000), mientras que sí lo tiene para los idiomas extranjeros.
- c) Tampoco los jueces tienen una idea clara de la cultura indígena. Aunque cuentan con la posibilidad de recurrir aun peritaje antropológico, como lo señala el Código Federal de Procedimientos Penales, este aspecto no es valorado. Otra dificultad es que no hay suficientes peritos; además éstos generalmente se limitan a determinar que el preso es indígena ya qué pueblo pertenece
- d) En general durante su carrera los abogados no tienen una formación adecuada en relación con el conocimiento y defensa de este tipo de casos, y no están preparados para tratar casos que implican el conocimiento de la cultura y del derecho indígena. Existe una omisión discriminatoria y racista hacia las culturas indígenas que no son consideradas como «objeto de estudio», ni mucho menos sujetas a una regulación específica, que por demás, está asentada con todas sus limitaciones en varios apartados constitucionales. A pesar de ello, no parece interesar a ninguna autoridad universitaria, su inclusión como materia obligada de estudio para la formación en la abogacía.
- e) A menudo los indígenas son acusados injustamente. Esto ocurre frecuentemente con las trabajadoras domésticas que son denunciadas por robo cuando el patrón no quiere pagarles. Si son agredidos y se defienden, son inmediatamente denunciados como agresores por la parte contraria (esto ocurre a menudo con los ambulantes).

Para concluir, nos permitimos presentar las siguientes propuestas:

En lo que se refiere a una de las actividades fundamentales de la mayoría de los grupos indígenas migrantes como es la producción artesanal consideramos importante que se promueva su producción, y comercialización justa, en todos aquellos escenarios y espacios culturales y comerciales en nuestra ciudad, así como en todo el estado.

Abatir el desempleo y la marginalidad de los indígenas ofreciéndoles mejores oportunidades para su educación y para el fortalecimiento de sus

habilidades manuales y artísticas. Así mismo, creemos que un aspecto nodal en la consolidación de su autonomía, es el promover su capacidad de autogestión en la ejecución de sus propios proyectos, para que no dependan de ningún intermediario de cualquier instancia gubernamental o de la sociedad civil, destacando de manera particular, a las llamadas organizaciones no gubernamentales. El asistencialismo debe ser superado para dar paso a la construcción de un nuevo tipo de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas.

En materia de vivienda consideramos importante la creación de programas de vivienda con asignación de créditos flexibles, que todos los indígenas de la ciudad tengan posibilidad de acceder a espacios seguros para vivir y, finalmente, que el Gobierno de Jalisco expropie los predios irregulares que se tengan en posesión y los enajene a su favor.

Para el caso particular de los Huicholes y Nahuas, es impostergable el deslinde y restitución de tierras comunales de todas aquellas que les hayan sido invadidas, detener la destrucción de todas las zonas boscosas de la Sierra Huichol y de la Reserva de la Biosfera de Manantlán, que las autoridades agrarias responsables enfrenten seriamente y de manera coordinada con las comunidades los problemas que los involucran. Y por último, que se promueva la resolución inmediata a favor de la preservación de los sitios sagrados para que pasen a ser controlados por los indígenas involucrados.

En materia de impartición de justicia, consideramos urgente aplicar las siguientes medidas para la defensa de los indígenas: reformar las leyes orgánicas para garantizar que sus derechos no queden sólo en el papel, preparar a los jueces, defensores de oficio y Ministerio Público, concientizándolos sobre la cultura y el derecho indígena y enriquecer los planes y programas de estudio en las universidades, con información sobre las formas que asume el derecho indígena a nivel nacional e internacional, con el fin de asegurar un trato digno y decoroso a estos pueblos así como también para la sociedad en general. Así mismo, creemos importante preservar y fortalecer el papel de la Procuraduría de Asuntos Indígenas para apoyar legalmente a los indígenas y asegurar el respeto de sus derechos fundamentales.



# Los pueblos indígenas de Jalisco y Colima. Un estudio demográfico

TAMARA ROJAS CAMERO, ROSA ROJAS Y BIANCA TAPIA

## *Introducción*

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas reconoce que para el diseño de las políticas públicas es necesario contar con indicadores socioeconómicos que reflejen la realidad de los pueblos indígenas a los que estarán dirigidas dichas políticas.

Si bien históricamente se ha contado con los censos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), actualmente esta fuente no logran reflejar el universo de la población indígena, de ahí la necesidad de analizar las ventajas y desventajas de sus indicadores y, en su caso, buscar otras fuentes alternas y/o generar indicadores propios.

## *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*

El levantamiento censal ha utilizado el criterio de Población de 5 años y más que habla lengua indígena (P5\_HLI) para la identificación de la población indígena del país. Sin embargo, este criterio presenta tanto ventajas como desventajas:

### Ventajas:

- Se cuenta con registros históricos (más de 100 años)
- Existe información nacional, estatal, municipal y por localidad.

### Desventajas:

- No considera a los menores de 5 años

---

<sup>1</sup> Consejo Técnico Delegacional Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación estatal Jalisco-Colima.

- No permite desagregar las diferentes lenguas ni su ubicación geográfica.
- Sólo permite distinguir entre los hablantes, los no hablantes y los bilingües, pero no sus diferencias demográficas ni culturales.
- No considera la existencia de pueblos indígenas que han perdido su lengua originaria y únicamente hablan español.

*Los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas 2002*

En las reuniones preparatorias para el levantamiento censal organizadas por el INEGI previas al año 2000, el grupo de trabajo del seminario sobre población indígena, integrado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Sociedad Mexicana de Demografía (Somed), Consejo Nacional de Población (Conapo), Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), entre otras instituciones, presentaron varias propuestas para el registro de las diferencias étnicas en el censo:

- Consideración genealógica en el uso de la lengua, anexando dos preguntas al jefe y/o el cónyuge sobre la lengua hablada por sus padres y sobre el uso de la lengua en ámbitos domésticos, comunitarios, religiosos, laborales y urbanos a los mayores de cinco años.
- La autoadscripción étnica.

No obstante, sólo se aceptó éste último criterio, formulándose la pregunta ¿(Nombre) es indígena?. Sin embargo, esta interrogante sobre la pertenencia indígena sólo se realizó a una muestra de la población del país, y, por tanto, tiene restricciones de representatividad, principalmente cuando se pretende referirla a municipio y localidad.

Ahora bien, apenas el año pasado apareció la edición de los *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002*, trabajo interinstitucional en el que participaron el Instituto Nacional Indigenista (ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Conapo, constituyendo una valiosa herramienta como fuente de indicadores socioeconómicos de los pueblos indígena. Uno de los aspectos que señala este material es «la necesidad de establecer mayor claridad conceptual



sobre quienes son aquellos a los que se llama indígenas, y la manera que pueden reconocerse las diferencias entre los propios indígenas referidas las distinciones de carácter étnico, lingüístico y regional». Sin embargo, asegura que esta definición no es sencilla, debido a los procesos de reorganización étnica y social y al mestizaje cultural.

Se definió como indígenas solo a los miembros de los hogares donde las personas con características indígenas tienen un lazo de parentesco determinante en la decisión del estilo de vida y la transmisión intergeneracional de la socialización, es decir el jefe, el cónyuge y los padres de estos.

Encontramos dos Estimaciones para la población indígena:

La primera se refiere a la estimación de la población indígena nacional y para cada una de las 32 entidades, construida mediante la pregunta de lengua hablada y de la pregunta de pertenencia a un grupo indígena.

La segunda incluye únicamente a la población en hogares indígenas a partir de la pregunta sobre la condición de habla de alguna lengua y el tipo de lengua.

Se realizó una distribución de la población según los diferentes tipos de municipios

Por tanto los resultados de la estimación de la población indígena (PI) se obtuvieron con base en los hogares de cada municipio.

De acuerdo con los Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas (INI, PNUD, Conapo, 2000: 77-134), la población indígena en México asciende a 10 253 627 personas, cifra que representa el 10.5% del total de la población mexicana. En Jalisco, los pueblos originarios son los wixaritari, mejor conocidos como huicholes, y los nahuas; los primeros habitan en el norte del estado en los municipios de Mezquitic y Bolaños principalmente y una minoría en Villa Guerrero y Huejuquilla el Alto; los segundos están asentados en diversas localidades de los municipios de Tuxpan, Cuautitlán, Zapotitlán de Vadillo, Villa Purificación, Tuxcacuesco y Tolimán del sur de la entidad. A estos pueblos originarios se suma una creciente población indígena migrante radicada en la ZMG, donde se identifican 19 colonias con esta característica.

Por su parte, en el estado de Colima, se reconoce población nahua en algunas localidades de los municipios de Ixtlahuacán, Colima, Manzanillo y Armería.

Según la fuente citada, la población indígena en Jalisco es de 75 122 personas, incluyendo la población indígena migrante atraída a la entidad y la que se encuentra dispersa en los municipios de todo el estado, representando el 0.73% de la población indígena del país y el 1.2% de la población total del estado; se observa que el huichol es la principal lengua con un registro de 10 976 hablantes; le sigue en importancia el náhuatl con 6 714 hablantes.

En Colima se estima la existencia de 6 472 indígenas, equivalente al 0.06% de la población indígena nacional y un 1.2% del total de la población estatal, identificando como principales lenguas el náhuatl, con 1 028 hablantes y el purépecha o tarasco, con 506 hablantes.

Sin embargo, la Delegación Jalisco Colima de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas estima que la cifra es mayor. Tomando los principales municipios de Jalisco que albergan a ésta población, la Delegación deberá cubrir la demanda de 79 296 indígenas,<sup>2</sup> que representan al 1.3% de la población estatal; para el caso de los huicholes, su población se calcula en 13 958 y de los nahuas, 22 936. Esta diferencia encuentra su explicación en la incorporación tanto del total de las localidades donde existe población que se auto adscribe como indígena, aún cuando ya no habla su lengua, aquellas localidades que son punto de atracción para la migración indígena, más algunas localidades que dentro del censo de INEGI 2000 aparecieron en el estado de Nayarit, pero que dentro de la organización territorial de este pueblo pertenecen a sus comunidades y al estado de Jalisco. Con ésta inquietud, la Delegación ha calculado, con base en los Principales Resultados por Localidad del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI, algunos datos poblacionales, los cuáles se ponen a consideración para su análisis y discusión correspondientes.

---

<sup>2</sup> Resultado de la suma de la población indígena del norte más la población indígena del sur calculadas por la Delegación, más la población indígena de Chimaltitán, Puerto Vallarta, Chapala, Guadalajara, Zapopan, Tonalá y Tlaquepaque, de los indicadores socioeconómicos (INI, PNUD, Conapo, 2000).

*Huicholes*<sup>3</sup>

Uno de los pueblos indígenas de Jalisco más significativos son los wixaritari que habitan la parte norte del estado, distribuidos en su mayoría en localidades dispersas. Los principales municipios que concentran éste grupo étnico son Mezquitic y Bolaños, y en menor proporción Huejuquilla el Alto, Villa Guerrero, los cuales de acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Delegación Jalisco Colima, suman una población de 13,958 wixaritari.<sup>4</sup> Además, otra parte de la población es atraída como migrante en los municipios de Guadalajara, Zapopan, Colotlán y Puerto Vallarta principalmente; sin embargo, existe la necesidad de más estudios y observaciones de campo para saber cuál es el número de huicholes radicados fuera de su territorio originario.

Dentro del municipio de Mezquitic se cuenta con una población total de 14 614 habitantes, en su mayoría considerada como rural, de la cuál, 10 290 son huicholes.<sup>5</sup> Esta población indígena representa el 70.4% del total municipal,<sup>6</sup> ubicados en 399 localidades.

---

<sup>3</sup> Para la elaboración de los cálculos de las poblaciones del pueblo huichol en los municipios del norte del estado, se partió de los siguientes criterios:

Por tratarse del pueblo huichol, el cual es Hablante de Lengua Wixarika (huichol), asentado en su propio territorio original en el estado de Jalisco y que trasmite su lengua y sus costumbres a sus descendientes, se seleccionaron de los «Principales Resultados por Localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI», las localidades con un porcentaje mayor al 30% de hablantes de lengua indígena mayores de 5 años (HLI) y se procedió a sumar la población total de dichas localidades seleccionadas, considerando que los menores de 5 años hijos de hablante de lengua indígena huichol también constituyen parte de la población indígena..

El porcentaje de población indígena en cada municipio es el resultado de la suma de las poblaciones totales de las localidades con más del 30% de PHLI, entre la población total del municipio.

<sup>4</sup> En el cálculo de la población huichola de la entidad, se sumaron las poblaciones indígenas de los cuatro municipios descritos.

<sup>5</sup> Incluye la población de las localidades de Ocota de la Sierra y Tutuyecuamama, censadas en el municipio de la Yesca y Del Nayar (respectivamente)

El otro municipio con un número importante de indígenas wixaritari es Bolaños, que tiene una población total de 5 377, de la cual 3 360 es población huichola<sup>7</sup> y representa el 62.5% del total municipal, distribuidos dentro de 117 localidades.

Huejuquilla el Alto tiene 9 047 habitantes en total y sólo se identifican dos localidades con población huichola (Las Cuevas y La Puerta) dando un total de 152 personas, es decir, sólo el 1.7% de la población total del municipio.

En Villa Guerrero se encuentran 5 938 habitantes, de los cuales 156 son huicholes, representando apenas el 2.6% del total municipal, distribuidos en dos localidades.<sup>8</sup>

### *Nahuas de Jalisco*

Los grupos indígenas nahuas atendidos por ésta Delegación Jalisco se

---

del estado de Nayarit, pero que dentro de la organización territorial de los huicholes pertenecen a la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán y a la comunidad de San Andrés Cohamiata, Jalisco.

<sup>6</sup> Cifra porcentual redondeada para mayor comprensión.

<sup>7</sup> Incluye la población de las localidades de Mesa del Tirador y Batallón, censadas en el municipio de la Yesca, Nayarit, pero que al igual que el caso anterior, dentro de la organización territorial de éste pueblo pertenecen a la comunidad de Tuxpan de Bolaños, Jalisco.

<sup>8</sup> Para el cálculo de la población indígena de Villa Guerrero, en los Principales Resultados por Localidad del Censo 2000, INEGI, se encontraron solo dos localidades que cumplían con los criterios utilizados: Rancho de En medio y Los Valles. Sin embargo, según el diagnóstico de las comunidades indígenas elaborado por la presidencia municipal de Villa Guerrero, se tiene un total de 318 huicholes, que representarían al 5% de la población total. Cabe hacer mención que dentro de éste diagnóstico se incluye a la comunidad de Carretones, con 46 habitantes, además de que maneja poblaciones diferentes a las del Censo INEGI 2000 para Rancho En medio y los Valles, lo cuál podría tener su explicación en el hecho de que la presidencia municipal incorpora a sus cálculos algunas rancherías que no están registradas dentro del censo por localidad.

ubican en los municipios jaliscienses de: Cuautitlán de García Barragán, Tuxpan, Zapotitlán de Vadillo, Villa Purificación, Tuxcacuesco y Tolimán.

Una de las características que distingue a este grupo indígena de otros es el uso del español en vez del idioma náhuatl. Aunque se ha perdido la lengua, estos nahuas se auto adscriben como pueblo indígena, mantienen una identidad fuerte que se manifiesta por medio de las celebraciones populares y danzas folklóricas; además, han expresado su interés por ser reconocidos como pueblo nahua, tanto por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación Jalisco Colima, como por las diferentes instancias del gobierno municipal y estatal. Esta característica distintiva del habla en desuso es la que ha hecho difícil la obtención de datos más precisos sobre su población, razón por la cuál instituciones como el INEGI arrojan datos desfasados en comparación con la identificada por ellos mismos.

Por tal motivo, es necesario contar con estudios precisos y actualizados referentes a la cantidad de población nahua, además de los rasgos socioculturales existentes en la entidad. Sin embargo, la delegación Jalisco Colima estima que hay 22 936 indígenas nahuas en la entidad.<sup>9</sup>

Para el municipio de Cuautitlán de García Barragán,<sup>10</sup> cuyo significado en náhuatl es: entre los árboles y su nombre añadido fue tomado del gobernador de Jalisco durante 1946, se tiene una población total de 16 097 habitantes y se encuentran 63 localidades con 10 039 nahuas que represen-

---

<sup>9</sup> Para el cálculo de esta población, se tomaron en cuenta las localidades que, con base en estudios antropológicos, la auto adscripción de sus pobladores y los registros proporcionados por las presidencias municipales de ésta población que se manifiesta nahua y conserva elementos característicos difíciles de cuantificar como son: las costumbres, ceremonias, creencias, símbolos, sentido de identidad indígena, entre otros, aún cuando el habla de la lengua indígena ya está en desuso y por lo cuál no aparecen reflejados en las cifras del Censo de INEGI 2000 ni en los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2000. Tomando en consideración el criterio anterior, se prosiguió a la suma de las poblaciones totales de las localidades seleccionadas en cada municipio.

<sup>10</sup> Reserva de la Biosfera de Manantlán.

tan el 62.4% del total municipal. Sin embargo, sólo se registra el 1% de hablantes de lengua indígena en el municipio.<sup>11</sup>

Tuxpan se integra por una población de 33 162 personas, de estos, 1 567 son indígenas distribuidos en 6 localidades, representando el 4.7% del total municipal, encontrándose con que solo un 0.5% de población en el municipio es hablante de lengua indígena.

Zapotitlán de Vadillo, cuyos antecedentes históricos indican la existencia de aborígenes con mezcla de toltecas, zapotecas, otomíes y nahuas, actualmente alberga 6 533 habitantes. Cuenta con 14 localidades con una población indígena de 2 606, es decir, el 39.9% del total, teniendo un registro municipal de solo 0.2% de población hablante de lengua indígena.

Villa Purificación alberga a 12 357 habitantes, que incluye a 6 245 nahuas en 6 localidades, representando el 50.5% del total. Sólo se tiene un 0.8% de población hablante de lengua indígena en el municipio.

El municipio Tuxcacuesco tiene 4 024 habitantes, colinda al este con el municipio de Tolimán y al sur con Cuautitlán. En este municipio se tiene registro de población indígena en la localidad de Ventanas, que representa 98 habitantes nahuas, representando únicamente el 2.4% de la población municipal, y con un registro del 1% de hablantes de lengua indígena en el municipio.

Finalmente, en Tolimán se tiene una población total de 9 277 habitantes, 2 381 son considerados población indígena y representa el 25.7% del total, ubicados dentro de 9 localidades. En el municipio sólo se registra el 0.1% de hablantes de lengua indígena.

Con referencia a las condiciones generales de los nahuas, se tiene un porcentaje promedio aproximado del 20% de población analfabeta, mucho menor a lo registrado en la sierra huichola. Sobre las condiciones de

---

<sup>11</sup> Se incluye este cálculo porcentual con el objeto de enfatizar la dificultad de contar con datos certeros sobre los pueblos indígenas que ya no son hablantes de lengua y que por lo tanto, no aparecen reflejados en las cifras de los censos de INEGI (dicho porcentaje está calculado con base en el total municipal de hablantes de lengua indígena mayores de 5 años en lugar de la sumatoria de dicha variable de las localidades indígenas seleccionadas, por no contar con esta información para el caso de los nahuas de Jalisco).

las viviendas y el entorno en el que viven los nahuas, estas también son diferentes a las del pueblo huichol. Se encuentra mayor cobertura en cuanto a los servicios básicos de agua entubada, energía eléctrica, sanitarios y drenaje; sin embargo, una parte significativa de la población vive en condiciones de marginación y en su mayoría no cuenta con derechohabencia a los servicios de atención médica, lo que constituye un factor desfavorable en materia de salud y prevención social

### *Nahuas de Colima*

Dentro del estado de Colima se encuentra también una población que se auto adscribe como indígena nahua, con características similares a las de los nahuas del sur de Jalisco y que, al igual que ellos, han perdido el uso de su lengua indígena, adoptando el español desde hace ya varias generaciones. Por esta razón, dentro de los Principales Resultados por Localidad del Censo de INEGI 2000, no se encuentran datos poblacionales sobre ellos.

La Delegación Jalisco Colima de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en respuesta a la demanda de reconocimiento de este pueblo indígena, ha incursionado en la introducción de programas de atención, para lo cuál se tienen identificados los siguientes municipios: Ixtlahuacán, Comala, Colima, Manzanillo y Armería, que en conjunto suman una población de 3 992 indígenas.<sup>12</sup>

Ixtlahuacán tiene una población total de 5 478 habitantes, de los cuáles 46 son indígenas, y registra el 0.35% de población hablante de lengua indígena. La población nahua se tiene ubicada en la localidad del mismo nombre, donde existen 2 429 habitantes y 6 hablantes de lengua indígena, es decir, sólo un 0.11% del total municipal.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Indicadores Socioeconómicos (*op.cit.*) Para las localidades con población indígena de Colima, no se tiene una cifra aproximada de su población, ya que, a diferencia del sur de Jalisco, se tiene poco tiempo trabajando con estas comunidades y no se puede precisar que proporción de la población por localidad corresponde a indígenas nahuas.

<sup>13</sup> En este apartado, las cifras de población total y población indígena de los municipios de Colima son las manejadas por los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas. Los datos referidos a hablantes de lengua indí-

En Comala hay 19 384 habitantes, con una población indígena de 92 y el 0.14% de población hablante de lengua indígena; se ha encontrado población nahua en cinco localidades que suman una población total de 7 278 habitantes y sólo 15 hablantes de lengua indígena, lo que constituye el 0.08% del total de la población del municipio.

Con 129 958 habitantes, 1 087 indígenas y el 0.33% de hablantes de lengua indígena, en Colima se localiza a la población nahua en la cabecera municipal, con una población total de 119 639 personas, 414 hablantes de lengua indígena, es decir, sólo un 0.32% del total en el municipio.

En Manzanillo, la población total es de 125 143 habitantes, con una población indígena de 1 998 y el 0.73% de hablantes de lengua indígena. En este municipio los nahuas también se ubican en la cabecera del mismo nombre, donde existen 94 893 habitantes, y 675 hablantes de lengua indígena, que representan al 0.54% de la población municipal.

Para terminar con el estado de Colima, el municipio de Armería tiene una población municipal de 28 574 personas, 249 indígenas, y 0.33% de hablantes de lengua indígena. Se ubica a la población nahua en la localidad de Ciudad de Armería, que cuenta con 15 384 habitantes y 27 hablantes de lengua, tan sólo el 0.09% del total municipal.

Con base a los datos anteriores, es evidente la necesidad de realizar estudios de campo y diagnósticos en Colima que ubiquen de manera más precisa donde se encuentra la población nahua y a cuanto asciende la cifra para cada municipio. Además, es importante verificar si sólo se trata de estos municipios o si existen más indígenas en otras partes del estado; una vez que se tenga una aproximación, podrán diseñarse las estrategias de atención que busquen una mayor cobertura, maximizando los recursos humanos de la Delegación y de estas comunidades indígenas.

### *Indígenas en la ZMG*

En el caso de los indígenas migrantes radicados en la zona metropolitana de Guadalajara se realizó un análisis distinto debido a que dentro del Cen-

---

gena y población por localidad son los incluidos en los Principales Resultados por Localidades del Censo INEGI 2000 (ambas fuentes fueron citadas con anterioridad)



so 2000 INEGI no se cuenta con información tan específica para las colonias de la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG). Para contrarrestar este obstáculo, actualmente la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Delegación Jalisco Colima, elabora un diagnóstico dentro de cada una de las colonias identificadas con población indígena, el cual permitirá conocer sus condiciones y su demanda de servicios; sin embargo, se trata de un estudio laborioso y que aún se encuentra en su primera fase. Por estos motivos, se optó por consultar los Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002, donde aparecen algunas cifras significativas para el estudio de los indígenas migrantes.

Tomando como referencia ésta fuente, en la ZMG viven 37 626<sup>14</sup> indígenas representando a 54 grupos étnicos, y distribuidos de la siguiente forma: 13 636 en Guadalajara (0.8% del total municipal); 6 045 en Tlaquepaque (el 1.3% del total); 14,946 en Zapopan (el 1.5%) y 2 999 indígenas en Tonalá (el 0.9%). Dentro de estos municipios se encuentra que las lenguas indígenas más significativas habladas por los migrantes son: en Guadalajara el Nahuatl con 1,494 hablantes y el Purépecha con 620 hablantes; en Tonalá y Zapopan también predominan estas lenguas con 186 hablantes del nahuatl y 164 del purépecha para el primero y 2 482 hablantes de nahuatl y 1 071 de purépecha en el segundo; finalmente, en Tlaquepaque se encuentran 458 hablantes de purépecha y 567 del otomí. Esta población, más la de otras etnias minoritarias como los mixtecos y los triquis, entre otros, se encuentran asentados generalmente en terrenos en la periferia de la ciudad; comenzaron su actividad migratoria a principios de la década de los ochenta, por lo que han pasado de ser un migrante *pendular* o de regreso a sus comunidades de origen por la clasificación de migrante permanente, por lo que se hace necesario incluir en la reflexión la categorización de inmigrado o simplemente el de *indígena en la ciudad*.

En la ZMG se identifican 19 colonias que albergan a los grupos de indígenas migrantes y son:

---

<sup>14</sup> Indicadores Socioeconómicos (*op.cit.*) La cifra resulta de la suma de las poblaciones indígenas de Guadalajara, Zapopan, Tonalá y Tlaquepaque, municipio que integran la ZMG y, por no tener población indígena originaria, se deduce que se trata de indígenas migrantes en la ciudad.

- Tlaquepaque: Indígena (otomíes), Brisas de Chapala (mixtecos), Las Juntitas (mixtecos y otomíes), Nueva Santa María (otomíes), San Sebastianito (otomíes), Lomas de San Miguel (otomíes), El Campesino (otomíes), Guayabitos (otomíes), La Mezquitera (otomíes), Buenos Aires (otomíes), Francisco y Madero (otomíes), Las Juntas (otomíes), y Arroyo de las Flores (otomíes).
- Guadalajara: Polanquito y la Ferrocarril (mixtecos).
- Tonalá: Constancio Hernández (mixtecos), y Balcones del Sol (triquis).
- Zapopan: Miramar (purépechas), y El Húmedo (purépechas).

Aparte de éstas colonias existen familias de indígenas de diversas etnias que viven dispersos en la Zona Metropolitana, lo cuál dificulta su identificación y la elaboración de cifras más precisas sobre migrantes en la ciudad.

*La cobertura proyectada para los pueblos indígenas de Jalisco, Colima y área colindante*

La delegación Jalisco Colima de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas está formulando propuestas de reestructuración de la cobertura de sus programas con el objetivo de llegar a 79 296 indígenas de Jalisco, y a 3 992 indígenas en Colima. Para esto, se incrementará la influencia sobre un número mayor de localidades de los municipios de ambos estados incluidos en este diagnóstico. Pero además, la delegación pretende atender a otras poblaciones que demandan programas integrales para su desarrollo local y sustentable, y de las cuáles se tiene un primer acercamiento.

De los municipios de Jalisco que se han identificado se encuentra Chimaltitán, donde se ubican 72 indígenas (INI, PNUD, Conapo, 2000), con mayoría relativa de huicholes. En éste municipio, las localidades de San Juan de los Potreros y Tepizuac, aún cuando no registran población hablante de lengua indígena, se tiene conocimiento del tránsito de indígenas migrantes y de la consecuente influencia que ejerce con el colindante territorio huichol.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> En esta sección, las localidades referidas son las que la Delegación Jalisco Colima ha ubicado con base a su experiencia en el Estado, áreas colindantes y sus pueblos indígenas. Los datos de poblaciones indígenas son los que

En este mismo sentido, Puerto Vallarta y Chapala, son otras de las ciudades que mayor migración indígena atraen, y donde se encuentran 4,248 indígenas en el primero y 456 en el segundo, predominado los nahuas, zapotecas y triquis ( INI, PNUD, Conapo, 2000).

Para el estado de Zacatecas, la población objetivo se calcula en 1 957 indígenas,<sup>19</sup> ubicados en los municipios de: Teúl de González Ortega, con 33 indígenas y cinco localidades objetivo; Tlaltenango de Sánchez Román, con 213 indígenas y 25 localidades con demanda de cobertura; Valparaíso, donde la población indígena es de 598, ubicando 2 localidades; el municipio de Tepechitlán, con un registro de 32 indígenas y 17 localidades identificadas; Benito Juárez, con 4 localidades y 12 habitantes indígenas; Fresnillo y Guadalupe, donde hay 531 indígenas y 538 respectivamente, y donde se atenderá una localidad de cada uno.

Finalmente se pretende incursionar también en el municipio de Mezquital, en la parte colindante con la región huichola, ubicando las localidades de Canoas, Tepetates, Bancos de Calitique y Xoconoxtle, Ciénega de Mirasoles, Torrecilla y Atonalixco, que suman una población de 1 044 y 704 hablantes de lengua indígena.

Como se menciona en párrafos anteriores, el objetivo principal de esta reestructuración es el acercar la atención a las comunidades y/o localidades donde existe población indígena y donde ésta, aún cuando porcentualmente no es representativa, en números absolutos ejerce una influencia importante en los territorios donde están asentados. Sin embargo, se reitera la necesidad de estudios de campo para conocer cuanta población indígena existe en estos municipios, cuál es su ubicación precisa y cuáles son sus características principales.

---

maneja el Cuadro 1. Población Total, Población Indígena y sus características, de los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas, excepto cuando se refiere a poblaciones por localidad o de hablantes de lengua indígena, cuya fuente son los Resultados por Localidades del Censo INEGI 2000.

<sup>16</sup> Indicadores Socioeconómicos, op.cit. Resultado de la suma de las poblaciones indígenas de los municipios que se mencionan para Zacatecas.

## Anexo

Población total e indígena, tipo de municipio y localidades indígenas del estado de Jalisco

Estado	Municipio	Población total <sup>1</sup>	Población indígena según indicadores socioeconómicos <sup>2</sup>	% Población indígena <sup>1</sup>	Tipo de municipio <sup>2</sup>	Número de localidades indígenas atendidas <sup>3</sup>	Número de localidades indígenas por atender <sup>4</sup>
Jalisco	Total Estatal	6 322 002	75 122	1.2			
	Total Norte de Jalisco	38 902	13 379	34.4			
	Bolaños	5 377	2 760	51.3	B	78	117
	Mezquitic	14 614	9 747	66.7	B	282	399
	Villa Guerrero	5 938	269	4.5	E	0	2
	Huejuquilla el Alto	9 047	531	5.9	E	1	2
	Chimaltitán	3 926	72	1.8	E	1	2
	Total Sur de Jalisco	81 450	1 015	1.2			
	Cuautitlán de García Barragán	16 097	349	2.2	E	58	63
	Tolimán	9 277	20	0.2	E	1	9
	Tuxcacuesco	4 024	78	1.9	E	1	1
	Tuxpan	33 162	382	1.2	E	6	6
	Villa Purificación	12 357	154	1.2	E	6	6
	Zapotitlán de Vadillo	6 533	32	0.5	E	14	14
	Total Ciudades Medias	228 172	4 704				

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE JALISCO Y COLIMA

Puerto Vallarta	184 728	4 248	2.3	E	0	1
Chapala	43 444	456	1	E	0	1
Total	348 524	19 098				

Migrantes indígenas en la zona metropolitana de Guadalajara

Jalisco						
Migrantes ZMG	3 458 667	37 626	1.09			
Guadalajara	1 646 319	13 636	0.8	C	1	2
Tlaquepaque	474 178	6 045	1.3	C	4	13
Zapopan	1 001 021	14 946	1.5	C	1	2
Tonalá	337 149	2 999	0.9	E	2	2

Población total e indígena, tipo de municipio y localidades indígenas del estado de Colima

Colima						
Total Estatal	542 627	6 472	1.2			
Ixtlahuacán	5 478	46	0.8	E	1	1
Comala	19 384	92	0.5	E	5	5
Villa de Álvarez	80 808	520	0.6	E	0	1
Colima	129 958	1 087	0.8	E	0	1
Manzanillo	125 143	1 998	1.6	E	0	1
Armería	28 574	249	0.9	E	0	1
Total	389 345	3 992				



MESA II: MIGRACIÓN INDÍGENA Y DEMOGRAFÍA

Cuadro de población total e indígena, tipo de municipio y localidades indígenas del estado de Zacatecas y Durango

Estado	Municipio	Población total <sup>1</sup> *	Población indígena según indicadores socioeconómicos <sup>2</sup>	% Población indígena <sup>1</sup>	Tipo de municipio <sup>2</sup>	Número de localidades indígenas atendidas <sup>3</sup>	Número de localidades indígenas por atender <sup>4</sup>
Zacatecas	Total Estatal	1 353 610	4039	0.3			
	Teúl de González Ortega	9 174	33	0.4	E	0	5
	Tlaltenango de Sánchez Román	23 456	213	0.9	E	0	25
	Valparaíso	35 048	598	1.7	E	0	2
	Guadalupe	109 066	538	0.5	E	0	1
	Fresnillo	183 236	531	0.3	E	0	1
	Tepechitlán	8 972	32	0.4	E	0	17
	Benito Juárez	4 368	12	0.3	E	0	4
	Total	373 320	1 957				
Durango	Total Estatal	1 448 661	39 545	2.7			
	Mezquital	27 512	20 984	76.3	A	0	7

<sup>1</sup> Fuente: INI, PNUD, Conapo, Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México 2002.

<sup>2</sup> Clasificación de los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México 2002, a) más del 70% de PI; b) del 40 al 69% de PI; c) Municipios con menos del 40% de PI y más de 5 000 indígenas en números absolutos; d) municipios con menos del 40% de PI y presencia de hablantes de lenguas

con menos de 5 000 hablantes o minoritarias; e) población indígena dispersa; f) sin población indígena.

<sup>3</sup> Estimación elaborada en base a los registros de los programas de atención (fondos regionales y albergues escolares) que actualmente la Delegación Jalisco Colima tiene en éstas localidades o colonias.

<sup>4</sup> Las estimaciones del número de localidades indígenas que demandan atención por parte de la Delegación se realizaron a partir de Localidades del norte de Jalisco: por tratarse del pueblo huichol, el cual es hablante de lengua Wixarika (huichol); esta asentado en su propio territorio original en el estado de Jalisco; se tomo como base los «Principales Resultados por Localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000», tomando el criterio de hablante de lengua indígena mayor de 5 años (HIU) y centrandó la atención en las localidades con más del 30% de HIU. Localidades del sur de Jalisco: se considera como área de interés a las localidades que, con base en estudios antropológicos y registros proporcionados por las presidencias municipales, conservan elementos característicos de un pueblo indígena (nahua), difíciles de cuantificar, como son: costumbres, ceremonias, creencias, símbolos, sentido de identidad indígena, entre otros, aún cuando el habla de la lengua indígena ya está en desuso, lo que constituye la razón por la cuál no aparecen reflejados en las cifras del Censo de INEGI 2000. Ciudades medias: son ciudades con fuerte presencia de indígenas migrantes, identificados por estudios de campo realizados por el INI y por investigaciones de algunos académicos de Jalisco. Colima: se cuentan las localidades que, con base en observaciones y estudios específicos, demuestran la presencia de población nahua, que aunque no habla lengua indígena, conserva elementos característicos de un pueblo indígena, semejante al caso de los nahuas del sur de Jalisco. Zacatecas y Durango: en estos estados, se enumeran localidades con población indígena que son colindantes con la zona huichol del norte de Jalisco, con la que establecen corredores de comunicación y que ejercen influencia por constituir centros de atracción migratoria. Sin embargo, se aclara que aún hacen falta realizar estudios de investigación más completos, que confirmen estas hipótesis. Zona metropolitana de Guadalajara (ZMG): En la ZMG se habla de colonias con fuerte presencia de indígenas migrantes, principalmente mixtecos, otomí y purépechas, identificados por estudios de campo realizados por el INI y por investigaciones de algunos académicos de Jalisco, donde, en números absolutos, demuestran su importancia cultural.

Población total e indígena, tipo de municipio y algunas localidades indígenas del estado de Jalisco  
(Elaborado por la Delegación Jalisco)

Estado	Municipio	Población total <sup>1</sup>	Población indígena según indicadores socioeconómicos <sup>2</sup>	% Población indígena <sup>3</sup>	Tipo de municipio <sup>4</sup>	Número de localidades indígenas atendidas <sup>5</sup>	Número de localidades indígenas por atender <sup>6</sup>
Jalisco	Total estatal	6 322 002	79 296	1.3			
	Total norte de Jalisco	38 902	13 958	35.9			
	Bolaños	5 377	3 360	62.5	B	78	117
	Mezquitic	14 614	10 290	70.4	A	282	399
	Villa Guerrero	5 938	156	2.6	E	0	2
	Huejuquilla el Alto	9 047	152	1.7	E	1	2
	Total sur de Jalisco	81 450	22 936	28.2			
	Cuautitlán de García Barragán	16 097	10 039	62.4	B	58	63
	Tolimán	9 277	2 381	25.7	D	1	9
	Tuxcacuesco	4 024	98	2.4	E	1	1
	Tuxpan	33 162	1 567	4.7	C	6	6
	Villa Purificación	12 357	6 245	50.5	B	6	6
	Zapotitlán de Vadillo	6 533	2 606	39.9	B	14	14

<sup>1</sup> Fuente: INI, PNUD, Conapo, Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002.



- 2 Fuente: Principales Resultados por localidada, XII Censo General de Población y Vivienda 2000. *Criterios utilizados.* Localidades del norte de Jalisco: por tratarse del pueblo huichol, el cual es hablante de lengua Wixarika (huichol), asentado en su propio territorio original en el estado de Jalisco y que trasmite su lengua y sus costumbres a sus descendientes, se seleccionaron de los «Principales Resultados por Localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000», las localidades con un porcentaje mayor al 30% de hablante de lengua indígena mayor de 5 años (HIJ) y se procedió a sumar la población total de dichas localidades seleccionadas, considerando que los menores de 5 años hijos de hablante de lengua indígena huichol también constituyen parte de la población indígena. Localidades del Sur de Jalisco: para el cálculo de esta población, se tomaron en cuenta las localidades que, con base en estudios antropológicos, la auto adscripción de sus pobladores y los registros proporcionados por las presidencias municipales de ésta población que se manifiesta nahua y conserva elementos característicos de un pueblo indígena (nahua), difíciles de cuantificar, como son: costumbres, ceremonias, creencias, símbolos, sentido de identidad indígena, entre otros, aún cuando el habla de la lengua indígena ya está en desuso, lo que constituye la razón por la cuál no aparecen reflejados en las cifras del Censo de INEGI 2000. Tomando en consideración el criterio anterior, se prosiguió a la suma de las poblaciones totales de las localidades seleccionadas en cada municipio.
- 3 Porcentaje de población indígena del total del municipio, resultado de la suma de las poblaciones totales de las localidades con más del 30% de PHJ, entre la población total del municipio.
- 4 Con base en la columna anterior, se utiliza la clasificación de los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002. *g)* más del 70% de PI; *h)* del 40 al 69% de PI; *i)* municipios con menos del 40% de PI y más de 5 000 indígenas en números absolutos; *j)* municipios con menos del 40% de PI y presencia de hablantes de lenguas con menos de 5 000 hablantes o minoritarios; *k)* población indígena dispersa; *l)* Sin población indígena.
- 5 Estimación elaborada en base a los registros de los programas de atención (fondos regionales y albergues escolares) que actualmente la Delegación Jalisco Colima tiene en éstas localidades o colonias.
- 6 Las estimaciones del número de localidades indígenas que demandan atención por parte de la Delegación se realizaron a partir de localidades del norte de Jalisco: por tratarse del pueblo huichol, el cual es hablante de lengua Wixarika (huichol); esta asentado en su propio territorio original en el estado de Jalisco; se tomo como base los «Principales Resultados por Localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000», tomando el criterio de hablante de lengua indígena mayor de 5 años (HIJ) y centrandó la atención en las localidades con más del 30% de HIJ. Localidades del sur de Jalisco: se considera como área de interés a las localidades que, con base en estudios antropológicos y registros proporcionados por las presidencias municipales, conservan elementos característicos de un pueblo indígena (nahua), difíciles de cuantificar, como son: costumbres, ceremonias, creencias, símbolos, sentido de identidad indígena, entre otros, aún cuando el habla de la lengua indígena ya está en desuso, lo que constituye la razón por la cuál no aparecen reflejados en las cifras del Censo de INEGI 2000.



INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO  
ISBN 968-5077-107-X

MESA III  
*Políticas públicas para los pueblos indígenas*



# La participación masculina en la atención de la mujer indígena huichola

HORACIA FAJARDO SANTANA

## *Introducción*

La atención a la salud de la mujer indígena es un tema que ha atraído la atención de múltiples organizaciones alrededor del mundo, dentro de ello el cáncer cérvico uterino es una de las preocupaciones centrales. Esto es entendible en tanto que ésta última enfermedad se convirtió en un foco de atención para las políticas de atención a la salud de la mujer cuando la evidencia biomédica mostró que su temprana detección puede alejar el peligro de la muerte por ésta causa. Por tal motivo, no es de sorprender que los programas de detección constituyan el núcleo del esfuerzo para el control de la enfermedad (papanicolau). Ahora bien, una cuestión es que existan los programas de detección y otra que éstas sean puestas en práctica y alcancen las metas que se proponen.

Por ejemplo, en el año de 1996 en las diez unidades médicas ubicadas en la Sierra Huichola, no se reportó ningún caso en detección, control o curación de cáncer del cuello del útero; el número de pláticas inductivas sobre el tema fue muy escaso, del mismo modo que el número de asistentes.<sup>1</sup> Sin embargo, la mortalidad registrada por este problema está entre las diez primeras causas de muerte en la zona norte de Jalisco,<sup>2</sup> y en nuestro estudio de mortalidad de la zona de Tuxpan de Bolaños, la muerte por cáncer uterino es la primera causa de muerte entre las mujeres.

---

Colegio de San Luis, A.C.

<sup>1</sup> Datos del SISPA-SS-I, fecha 24/01/97; período 01/96 a 11/96.

<sup>2</sup> Mortalidad General en la zona huichol; Jurisdicción Sanitaria No. 1, zona norte Colotlán. Fuente: Oficialía de registro civil.

A nivel general, pocas investigaciones se han dedicado a explorar los factores que puedan explicar esta disparidad entre existencia de programas y la insatisfactoria recurrencia de las mujeres al examen de detección. Situación que ocurre en diversas partes del mundo independientemente de la tecnología desarrollada o del avance de las investigaciones básicas con respecto a la causalidad biológica (genéticas, virus o inmunología). Una línea de investigación orientada a elucidar por qué ocurre ésta situación ha sido hacia los factores sociodemográficos, tales como nivel de ingresos, escolaridad, pertenencia a un grupo étnico y razones expuestas por las mujeres ante la enfermedad. Los resultados reportados relacionan una mayor frecuencia de exámenes con la mayor escolaridad de las mujeres y la influencia del consejo médico (Calle *et al.*, 1996; Hislop *et al.*, 2003).

Esto podría interpretarse como la posibilidad de acceso a la información que las mujeres puedan tener sobre la importancia del programa. Ciertamente una mayoría de mujeres huicholas tienen un bajo nivel de escolaridad y su contacto con médicos puede ser limitado por las condiciones de dispersión en que viven, pero en la Sierra Huichola no hay ninguna investigación publicada que aborde este tema. Contamos con un buen número de estudios que dan cuenta de los símbolos, mitos, ceremonias así como narraciones de la vida cotidiana huichola realizados tanto por estudiosos de la cultura como por los mismos trabajadores de campo. Algunos de los argumentos que ahí se encuentran podrían ser usados para justificar la poca participación de la población en los programas de salud institucionales, ya que se constata la existencia ancestral de un modo diferente de entender y atender la salud, la enfermedad y la muerte. Por ejemplo, en un estudio sobre la medicina tradicional huichola se lee:

En términos generales, el huichol acepta con sumisión la enfermedad y la muerte, quizás debido a la causalidad sobrenatural que les atribuye. Esta aceptación consciente hace del huichol, en muchos casos, un elemento pasivo, débil y poco interesado en su propia curación. Al respecto, Mata, un renombrado estudioso de los huicholes, comenta que a pesar de la gran fortaleza y resistencia física de ellos, «ante la muerte son débiles, quebradizos, se desmoronan fácilmente, se dejan morir sin hacer, en muchas ocasiones, el menor esfuerzo» (Casillas, 1990: 71).

Esto explicaría, de acuerdo no solo al autor sino a muchos de los médicos en la Sierra, la negativa expresa de las mujeres indígenas a aceptar la exploración ginecológica y toma de muestra para el examen de laboratorio. Por otra parte, ante la difusión de este tipo de información lo lógico es que se eviten los esfuerzos sabiendo de antemano que el fruto será escaso. Sin embargo, durante 1997 fue posible realizar una campaña de detección en toda la zona dentro de la gubernatura tradicional de Tuxpan de Bolaños, alcanzando a realizar 360 muestras que representaban al 72% de las mujeres con vida sexual activa reconocida. ¿Cómo pueden correlacionarse estos datos aparentemente contradictorios?

Esto refleja tensiones y disparidades entre la visión difundida por los estudiosos de la cultura, las observaciones informales sobre la vida cotidiana hechas por los trabajadores de campo de los programas gubernamentales o no-gubernamentales y las exigencias institucionales de atender a la etnia. Del mismo modo expresa una carencia fundamental: no se ha realizado una vinculación sistemática entre los distintos tipos de información que generan los campos de estudio, de tal manera que supere el escenario un tanto estático que a veces se ha presentado. Tanto para los académicos como para las instituciones es importante manejar la naturaleza cambiante de los escenarios, la emergencia de nuevos intereses en situaciones concretas, y descifrar los mecanismos precisos por medio de los cuales los programas se engarzan o no en las prácticas locales.

Es un hecho conocido que las concepciones culturales en relación con la etnicidad constituyen uno de los retos mayores para hacer llegar el servicio a ciertos grupos. En relación con esto, los reportes de acciones emprendidas entre ellos destacan que es posible lograrlo si se usa la estrategia adecuada. Las estrategias que se reportan se han basado en trabajadoras de la salud comunitarias para la información y convencimiento de las mujeres en la detección o la curación de lesiones leves precancerosas (Cheek *et al.*, 1999; Black *et al.*, 1998; Gaffikin *et al.*, 2003 y Bos *et al.*, 1998). En una revisión de 97 reportes de éstas acciones, se lee que la estrategia más eficaz fue la combinación de campañas por los medios masivos de comunicación con una educación ('al sastre') dirigida a grupos específicos de mujeres o el uso de proveedores de salud (Black y Mann, 2002).

Lo que lo anterior muestra es que muchos de los esfuerzos de investigación e intervención han tomado como elemento pivote la información/conocimiento. En la primera línea de investigación, los resultados sobre la influencia del mayor nivel de escolaridad y del consejo médico para la realización del examen podría leerse como la mayor posibilidad de acceso a la información contenida en un tipo de conocimiento (la biomedicina); en el segundo caso lo que se refiere son los esfuerzos dirigidos para lograr el contacto entre los grupos para la transmisión de tal información por medio de estrategias adecuadas a la audiencia cultural específica.

La cuestión es cómo acceder al tipo de información/conocimiento del grupo particular que nos interesa. En un estudio realizado en los Estados Unidos para conocer el conocimiento sobre la causalidad del cáncer de mama y uterino entre grupos de mujeres de origen latino, anglosajón y afro-americano, Chávez y colaboradores (1995) proponen un método que recoja éste desde las mujeres mismas. Aunque su investigación descansa solamente en entrevistas, su propuesta de partir de las concepciones de las mujeres directamente permite ordenar y arracimar las respuestas en grupos temáticos amplios; luego éstas pueden ser comparadas entre los diferentes grupos de mujeres y con aquellas de los médicos también incluidos en el estudio. Al someter al mismo análisis las aportaciones de los médicos éste investigador intenta superar las limitaciones de los marcos conceptuales que sostienen que hay ‘falta de conocimiento’, ‘concepciones equivocadas’ o que las aportaciones de los pacientes sean agrupados solamente como ‘culturales’ en su sentido amplio. Es decir, rechaza las calificaciones de ‘falta de conocimiento’ y ‘concepciones equivocadas’ porque éstas se desprenden de su comparación con el conocimiento y concepciones que sostiene el grupo de los médicos. A la base de éste planteamiento se encuentra el que otros autores han hecho (Kleinman, 1980; Hellman, 1986; Gerhardt, 1990) y es uno de los fuertes aportes de Foucault (1966). Esto es, existen diferentes modelos que explican el cuerpo y la enfermedad y su generación ocurre de acuerdo a la cultura en que se vive y la información de que se dispone.

Con respecto al enfoque hacia la ‘cultura’ en su sentido amplio, encuentro una coincidencia entre la propuesta de Chávez y cols. (1995:43) con lo que se intenta desarrollar en éste documento. Esto es, no se puede



partir de 'la cultura huichola' en términos tan amplios, elaborando definiciones absolutas, sin sugerir sus implicaciones y matices o sin examinarla en sus dinámicas concretas puesto que ello nos conduciría al vacío en términos de entendimiento y consecuentemente a la acción errática.

A diferencia de los estudios de Chávez y de los reportes de intervenciones, en éste documento se parte de que quienes están interactúan son gentes de carne y hueso. Actores con su propio marco de conocimiento, intereses, posibilidades, capacidades, relaciones, etc. Entonces, las posibilidades de conexión entre sistemas de conocimiento diferentes, deben buscarse en las posibilidades de entendimiento entre los actores. Esto significa un punto de ruptura con los enfoques hacia la 'información', o tal vez sea más apropiado decir un punto de avance hacia la 'comprensión' entre actores reflexivos; con capacidad de conocer y con capacidad de hacer.<sup>5</sup> Lo que requiere mirar críticamente lo que se ha difundido como 'rasgos culturales' porque a final de cuenta si se permanece en tal enfoque lo que resulta son versiones estereotipadas, tan generales para el entendimiento como inútiles para las prácticas subsecuentes.

Una premisa fundamental aquí es que el conocimiento no debe considerarse como una entidad mental sino como prácticas situadas. Porque hacerlo de otra manera, significaría negar las situaciones históricas y específicas en las cuales éste es invocado y cierran la reflexión en los propósitos, agentes, sujetos y objetos relacionados en situaciones particulares (Hobart 1995:51). Por ello, el centro del análisis aquí son las interacciones entre prácticas de externos y locales, de hombres y mujeres sobre la salud de la mujer. En concreto se intenta describir aquellas formas institucionales locales y externas que incidieron en el surgimiento, desarrollo y peripecias de la puesta en marcha del programa para detectar y atender a las mujeres con displasias o cáncer cérvico uterino en la región de Tuxpan de Bolaños, Jalisco.

El documento presenta como esta iniciativa, originada desde los trabajadores de campo institucionales, es impulsada luego por las dinámicas

---

<sup>5</sup> Aquí descanso fuertemente en el enfoque al actor social impulsado por Norman Long (1997, 1984b, 1989, 1990, 1992, 1989, 2001), que se ha empleado para el análisis del desarrollo rural.

internas comunales para llegar a tener un alcance geográfico más amplio del que se había propuesto. Por otra parte, otorga luces sobre aspectos poco analizados sobre las relaciones cotidianas de las parejas puesto que aunque el blanco del programa necesariamente fueron las mujeres y éstas mostraron un fuerte interés en su propia salud, el desarrollo del mismo no hubiera sido posible sin la participación de la población masculina: promotores de salud local, ‘jefes de familia extensa’, esposos, el gobierno tradicional y los terapeutas locales mismos.

Se iniciará con la presentación de los eventos en torno al fallecimiento de una mujer por cáncer del útero puesto que nos permite asomarnos a las dinámicas y acciones que los actores externos y locales emprenden en una situación concreta.

### *Las dinámicas de los actores en torno a un evento crítico*

#### LA MUJER DEL CÁNCER

El 24 de octubre de 1994 murió la esposa de don Jacinto Carrillo, después de una larga trayectoria en busca de curación por médicos y ‘cantadores’. La conocí unos meses antes cuando viajaba con su esposo al hospital de Tlaltenango ‘de aventón’ en una camioneta del INI, de ahí fue trasladada a un Hospital de Zacatecas donde la señora recibió sólo el diagnóstico de cáncer en el útero con metástasis al hígado y devuelta a su casa desahuciada.

Para entonces yo tenía apenas unos meses viviendo en Tuxpan de Bolaños en el Centro de Recuperación Nutricional (CRN); un pequeño edificio que servía como casa habitación, consultorio, sala de reuniones y dormitorio para los niños severamente desnutridos de la zona. Por lo tanto mi conocimiento sobre las dinámicas internas y de la medicina tradicional huichola era muy limitado y mi trabajo se concentraba en el diagnóstico de los factores locales que llevaban a la desnutrición severa así como al convencimiento de los padres de los casos que encontraba para que me dejaran atenderlos al modo biomédico. Dado que para entonces en la clínica de la Secretaría de Salud (SS), ubicada al lado del CNR, sólo había un médico nos coordinábamos en los descansos para no dejar sin atención a la población. Esto implicaba que diez días de cada mes me tocaba atender a los enfermos que requerían consulta, pero la responsa-

bilidad de cada uno ante las respectivas instituciones se mantenían por separado.

Don Jacinto tenía una pequeña tienda en la comunidad de Tuxpan, aunque su familia vivía en una de las rancherías situadas en la montaña oriente de la gubernatura de Tuxpan de Bolaños. Al saber de su regreso fui a su tienda para informarme sobre el estado de su esposa. Me platicó el resultado del viaje a Zacatecas y me comunicó que quería otro ‘pase’,<sup>6</sup> porque la señora ya estaba muy hinchada. Le sugerí que ya no la moviera mucho, que si era cáncer era muy poco lo que se podría hacer. Aceptó mi opinión, pero dijo que de cualquier modo él iba a buscarle ‘por aquí’.

Más tarde, junto con el doctor de la UAS fuimos a verla a su casa, aledaña a la tiendita en Tuxpan. La encontramos con edema generalizado. Al notarlo guardamos silencio delante de la paciente, a pesar de la presión que con la intención de animar a la enferma ponía sobre nosotros una de sus cuñadas para que dijéramos que aquella se iba a curar. Las palabras que cruzamos con la enferma se sujetaron al interrogatorio médico, en parte por su gravedad y por las limitaciones del idioma. El doctor la revisó y le inyectamos un fuerte analgésico porque su queja principal era el dolor.

Al día siguiente vino don Jacinto a pedir más analgésico y a informar que su esposa se había deshinchado poquito. Por la mañana de ese día había llevado a un Mara’ákame (terapeuta local),<sup>7</sup> quien le explicó que la

---

<sup>6</sup> ‘El pase’ es el nombre coloquial dado a la hoja de transferencia entre los niveles de atención médicos. Las clínicas rurales se clasifican como de primer nivel (padecimientos generales y actividades de prevención); en el segundo nivel están los servicios de médicos especialistas (cirujanos, pediatras, gineco-obstetras y a veces internistas) y servicios laboratoriales y de rayos X; en el tercer nivel se encuentran las llamadas ‘sub-especialidades’ (que atienden un órgano o sistema específico, como el riñón, corazón, cerebro, etc.). Un paciente solo puede acceder a tales niveles por medio de una hoja de transferencia, a excepción de los casos de urgencia que son tal cual excepcionales.

<sup>7</sup> El Mara’ákame es el terapeuta local que tiene también funciones de ‘Cantador’ en las ceremonias que preside. Su plural es Mara’ákate. Los huicholes

señora tenía ‘sangre cuajada’ en la matriz y que él la ‘curaría’. Tal versión coincidía en parte con otras historias que había escuchado en otras partes, entre gente de diversos círculos sociales en la zona mestiza, sobre curaciones no ortodoxas donde la enferma avienta ‘bolas’, ‘cuajarones’ que atraviesan el abdomen y salen sobre la piel, etc. y luego se asegura que el paciente se cura. Estaba con deseos de ver algo así.

En pláticas informales con amigos del poblado yo había expresado mi falta de entendimiento sobre las ‘curaciones’ de los Mara’ákate. Recibí muchas explicaciones que relacionan la salud, enfermedad y bienestar con el cumplimiento del ‘Costumbre’.<sup>8</sup> Pero ante evidencias de casos en que no se veía mucho éxito y que yo sacaba a colación, me comentaban que en el pasado sí hubo buenos Mara’ákate en la región, pero que ahora ya no lo son tanto. Eso se debe, de acuerdo a algunos, a que estos no cumplen con todo lo que tienen que hacer. Ante éste caso concreto y dada la promesa de curación que se había hecho, pregunté a un amigo anciano de mucha confianza: ¿Qué va a pasar si la señora muere? La respuesta fue lacónica, dijo, «se va perdiendo la fe».

Un día después mandó llamarme a su casa la concuña de la enferma, quien vive permanentemente en Tuxpan. Me insistió en que revisáramos de nuevo a la enferma, porque me explicó: ‘dijo mi marido—hermano de doña Cata la enferma— que fuera usted otra vez y nos dijera si se puede llevarla a otro lado. Porque el viejo (don Jacinto) como que ya no la quiere curar’. Acepté, visitamos a la mujer en cama, y ya a solas expliqué a la concuña en los términos más sencillos que pude en qué consistía la enfermedad y lo que se podía esperar. En la noche de ese día regresó otra vez por mí. A pesar de la explicación que le había dado en la mañana, me

---

usan ambos términos, ‘cantador’ o ‘mara’ákame’, pero el más difundido en la literatura es este último.

<sup>8</sup> El ‘Costumbre’ es la expresión usada por los huicholes para designar al conjunto de sus obligaciones como miembros del grupo. No es posible definirlo de manera simple y sintética, pero comprende una serie de actividades entre las cuales la conservación de la semilla del maíz y las fiestas para festejarlo en cada etapa de su producción y consumo constituyen la base de la distribución de tiempos y ritmos en la Sierra.

preguntaba delante de la señora, «¿verdad que no tiene nada?», «¿verdad que se va a aliviar?». Y ahí estaba yo, ante la ansiedad de los ojos de la enferma por escuchar mi respuesta, haciéndome la que pensaba en otras cosas sin responder.

Saliendo de ahí, le repetí a don Jacinto que nos esperaba afuera, que no la moviera puesto que no había mucho que hacer. Con tristeza aceptó, pero ante los ojos acusadores de la concuña dijo: ‘sí, la voy a llevar unos días a su casa – de la montaña. Pero luego bajo por dinero y me la llevo a Colotlán porque ahí hay un doctor muy bueno, un tal Candelario que ha curado a mucha gente’.

Después de unos días llegaron los rumores: ‘tenemos una muertita’. Lo escuché primero de un grupo que platicaba fuera de la clínica, de hecho es la única frase que entendí porque cuando llegué cambiaron su plática al huichol. Intuí por las palabras que entrelazaban en español que el motivo de la charla era doña Cata y que había algo que yo no debía saber; incluso noté ciertas expresiones de significado velado entre ellos mismos, como la expresión de una mujer ante los asombrados ojos del que escucha: ‘nomás para que sepas...’. No aguanté la curiosidad y pregunté: ¿ya se murió? ‘Sí, —contestan— anoche’.

La concuña vino al día siguiente y me informó: ‘se desangró, que duró cuatro días y luego que algo se le rompió por dentro. Se le salió todo y hasta se le bajó la bola de la panza’. Semanas después, en otra entrevista con don Jacinto, de compras por su tienda, le comenté en plan de consuelo, ‘pues al fin está ella descansando, ¿verdad?’ ‘Sí’, —dijo don Jacinto y empezó a llorar—. ‘Me dejé muchos pendientes, mucho trabajo, mucha familia. Yo la quise bien, la traté como teiwari (mestiza), me casé por las dos leyes, le construí su casa de buen material, le compré lo que necesitaba. Todo, todo lo que pude le di. Ella me negaba siempre su enfermedad. Como que ya tenía su plan. Se perdió dinero, varias cositas de chaquira de la que ella trabajaba. Si, yo creo que ya tenía su plan.’

Me desconcertó su respuesta. ¿Se perdió dinero? ‘Sí, un millón doscientos’;<sup>9</sup> ¿y ella lo tomó? ‘Sí, es que tenía un plan, siempre me negó su

<sup>9</sup> Para ajustar las cantidades mencionadas a su significado actual hay que quitarle tres ceros.

enfermedad, ella tenía sus propios ahorros, trabajaba su artesanía y de vez en cuando yo le daba de la venta de cerveza sus 100 o 200 pesos. Lo guardaba. Venimos a buscarlo, nada, varias de sus cosas perdidas (...). Tuvo cantadores los que quiso, les pagué a todos, la lleve a Tlaltenango, a Zacatecas, médicos de aquí, todo. Se me murió. Yo no sé como le hacen esos que tienen muchas mujeres y los que dicen que no hace falta una mujer en casa ¡cómo nos va a faltar!’

Mi comentario fue que él había hecho todo lo que pudo. Afirma, ‘Si —me dice y por sus siguientes palabras entiendo que recuerda mi pronóstico aunque con un matiz diferente— también un médico de Zacatecas me había dicho que ella no tenía nada, que era un mal de aquí, de entre la gente. Pero lo intenté todo.’

Las pláticas entre los grupos en torno al caso siguieron por varios meses. Poco a poco se me fue aclarando que ‘el mal de aquí, de entre la gente’ era entendido como un daño que no provenía por fallas al ‘Coscumbre’ en que la familia completa se hace merecedora de una llamada de atención por parte de las entidades sobrenaturales. Más bien se refería a un mal causado por alguien que se vengó de don Jacinto, en su esposa. Aunque la concuña, como reflejo de la opinión de su esposo, insiste a la fecha que la causa del cáncer fueron las patadas que le daba don Jacinto a su mujer. Recuerda especialmente una ocasión en que la golpeó cuando éste era gobernador, y fue tanto el escándalo que todo mundo acudió a ver que pasaba, ‘pero, ¿qué le iban a hacer si él era el gobernador en ese tiempo?’.

### *El cruce de eventos*

En aparente desconexión con esto, meses después (en enero de 1995), se desató una oleada de rumores por la presencia de una serie de eventos en menos de una semana, ‘desgracias’ dijeron los pobladores. Se decía que la muerte andaba queriendo llevarse a varios. Primero, una mujer perdió una parte de su dedo por una discusión con su esposo, pero ella había soñado antes del accidente que le dispararon una flecha a su dedo y que iba a haber varios muertos. Cuando la estaba suturando me dijo: ‘se va morir uno de arriba y si no, uno de abajo’. Unos días después, por la cercanía del año nuevo, las ‘abuelas’ de una de las familias más fuertes de

la región salieron a recorrer las calles de Tuxpan acompañadas de los músicos, cantando, echando huacos y tomando cerveza hasta que los hijos les quitaron el dinero y las llaves de sus respectivas casas, para obligarlas a la cordura. Esa misma noche del día de la parranda de las abuelas, Don Sergio, uno de los Mara'akate más ancianos de Tuxpan cayó en un estado de delirio y se estaba despidiendo de su esposa porque decía que 'ya le estaban llamando desde el otro mundo'. 'Sólo está embriagado', dijo el Técnico en Atención Primaria en Salud (TAPS) un muchacho huichol capacitado por la Secretaría de Salud y trabajador en la clínica, cuando nos juntamos él, yo y otro Mara'ákame para atenderlo. El Mara'ákame le chupó en el lugar donde se asienta el alma (fontanela anterior) y lo regresó a la vida. El grupo de curiosos que se había congregado a ver todo el proceso estaba asustado por lo que don Sergio estaba diciendo.

La madrugada siguiente murió un maestro en un accidente en la brecha cuando regresaba de ir a buscar las flores necesarias ese día para la ceremonia del cambio de vara;<sup>10</sup> luego, un vendaval se llevó los techos del albergue escolar y de varias casas. Esa noche, Don Sergio no tuvo oportunidad de soñar porque cuando iba entrando a su sueño lo despertaron (también a mí y al TAPS por el mismo motivo), para que viera a una mujer herida que casi se mata al quebrarse la cama donde dormía.

Esta oleada de eventos fue coronada por dos acciones relevantes en el mes de enero. Una fue el envío de una comisión a San Blas (en la costa del estado de Nayarit) para llevarle ofrenda a eak'u (el que controla los vientos), y la otra fue la huida de la comunidad de don Bartolo, un anciano Mara'ákame tío de la difunta. El anciano que huyó fue a visitarme, casi inmediatamente después de que don Sergio hubiera sido llamado del otro mundo, porque quería un certificado médico de que doña Cata había muerto de cáncer ya que el gobernador tradicional (también Mara'ákame) lo había mandado llamar para que explicara 'por qué andan tantos chis-

---

<sup>10</sup> La fiesta del cambio de vara se efectúa en enero de todos los años. Se le llama así porque las autoridades civiles portan una vara de palo de brasil como signo de distinción de su cargo. En tal fiesta ocurre el cambio de autoridades. Las autoridades salientes entregan una nueva vara a los que toman los cargos en su reemplazo.

mes' respecto a su participación en brujerías y daños a la población. No se le llevó a juicio comunal, pero un muchacho, sin parentesco con ninguno de los involucrados en lo que se ha narrado, tomó por su cuenta la quema de la casa y del carretón del maíz de don Bartolo.

Este caso se convirtió en una inquietud para mí, pero como recién llegada a la Sierra y dada la convicción generalizada entre los médicos sobre la imposibilidad de realizar acciones preventivas, y ante mi propia experiencia de la dificultad para convencer a los padres de los niños desnutridos para que me dejaran atenderlos, hubo de pasar un buen período de tiempo que me ayudara a descifrar la medicina huichola y sus dinámicas (así como la muerte de dos mujeres conocidas mías por cáncer del útero), antes de tomar la decisión de hacer algo.

Quien inició acciones de inmediato fue el médico de la SSJ de Tuxpan, parte por iniciativa propia y parte por que le pidieron desde las oficinas jurisdiccionales elevar sus metas de detección. Dedicó el mes de noviembre de 1994 a una campaña de toma de muestras de papanicolau. Me di cuenta de esto cuando empecé a ver mujeres apresuradas saliendo de la clínica cargando una cantidad variada de frijol, y con toda la facha de haber pasado una experiencia vergonzosa. Aparentemente habían llegado a consulta por cualquier otra razón y ya en la clínica las convencieron de hacerse la detección entre el médico y su enfermera. El frijol fue un gancho del convencimiento. A unas les tocó dos kilos y hubo otras a las que se les debió pagar hasta 5 kilos. Confieso que si este esfuerzo hubiera sido exitoso habría hecho las gestiones necesarias para conseguir la cantidad de frijol para todas las mujeres de la zona (unas 500). Pero sólo doce mujeres accedieron al ensayo, de las 76 que para entonces vivían permanentemente en el poblado con vida sexual activa reconocida.

Los resultados llegaron cinco meses después. Dos personas salieron con displasias leves y las dos estaban embarazadas al conocer el resultado. Las dos fueron enviadas a la clínica de control de displasias, ubicada en Colotlán (a tres horas de brecha y otras tres de terracería) pero sólo una de ellas fue, favorecida por la venta de un animal que realizó su esposó para sufragar los gastos. Dos años después de estos eventos se realizó la campaña en toda la zona.



*Puntos de contacto y claves de partida*

Antes de pasar a la narración de la puesta en marcha de la campaña de detección, es necesario destacar algunos elementos que se encuentran en el caso de la mujer con cáncer. En un primer vistazo no hay duda de la existencia de un modo local propio de entender la enfermedad y la amenaza de muerte, que de algún modo justifica los argumentos escuchados para explicar por qué no se hace uso de un programa aunque exista su oferta. Pero tomar un marco aglutinante de explicación para esta situación nos conduce a limitaciones para el entendimiento y la acción.

Con respecto a las concepciones locales de enfermedad y a la amenaza de muerte podemos ver que: a) éstas son tomadas como un asunto colectivo donde mujeres y hombres (expertos y legos) se engarzan por igual en las acciones e interpretaciones; b) no se observa una actitud pasiva; c) el conocimiento biomédico y su modo de atención está incluido en sus estrategias de acción e interpretación.

Probablemente el aspecto más interesante es la interrelación de eventos en torno a la muerte de la mujer con cáncer. Se muestra con claridad que en el marco común de conocimiento ante la muerte y la enfermedad la preocupación central ante el cúmulo de desgracias es encontrar el 'por qué' de éstas. El 'qué' pasó está a la vista de todos: una amputación de falangeta por un adorno cortante de la camioneta en la que viajaban los esposos; un grupo de mujeres inusualmente toman las calles cantando y embriagándose; una herida en la ingle por la estaca de la cama vieja que se quebró con la consecuente hemorragia; el embarrancamiento de la camioneta del maestro cuando se durmió manejando.

La pregunta del 'por qué' ocurren las desgracias ha sido magistralmente estudiada por Evans-Pritchard (1937) en su estudio de los Azandes donde muestra que existe una correlación lógica entre el evento mundano con un marco de creencias coherente. El mismo apunta que tal pregunta no es privativa de la medicina local, sino una preocupación de todo aquel que sufre un malestar u ofrece una solución. Es ahí donde intervienen los expertos, quienes al hacer su diagnóstico dan respuesta, en un contexto específico, a tal pregunta. Cada uno de los eventos de enero pudieron tener su propia lógica, en tanto que ninguno de los accidentados estaba emparentado entre sí, pero de manera interesante se ligan en la interpreta-

ción y se amarran eventos pasados, como la mujer muerta por cáncer meses atrás. Lo común de todos ellos parece ser la causalidad en los términos que lo planteó don Jacinto: ‘no tenía nada, era un mal de por aquí’. Es clara la implicación de que existe un ‘causante’. ¿Pero cómo encontrarlo?

De acuerdo al marco de conocimiento entre los huicholes, a la base del diagnóstico que hacen los Mara’ákate se encuentra la posibilidad de comunicación que éstos tienen por medio de los sueños con entidades sobrenaturales. Es decir, el oráculo es el mismo Mara’akame. Su sueño es la prueba objetiva de que quien es el ‘causante’ y por lo general el culpable de una enfermedad, desgracia o muerte es el mismo paciente o su parentela. Esto es así por el cúmulo de obligaciones que se tiene para el cumplimiento del Costumbre excede a veces las capacidades de los pobladores, y dado que sus entidades son muy exigentes y meticulosas con el control del número de veneraciones y detalles en ellas, se resienten y envían mensajes para recordar al olvidadizo sus deudas. Estos mensajes son las desgracias y la enfermedad. Si la deuda es pagada, se reestablece la salud y la enfermedad.<sup>11</sup> Cada uno de los eventos ocurridos en enero pudieron haber seguido tal camino, pero no fue así. En la oleada de rumores desatados por ellos se percibía el temor ante una amenaza colectiva donde uno podía ser el siguiente en la lista.

La participación de los Mara’ákate, con la llamada de don Sergio al otro mundo, la intervención del gobernador tradicional y la huida de don Bartolo, dan cuenta de que éste proceso se construyó en medio de dudas y de inseguridades. Del mismo modo las acciones tomadas son muestra de dos tipos de convicciones respecto a la causalidad, la primera refleja que se había encontrado a la entidad reclamante de su pago: *eak’u*, el controlador de los vientos cuya casa está en la región de San Blas. La segunda expresa la duda de tal diagnóstico colocando como primera causa la acción terrena e inmediata de uno de los Mara’ákate, don Bartolo.

---

<sup>11</sup> Una descripción más completa y extensa de la medicina huichola desde los actores y sus interpretaciones puede encontrarse en mi tesis de doctorado: «Comer y dar de comer a los dioses. Conocimiento, el costumbre y la nutrición en la Sierra Huichola, México». Universidad de Wageningen, Holanda, 2000.

Hay que subrayar entonces que la enfermedad y la muerte son un asunto colectivo, no sólo en términos del número de participantes en la toma de decisiones y cursos de acción que pueden seguirse para aliviar el malestar de un paciente particular, sino también en términos de la inserción de cada caso particular en el marco de interpretación común. Pero sobre todo me interesa destacar que los resquicios interpretativos en torno al marco común, generados desde las historias particulares que los actores (hombres y mujeres, legos y expertos) construyen en la secuencia de eventos.

Por otra parte, contrariamente a las versiones difundidas sobre la actitud pasiva, sumisa, quebradiza y de escaso interés para emprender acciones ante la amenaza de muerte, la narrativa muestra con claridad la lucha que se emprende para contrarrestarla. En el caso particular de doña Cata, si se toma en cuenta las posibilidades de acceso a servicio médico especializado que existen para los habitantes de la Sierra debe destacarse el esfuerzo implicado en los viajes a Colotlán, Tlaltenango y Zacatecas, además de los Mara'ákate consultados. En tales esfuerzos no debe pensarse solamente en los costos económicos (que no debieron ser menores), sino en el desgaste físico por los ayunos (a veces de sal, otras de agua, o de actividad sexual), caminatas, desveladas, etc. Al contrario de lo que algunos estudios sugieren, el hecho de que exista entre los huicholes un marco diferente a la biomedicina no implica la desesperanza ni la inmovilidad. Mi impresión es que hay mucha más exigencia de acciones de disciplina que en el de la biomedicina.

El último elemento que deseo destacar es la presencia de la biomedicina como parte de las posibilidades de acción contra la muerte y en la misma construcción de las interpretaciones. El médico de la SSJ y yo nos enteramos del caso en la etapa terminal con la certeza de que ya no había mucho que hacer por tal particular paciente. Esto ocurre en muchas partes del mundo que se detectan los cánceres cuando los pacientes acuden porque aquellos se expresaron ya en toda su plenitud. Esa es precisamente la razón del interés en las campañas de detección oportuna. Para el momento el papel que nos tocó fue el de enfrentar la ansiedad y la esperanza que ponían en nosotros tanto la enferma como de sus familiares, como los únicos médicos a su alcance e intermediarios para acceder a otros exper-

tos; por eso la petición de ‘otro pase’ por don Jacinto. Pero también fuimos involucrados en la pregunta del ‘por qué’ había ocurrido la muerte como se muestra con la visita de don Bartolo. Desconozco si mi respuesta a su petición tuvo influencia en la decisión del gobernador para no llevarlo a juicio público. Pero mi posición estaba clara cuando le dije que en el expediente médico en la clínica local y los que pudieran encontrarse en los hospitales que visitó la enferma aseguraban claramente que murió de una enfermedad muy conocida. Agregué que en caso necesario él podría citarnos, al doctor y a mi, para repetir lo que le estaba informando.

También hay que mencionar la escasa infraestructura y las limitaciones de los servicios de salud biomédicos disponibles.<sup>12</sup> En 1994 sólo había cinco personas de tiempo completo para la provisión de servicios en salud (el médico y su enfermera en la SSJ, la enfermera del Instituto Nacional Indigenista (INI), y en el equipo del DIF un promotor mestizo y yo) para atender una amplia zona. En 1995 aumentó éste número a siete, con la integración al equipo del Técnico en Atención Primaria en Salud, aunque todavía en capacitación, y una médica en servicio social. En 1996 se contaba ya con ocho por el aumento de un médico en servicio social más. Para 1997 había ya 14 personas entre los tres instituciones, puesto que se formalizó la inclusión de cuatro de promotores indígenas en el DIF y además llegaron dos promotoras mestizas a impulsar las actividades de desarrollo comunitario. Debe mencionarse que desde 1994 ya existía un grupo de diez promotores en la SSJ, pagados como vacunadores y por lo tanto de tiempo parcial. Ellos habían sido capacitados —con diverso grado de aprovechamiento— para vacunar y manejar enfermedades respiratorias, gastrointestinales y piquete de alacrán.<sup>13</sup> Actividades que realizaban en el

---

<sup>12</sup> Como narré antes, esperé dos años para iniciar la campaña. Principalmente porque la explicación para los elementos que ahora expongo se me fue presentando lentamente en el transcurso de mis actividades para tratar a los niños desnutridos y la estrecha convivencia con pobladores y Mara’ákate, que son sigilosos para confiar su Costumbre a los extraños. Por otra parte el panorama de servidores públicos había cambiado notablemente.

<sup>13</sup> Para un análisis de las actividades de los promotores indígenas del desarrollo comunitario véase Fajardo, 2003.

momento que eran requeridos. Desde 1995, a cambio de una compensación simbólica extra a la otorgada por la SSJ, estos promotores nos apoyaban como traductores, enlace, y guías a sus comunidades y en el monitoreo mensual de peso y talla.

Como se ve un extenso grupo para las actividades de atención a la salud en su primer nivel. Todos los casos que requerían manejo de especialistas u hospitalización se enviaban en primera instancia a Tlaltenango y muchas veces éste hospital era el paso intermedio para Zacatecas o Guadalupe. El limitante para la salida de los pacientes era, y creo que sigue siendo, la carencia de dinero en los pobladores para solventar los gastos (transporte, hospedaje del acompañante y medicinas fuera del cuadro básico institucional). La atención médica por si misma no es un problema mayor, ya que los Hospitales Civiles están abiertos a cualquier tipo de población, se manejan con presupuesto del gobierno estatal y las cuotas de recuperación se fijan de acuerdo al nivel de ingresos del paciente. Adicionalmente, instituciones como el INI, los DIF y el IJAS (Instituto Jalisciense de Asistencia Social) disponen de presupuestos especiales para apoyo en circunstancias de inseguridad social, pero hay que tramitar caso por caso en el laberinto burocrático. Por otro lado, aunque existen una serie de organizaciones ciudadanas que han establecido albergues donde los pacientes y sus familiares reciben hospedaje y alimentación gratuitos, el conocimiento de las mismas por parte de los pobladores es limitado como lo son los presupuestos que se manejan en ellas.

Para dar inicio a la campaña hubo que ponderarse todos estos datos. Las formas institucionales locales y los habitantes de la región estaban identificados con mediana claridad, así como las posibilidades de conseguir los diversos apoyos en el concierto institucional. Lo que hacía falta era tomar la decisión y dar los pasos para probar si el diagnóstico elaborado era correcto.

### *La campaña y las claves operativas*

La campaña se basó en los tres elementos mencionados antes tomados como puntos de coincidencia entre actores con formas diferentes de conocimiento: hay una actitud activa para enfrentar a la enfermedad y a la amenaza de muerte; éstas son tomadas como un asunto colectivo donde

las mujeres y hombres (expertos y legos) se engarzan por igual en las acciones e interpretaciones y el conocimiento biomédico y su modo de atención está incluido en sus estrategias de acción e interpretación.

Para hacerla operativa se partió de una estrategia similar a la que se llevó con los niños desnutridos que se habían atendido en los años precedentes. Esto es: se trataba de detectar los casos para ofrecer una solución, es decir, ofrecer un tratamiento;<sup>14</sup> era necesario que se comprendiera el por qué de tal campaña y las acciones debían realizarse en la medida de lo posible en los lugares donde éstos habitaban.

Este último punto es relevante por la dispersión de la población. Lo que se llama administrativamente como la gubernatura de Tuxpan de Bolaños consiste en la cabecera regional (el poblado de Tuxpan) y diez delegaciones.<sup>15</sup> Estas delegaciones son una manera práctica de otorgar representatividad y agrupar a las diferentes familias extensas que se asientan en el área donde se encuentran aproximadamente 500 familias con 2 600 habitantes, dispersos en unos doce caseríos. El centro de éstos caseríos pertenece al jefe de la familia extensa, alrededor del cual se ubican las casas de los miembros de la familia diseminados a su alrededor en distancias que varían hasta, tal vez, un máximo de cinco kilómetros de distancia de una casa a la otra. Este 'tal vez', se refiere a que en el uso de la Sierra las distancias no se miden por kilómetros sino por el tiempo que se tarda en recorrerlos. Lo cual se explica porque en la orografía de la Sierra avanzar

---

<sup>14</sup> Entre los problemas identificados con el insatisfactorio uso del programa de detección de cáncer se encuentran el largo tiempo para entregar resultados y la falta de seguimiento en el tratamiento de los casos detectados (Gogge y cols. 2003; Lazcano Ponce, 1997). Rengaswamy San Karanayaran et al reportan un caso exitoso en que la detección y el tratamiento se realizaron en una sola visita.

<sup>15</sup> Las delegaciones de Tuxpan son: Amoleras, Vallecito, Huamostita, Pajaritos, Barranquillas, Cerritos, Mesa de Tepic, Huizaista, Mesa de Sabinos y Mesa del Tirador. Esta última delegación no fue incluida en el programa porque ahí existe una clínica con médico de base con quien se mantuvo coordinación. El poblado mismo de Tuxpan no fue incluido en la estrategia por la misma razón.

un kilómetro significa a veces tres o cuatro horas de cansado descenso y escalamiento de barrancos, para llegar al pequeño núcleo de población.

Por otra parte, hay una costumbre de reunirse para tratar los asuntos colectivos en la casa del más viejo de la familia. Por lo tanto, la manera más adecuada de prestar atención a la salud es acercarse a éstas reuniones. Antes de nuestra llegada, existían 'casas de la salud' en el caserío centro de la familia extensa, parece que originadas desde los planeadores institucionales. Estas 'casas de salud' fueron construidas por los comuneros en jornadas de trabajo y su propiedad era colectiva. La llave de las mismas estaba en manos de los promotores locales o del delegado de la comunidad, ambos parte de la familia extensa respectiva.

Si sabíamos que los asuntos de enfermedad y amenaza de muerte se tratan como algo colectivo, y teniendo la experiencia de su utilidad para el manejo de los desnutridos severos, el espacio para acceder a la mayoría de las mujeres era la reunión comunal y la casa de salud.

Con respecto a la necesidad de que se conociera el por qué de la campaña, ésta tuvo dos momentos. En el primero se realizó un taller de análisis de la mortalidad con los promotores huicholes y se les dio una capacitación de acuerdo a las últimas investigaciones sobre el cáncer uterino cervical; en el segundo se informó a la comunidad en las reuniones colectivas.

#### *El taller para el análisis de la mortalidad*

Como parte de sus actividades los promotores se reunían cada mes en Tuxpan, donde recibían capacitación en cuestiones de salud a cargo de los médicos de la SSJ. Por medio de una compensación simbólica, como la que se había efectuado en los años anteriores para el programa de nutrición, se invitó a éstos a participar en un taller de análisis de mortalidad de la zona, al final de una de tales sesiones.

El taller incluyó los pasos clásicos: ¿quién muere? ¿De qué se muere? ¿Qué podemos hacer?. Para la primera pregunta se hizo un registro nominal de todas y cada una de las personas muertas en los dos años pasados. Señalé este período porque correspondía a mi estancia más o menos constante en la zona de Tuxpan de Bolaños, por lo tanto tenía conocimiento de las personas ahora muertas y el diagnóstico médico de la causa de de-

función. Los promotores mencionaban a la persona muerta y señalaban el nombre de la enfermedad causante que se anotaba en la cartulina.

Una vez hecho el registro nominal, los agrupamos por causas de muerte. La primera causa de muerte entre las mujeres adultas se debió al cáncer del útero. Las otras causas mayores se referían a muerte por infección agregada a la desnutrición, accidentes y violencias. La picadura de alacrán no tuvo un peso mayor en este período. En total habían ocurrido 17 muertes por año en una población de 2600 habitantes. Ubicando tales datos en términos de tasas los resultados podrían ser ignorados por los estadísticos y los planeadores,<sup>16</sup> pero los encargados de las casas de salud estaban impresionados por los datos que ellos mismos habían vaciado en una cartulina, uno de ellos comentó: «ya se nos murió casi un pueblo», en referencia a las 34 personas muertas en el período de dos años y a su relación al tamaño de las familias extensas (en promedio aritmético: 216 personas por familia extensa o 260 por delegación).

Por otra parte, todas las personas muertas eran conocidas o familiares de ellos; y en el caso de las mujeres muertas por cáncer algunos habían sido testigos de su largo peregrinar en busca de tratamientos efectivos. En la siguiente pregunta «¿qué podemos hacer?», no hubo inclinación hacia la prevención de muertes por violencia ni hacia los menores desnutridos, probablemente porque trabajar sobre la primera quedaba fuera de nuestras manos y para la segunda ya se estaba trabajando desde hacía tres años. Entonces la pregunta se revertía sobre nosotros los médicos en campo, los promotores eran los que preguntaban: ¿qué podemos hacer para detener las muertes por cáncer? ¿qué es eso de cáncer?

De aquí surgió un tema de estudio que se desarrolló en varias sesiones, preparado con la información mas reciente. Se enfatizó sobre los factores de riesgo mas documentados: embarazo temprano, multiparidad, promiscuidad, infecciones sexualmente transmitidas, el papel del virus del papiloma humano (VPH), etc. y ante cada uno de estos factores los encargados de las casas de salud se iban preocupando más. Porque todos los condicionantes, exceptuando por supuesto la presencia o no del VPH,

---

<sup>16</sup> Esto significa una tasa de 6.53x mil habitantes o 0.0653 x 10 mil habitantes ó 0.00653 por 100 mil habitantes.



estaban presentes en sus prácticas habituales. Cuando se mencionó la característica silenciosa del desarrollo del cáncer y que podía curarse si se detectaba a tiempo, la decisión de realizar la campaña ya estaba en las palabras y lenguaje corporal de todos.

*Las oportunidades en el concierto institucional*

Como parte de una institución, Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia Jalisco (DIF) de donde partió la iniciativa del taller de mortalidad y la campaña, cuya vocación no es precisamente la atención específica de los problemas de salud, hubo de hacer sutiles negociaciones de coordinación con el médico de base de la SSJ, toda vez que se trataba de un médico diferente al de 1994. Se trató de disminuir lo más posible los celos inter-institucionales, facilitar el registro institucional de las mujeres en control para su seguimiento posterior, y poder tener acceso a los medicamentos necesarios para el tratamiento de enfermedades colaterales (enfermedades sexualmente transmitidas). Al comunicar el propósito al médico de la SSJ, éste se mostró complacido con la idea, porque ello implicaba aumento en la productividad de su unidad, aunque dudó de que lográramos el objetivo. De hecho, sugirió a una de las médicas en servicio social un tema de investigación para su tesis llamado «las razones de la negativa para la aceptación del papanicolau entre las mujeres huicholas». Los dos médicos en servicio social se agregaron a la campaña en la medida que el resto de sus actividades se los permitieron.<sup>17</sup> La enfermera del INI aceptó colaborar entusiastamente, resultando en un gran aporte por su reconocido liderazgo entre las mujeres locales (ella misma huichola bilingüe).

Cuando referimos el esfuerzo emprendido en 1994 por el médico de la SSJ hicimos notar que el laboratorio jurisdiccional de la SSJ se tardó en regresar los resultados y por otra no reportaba en aquel tiempo al virus del papiloma humano (VPH),<sup>18</sup> decidimos la toma de dos muestras citoló-

---

<sup>17</sup> Las visitadas por la médica en servicio social correspondieron a tres de los diez caseríos (delegaciones) cubiertos al inicio.

<sup>18</sup> En el tiempo en que emprendimos la campaña el papel del virus del papiloma humano como factor vinculado a la génesis del cáncer estaba en medio de una fuerte polémica entre los científicos.

gicas de cada mujer. Una de ellas se entregó a la clínica de la (SSJ) para su propio control y la otra se llevó a analizar al laboratorio de la Universidad de Guadalajara especializado en estos exámenes. La encargada de éste laboratorio aceptó cobrar el 50% de la cuota de recuperación porque se trataba de población indígena y analizar las muestras en un período máximo de ocho días, tiempo de mi estancia mensual en Guadalajara. De tal manera que podía tomar las muestras en el transcurso del mes, entregarlas al laboratorio a mi llegada a Guadalajara y recoger los resultados un día antes de mi regreso a la Sierra. Una primera dotación del equipo necesario para la toma citológica se consiguió por donaciones de un organismo privado y después se empleó el equipo de la SSJ. Todas las muestras fueron tomadas por la doctora en servicio social y yo misma.

#### *Las visitas a las comunidades*

Los encargados de las casas de salud se encargaron de avisar a sus familias extensas respectivas del propósito de nuestra visita y concertaron una cita de tal manera que al llegar a la comunidad ya estuvieran reunidos. La primera comunidad visitada fue aquella donde vivía la primera mujer muerta por cáncer que conocimos en 1994, doña Cata. El esposo de ella no se encontraba entre los presentes, pero era de todos conocido su caso.

Las actividades en las comunidades eran más o menos como sigue. Yo daba una explicación en español de la razón de la campaña, mencionando directamente a las mujeres muertas por cáncer. Luego, explicaba los factores conocidos que se han relacionado con la génesis del cáncer y su desarrollo silencioso y de largo plazo, finalmente hacía uso de una metáfora. Tomando hierba del suelo, les explicaba que así como la hierba tierra salía con facilidad era igual de sencillo la extirpación del cáncer cuando inicia; pero que si lo dejábamos que se desarrollara al tamaño de uno de los grandes robles que nos servían de sombra en ese momento, sería muy difícil sino imposible arrancarlo de raíz. Después de mi explicación en español, la enfermera del INI y/o el encargado de la casa de salud la repetían en huichol agregando por supuesto datos familiares de las muertas como «y doña Lucía era esposa de un Mara'ákame». A medida que avanzaba la explicación, podía ver a través de sus ojos que estaban realmente impresionados. Probablemente junto con la metáfora, adecuada

para un grupo de serranos, el impacto mayor se debía a la mención de las mujeres que ellos conocían. Especial impacto causó la reciente muerte de la esposa del Mara'ákame por cáncer metastásico del útero al riñón justo cuando iniciábamos la campaña. Los hombres platicaban entre sí y con sus mujeres. El Mara'ákame de la comunidad insistía en que eso era cosa buena. Casi me urgían a realizar los exámenes.<sup>19</sup>

En algunas comunidades fue impresionante la respuesta, pues casi el cien por ciento de las parejas acudió a la cita y se tomaron muestras a todas las mujeres. En otras, hubo que dar varias vueltas y convencer a las parejas en pláticas individuales. En una comunidad después de haber explicado el procedimiento en público, empezaron a reír, y alguna debió haber mostrado su desacuerdo, porque su esposo le dijo en español y en voz alta: «si dejas que otros te metan la mano ahí nomás por nomás, ¿cómo no vas a dejar que te la metan para curarte?».

En medio de las visitas a las diez casas de salud tomando muestras de citología con éxito disparejo, para sorpresa mía y sobre todo del escéptico médico, empezaron a llegar demandas de visitas a otras comunidades. De hecho, el título de la tesis de la doctora en servicio social cambió a «razones de la aceptación y negativa para la aceptación del papanicolau entre las mujeres huicholas».

### *La aceptación del programa y otras claves*

#### LA OFERTA DE TRATAMIENTO

Es importante hacer notar que la detección y el tratamiento ocurrieron en momentos traslapados. Cuando se tuvo el resultado de la mitad de los caseríos de la zona se organizó el primer viaje a la clínica de displasias (doce mujeres). Para la definición de casos positivos se incluyeron las infecciones por el virus del papiloma humano, las displasias de cualquier grado y los cánceres francos.<sup>20</sup> Lo que debimos resolver era de qué modo organizar su atención, ya que se trataba de un programa originado desde

---

<sup>19</sup> La toma de muestras se tomó en las Casas de Salud. La mayoría acondicionadas con mesa de exploración y cuando no había éstas usábamos mesas rústicas de uso doméstico.

<sup>20</sup> La displasia es una alteración en la forma de las células en diverso grado,

la Sierra por los trabajadores en campo y por lo tanto no había ningún tipo de presupuesto especial para ello.

En primer lugar, nos encontramos con que en Jalisco operan seis clínicas de displasias, pero ninguna se encontraba para tales fechas en la Jurisdicción I, que atiende esta zona. El lugar más cercano era Guadalajara, lo cual significaba que para salir de sus domicilios las mujeres debían caminar un promedio de dos a tres horas por las veredas de la Sierra, luego tres horas en vehículo por brecha y después siete horas en cualquier otro vehículo por asfalto. Para hacer posible el viaje fue necesario pedir al presidente municipal de Bolaños el apoyo de un vehículo para el traslado de las mujeres en el trecho de la brecha que une a la cabecera municipal con el poblado de Tuxpan. Lo cual aceptó de buen grado estando el municipio en período electoral, pero mantuvo su compromiso posteriormente porque no se quitó el dedo del renglón y la constatación de que el grupo era numeroso; pero especialmente cuando había un grupo opositor bastante fuerte en la Sierra Huichola fiscalizando su actuación. Luego, para el tramo de camino asfaltado las negociaciones se dirigieron a la propia institución (DIF Jalisco).

La clínica de displasias del hospital en Guadalajara fue prácticamente tomada por asalto la primera vez. Previamente se había contemplado la visita de los médicos a la Sierra para realizar el tratamiento en la clínica de la cabecera regional, pero ésta alternativa quedó desechada con el argumento de la carencia de equipo. Luego se hizo un acuerdo con los médicos a cargo de ésta para establecer un calendario de visitas de tal manera que en una mañana se atendieran a todas las mujeres huicholas. Para el hospedaje en Guadalajara nos encontramos con que no pudimos contar con la 'Casa Huichola', que no tenía posibilidades para alojar y dar alimento a 30 mujeres de un sopetón además del número que atiende regularmente. Por ello, el hospedaje y las comidas en Guadalajara, así como el medicamento fuera del cuadro básico de la SSJ, fue cubierto por el DIF Jalisco en la mayoría de los casos y siempre que se pidió el apoyo del INI este colaboró con medicamentos, transporte, etcétera.

---

observadas antes de los cánceres francos. El virus del papiloma humano se ha relacionado fuertemente con tal alteración.

Cada mes se hacía un viaje y en cada vez el número de mujeres iba aumentando, algunas para su primer tratamiento, otras para su control. A lo largo de la campaña se tomaron 360 de las cuales 30 resultaron afectadas (8.33%). Se atendieron a 24 mujeres con displasias o portadoras del virus del papiloma humano y tres con cáncer invasor; tres mujeres rehusaron salir inmediatamente, una porque se trataba de una anciana de cerca de los 70 años y estaba asintomática y las otras dos por motivos que desconozco. Aprovechando los 'aventones' y las facilidades que coyunturalmente se consiguieron para hospedaje y comida otros 20 pacientes con diversas patologías pudieron salir hasta Guadalajara para su atención médica especializada.

La mayoría de las mujeres con resultados positivos aceptaron la invitación con prontitud y hasta con gusto. Decían entre risas «pues dicen que estamos enfermas...ahí vamos». Para muchas de ellas, que nunca habían salido de la Sierra, esta invitación a ser tratadas significó un paseo a la ciudad y una oportunidad para comprar las telas de encendido color con que fabrican sus vestidos a precio mucho más rebajado del que se expenden en la Sierra. Porque el tratamiento en la clínica demoraba a la sumo una mañana, y ellas aprovechaban bien el tiempo restante de los dos días contemplados en el viaje para dar una vuelta por el centro de la ciudad y las tiendas.

#### *La introducción de un 'riesgo'*

En el interrogatorio ginecológico hecho al momento de la toma, de las 30 mujeres identificadas como casos positivos, un alto porcentaje presentó leucorrea no sanguinolenta, casi la mitad dijo tener dolor al coito y muy pocas refirieron sangrado posterior al coito. Signos que desde el punto de vista médico anuncian ya una patología, pero que nunca fueron considerados estos como malestar por las mujeres. En general ellas se sentían en buen estado de salud y el único dato de enfermedad es el que les otorgaba el papel del resultado que el laboratorio había enviado.

La idea de 'riesgo' para la enfermedad, fuera de los fallos al cumplimiento del Costumbre, raramente se encuentra. Obviamente se sabe que hay situaciones peligrosas como los accidentes en las barrancas, los incendios, los arroyos broncos en tiempos de lluvia; pero éstos son raramente

causas de infortunio, a lo más lo son de una ‘aventura’ que alegra las pláticas y hace más triunfador al serrano que supera tales retos. Muchos de los riesgos que desde la biomedicina son encontrados en algunas costumbres, como el paso inmediato de la leche materna a la comida del adulto en el caso de los niños, el embarazo vivido como un suceso cotidiano y el parto en casa sin ningún tipo de medida higiénica son para la población asuntos de la vida cotidiana.<sup>21</sup>

En tal sentido la aceptación de la toma de muestras y el tratamiento posterior puede leerse como la introducción y aceptación de que existía un ‘riesgo’ desconocido hasta entonces. Lo que reafirma el punto señalado antes sobre la inseguridad y las dudas en que se inscriben las interpretaciones y asignación de significados a los eventos críticos. Indudablemente la mención a las mujeres que murieron por cáncer jugó un papel determinante. Intuitivamente se utilizó éste argumento en las comunidades, pero aunque no se hubiera mencionado en ese momento ya desde el taller del análisis de la mortalidad con los promotores se había notado el impacto que tenían y seguramente éstos los habían comentado ya con su parentela.

### *La participación masculina*

Sin duda, para los otros caseríos y mujeres influyó la oferta de tratamiento con el consiguiente revuelo de ver juntas fuera de la clínica a un buen número de mujeres procedentes de todos los caseríos, esperando la camioneta de tres toneladas que las sacarían hasta el camino asfaltado. Pues una vez que empezaron a llegar los resultados y se emprendieron las ac-

---

<sup>21</sup> Aquí cito los resultados de una investigación emprendida con mi asesoría parcial de un grupo de trabajadoras sociales. Ellas estudiaron las prácticas en torno al embarazo y parto en uno de los caseríos. Contra la opinión de los médicos que entrevistaron que afirmaban que en la mayoría de los casos los embarazos son de alto riesgo, y contra el resultado de los indicadores de las fichas de control prenatal que ellas mismas aplicaron en el caserío (45% de mujeres con factores de alto riesgo). Concluyeron por medio de la observación etnográfica que a pesar de ser calificados como de alto riesgo, los embarazos se desarrollaron de manera satisfactoria tanto para la madre como para el producto (Belmonte *et. al.*, 1998: 63).

ciones para atender los casos positivos empezaron a llegar mujeres por su cuenta, informadas por sus familiares o llevadas por sus esposos que habían oído ‘que había mucha enfermedad’. Algunas mujeres me presionaron a hablar con sus esposos porque ‘ellos andan por ahí con otras mujeres y de que sirve si me curo si él me va a volver a enfermar’. En una ocasión llegó un hombre que tiene tres esposas y me dijo: ‘ya a dos las revisaste y a una la estás curando, pero ¿qué voy a hacer con la otra que no quiere venir?’. Insistió hasta que escribí en una hoja en blanco una invitación que sellé y firmé, y en la siguiente semana se presentó la tercera esposa, que afortunadamente salió sana.

De acuerdo a los datos proporcionados por el interrogatorio concomitante a la toma de las muestras y recopilado en fichas individuales puede decirse que en la Sierra están presentes la mayoría de los factores reconocidos en la bibliografía actual como predisponentes para el desarrollo del cáncer uterino cervical. Estos son: Inicio a la vida sexual a temprana edad, embarazos a temprana edad, multiparidad y un alto índice de presencia de agentes irritativos en el cerviz por infecciones de diversos agentes (90%) y especialmente por el virus del papiloma humano.<sup>22</sup> Lo que hay que destacar es que todos los indicadores señalados incluyen *necesariamente* la participación masculina. Es decir, es la costumbre que la vida sexual se inicie tempranamente (para hombres y mujeres), que el embarazo ocurra en cuanto el organismo está maduro biológicamente, que se tengan muchos hijos y que existan múltiples parejas sexuales (para hombres y mujeres).

Es en tal sentido que deben tomarse las preocupaciones expresadas por los que acudieron individualmente y que se relaciona con las enfermedades transmitidas por contacto sexual. A veces es la esposa formal<sup>23</sup> quien

---

<sup>22</sup> Inicio a la vida sexual a temprana edad (media de 15.336, desv. estandar de 2.330), embarazos a temprana edad (media de 16.152, desv. estandar de 3.872), multiparidad (la media de embarazos es de 5.023 y desv. estándar de 4.644); un alto índice de agentes irritativos por infecciones de diversos agentes (90%).

<sup>23</sup> En la actualidad las uniones entre parejas son en la mayoría de los casos por mutuo acuerdo, con el consentimiento de los padres y con la ceremonia del Mara’ákame. La ‘primera esposa’ o esposa formal tiene prerrogativas sobre

al sufrir los síntomas acude a la consulta médica para pedir también la intervención sobre la rival sospechada; a veces es el varón quien pide tratamiento para él y sus varias parejas a quien quiere mantener en el anonimato.

Una plática circunstancial nos da luces sobre el entendimiento que de la sexualidad se tiene en la vida cotidiana. En una caminata hacia una comunidad, uno de mis dos acompañantes preguntó sobre la planificación familiar y la cirugía definitiva para el control de embarazos en la mujer (salpingoclasia). Este hombre (de unos 35 años en esa fecha) tenía dos esposas y con cada una de ellas cuatro hijos, y dijo que ya se le hacía muy pesado tener tantos niños. Entre broma y en serio le expliqué la cirugía para los hombres (vasectomía). Y de paso, les dije que así como es su costumbre esto es lo que más les conviene, porque con uno que se opere cuida a varias. «Si, es lo que nos han dicho... —agrega pensativo—, ¡ah! —reacciona— ¿y qué pasa si cuando uno salga, porque ya ves como es el huichol, a ella se le antoja otro?, ¡porque puede pasar, eso es muy natural!. ¿Que tal si se embaraza?». Me reí y alcancé a decir, «bueno entonces es mejor morir engañado». Pero el otro acompañante interviene e interrumpe mi risa y completa a su compañero «y luego uno es el que carga con la responsabilidad; o le pasa como a Jacinto, que su esposa lo animó a que se operara y cuando vio que no podía tener hijos lo dejó», «Si —dijo el primero que también rió y brincó sobre mi comentario—, lo dejó porque ya no le servía; y por eso uno se la piensa».

Como se ve, la responsabilidad de las repercusiones sexuales se toma al parejo por hombres y mujeres. Para afirmar esto, más allá de ésta anécdota, mi información proviene de charlas confidenciales a través de las cuales los amigos cuentan cosas de otros amigos que se supone no deben contar (lo que ocurre en todas partes), pero es un asunto que invariablemente toma lugar en los juegos verbales tan famosos entre los pequeños

---

las demás en la toma de decisiones. Pero la poligamia se encuentra sobre todo entre los hombres viejos; a mayor edad y mayores posibilidades económicas, de influencia en las decisiones comunales o de ingresos económicos se encuentra mayor número de esposas. Las segundas o terceras esposas se tienen por mutuo acuerdo, por arreglos con los padres de ella y a veces por 'rpto' (con que con el paso del tiempo es 'aceptado' por la mujer).



grupos de hombres y mujeres huicholes que descansan en una fiesta, o que toman una cerveza sentados en el quicio de las puertas de las tiendas. En ellas se entera uno de quien se involucra con quien y los pequeños detalles del proceso de las relaciones. Así como existe la poligamia formalizada y sancionada por las estructuras locales también se encuentra tanto otra 'poligamia' y 'poliandria' de una manera más informal y secuencial, dependiendo si 'se antoja'.

Como una muestra de que había sido bien recibido el mensaje completo manejado en la campaña sobre la posibilidad de prevenir oportunamente el cáncer uterino cervical, y como elemento que explica la activa participación de los promotores, delegados, esposos y Mara'akate en la campaña, los encargados de las casas de salud me hicieron llegar una preocupación que habían recogido de entre los hombres de sus respectivas comunidad: «¿y a nosotros, cuando nos van a examinar?».

Aunque se iniciaron las gestiones para realizar esta segunda fase de la campaña no fue posible realizarlo por cuestiones burocráticas. Los médicos de la Clínica de Displasias convinieron en visitar la Sierra con un equipo rústico (lupa y ácido acético) para detectar el VPH entre los varones huicholes, si podíamos conseguir para ellos transporte y hospedaje. Lo cual no era problema una vez que existían los canales de gestión ante las instituciones y las organizaciones ciudadanas embarcadas en el apoyo de este esfuerzo. Sin embargo fueron las segmentaciones en la biomedicina, según nos informaron ellos mismos, lo que frenó la iniciativa. Las jefaturas de los servicios médicos les explicaron que no podían salir de su especialidad, porque ellos se encargaban de atender *displasias en las mujeres* y la atención *de los hombres con VPH correspondía a la especialidad de urología*.

### *Conclusiones*

Con lo anteriormente expuesto espero se haya demostrado que un enfoque desde las dinámicas y prácticas en que se engarzan los actores en locales específicos es posible acceder al modo de conocimiento local y tender puntos de comprensión entre actores que parten de entendimientos diferentes de la causalidad de la salud y la enfermedad.

Un enfoque de éste tipo permite superar las limitaciones de las visiones que aglutinan los factores culturales en enunciados definitorios, que

pierden de vista los intersticios en las interpretaciones que los actores crean y que pueden ser modificadas de acuerdo al curso de los eventos. De tal manera que en este caso específico se realizó una campaña con mediano éxito aun cuando las versiones y experiencias previas señalaban su fracaso. Es decir, las instituciones no pueden estar esperando a que la población toque a sus puertas de manera espontánea si, como es el caso de la población huichola, la enfermedad es desconocida como posible de curar y prevenir.<sup>24</sup>

El análisis de los diferentes intereses, posibilidades, conocimientos y capacidades de los actores es central para el diseño de estrategias. El aumento de la productividad y metas institucionales, el miedo a la muerte, el gozo por una visita agradable a una ciudad desconocida, los votos para la presidencia municipal de los huicholes, las tesis obtenidas y una ponencia sobre el tema. La participación de los actores descansa en varias dimensiones. Los programas que llegan o que se inventan, son interpretados tanto por el personal de campo y los huicholes en términos de las acciones concretas, del empate de estos programas con sus condiciones históricas y culturales y las ventajas individuales. En el entendimiento o desentendimiento se producen resultados.

Pero es importante recalcar lo que aparece continuamente en el relato: muchas de las acciones tuvieron cierto grado de improvisación de acuerdo a la negociación inmediata con el actor en turno. Lo que existía de entrada eran ciertas claves que en términos generales indicaban la posibilidad de las acciones, pero muchos puntos (sobre todo los provenientes de las instituciones) hubieron de ser negociados casi caso por caso. Algunos se ganaban, como el transporte, hospedaje, alimento y medicamentos, pero otros se perdieron. La máxima ironía es que ante la preocupación generalizada de existencia de programas y su poco uso por los usuarios, no fue posible dar respuesta a la demanda de un grupo: el de los varones. Y con ello, se mantiene la posibilidad de re-infección por el virus del papiloma humano y otros factores irritantes en el cerviz de la mujer. Lo que señala un nuevo reto para su estudio, las atribuciones sociales que se otorgan a las

---

<sup>24</sup> Actualmente la campaña descansa en manos de la SSJ y las mujeres se alojan en la 'Casa Huichola'.

relaciones de género y la segmentación de los programas para la atención de la salud de la mujer, que necesariamente incluye al hombre.

### *Bibliografía*

- BELMONTE Villegas, De la Cruz Nila Corona y Saldaña Rodríguez (1998) *Embarazos de alto riesgo y complicaciones del parto en las mujeres de la comunidad huichol de vallecito, perteneciente a la gobernatura tradicional de Tuxpan de Bolaños durante 1997 y la intervención de trabajo social indigenista*. Tesis de licenciatura. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- BLACK, M.E. Yamada, J. Mann, V. (2002) «A systematic literatura review of the effectiveness of community-based strategies to increase cervical cancer screening». En *Canadian Journal of Public Health*, vol. 93, núm. 5, septiembre-octubre. Otawa.
- BOS, A.B. Ballengooijen, A. van Gessel-Dabekaussen and Habbema J. (1998) «Organized cervical cancer screening in The Netherlands». En *European Journal of cancer*, vol. 34, núm. 10, september.
- CALLE, E.E. Thun, M.J. Martin L.M. (1993) «Demographic predictors of mammography and pap smear screening in US woman». En *American Journal of Public Health*, vol. 83, núm. 1, enero.
- CASILLAS Romo, Armando (1990) *Nosología mítica de un pueblo. Medicina Tradicional Huichola*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- CHAVEZ, R. Hubell, F.A. Martínez, R.G. Mishra, S.I. (1995) *Structure and meaning in models of breast and cervical cancer risk factors: a comparison of perceptions among Latinas, Anglo women, and Physicians*. *Medical Anthropology Quarterly* 9(1).
- CHEEK, J. Fuller, J. Gilchrist, S. Maddock, A. Ballantyne, A. (1999) *Vietnamese women and pap smears: issues in promotion*. En *Australian and New Zealand Journal of Public Health*, febrero. Camberra.
- DE SANJOSÉ, S. *et al.*, (1996) «Socioeconomic differences in cervical cancer: two case-control studies in Colombia and Spain». En *American Journal of Public Health*, vol. 86, núm., 11, noviembre.
- FAJARDO, Horacia (2003) «Monetización de la economía indígena. El caso de los promotores wixaritari». En *Revista del Seminario de Historia Mexicana*, vol. IV, núm. 3, Otoño. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- GAFFIKIN, L. Blumenthal P.D. Emerson, M. Limpaphayom, K. *et al.*, (2003) «Safety, acceptability and feasibility of a single-visit approach to cervical-cancer prevention in rural Thailand: an demonstration project. En *The Lancet*, marzo. Londres.
- GAGGE, J.C *et al.*, (2003) «Follow-up care of women with an abnormal cytology in a low-resource setting». En *Cancer detection and prevention*, vol. 27, núm. 6.
- HISLOP, T. G. Deschamps, M. Teh, C. Jackson, C. (2003) «Facilitators and barriers to cervical screening among Chinese Canadian women». En *Canadian Journal of Public Health*, vol. 94. núm., 1, enero-febrero.
- LAZCANO Ponce, E.C. *et al.*, (1997) «The cervical cancer screening program in México: problem with access and coverage». En *Cancer causes and control*, vol. 8.
- MATA Torres, R. (1982). *Matrimonio huichol. Integración y Cultura*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- LONG, N. (1977a) *An Introduction to the Sociology of Rural Development*. Londres: Tavistock Publications Ltd.
- (1984b) «Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development'. Inaugural lecture, Wageningen: The Agricultural University. Also revised version». En *Sociologia Ruralis*, vol. XXIV.
- (1989) (ed.) «Encounters at the Interface: A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development». En *Wageningen Studies in Sociology*, núm. 27, Wageningen: Agricultural University.
- (1990) «From Paradigm Lost to Paradigm Regained: The Case for an Actor Oriented Sociology of Development». En *European Review of Latin American and Caribbean Studies*.
- (2001) *Development Sociology. Actor perspectives*. Routledge. Londres y Nueva York.
- y Long, A. (eds.) (1992) *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London and New York: Routledge.
- y J.D. van der Ploeg (1988) «New Challenges in the Sociology of Rural Development: A Rejoinder to Peter Vandergeest». En *Sociologia Ruralis*, XXVIII.

- (1989) «Demythologizing Planned Intervention: An Actor Perspective». En *Sociologia Ruralis*, XXIX.
- RENGASWAMY Sankaranarayan, *et al.*, (2003) «Determinants of participation of women in cervical cancer visual screening trial in rural South Asia». En *Cancer detection and prevention*, vol. 27, núm. 6.
- REATH, J. y Usherwood T. (1998) «Improving cervical screening in a remote aboriginal community». En *Australia and New Zealand Journal of Public Health*, vol 22, núm. 6. Camberra.



# Prestar, organizar, rembolsar y reorganizar. Revisión crítica del Pronasol (1990-2000) en la Sierra de Jalisco

SÉVERINE DURIN

## *Introducción*

Este artículo se aboca al análisis del Programa Nacional de Solidaridad (Ponasol) en la Sierra huichola de 1990 al 2000, en especial, el problema que plantea es ¿por qué ciertos proyectos financiados por medio del Fondo Regional de Solidaridad han sido objeto de reembolso por parte de los comuneros huicholes y otros no?

Entender este punto es crucial ya que, cuando se crearon 4 fondos comunitarios en 1997 en lugar de uno solo gestionado por la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), se argumentó que fue porque los comuneros no reembolsaban los préstamos concedidos, por lo que de aquí en adelante, cada comunidad tenía que hacerse responsable de las deudas contraídas para su beneficio.

La tesis que sostengo es la siguiente. Primero, la responsabilidad del no reembolso de los préstamos incumbía no solamente a las comunidades, sino en gran parte al Instituto Nacional Indigenista (INI) en calidad de institución que canalizaba los fondos y autorizaba los proyectos. En efecto, la ausencia de seguimiento de los proyectos, es decir, comprobación de gastos, prestación de servicios de asesoría técnica, evidencian que no existía una verdadera exigencia de reembolso por parte del INI. Más bien, en los primeros años de operación del Pronasol, «prestar» fue motivo para «organizar» a las comunidades, mas no promover el autofinanciamiento de proyectos. Segundo, si bien una parte de los proyectos no fueron rembolsados, otros sí lo fueron, por ejemplo, en el caso de la compra de las unidades de transporte.

---

CIESAS Programa Noreste.

Las consideraciones que aquí presento son el resultado de una investigación sustentada en estancias de campo en los años 2000 y 2001 en la Sierra Huichola de Jalisco, principalmente entre los comuneros de Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie), en entrevistas realizadas a funcionarios del Instituto Nacional Indigenista y en datos estadísticos entregados por el Instituto.

La presentación se organiza de la siguiente manera. Primero, se presentarán los inicios de la operación del Pronasol en la Sierra Huichola: la creación en 1991 de una organización étnica regional, UCIHJ, destinada a gestionar el Fondo Regional de Solidaridad previamente creado (1990). Segundo, se expondrán las razones institucionales por las cuales, en 1997, fueron creados cuatro fondos comunitarios. Tercero, a la luz del caso de los comuneros de Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie), se hará una distinción entre los proyectos productivos que pueden ser considerados exitosos, es decir, que han sido reembolsados y permitieron el financiamiento de otros, y los proyectos que fracasaron. Cuarto, se buscará explicar por qué ciertos proyectos han sido exitosos, en términos de tasa de reembolso, y otros no.

#### *El inicio del Pronasol en la sierra huichola de Jalisco*

El Programa Nacional de Solidaridad fue el programa estelar del Presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y era destinado a las poblaciones más marginadas del país. Es en esta calidad que los Pueblos Indígenas fueron candidatos a beneficiarse de este programa.

El Pronasol llegó a la Sierra Huichola de Jalisco a finales de los ochenta y el inicio del programa se concretizó con la creación del Fondo Regional de Solidaridad en 1990. Mediante este fondo se canalizarían recursos destinados a financiar proyectos productivos, proyectos propuestos por los comuneros de las tres comunidades agrarias huicholas. El INI estaría a cargo de recibir los fondos provenientes de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol). Para operar el programa, sólo haría falta crear una figura jurídica que se haría responsable de la administración del fondo. Es en este contexto que se creó en 1991 la UCIHJ, cuyo estatus jurídico dependía de la ley agraria. En la UCIHJ se agruparon las tres comunidades agrarias, es decir, San Andrés, Santa Catarina y San Sebastián. Las autoridades res-



ponsables de dirigir la organización eran quince delegados entre los cuales se encontraban los Comisarios de bienes comunales así como los Gobernadores tradicionales.

El INI ponía a la disposición de las comunidades recursos financieros, bajo la forma de créditos, para financiar la creación de unidades bovinas, caprinas, porcinas, la producción de artesanías, la explotación de madera y la compra de camiones para el transporte de pasajeros. Los préstamos tenían que ser rembolsados durante los cinco años siguientes, a una tasa de interés de 10% anual, y el pago de los intereses se destinaba a la alimentación de un fondo común para el financiamiento de proyectos futuros.

Sin embargo, tras esta aparente voluntad de otorgar créditos para la realización de proyectos productivos, el objetivo institucional era crear una organización étnica regional. Es decir, «prestar» fue una estrategia para «organizar» a las comunidades huicholas. Cito a la directora del Centro Coordinador Indigenista de Mezquitic en el 2000:

Con los Fondos Regionales se empieza una organización y aquí voy a lo que sí es muy importante y que yo creo que dentro de esta evaluación ha sido muy difícil de expresar, porque además no podemos expresarlo así ante Hacienda y ante Sedesol, evidentemente el Fondo Regional sirvió para organizar a los Huicholes, les brindó una organización, con problemas, defectos, decadente, lo que quieren, pero por primera vez en la historia de la zona huichol existió una organización regional a través de los fondos regionales, eso es innegable que es la UCIHJ porque fue el esquema que se utilizó para canalizar Fondos Regionales y por primera vez se juntaron los gobiernos tradicionales de las 4 comunidades, por primera vez se sentó el gobierno agrario con el gobierno tradicional a hablar sobre desarrollo de la zona y sobre decisiones de qué proyectos financiamos, qué vamos a hacer, a quién corremos, a quién dejamos entrar, qué relaciones voy a tener con el mundo exterior. Fue una organización que en ese momento tomó una relevancia fundamental para la vida, para el momento de gestión y del diálogo entre el mundo institucional y comunidad huichola, es una valoración personal también hay que decirlo, pero eso no podemos decirlo porque entonces yo no te di dinero para organizar gente, yo te di dinero para una organización productiva, no para organizaciones sociales, políticas ni nada por el estilo, que tie-

nen su valor indiscutible en los procesos sociales, pero que no era el fin, entonces desviaste recursos, al bote. O sea, tampoco se puede decir abiertamente, es uno de los logros y fue uno de los caminos políticos...pero que tienen que cambiar, que tuvieron que cambiar (Entrevista a Tamara Rojas, Directora del CCI Mezquitic, 7 de julio 2000).

Es decir que la creación de la UCIHJ no sólo obedeció a la voluntad política de favorecer al desarrollo desde abajo, mediante el apoyo a proyectos productivos, sino más bien al de organizar a las comunidades huicholas en una organización étnica regional.

Habiendo aclarado este punto, me interesa entrar en el análisis de la administración del Fondo Regional de Solidaridad después de su reorganización en 1997. A partir de este momento «rembolsar» fue la razón por la que se pidió «reorganizar» al Fondo Regional y a la UCIHJ.

#### *La creación de cuatro fondos comunitarios*

Durante la primera parte de los noventa, con la UCIHJ se impulsó la representación de los intereses huicholes en el escenario político regional. También, a la mitad de esta década dos eventos afectaron la vida nacional: el levantamiento Zapatista en enero 1994 y la crisis financiera que inició en diciembre del mismo año. Poco después, se argumentó que ya no era posible seguir financiando proyectos sin recuperación de fondos.

Es en este contexto, tanto regional como global, que se puso en tela de juicio el hecho de que el Fondo Regional esté administrado por la UCIHJ. Hasta ahora el Fondo Regional de Solidaridad y la UCIHJ no estaban separados, y el INI entregaba los fondos a la UCIHJ. La UCIHJ manejaba las cuentas bancarias, y de la recuperación se dedicaba a fomentar la organización y gestión de la misma. A partir de la reorganización de la administración del Fondo Regional, la cual se inició en 1996, los recursos ya no fluyeron mediante la UCIHJ y desde 1997 fueron administrados por los Fondos Comunitarios de cada comunidad. Desde entonces la UCIHJ se ha desgastado (*idem*).

El argumento que se manejó para reorganizar el Fondo Regional fue que los préstamos no habían sido rembolsados. Sin embargo, sabemos que «prestar» fue motivo para «organizar» por lo que el propósito de la

reorganización fue acabar con la UCIHJ: «el INI impulsó y descompuso a la UCIHJ» (Entrevista a T. R., 11 de enero del 2000<sup>1</sup>).

A partir de ahí se dio un giro y el Programa de Fondos regionales entró en su segunda etapa de operación. Deslindados de la UCIHJ, se espera que los Fondos Regionales sirvan para financiar proyectos productivos y que los comuneros beneficiados rembolsen lo prestado. Interesa saber si fueron o no exitosos los proyectos financiados en términos de reembolso.

Para tal efecto, me basaré en el caso de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Tuapurie. Cabe mencionar que de las cuatro comunidades tradicionales, ésta ha sido la que ha mostrado la mayor capacidad de reembolso de los recursos otorgados por el Fondo Regional.

### *El caso de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Tuapurie: éxitos y fracasos*

Primero se presenta un cuadro en el que aparece el monto de los préstamos otorgados, entre los años 1991 y 2000, así como el rubro. Se clasifican en cinco rubros: pecuario, agricultura, infraestructuras, artesanías y comercio. Durante estos diez años, por medio del Fondo Regional, se destinaron más de 4 millones y medio de pesos a los comuneros de Santa Catarina.

De los cinco rubros, cuatro corresponden a proyectos destinados a particulares, a diferencia del quinto el cual se destina a financiar proyectos de beneficio común (infraestructuras). Por orden de importancia, se apoyó al financiamiento de infraestructuras (camión de transporte, aserradero), en segundo lugar a la compra de ganado, en tercer lugar a la agricultura, a la instalación de tiendas y a la producción de artesanías.

Dentro de los proyectos de infraestructuras, cabe mencionar que 20% de la deuda imputada a este rubro<sup>1</sup> corresponde a un estudio de los recursos forestales realizado entre 1994 y 1996, un estudio cuyo costo pesa 400 000 en las cuentas de Santa Catarina, es decir, equivale al costo de un camión de transporte. Este tipo de gasto no puede ser calificado de inversión productiva, es decir, no permite generar por sí solo recursos. Así mismo, la deuda contraída para la creación del aserradero pesa de manera considerable ya que éste empezó a funcionar hasta que se obtuvo el

---

<sup>1</sup> 11% de la deuda total del Fondo Comunitario.

Monto y rubro de los préstamos concedidos  
a la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán,  
Tuapurie, mediante el Fondo Regional de Solidaridad (1991-2000)

	Pecuario	Agricultura	Infraestructuras	Artesanías	Comercio	Total
1991	95 620	0	0	0	62 000	157 620
1992	151 360	5 000	0	0	119 500	275 860
1993	35 000	5 000	327 982	58 170	87 700	513 852
1994	0	0	420 262	0	0	420 262
1995	50 000	0	231 250	25 000	0	306 250
1996	0	510 000	210 935	20 000	35 000	775 935
1997	165 000	41 000	0	110 000	35 000	351 000
1998	165 000	0	480 000	45 000	40 000	730 000
1999	231 000	230 000	124 000	115 000	130 000	830 000
2000	50 000	0	253 324	0	0	303 324
Total	942 980	791 000	2 047 753	373 170	509 200	4 664 103
%	20.22	16.96	43.90	8.00	10.92	100.00

Fuente: Delegación INI Jalisco.

permiso forestal en el año 2000. De tal manera que tanto el estudio como el aserrado no podían generar reembolso en la temporada presentada. Con esta aclaración previa, es interesante notar que el otro gran gasto en este rubro corresponde a la compra del camión de pasajeros en el año 1994. En el 2000, esta compra había sido reembolsada al 83%. Ello significa que los proyectos para el beneficio común sí han sido objeto de reembolso por lo que les califiqué de exitosos.

A cambio, la otra categoría de proyectos, destinados a particulares, ha generado poco reembolso por parte de los deudores. La tasa más alta de reembolso es de 26% para los proyectos de fomento a las artesanías, seguido de 25% para los de ganadería bovina. Comercios, unidades caprinas y porcinas tienen una tasa de reembolso que oscila entre el 16 y el 10%, es decir, la tasa de reembolso es muy baja.

PRESTAR, ORGANIZAR, REMBOLSAR Y REORGANIZAR

Tasa de reembolso de los proyectos productivos individuales  
del Fondo Regional de Santa Catarina Cuexcomatlán (1991-1999)

	Bovinos	Caprinos	Porcinos	Comercios	Artesanías	Monto reembolsado
	Monto reembolsado	Monto reembolsado	Monto reembolsado	Monto reembolsado	Monto reembolsado	Monto reembolsado
1991	43 260	52 360	—	62 000	—	—
1992	117 190	34 170	—	119 500	—	—
1993	25 000	10 000	—	87 700	58 170	16 200
1994	—	—	—	—	—	—
1995	—	—	—	—	25 000	25 000
1996	—	—	—	35 000	15 111	7 000
1997	125 000	30 000	10 000	35 000	5 500	19 514
1998	100 000	—	7 000	40 000	1 000	12 923
1999	56 000	85 000	90 000	130 000	29 391	18 400
Total	466 450	211 530	107 000	509 200	81 765	99 037
Tasa de reembolso	25.16	13.19	10.75	16.06	26.54	

Fuente: Delegación INI Jalisco.

*¿Por qué ciertos préstamos han sido reembolsados y otros no?*

Ahora se presentan las razones por las cuales un proyecto puede fracasar, desde el punto de vista del INI. Ya hemos sentido que en la primera temporada de operación del Fondo Regional (1991-1996) la falta de reembolso estaba intrínsecamente ligada al hecho de que «no era requisito». Las tres siguientes interpretaciones corresponden a una auto evaluación hecha por una funcionaria del INI en el 2000 acerca de la segunda etapa de su operación.

1) La falta de asesoría:

Por eso después de la evaluación del 99 viene una reglamentación de la operación de estos recursos fiscales, (...) en un esquema más reglamentado, con mayor asesoría, con mayor seguimiento, que son aspectos que evidentemente el INI descuidó, el INI es el responsable de un programa al cual no le tiene personal capacitado de impulsar para dar asesorías, cómo quieres que funcione un aserradero si no tengo un solo ingeniero forestal en la plantilla, cómo yo que soy responsable de una inversión de más de tres millones de pesos no tengo un ingeniero forestal. O sea, es una deficiencia institucional que da como resultado que tenga inversiones paradas, desgastadas, irrecuperables muchas de ellas, cuando pongo a un trabajador social a dar asesoría sobre cría de vacas o cría de porcinos, qué va a saber un trabajador, no porque el trabajador social sea malo, simple y sencillamente porque no tiene el perfil profesional para hacerlo, a mí si me dicen a ver dame una asesoría sobre sicología no voy a saber nada, no es mi formación y tenemos gente que es muy valiosa y sabrá mucho de vacas, sabrá mucho de pastizales, pero no de todo y el problema es ese (Entrevista a T. R., 7 de julio 2000).

2) No se trata de un problema cultural sino es por falta de capital fresco en la región

Aunque no sean huicholes, aunque sean mestizos, es por cuestión de absorción y de captación de capital fresco.

Un costal de cemento no te cuesta aquí lo mismo que te cuesta en Guadalajara. Si tu produces una tonelada de maíz aquí y una tonelada de maíz en Guadalajara va a ser bien diferente el precio al que lo vas a vender, a eso me refiero.

Pero lo que sí me gustaría resaltar es que no es una cuestión nada más, no solamente de ser indígena, ni de ser huicholes, es una cuestión que tiene mucho que ver con dónde está enclavado, o dónde está enclavada la zona huichol, a diferencia por ejemplo de los Fondos Regionales de Papantla que están totalmente comunicados, o de los chiapanecos que tienen otras condiciones de dónde están ubicadas estas zonas, de cómo están dentro de concepción organizativa, del estado, de la zona prioritaria, es muy diferente (*idem*).

### 3) Falta de confianza en los líderes de la UCIHJ

Antes el 1997, Santa Catarina no recuperaba y cuestionaba el nivel de gastos de la Unión. Empezó a recuperar después. Existía una desconfianza en los líderes. La Unión era una «organización caciquista de 15 delegados». Ahora ya no existe dinero para pagar comida en las asambleas (*idem*).

Esas tres líneas de interpretaciones, falta de asesoría, falta de capital fresco y la desconfianza hacia los líderes de la UCIHJ pretenden explicar por qué no han funcionado la mayoría de los proyectos. No discutiré aquí estas interpretaciones, más bien, quisiera intentar dar una explicación para entender ¿por qué ciertos proyectos han sido exitosos?

Los proyectos verdaderamente exitosos han sido los proyectos destinados al beneficio común. Hace falta evaluar los resultados brindados por la explotación de madera después del año 2000, es decir, fecha en la que se obtuvo el permiso de la Semarnap y que inicien las labores en el aserradero de Jukuta. Por ahora se puede calificar de exitosa la compra de una unidad de transporte en 1994. De hecho, en el 2000 los comuneros programaban comprar otra unidad de transporte para el traslado de personas hacia Pueblo Nuevo.

Ahora, les presento testimonios de comuneros que evidencian su sentir acerca de cuatro obras que condujeron a la creación de infraestructuras en la zona. Se trata de la creación de la clínica de Nueva Colonia, de la construcción de la carretera hasta esta localidad, de la compra del camión y de construcción del aserradero.

#### 1) La fundación de Nueva Colonia

La creación de Nueva Colonia tuvo lugar en 1971, durante el Plan

Huicot, el cual preveía la creación de escuelas y clínicas en las cabeceras comunales. La memoria colectiva recuerda que se construyó la clínica ahí para evitar que fuera construida en la cabecera comunal, en Tuapurie. Según diferentes testimonios recolectados, se trataba tanto de proteger a la cabecera comunal de la apertura de una brecha que dejaría pasar las camionetas, y de la consecuente venida de extranjeros, como de fortalecer el límite nororiental de la comunidad con la creación de un nuevo poblado.

2) La construcción de la carretera hasta Nueva Colonia

De la misma manera la construcción de la carretera que va de Nueva Colonia hasta Huejuquilla se considera una iniciativa comunitaria. Según el Comisario de Bienes Comunales en ejercicio entre 1980 y 1983, en 1982 se solicitó la apertura de la brecha entre Nueva Colonia y Huejuquilla y las obras empezaron el año siguiente.

3) La UCIHJ y la compra del camión

La UCIHJ nació del esfuerzo común de las comunidades de Jalisco, en 1988 o 1990, y se concretizó en 1991 y 1992. Antes había subvenciones que no se reparían, había corrupción. Hubo la voluntad de reunir estas subvenciones. Compraron un tractor en cada comunidad, pero aun no lo han rembolsado, y compramos un camión (Diario de campo, 2 de enero de 2000).

4) El aserradero

Antes el aserradero pertenecía a la UCIHJ. Ahora es de la comunidad (*idem*, 24 de marzo de 2000).

La relevancia de estos cuatro casos para entender las razones por las cuales un proyecto institucional pueda ser exitoso es la siguiente. En el caso de la clínica, aunque la iniciativa de su creación no haya sido tomada por los comuneros, consideran habérsela apropiada para fines comunes: el control del territorio. Así mismo, la construcción de la carretera, la compra del camión o el aserradero son considerados «propios»: «compramos un camión», «ahora el aserradero es de la comunidad» o bien «pedimos construir la carretera».



Y, resulta ser que los proyectos productivos que tuvieron éxito se inscriben en esta línea: el control del territorio, de la movilidad en su seno, así como de sus recursos (árboles). De la misma manera, se podría agregar que la UCIHJ ha conseguido logros importantes en materia de recuperación de tierras comunales y de control de los recursos naturales. De ahí podemos concluir que los logros de este programa deben entenderse dentro de una lógica de control del territorio y de los recursos naturales.

La falta de asesoría o de absorción de capital fresco, si bien son explicaciones válidas para entender por qué no funcionaron ciertos proyectos, no son suficientes pues es interesante notar que sí hubo proyectos exitosos: los que tienen que ver con el control del territorio. Las unidades de transporte, así como el aserradero, resultan ser proyectos de beneficio común, en un mundo donde lo «común» está siempre ligado al territorio como fundamento de la identidad colectiva.

### *Bibliografía*

- DURIN, Séverine (2003) *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique*. Tesis de Doctorado. Francia: Université de Paris 3-Sorbonne Nouvelle.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (1994) *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*. México: INI/Sedesol.
- TORRES, José de Jesús (2000) *El hostigamiento a «El Costumbre» Huichol*. México: EL colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.



# El indigenismo reciente en la Sierra Tarahumara

EUGENI PORRAS CARRILLO

*El «nuevo indigenismo» del INI en Chihuahua (1990-1994)*

El INI entra tempranamente a la Sierra Tarahumara. Su antecedente inmediato fueron las acciones que impulsaron la formación de

...maestros rurales capacitados por las misiones culturales quienes organizan y convocan a los indígenas a participar en congresos y a formar los consejos de la raza indígena; es así que en 1939 se forma el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara y se realizan otros congresos en 1944, 1945 y 1950 (Embriz, 1992: 11).

Tomando como base el informe del distinguido profesor Plancarte, *El problema indígena en la Tarahumara*, empieza a funcionar en 1952 el Centro Coordinador de Guachochi, segundo a nivel nacional, con una perspectiva muy clara de sus objetivos:

El primer aspecto que debe plantearse para iniciar una acción indigenista firme y perdurable entre los grupos aborígenes del estado de Chihuahua, es el de crear un organismo central que, de acuerdo con una política humanista, democrática y libre de tendencias de cualquier proselitismo ajeno a la vida institucional de México, coordine las diversas fuerzas que puedan aprovecharse al respecto, planifique esa acción, y con un sentido práctico, de acuerdo con la realidad geofísica y social en que se enmarcan y viven los indígenas, la lleve a feliz término sin perder de vista el objetivo central de hacer de estos grupos nativos, sectores de población plenamente identificados con la cultura y la vida nacionales (1954: 82).

---

ENAH-Unidad Chihuahua/Centro INAH-Nayarit.

Aplicación, en suma, del viejo indigenismo, «allí donde no la había se construyó una región de refugio supuestamente india y que hoy es una población (cabecera municipal) y un centro de poder mestizo» (Stefani *et al.*, 1992), leemos en referencia a este primer centro indigenista en la Sierra Tarahumara. En la década de los setenta se completa la expansión de la *infraestructura de servicio* del INI con la consolidación de los CCI de San Rafael, Carichí y Turuachi, coordinados desde Chihuahua que siguen los lineamientos y normatividades generales emitidos desde el centro.

A partir de 1990 se genera dentro del INI estatal una importante discusión en torno a las tareas que tiene que desarrollar la institución y la manera de realizarlas, proceso que desembocará en lo que se denominó «nuevo indigenismo para la Tarahumara». <sup>1</sup> Lo que estos *nuevos indigenistas* pretenden es desprenderse de la fama de incumplidores, manipuladores, corruptos y *grillos* que el personal y la dependencia tenían anteriormente, así como terminar con una estructura y unos hábitos (clientelismo, paternalismo) que estaban en desacorde con lo que los aires neoliberales del sexenio salinista pregonaban. Aquí, la idea aglutinadora que da paso al equipo *nuevoindigenista*, es el bosque, la explotación forestal en la que el papel del estado siempre fue nefasto y tuvo que retirarse (Profortarah) fue el último golpe dado a las comunidades indígenas forestales: las empresas particulares los siguen dando). La coyuntura hace que se forme en ese año un equipo en torno al Programa de Desarrollo Forestal, ejecutado por el INI pero con recursos del Banco Mundial y con la SARH como *cabeza de proyecto*, al que nos referiremos más adelante. El personal dirigente asignado procede en su mayor parte del ámbito académico, del campo de la geografía y del espacio urbano, sin preconcepciones ni experiencia de trabajo con pueblos indios, pero con cierta preparación intelectual y teórica, mínima trayectoria de participación en movimientos sociales y muchas ideas que pronto marcarán la pauta a seguir y los lineamientos del INI en Chihuahua. En sucesivos documentos, de esos que casi nadie parece tomar en cuenta, se han ido

---

<sup>1</sup> Este calificativo de «neo», «nuevo», no debe de confundirse con el empleado a nivel nacional a partir del documento de su entonces director general (Ovalle, 1997).

esbozando las posiciones teóricas de la institución y los análisis sobre la situación social en la Tarahumara. Revisemos algunos de ellos sin la pretensión de realizar un estudio exhaustivo sino con la más modesta intención de presentar aspectos generales que orienten investigaciones posteriores más profundas.

El gran tema o problema de la acción indigenista del INI, al menos en los tres últimos sexenios, ha sido el de la participación indígena en los proyectos indigenistas o en sus programas de trabajo. En el período 82-88 se crearon los Comités Comunitarios de Planeación (Cocoplas) a los que el Instituto presentaba los proyectos elaborados por sus técnicos para que determinaran las actividades a privilegiar. Al mismo tiempo, cada Comité tenía un representante en el Consejo Técnico del Centro Coordinador Indigenista correspondiente a su comunidad, se intentó revitalizar los Fondos Comunitarios y se impusieron algunos mecanismos de control para que el personal de la institución no dispusiera de tales recursos y se evitarán, de ese modo, malversaciones, desviaciones y corrupción de funcionarios. Esta concepción de la participación india en la planeación de su propio desarrollo, que a principios del citado sexenio, (bajo la dirección de Salomón Nahmad) intentó ser más radical con el nombre de *etnodesarrollo*, será distinta en el sexenio 88-94, al menos discursivamente.

Como en el resto del país, las acciones del INI en Chihuahua para el sexenio pasado se determinaron a partir de los intereses y necesidades de los indígenas expresados en una serie de *talleres de autodiagnóstico* realizados en todas las zonas de trabajo de la dependencia. Fueron un total de 36 eventos, en los que participaron 79 ejidos y 62 comunidades, los que sirvieron de base para la elaboración del *Programa de Desarrollo Integral de la Sierra Tarahumara* elaborado en agosto de 1990 y que señala, para el período que revisamos, el momento de transición entre el «viejo» o «clásico» indigenismo y los nuevos planteamientos. Sin duda, la sección más importante de ese Programa de Desarrollo Integral (que en gran parte consiste en un listado de metas a lograr en las áreas agrícola, pecuaria, frutícola, forestal, de justicia, cultural y de bienestar social que nunca se llevaron a cabo) es la que habla de superar la visión centralista de la acción indigenista como causante de que los indígenas no participen en la planeación de las acciones que afectan a sus comunidades y la

propuesta de avanzar «hacia un nuevo modelo de relaciones sociales en la Tarahumara». Ahí se considera que el eje del desarrollo serrano debe de estar en la recuperación de la memoria histórica de los movimientos y organizaciones indígenas, en su proyección a modelos alternativos y diversificados capaces de transformar sus actuales condiciones de vida y en la

...reconstrucción de instancias de participación y representación tradicionales en el marco de un conjunto de relaciones sociales que reconozcan en los grupos étnicos a sujetos colectivos alternativos capaces de hacer emerger fuerzas autónomas en las que se sustenten los proyectos comunitarios (INI-Chihuahua, 1990).

La consolidación de la autogestión (en los niveles organizativos, financieros, de comercialización y tecnológico) empieza a aparecer como el objetivo programático por excelencia de ese modelo aunque la mayoría de las acciones que se contemplan responden a un modelo claramente asistencialista y pensado desde el exterior, resultado de la particular lectura que los técnicos hacen de las necesidades expresadas en los autodiagnósticos (que ni fueron tan «auto» puesto que su aplicación fue dirigida, inducida, asesorada y supervisada por los mismos técnicos).

Con el fin de darle congruencia al mencionado Programa y como apoyo en la construcción de la apenas esbozada autonomía étnica, un mes después se elabora otro documento, «Estrategia para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en la región Tarahumara» que, de alguna manera, señala el inicio de una primera etapa de lo que más adelante se definirá como «nuevo indigenismo» en Chihuahua caracterizada por una estrategia de corte campesinista acorde al modelo de desincorporación de empresas estatales (como Productos Forestales de la Tarahumara, Profortarah, en Chihuahua, y Proformex en Durango) hacia organizaciones campesinas susceptibles de administrar esos recursos y de generar proyectos regionales de desarrollo. Estratégicamente, concretizando los lineamientos del doctor Warman, director del Instituto para esas fechas (septiembre de 1990), se piensa que la mejor propuesta para la Tarahumara consiste en impulsar la participación indígena dentro de las ARIC, Asociaciones Rurales de Interés Colectivo, organizaciones claramente mes-

tizas que agrupaban un buen número de ejidos y comunidades de la sierra<sup>2</sup> En palabras del actual director del Instituto en el estado:

...sobre la quimera de construir un nuevo movimiento campesino a partir de sus propias organizaciones y dirigencias, en Chihuahua se subordinó la acción del INI a echar a andar la participación de los pueblos indios en ese proyecto buscando, de entrada, su inserción en proyectos regionales para presionar después a estas dirigencias y conseguir mayor presencia de los ejidos y comunidades indias (Entrevista a Roberto Solís Calderón el 8 de marzo de 1995).

Pero, igualmente y en forma paralela a estos cambios regionales, apareció el también «nuevo» programa del Estado para las minorías étnicas en este sexenio, el medio a través del cual el Estado-nación pensaba distribuir el gasto social destinado a los más marginados, los denominados Fondos Regionales de Solidaridad para Pueblos Indios, que permitieron, por ejemplo, que en 1994 el INI contara con un presupuesto 12 veces mayor que el de 1989. Únicamente a través de su funcionamiento, las comunidades y ejidos indígenas podrían obtener recursos económicos de la Federación para el desarrollo de sus propios proyectos, como en los períodos anteriores de 1971-1976 con el Programa Integral de Desarrollo Rural, de 1977-1982 con la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) y con los ya mencionados Cocoplas que surgieron en 1986 y se extinguieron en 1989. Fue el 19 de marzo de 1990 cuando el presidente Carlos Salinas de Gortari dio a conocer la creación de estos Fondos subrayando, en el más puro estilo neoliberal populista, ante representantes de diversos pueblos indígenas que

---

<sup>6</sup> La ARIC «General Felipe Angeles» estaba constituida por siete uniones de ejidos, aglutinaba un total de 180 ejidos pertenecientes a 10 municipios serranos y recibió de Profortara cinco centros industriales, más de veinte aserraderos ejidales con una disponibilidad anual de 350 mil metros cúbicos de pino y 78 mil de encino, así como la producción agrícola y ganadera de sus socios.

...la decisión de a quienes debe de apoyarse con estos recursos dependerá de ustedes, de sus propias organizaciones. El respeto está en no imponer el programa y tampoco imponer a quién se va a beneficiar. Si queremos que tenga el sentido democrático que estamos promoviendo tendremos que respetar esta decisión última y final de la propia comunidad, de la propia organización. También la ejecución de los proyectos quedará bajo su responsabilidad. Ustedes tendrán que vigilar que se lleven a cabo de manera correcta, de manera ordenada, de manera honesta. Seriedad y transparencia en el manejo de los fondos son requisito indispensable...el Instituto Nacional Indigenista no intervendrá en las decisiones que ustedes tendrán que tomar para la asignación de los Fondos de Solidaridad (*INI 1989-1994: 99*).

La normatividad del Programa, su modelo organizativo extremadamente complicado, los mecanismos para la aprobación de los proyectos y la obtención de recursos, y otros factores burocráticos mostraron una enorme distancia entre lo discursivo y lo fáctico. En la práctica, continuaron siendo los técnicos quienes elaboraron y diseñaron la mayoría de los proyectos y las oficinas centrales las que decidieron la aprobación o el rechazo de los mismos sin respetar casi nunca los consensos y decisiones indias.

Tras un primer momento en que se considera inviable el funcionamiento de Solidaridad entre los pueblos indígenas de la Tarahumara, debido en parte a las expectativas de la organización campesina ya señaladas y en parte al fracaso de los Cocoplas, empiezan a detectarse como positivas las respuestas de algunas comunidades, sobre todo en los municipios de Urique y Bocoyna, primeros lugares en donde se constituyen los Consejos Directivos de los Fondos Regionales por medio de consultas previas y posterior aprobación de las localidades que deciden participar en ellos. Sintéticamente, el mecanismo para la creación de estos Consejos Directivos se inicia con la realización de asambleas promocionales en las comunidades solicitantes en donde se les explica el funcionamiento del Programa elogiando casi siempre sus bondades e insistiendo en que, ahora sí, los indígenas serán sus controladores y en que, además, no habrá otras fuentes de recursos líquidos. Estas eligen dos representantes que formarán parte del Consejo encargado de determinar a qué comunidades y proyectos se le van a dar recursos y de decidir sobre los diversos problemas de



operación que surjan. El Instituto funciona como secretariado técnico, con funciones de asesoría y gestoría, y sus empleados se encargan de colaborar en la definición y elaboración de los proyectos presentados por las comunidades u organizaciones que integran el Consejo Directivo. El trabajo indigenista empieza a articularse alrededor de este modelo impulsado por la política uniforme del estado nacional, trasplantado tal cual al contexto estatal, y los objetivos y expectativas insisten en lo mismo:

Los Fondos Regionales de Solidaridad pueden ser el instrumento inicial para el fortalecimiento de las redes comunitarias. En el corto plazo, los Fondos, además de constituir una posibilidad de capitalización para algunos grupos de trabajo, permiten el encuentro de autoridades y líderes indígenas en torno a la discusión de problemas, demandas y alternativas concretas y localizadas...los Consejos Directivos deberán superar rápidamente el papel inicial de interlocutores en las acciones institucionales. Apropiarse de estos instrumentos y refuncionalizarlos de acuerdo a las estructuras y relaciones de sus redes comunitarias, garantizará la existencia de espacios políticos de decisión y gestión...el carácter estratégico de Pronasol radica en su posibilidad de impulsar proyectos productivos y sociales que, mediante la participación comunitaria organizada, faciliten el acceso a un nuevo modelo de relaciones sociales caracterizado por la autonomía y la autogestión de sus actores (INI-Chihuahua, 1990: 29-30 y 39).

La estrategia institucional propone ampliar su infraestructura creando Módulos de Apoyo en las zonas en donde se prevé la formación de Consejos Directivos, ofrecer asesoría y capacitación a los mismos para la formación de cuadros técnicos y políticos que puedan transmitir a los demás los conocimientos adquiridos y, a través de ese proceso, iniciar la transferencia de funciones contemplada en los lineamientos generales del INI para ese sexenio.

El proyecto campesinista fracasó rápidamente, por un lado, porque la Unión de Ejidos Sierra Madre de Parral y la del Noroeste, ambas en la ARIC Felipe Angeles y de corte progresista, no consiguieron la democratización de las demás organizaciones de corte cenecista; por otro lado, la ARIC venía arrastrando tal cantidad de rencillas internas, de enfrentamientos entre capillas y cúpulas de dirigentes campesinos, que hicieron

estallar múltiples contradicciones y provocaron finalmente su desaparición. Además, los pueblos indígenas no sentían representados sus intereses en las organizaciones campesinas y, de acuerdo a las consultas realizadas y opiniones recogidas, se mostraban reacios incluso a participar en los llamados organismos de primer nivel (comisariados ejidales, presidencias seccionales, presidencia de bienes comunales), rechazaban la explotación forestal de corte comercial y se autopresentaban como microsociedades autorreguladas por sus sistemas propios de referencia y autoreferencia de autoridad y convivencia. Por otro lado, el impulso que se dió a los Fondos Regionales de Solidaridad propició un proceso de movilización indígena ligado, en teoría, estrechamente a sus gobiernos tradicionales y a sus liderazgos comunitarios (por ejemplo, los gobernadores de los Consejos Directivos fueron nombrados Consejos de Vigilancia). El contacto con los indígenas, la convivencia y búsqueda de soluciones a problemas específicos, el contagio de su diferencia, el toque de su alteridad, fueron otros tantos factores que definieron para la Delegación Estatal del INI en Chihuahua desde mediados de 1991 una estrategia indigenista distinta a la campesinista.

En efecto, se inicia una segunda etapa «radicalmente (¿rabiosamente?) indigenista» en donde la estrategia fundamental va a ser la de propiciar el «encuentro cultural» y la función básica del Instituto la de facilitar los espacios de reunión e intercambio entre los indígenas. Al interior de la Delegación Estatal se producen cambios tan importantes como el del coordinador y, paulatinamente, el de los directores de los Centros Coordinadores Indigenistas, (lugares que serán ocupados en su mayoría por personal que hasta ese momento formaba parte del Programa de Desarrollo Forestal, a la vez que se da un proceso de reestructuración con el fin de lograr «una nueva gestión institucional para un nuevo indigenismo». Criticando los efectos patológicos de la estructura institucional e ideológica del Instituto, su excesivo centralismo, su paternalismo y asistencialismo que han derivado en clientelismo, corporativismo y burocratismo, y, en fin, señalando el agotamiento de ese modelo de acción indigenista, se parte de considerar que

...las comunidades indias de nuestro país forman parte, han sido y son, uno de los motores fundamentales de las transformaciones sociales que acontecen en nuestro país. Los reclamos de autonomía, autogestión, respeto a la diferencia, autoestima y dignidad que hoy se generalizan han sido enarbolados y en muchos casos ejercidos por los pueblos indios, aun a costa, en ocasiones, de largas luchas y sacrificios. Como la sociedad en general, los indios reclaman instituciones que respondan a sus intereses, que lleven a cabo las acciones por ellos propuestas, que estén estructuradas para brindar un verdadero servicio público en el que la eficiencia, la participación social y la corresponsabilidad se conviertan en normas indeclinables de la actuación administrativa (INI-Chihuahua, 1991: 3).

Esta «nueva relación» del Instituto con los pueblos indígenas de la Tarahumara tiene como eje la libre expresión de éstos a través del respeto absoluto al uso de su lengua y sus propias formas de llegar a decisiones y tomar acuerdos no mediante un modelo asambleario (como entre los campesinos) sino mediante el consenso, práctica que se llega identificar con el *nawésari* o reunión dominical exclusiva de la mayoría de comunidades *rarámuris* en la que se discuten problemas colectivos alrededor de las autoridades tradicionales. Pareciera como si después de 40 años de funcionamiento en el estado, el INI redescubriera a los indios, opinara que sí había que dialogar con ellos, que sí eran los famosos «sujetos interlocutores» de la institución y que no había por qué seguir trabajando con autoridades civiles o agrarias como los comisariados ejidales, uniones de ejidos, etcétera.

La habilidad o la estrategia se encaminó, entonces, a tratar de convertir los modelos de organización externos (como los Fondos Regionales) en propiciadores de reencuentro y discusión entre los indios, en núcleos potenciadores de su propia organización donde los sujetos sociales se rigieran según sus decisiones. Lo económico, la explotación de los recursos, el bosque, se consideraron como aperturas de relación con el exterior desde donde se mostraba lo propio, sus derechos y su forma de ser y resistir. Llegar a potenciar esos espacios de *recreación de su identidad* fue una de las metas a conseguir y con la intención de medir la capacidad de convocatoria y de conocer a los seres de carne y hueso con los que trabajar, sus nombres y apellidos, cargos y papel que desempeña cada uno en

sus comunidades, en noviembre de 1991 se desarrollaron los encuentros regionales de Baborigame (municipio de Guadalupe y Calvo), Samachique, Guachochi (municipio de Guachochi), Piedra Bola (municipio de Bocoyna) y Cerocahui (municipio de Urique). En ellos el INI únicamente ofreció los recursos para la alimentación y el transporte, mientras que fueron los propios indígenas los que dialogaron, bailaron, se organizaron de acuerdo a sus propios ritmos y tiempo y sacaron sus conclusiones que transmitieron a los técnicos del INI para su evaluación:

...lo que salió de ahí fue un enorme listado de solicitudes a problemas locales...ni un sólo planteamiento de corte global, regional. Las necesidades inmediatas, de violación a sus derechos, de injusticias y violencias por las corporaciones policíacas, de excesos de los cacicazgos locales, de falta de atención médica, de alternativas de trabajo, de violencia en contra de sus manifestaciones culturales, en contra de sus autoridades tradicionales, etcétera (Entrevista a R. S. C., 8 de marzo de 1995).

Es decir, se ratificó que continuaba la situación conocida desde la Conquista. Se obtuvo también un extenso directorio de más de 5 000 indígenas, entre los que había unos 500 gobernadores y médicos tradicionales (no de los más ocultos, sino de los que son correa de transmisión entre aquellos y los más nuevos), se extrajo la conclusión de que los indígenas tenían una enorme necesidad de hablar entre sí y de que su voluntad era la de persistir como tales con todas las implicaciones políticas, culturales, sociales y económicas que eso llevaba consigo.

Por otro lado, aceptando que las adiciones al artículo cuarto constitucional y las reformas a los artículos 27 y 130 constituyen una profunda reforma del estado y de la sociedad en su conjunto, el INI en Chihuahua redefinió sus estrategias de trabajo a partir de los primeros meses de 1992 e inició lo que puede considerarse una tercera etapa en donde se asume plenamente lo del «nuevo indigenismo para la Tarahumara», se pretende acabar con el indigenismo de proyectos novedosos o programas demostrativos y se intenta generar o propiciar las condiciones para que las formas de organización autónomas preexistentes tuvieran mayores espacios de participación y mayores oportunidades de expresión. Los «nuevos»

planteamientos, que recojen la experiencia de dos intensos años llenos de cambios y novedades «programáticas» se articulan alrededor de tres líneas estratégicas claramente definidas discursivamente, sobre el papel, que vale la pena citar extensamente puesto que por sí mismas son suficientemente ilustrativas y ampliamente elocuentes:

a) Participación indígena y alternativas de desarrollo:

Participación indígena en todas las instancias estatales y en todas las esferas de actividad a las que tiene, o debería tener, acceso cualquier mexicano de acuerdo a la institucionalidad que nos rige, de la que la historia de los pueblos indígenas y su plena vigencia constituyen referentes y componentes insoslayables. Ningún espacio de representación, ningún área del quehacer económico, político y cultural ha de estar vedada en principio a los indios por el mero hecho de serlo...nada en nuestro pacto como estado-nación es ajeno a los grupos indígenas como no le es ajeno a ningún mexicano...La participación india en los espacios ya existentes supone la formación o fortalecimiento de capacidades y hábitos ciudadanos cuyo desarrollo se ha visto obstaculizado por omisión y exclusión. Promovemos la participación como el ejercicio de un derecho, pero también como una vía para transferir en la práctica a los propios indígenas una serie de capacidades argumentativas, de manejo del lenguaje, de operación del conocimiento, de decisión, que hasta ahora le han sido negadas (*Balance*, 1992: 11)

Con todas esas buenas intenciones se pretende eliminar el paternalismo, el acarreo y la imposición de planes y proyectos buscando

...la creación de inéditas formas de agrupamientos indígenas, la formación de nuevos sujetos sociales en los que ha de asentarse tanto la transferencia de funciones del INI como la posibilidad de nacimiento de un proyecto por parte de los indios de la Sierra Tarahumara (p. 12).

b) Emergencia del bloque indígena:

El hecho reconocido de la emergencia de una sociedad civil que se organiza tiene en la realidad serrana una de sus manifestaciones significativas, por el con-

traste y convivencia de lo moderno y lo tradicional...El conjunto de estos dirigentes constituye el bloque indio, el liderazgo emergente que ha de formar al sujeto social articulador de proyectos alternativos para los pueblos indios de la Sierra Tarahumara. Son estos líderes los que habrán de formar la instancia intermedia necesaria para la transferencia de funciones del INI a las comunidades...Nuestras estrategias en relación al bloque indio no consisten en la simple identificación y promoción de líderes (práctica que podría derivar en la creación de nuevos cacicazgos)...más bien en el fortalecimiento de las redes, formas de organización y consenso, en las que se apoya el nuevo liderazgo: el gobierno tradicional, con sus mecanismos participativos específicos; los Consejos Directivos; las formas de conservación, reproducción y transmisión del saber...Nada asegura a priori que los intereses de los diversos componentes del bloque sean compatibles y complementarios: la sociedad indígena es diversa y no podemos suponer que una noción abstracta de etnicidad habría de resolver de antemano las diferencias que enriquecen y recorren la vida india. Tampoco podemos suponer, por lo demás, que los intereses sean necesariamente antagónicos o incompatibles. Nuestra estrategia de consolidación del Bloque Indio significa, a este respecto, facilitar las condiciones para que los propios indios, con sus formas de organización y liderazgos, conozcan, articulen y procesen sus diferencias y acuerdos, es decir, se constituyan como sujetos incorporando y no excluyendo su realidad diversa (p. 13-15).

### c) Consolidación de autonomía:

La autonomía de los pueblos indios, reclamo de los mismos y lineamiento del nuevo indigenismo, se apoya en esta función de auto-reproducción, de auto-reconstrucción frente a las condiciones más variadas del entorno...Si, en términos generales, se define la autonomía como las condiciones y reglas que definen la capacidad de decidir, y en primer lugar de decidir a favor de los propios intereses, de la propia reproducción, no cabe duda de que los pueblos indios de la Tarahumara son autónomos...Además de profundizar en esa perspectiva, hoy sabemos que la base económica de la autonomía india requiere no sólo de capital mínimo para asentar la acumulación, sino también de una serie de condiciones y capacidades que permitan incidir tanto en la producción como en la comercialización de los bienes productivos. Más que una base de acumulación, la autonomía eco-

nómica requiere de una articulación integral de las diferentes fases de los procesos productivos, todas bajo la apropiación y el control de los propios indios... (p. 16)

...La culminación de la autonomía en sus diferentes aspectos será la autonomía política; el ejercicio del poder por las propias comunidades, tanto a su interior como en relación con las esferas relevantes de la sociedad y el estado nacional. Nuestra estrategia subraya que la autonomía política es necesaria e insoslayable. Las formas concretas que la misma adopte, sin embargo, no está en nuestras manos establecerlas. Participación partidaria, gobiernos propios, entremandos legales específicos, son posibilidades abiertas cuya decisión corresponderá en todo caso al Bloque Indio (p. 17).

...Nuestro compromiso a este respecto consiste en propiciar las condiciones que permitan a los indios constituirse en sujetos de creación de las reglas que afecten su vida, independientemente del camino que los propios indios consideren más conveniente para lograrlo. La autonomía que propugnamos, lo mismo que en el caso del Bloque Indio, ha de ser tan diversa como la propia realidad indígena y en este sentido, entonces, hablaremos propiamente de autonomías, así como impulsaremos no uno sino muchos bloques indios y muchas formas de participación (p. 18).

Esta especie de «manifiesto indigenista» sirvió de guía, más que para impulsar un trabajo distinto, para acomodar la imagen que se tenía de lo que sucedía en la Sierra dentro de un marco explicativo acorde a los aires políticos del momento y al estreno de los jóvenes indigenistas como funcionarios y servidores públicos. Al auge del 92 le sucede un período de estabilización durante 1993 y 1994, año en el que las elecciones presidenciales y los sucesos del país, principalmente el levantamiento armado en Chiapas, reducen al mínimo el quehacer de la Delegación y abren un compás de espera y de expectativas ante los cambios en la dirección central del INI y los planteamientos del nuevo gabinete en materia indigenista. En ese período el trabajo gira alrededor de los Fondos Regionales de Solidaridad (FRS) impulsando las directrices de la política indigenista oficial, además, con la realización de numerosos talleres de reflexión o «capacitación» en torno a la reforma de la ley agraria (artículo 27 constitucional), sobre el aprovechamiento del bosque, acerca de la nueva Ley

Forestal, sobre derechos humanos, etcétera. Pero lo más significativo de estos años y que ilustra en buena parte las tendencias o resultados finales de todo ese ambicioso proyecto indigenista es la formación de dos asociaciones civiles indígenas que surgieron de los Fondos Regionales de Solidaridad: El Consejo para la Tradición y Comunicación Indígena A.C. en El Vergel, municipio de Guadalupe y Calvo, dedicada fundamentalmente a la utilización de medios alternativos de comunicación para la difusión de la cultura ódame o tepehuana; y la Jiwérika Rarámuri A.C. (Fuerza Rarámuri) encargada de la defensa y promoción de los derechos humanos entre la población indígena.

Un ejemplo palpable del poco éxito de las estrategias y lineamientos de ese supuesto «nuevo indigenismo» y de las contradicciones irresolubles entre su teoría y su práctica, lo constituye el desarrollo de la organización formada con la unión de todos los Fondos Regionales de Solidaridad y denominada Nataga Nagisapo Cawichi, usando el nombre en rarámuri para aparentar (conscientemente o no) una legitimidad, autonomía y fuerza que poco sobrepasó los ámbitos del INI y su discurso. A raíz del primer encuentro de los FRS celebrado en Cerocahui (Urique) del 6 al 8 de marzo de 1992 con el objetivo del «...intercambio de experiencias de cada una de las regiones, y reforzar y consolidar a todas las organizaciones indígenas de los diferentes grupos étnicos de la sierra de Chihuahua» (INI-Chihuahua, 1992), se toma el acuerdo de formar al mes siguiente en Turuachi (Guadalupe y Calvo)

...una organización que represente a todos los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara, la diferencia de esta organización que se quiere formar y de las que ya se tienen o tenían, es que es iniciativa de los propios indígenas y en donde no participan, ni el gobierno, ni partidos políticos, ni empresarios, ni caciques, y que ahora sí se tomen en cuenta verdaderamente a las autoridades tradicionales (*idem*).

Sin embargo, la pretendida «iniciativa de los propios indígenas» está sumamente sesgada, primero porque son únicamente 173 los asistentes al evento cuya representatividad era obviamente cuestionable dada la forma en que se llevó a cabo la constitución de los FRS; y, segundo, porque los



técnicos del Instituto indujeron a los indígenas a tomar esa determinación dado que fue un año de cruciales elecciones estatales y, además, era necesario demostrar la viabilidad de las estrategias nuevindigenistas, en este caso la del «bloque indio». Vale la pena reproducir la llamada «Declaración de Cerocahui» para darse cuenta de que, aunque la firma fue la de los indígenas, el escrito salió de las manos de los responsables de la institución y poco nuevo aportaba a la política indigenista que de esta forma casi repetía lo que en otros momentos realizó el gobierno, primero a través de los maestros bilingües pero sobre todo al formar los Consejos Supremos Indígenas,<sup>7</sup> y, posteriormente, la Confederación Nacional de Pueblos Indios.

### *Declaracion de Cerocahui*

Los que firmamos, indígenas, rarámuris y ódames, representantes de organizaciones independientes de toda la sierra tarahumara delegados a los consejos directivos de los fondos regionales de solidaridad, hombres y mujeres comprometidos con el bienestar y justicia para los pueblos indios, reunidos en Cerocahui el día 7 de marzo de 1992, declaramos:

1.- Que la reunión de dirigentes y representantes indígenas de toda la sierra es un hecho muy importante que marca el inicio de una nueva etapa en la lucha por la justicia y el respeto a los pueblos indígenas de la sierra tarahumara.

2.- Que estamos dispuestos a unirnos en una organización nuestra, propia, en la que seamos nosotros quienes decidamos de acuerdo a nuestros intereses y nuestra costumbre, tomando en cuenta a nuestras autoridades tradicionales, en la que no intervengan ni los caciques, ni las empresas, ni el gobierno, y que nos defienda y represente ante todo poder.

---

<sup>7</sup> «Sus iniciadores fueron los organizadores del Primer Congreso de la Raza Tarahumara, en 1937, y organizadores del Consejo Supremo Tarahumara, en 1939, que promovía un proyecto de organización de un gran ejido tarahumara y la expulsión de los habitantes mestizos de la sierra. Tal proyecto fue descartado por los siguientes gobiernos y reemplazado por una política de dotación ejidal que culminó con la actual estructura de tenencia agraria», (González *et al.*, 1994: 38)

3.- Que vamos a constituir esa organización los días 25 y 26 de abril de 1992 en Chinatú, municipio de Guadalupe y Calvo, después de discutir con nuestras comunidades, ejidos y organizaciones la forma de organización que queremos todos y cada uno de los indígenas de la sierra tarahumara.

4.- Las demandas planteadas por los ejidos, comunidades y organizaciones que surgen de esta reunión y posteriores reuniones deberán ser expuestas por esta nueva organización ante las autoridades competentes, buscando una solución.

5.- Exigimos el respeto a la dignidad de los pueblos indígenas y sus derechos humanos.

### *Algunas conclusiones*

A modo de resumen, aunque nuestro análisis haya sido limitado y se haya concentrado más en los aspectos teóricos y en los planteamientos programáticos del INI-Chihuahua que en el seguimiento de todas sus acciones, podemos afirmar que para el período 1990-1994 siguió existiendo una gran brecha entre lo dicho y lo hecho, entre la teoría y la práctica. Aquélla no bastó para atacar los grandes problemas que la región Sierra Tarahumara presenta de acuerdo a los diagnósticos realizados por la misma institución y que se resumen en el capítulo primero. Y la práctica se limitó a acatar las directrices nacionales y a ofrecer cifras, números, datos cuantificables con los que justificar la utilidad de la Institución.

El coyuntural Programa de Desarrollo Forestal proporcionó la oportunidad de desarrollar una nueva política indigenista y de impulsar nuevas formas de relaciones sociales en la Sierra colocando al Instituto en Chihuahua en una situación protagónica. Pero al encerrarse sobre sí mismo, al no coordinarse más con la sociedad civil y recibir sus aportaciones y ante la falta de coordinación interinstitucional con organismos estatales y otras dependencias, se acabó en el fracaso y el Instituto volvió a sus actividades asistencialistas cotidianas. Los estudios realizados por este Programa, la información recopilada y los diferentes datos que se almacenaron en muchos documentos, cédulas y diagnósticos, se han perdido o se encuentran abandonados en archivos muertos, sin que sean tomados en cuenta por la actual administración ni que se den a la luz pública en forma sistematizada para su crítica, análisis y, en su caso, aprovechamiento, ya que costaron muchísimos pesos y esfuerzo.

Sentimos ciertamente que en nuestro balance se destaquen más bien las críticas y defectos de la acción indigenista sin proponer otras alternativas que se encuentran fuera de nuestro alcance. Con ello no queremos negar que hubo elementos, acciones e ideas positivas como en todo trabajo colectivo de carácter social (como el intento de una propuesta de monitoreo expuesto en el segunda parte de esta tesis), pero pensamos que también a través de la sistematización de lo negativo, como en una especie de revelado fotográfico, se puede alcanzar lo positivo. De modo que algunas conclusiones sobre la primera parte pueden agruparse en las siguientes:

1. La política indigenista llevada a cabo por la Delegación Estatal en Chihuahua durante el período 1989-1994 estuvo determinada por el cambio de personal realizado en su administración, con la ocupación de la dirección y de los puestos de mando más importantes por un equipo de trabajo procedente de un ámbito ajeno al indigenismo y a las problemáticas estatales. En ese sentido, las decisiones se tomaron la mayor parte de las veces en forma personal, en base a juicios y perspectivas carentes de la necesaria experiencia, interés y sensibilidad respecto a las problemáticas indígenas, en general, y respecto a las condiciones de la Tarahumara, en particular.
2. El denominado «nuevo indigenismo para la Tarahumara» no pasó de ser una simple declaración de buena fe que quiso, sin lograrlo del todo, marcar sus distancias frente a las administraciones pasadas. El discurso «nuevointigenista» y los lineamientos de acción que se pusieron en marcha, obedecieron más a la necesidad de justificar las estrategias de la política nacional en torno a los pueblos indígenas que a las necesidades reales y sentidas de la población y los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara. De alguna forma, la realidad se acomodó a un modelo explicativo y deseado de lo que sucedía en la Sierra, especulativo y surgido de la mente de los técnicos y directivos de la Delegación INI en Chihuahua que, más que nada, repetía muchos de los planteamientos clásicos del indigenismo y dejaba intactas las formas paternalistas, clientelistas y autoritarias de relacionarse con los indígenas aunque sobre el papel aparecieran como «nuevas formas de relaciones sociales». Se buscó casi siempre más ofrecer una

- buena e innovadora imagen a partir de documentos aparentemente audaces y bien escritos que realizar cambios pertinentes y efectivos
3. La estructura del Instituto, la ubicación y funcionamiento de los distintos Centros Coordinadores no correspondía a las necesidades que el momento actual y las condiciones de desarrollo de la Tarahumara requerían después de 40 años de indigenismo. No se realizaron los cambios adecuados en la organización del trabajo y en la estructura de los diferentes servicios del Instituto. Se siguió con la ubicación de los CCI en lugares no centrales de la Sierra (como los de Carichí y San Rafael) y, por lo general, los nuevos directivos no mantuvieron un contacto estrecho ni la necesaria empatía con la población indígena, limitándose a cumplir burocráticamente o a «dejar que ellos decidan» actuando abstractamente como «servidores públicos» más que como entusiastas defensores de las minorías étnicas, dedicándose más bien a cumplir únicamente con aspectos formales. Con ello se perpetuaron los vicios de administraciones anteriores y la falta de atención adecuada a muchas zonas de la sierra (por ejemplo, no se tomó en cuenta a la población pima y guarijía como etnias diferenciadas y escasamente a la tepehuana).
  4. El perfil del personal técnico no correspondía al que se requería para llevar a cabo el trabajo indigenista y enfrentarse a la complejidad de las relaciones entre desarrollo y etnicidad, entre estado-nación y minoría étnica o entre macro y microeconomía. La mayoría carecía de conocimientos profundos sobre las características y problemas de la población indígena y de falta de vocación por una actividad que precisaba sobre todo de un trabajo de campo más prolongado que las esporádicas visitas comunitarias o asistencia a asambleas y una comunicación más intensa con los indígenas que permitiera el acceso y conocimiento de su vida cotidiana, familiar y laboral.
  5. En cuanto a las acciones y actividades que se desarrollaron para llevar adelante los planteamientos y metas propuestas, así como su incidencia en la población indígena, cabe diferenciar entre los programas sustantivos y los programas especiales. Los primeros (como atención a albergues) no sufrieron ninguna modificación respecto a las administraciones anteriores y se trabajó de la misma forma sin proponer

cambios sustanciales como pudieran ser la revisión de los contenidos educativos o cambios en el calendario escolar para adecuarlo a los ritmos y ciclos del trabajo serrano. Fue básicamente sobre el Programa Nacional de Solidaridad para los Pueblos Indios (Pronasol) que se pretendieron lograr los presupuestos estratégicos enunciados discursivamente por este «nuevo indigenismo» a través de dos aspectos: a) en el área productiva, promoviendo la creación de Consejos Directivos que agruparan a varios ejidos o comunidades y determinarían proyectos productivos a desarrollar a corto y mediano plazo mediante la circulación de capital en forma de «fondo revolvente»; y b) en el área de la cultura, apoyando proyectos de revalorización y expresiones culturales indígenas.

6. Este modelo de operación de Pronasol fue uniforme para todas las regiones y grupos de la Sierra, ajeno a la organización propia y cosmovisión tradicionales y falto de una adecuada concepción de desarrollo. De modo que la «participación» se limitó a la «asistencia» o «estar presente» en infinidad de reuniones para resolver poco debido a un esquema de funcionamiento demasiado «occidentalizado» que limitaba en mucho las posibilidades y deseos reales de desarrollo en los diversos lugares que se ejercieron. Baste para ello indicar que la mayoría de los proyectos fueron «tiendas campesinas» en las que pocos participaron o se beneficiaron.

Por lo que respecta a los «proyectos culturales», también la «participación» fue más bien «asistencia» a eventos con motivo de los aniversarios de XETAR en los que se hicieron listas de un montón de personas cuya solidez como «bloque indio» está muy en entredicho pues acabados los encuentros no se volvía a contar con ellos. Por otro lado, lo peligroso de esos apoyos estriba en la dependencia que crean en ciertas comunidades para celebrar sus fiestas y mantener sus costumbres si no es con ese apoyo, con lo que se está propiciando la anulación del sentido de esos rituales y la serie de obligaciones sociales y simbólicas que hay a su alrededor.

7. El trabajo de fortalecimiento de la organización indígena fue en realidad una labor de fortalecimiento del programa oficial de desarrollo para los pueblos indígenas impulsado por el gobierno bajo la forma

de los Fondos Regionales de Solidaridad. El respeto a las formas tradicionales de organizarse, ser y actuar de las comunidades indígenas quedaba en puro discurso al no darse la posibilidad de otras alternativas de organización que no fueran las estrictamente señaladas por ese programa. La política seguida, en el fondo, no avanzaba hacia la autonomía indígena sino hacia la integración del indígena a la sociedad nacional por medio de la creación de las condiciones más adecuadas para que se incorporaran a la situación actual del desarrollo económico y neoliberal que vivía el país, dejando como un decorado exótico los elementos culturales tradicionales. La Nataga Nagisapo Cawichi o conjunto de Consejos Directivos, fue un efímero movimiento que prácticamente sólo sirvió para obtener credenciales y un ejemplo de que no se consiguió erradicar el clientelismo y la fabricación de líderes y organizaciones sin sustento real.

8. El aumento de personal, recursos e infraestructura que tuvo la Delegación Estatal de INI en este período se debió a que el Instituto retomó, a través del Programa de Desarrollo Forestal las funciones de asesoría a productores forestales. Ello confirma la hipótesis de que el desarrollo del indigenismo en Chihuahua ha estado ligado a la explotación forestal y al papel que el gobierno ha jugado en este campo, organizando sus espacios de trabajo y sus actuaciones en torno a las zonas de mayor riqueza forestal y dejando de atender otras regiones que no poseían tales recursos. Fracasado el Programa de Desarrollo Forestal, se vuelve a cuestionar el papel y la utilidad de la Institución en Chihuahua y no se sale de repetir lo ya mil veces dicho:

...los planteamientos de trabajo para los próximos años en el INI son muy claros. Por un lado es la definición de la política del Estado Mexicano para los pueblos indios, entendido como los criterios y valores de la acción del Estado Mexicano hacia los pueblos indios, rescatando sus demandas, sus problemas, sus vivencias. De tal manera que estén cada vez en mejores condiciones y posibilidades de, como se dice casi poéticamente, ser ellos mismos los sujetos y actores de las transformaciones que ellos midan, requieran o reclamen...Esto implica el reforzamiento de las instituciones del Gobierno Federal para el servicio y apoyo a los pueblos indios. Y esto significa entonces que las dependencias del Gobierno Fe-

deral que son responsables de los programas y políticas sociales, aporten recursos económicos, creen estructuras, y aporten cuadros directivos...y que el Instituto tenga aval jurídico a nivel de ley reglamentaria de una especie de procurador de los pueblos indios que emita recomendaciones necesarias a los diferentes niveles para garantizar la aplicación de la política y garantizar el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indios (Entrevista a R. S. C., 8 de marzo de 1995).

A varios años ya del levantamiento armado de Chiapas yante los nuevos escenarios y retos que presentan los pueblos indios de esas México, opiniones parece casi retrógradas y conservadoras, una marcha atrás a muchos de los postulados defendidos por la «nueva política indigenista» el INI en Chihuahua, al menos sobre el papel y en el corazón de muchos de quienes nos comprometimos en este trabajo en el periodo 1990-1994.

### *Bibliografía*

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1979) «Estructura y función de los Centros Coordinadores». En A.A.V.V., *El indigenismo en acción*. México: INI.
- (1982) *El proceso de aculturación*. México: CIESAS.
- ALVIRA Martín, Francisco (1991) *Metodología de la evaluación de programas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- ARIZPE, Lourdes; María Fernanda Paz y Margarita Velázquez (1993) *Estudio sobre la participación de la mujer en el subsector forestal*. Mimeo. México.
- ARTAUD, Antonin, (1987) *México y viaje al país de los Tarahumaras*. México: FCE.
- BANCO Mundial (1990) «Minutas de entendimiento». Misión de supervisión del Banco al Proyecto de Desarrollo Forestal, mayo-junio 1990.
- BAUDRILLARD, Jean (1980) *El intercambio simbólico y la muerte*. Barcelona: Monte Avila.
- BEE, Robert L. (1975) *Patrones y procesos. Introducción a las técnicas antropológicas para el estudio de los cambios socio-culturales*. México: Logos.
- BENNET, Wendel y Robert Zingg (1935) *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: INI.

- BRUYN, Severine T. y Howard S. Becker (s/f) *Observación social y estudios de casos sociales*. Mimeo.
- BONFIGLIOLI, Carlo (1993) *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. Tesis de licenciatura en etnología. ENAH.
- (1991) *El pene de judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómico-sexual rarámuri*. Mimeo.
- (1991) «¿Quiénes son los matachines?». En Revista *México Indígena*, núm. 18, marzo. México.
- BONFIL Batalla, Guillermo (1991) *México Profundo*. México: CIESAS-SEP.
- (1991) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
- BROUZES Pelissier, Françoise (1991) *Grupos étnicos de la Sierra Tarahumara: primera bibliografía comentada*. Culturas Populares.
- (1991) «Migración Rarámuri a Sinaloa». En Gutiérrez, Donaciano y Josefina Gutiérrez Trip (coords.) *El Noroeste de México: sus culturas étnicas*. México: INAH.
- BUENROSTRO Alba, Manuel (1994) *Educación y cultura tarahumara*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- CALVO, Beatriz y Laura Donnadiou (1992) *Una educación ¿indígena, bilingüe y bicultural?* México: CIESAS.
- CAMARA Barbechano, Fernando (1993) *Warijíos de Chihuahua*. Mimeo.
- CARDENAL, Francisco (1993) *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Camino.
- CLIFFORD, James (1991) «Sobre la autoridad etnográfica». En Varios Autores *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: GEDISA.
- COHEN, Ernesto y Rolando Franco (1992) *Evaluación de proyectos sociales*. México: Siglo XXI.
- COLOMBRES, Adolfo (1984) *La hora del «bárvaro»*. México: Premiá.
- DE VELAZCO Rivero, Pedro (1987) *Danzar o morir*. México: Centro de Reflexión Teológica A.C.
- DELGADO Romano, Agustín (1982) *Guarijíos*. México: INI.
- DEVEREUX, Georges (1991) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- DÍAZ Polanco, Héctor (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.



- EMBRIZ, Arnulfo (1992) *Instituto Nacional Indigenista. Cuarenta años de trabajo en la Sierra Tarahumara*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/INI.
- ENRIQUEZ Hernández, Jorge (1985) *Análisis geoeconómico del sistema regional de la Sierra Tarahumara*. México: UNAM.
- FEYERABEND, Paul (1987) *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- GEERTZ, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ, Alvarez y Nemesio J. Rodríguez (1993) *El sector social de la producción forestal en México*. Mimeo.
- GONZÁLEZ, Jorge A. y Jesús Galindo (1994) *Metodología y cultura*. México: Conaculta.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Luis (1984) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- (1980) *Tarahumara. La sierra y el hombre*. México: FCE.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Luis; Sandra Gutiérrez; Paola Stefani; Margarita Urias y Augusto Urteag (1994) *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- GOTES Martínez, Luis Eduardo (1991) *Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- GUTIÉRREZ Sandoval, Sandra Angélica (1993) *Autorregulación rarámuri y derecho positivo*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- GUTIÉRREZ Trip, Josefina (1993) *La colección etnográfica tarahumara del museo Nacional de Antropología*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- HUERTA, Raul (1982) «La subregión tarahumara». En Angel Bassols Batailla, *La lucha por el espacio social*. México: UNAM.
- IBAÑEZ, Jesús (1979) *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- (1985) *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- INEGI (1990) *Censo general de población y vivienda*.
- INI (1982) *Informe de actividades 1976-1982*. México.
- (1990) *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994*. México.
- (1991) *Amerindia hacia el Tercer Milenio*. México.
- (1991) *Convocatoria de los Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patri-*

- monio Cultural de los Pueblos Indígenas.*
- (1995) *Guía de formulación de proyectos.*
- INSTITUTO Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua (1990) *Programa de Desarrollo Integral para la Sierra Tarahumara.*
- (1990) *Estrategia para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en la región Tarahumara.*
  - (1991) *¿Por qué la reestructuración?*
  - (1992) *Balance del trabajo de fortalecimiento de la organización indígena en la Sierra Tarahumara 1990-1991.*
  - (1992) «Primer encuentro estatal del Consejo Directivo de la sierra Tarahumara». Documento interno-relatoría.
  - (1994) *Informe sexenal Fondos Regionales de Solidaridad.*
  - (1993) *Informe de actividades 1993.*
  - (1992) *Primer encuentro estatal del Consejo Directivo de la Sierra Tarahumara.*
  - (1993) *Programa Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas. Evaluación de emisiones 1991-1993.*
  - (1993) *Pueblos indígenas y microdesarrollo en la Tarahumara.*
  - (1990) *Diagnósticos Regionales Forestales.*
  - (1989-1990) *Programa de Desarrollo Forestal.*
  - (1993) *Programa integral de capacitación.*
  - (1993) *Relatorías del taller: Usos Alternativos del Bosque.*
  - (1990) *Elementos metodológicos para el Monitoreo de Impacto Social del Programa de Desarrollo Forestal.* SARH/Banco Mundial.
  - (1991) *Estudios de base para el monitoreo del impacto social del Programa de Desarrollo Forestal.*
  - (1991) *Relatoría del seminario sobre metodologías para la realización de los estudios de base.*
  - (1991) *Programa del taller de capacitación interna.*
  - (1991) *Diagnóstico cultural: documento de discusión con las residencias.*
  - (1993) *Modelo de monitoreo de impacto sociocultural: taller de diseño.*
- IRVING, Dominique (1990) *Progress in activities with indigenous communities. Executive summary.* Mimeo.
- ITURBIDE, Mónica y Marta Leticia Ramos (1991) «Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua». En A.A.V.V., *Los ráramuri hoy.* México: INI-Chihuahua/Unidad Regional de Culturas Populares.

- KENNEDY, John (1970) *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- KROTZ, Esteban (1988) «Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual». En Varios Autores, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana* México: CIESAS.
- LAPASADE, Georges y René Lourau (1974) *Claves de la sociología*. Barcelona: Laia.
- LAPPE, Patricia y Miguel Ulloa (1989) *Estudios étnicos, microbianos y químicos del Tesguino*. México: UNAM.
- LARTIGUE, François (1983) *Indios y bosques*. México: CIESAS.
- LEÓN García, Ricardo (1992) *Misiones jesuítas en la Tarahumara. Siglo XVIII*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- LUMHOLTZ, Carl (1881) *México desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- LLOBERA, J. (1975) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- MARCUS, Georges E. y Dick E. Cushman (1991) «Las etnografías como textos». En varios autores, *El surgimiento de la antropología posmoderna* México: GEDISA.
- MARTÍNEZ, Juan (1993) *Sistemas modernos de organización para el desarrollo económico en el subsector forestal indígena*. Mimeo.
- MERRIL, William L., Almas Rarámuri (1992) México: INI-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MOLINA Cruz, René (1993) *El mercado rural y el sistema no formal de aprovechamiento del bosque*. Mimeo.
- MOLINARI, Claudia (1994) *Protestantismo y explotación forestal en la tarahumara*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- MURDOCK, G.P. (1954) *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Whashington: Oficina de Ciencias Sociales de la Unión Panamericana de Geografía y Universidad de Guatemala.
- NAHMAD, Salomón (1993) *Participación social de los pueblos indígenas y campesinos en el manejo y conservación del recurso forestal*. Mimeo.
- NEUMMAN, Joseph (1991) *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua: Ed. Camino.

- NORIEGA Arjona, Francisco Javier (1986) *Tarahumares: capitalismo y organización social. Esbozo etnográfico*. Tesis de licenciatura. ENAH.
- OCAMPO, Manuel S.J. (1966) *Historia de la misión de la Tarahumara 1900-1965*. México: Jus.
- OROZCO, Maria Elena (1992) *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*. Chihuahua: Gobierno del Estado.
- ORPINEL espino, Kiriaki (1995) *Cuestionario al encargado de cultura*. Chihuahua: INI.
- OVALLE Fernández, Ignacio (1977) «Indigenismo de participación». En *Revista México indígena*, núm. 1, abril. México: ini.
- PALERM, Angel; Carmen Viqueira y Luis Olivos (1971) *Manual de Campo del antropólogo*. México: Universidad Iberoamericana.
- PENNINGTON, Campbell W. (1974) *The tarahumar of Mexico*. Salt Lake City: University of UTAH press.
- PLANCARTE, Francisco M. (1954) *El problema indígena tarahumara*. México: INI.
- PORRAS, Eugeni (1995) «Nolirúame: Semana Santa y sociedad en la Tarahumara». En *Revista Cuadernos del Norte*, núm. 35, mayo-junio. Chihuahua.
- RAMÍREZ, Axel (1988) «Instituto Nacional Indigenista». En Carlos García Mora y Mercedes Mejía Sánchez, *La antropología en México*, vol. 7 México: INA.
- ROBLEDO, Gabriela (1990) «Los caminos del indigenismo». En *Revista Boletín Indigenista*, núm. 6, mayo-junio.
- ROSALDO, Renato (1991) *Cultura y verdad*. México: Grijalbo/Conaculta.
- SARH, Banco Mundial (1988) *Proyecto de desarrollo forestal en Durango y Chihuahua*. Informe principal y anexos,
- SOLIS Roberto (1991) «La transferencia de Profortarah». En *La empresa social forestal*. México: Tercer Taller de Análisis de Experiencias Forestales-Programa Pasos.
- SPICER, Edward H. (1962) *Cycles of conquest*. Estados Unidos: University of Arizona Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1989) *Problemas étnicos y campesinos*. México: INI-Conaculta.
- STEFANI, Paola y Augusto Urteaga (1992) *Indigenismo y territorios indios*.

Mimeo.

TELLO Dáz, Marta (1994) *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas populares.

ULIN, Robert C. (1990) *Antropología y teoría social*. México: Siglo XXI.

URTEAGA, Augusto (1994) *Los derechos indígenas en la Tarahumara: una experiencia delegislación regional*. Mimeo.

VARIOS autores (1990) *Foro de discusión de la propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos de los pueblos indígenas de México*. México: Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C./Colegio Mexicano de Antropólogos A.C./Escuela Nacional de Antropología e Historia.  
- Los rarámuri hoy (INI-Culturas Populares, Chihuahua 1991)

VATANT, Françoise (1985) *La explotación forestal y la producción doméstica tarahumara*. México: INAH.

VILLORO, Luis (1987) *Los grandes momentos del indigenismo*. México: CIESAS/SEP.

WARMAN, Arturo (1990) «Políticas y tareas indigenistas 1989-1994». En Revista *Boletín Indigenista*, núm. 4, enero-febrero.

WATZLWITCK, Paul *et al.*, (1990) *La realidad inventada*. Barcelona: GEDISA.

WEAVER, Thomas (1992) *Los indios del gran suroeste de los Estados Unidos*. Madrid: MAPHRE.

ZEMELMAN, Hugo (1989) *Crítica epistemológica de los indicadores*. México: El Colegio de México.

— (s/f) *Conocimiento y sujetos sociales*. Fotocopiado.

— (s/f) *Propuesta de análisis*. Mmecanuscrito.



# La radiodifusión indigenista ¿voz de los indígenas?

NELLY CALDERÓN DE LA BARCA GUERRERO

La radiodifusión indigenista surgió hace 24 años en el país, como una estrategia gubernamental para sensibilizar a las comunidades indígenas al proyecto modernizador y apoyar su incorporación a la nación a través de una de sus principales vertientes, la castellanización. En la actualidad operan 24 estaciones en distintas regiones indígenas del país, dos de ellas en Michoacán: una dirigida a los otomíes y la otra a los p'urhépecha.

En el caso de esta última estación, ubicada en Cherán, Michoacán desde 1982, como en el de otras radiodifusoras indigenistas, el público ha trascendido los objetivos que le dieron vida a estos medios, constituyéndolos en espacios donde plasmar múltiples inquietudes y parte de su cotidianidad. Es decir, se han constituido en espacios públicos que no estaban previstos como tales. Muestra de ello ha sido que los directivos y trabajadores del proyecto de radiodifusión indigenista han expuesto la necesidad de replantear su tarea, al percatarse de que las demandas del público son más amplias y no siempre han podido responder a ellas (INI, 1996).

Las transformaciones y luchas sociales del entorno en el que se ubica la radiodifusora p'urhépecha, han alcanzado a tocar su estructura y este medio ha respondido a ello de diversas formas, de acuerdo al contexto social y político. La historia de la XEPUR, su programación y los cambios antes mencionados así lo reflejan.

Producto de lo anterior, a través de su existencia la radio se ha enfrentado a una disyuntiva: cruzar o no la delgada línea que separa el brin-

---

El Colegio de Michoacán.

dar información, orientar y en algunos casos comprometerse con el auditorio y su problemática. La dificultad de esto ha estribado fundamentalmente en el origen mismo de la radiodifusora, ser un medio establecido por el gobierno federal.

Esta situación algunas veces ha representado limitaciones para quienes laboran en la estación al no saber claramente hasta dónde pueden llegar en el uso del micrófono, lo que ha implicado censuras, autocensuras y en algunos casos desconfianza por parte del auditorio hacia los contenidos que le son transmitidos, al considerar que «es una radio del INI, controlada y corporativizada, del gobierno» (*Notas de c.*, 2000).

Sin embargo en ocasiones esta ‘institucionalidad’ también ha podido ser rebasada, expresando las cosas del modo más ligero o breve posible y en otros casos, tomando riesgos mayores, lo que ha implicado para algunos, tener que asumir las consecuencias de haber tomado tales decisiones, como lo expondremos a continuación.

Ejemplos significativos lo constituyen las experiencias de dos ex-directores de este medio, ambos miembros de comunidades p’urhépecha de la región y quienes palparon aquello tan discutido en foros y disertaciones: la falta de ‘libertad de expresión’ y en este caso, la exigencia de que la XEPUR fuera utilizada de una manera más oficial.

Es el caso de Rosendo Estrada Rodríguez (*Entrevista* 24/06/2000), originario de Ahuiran y uno de los primeros directores de «La Voz de los p’urhépecha», quien permaneció dos años como locutor y cuatro más al frente de la difusora. El recuerda como una de las experiencias menos gratas de su estancia en la radio, cuando a propósito de los comicios que habría para la elección presidencial del 1988, la Secretaría de Gobernación le pidió explícitamente que la radio se inclinara hacia el candidato ‘oficial’ Carlos Salinas de Gortari. Lo anterior, buscando incidir en la preferencia electoral del auditorio. La negativa ante esta orden hizo que en poco tiempo Rosendo Estrada conociera que pronto habría otro director a cargo de la radiodifusora.

Ahora que ya está alejado del medio considera que si bien la XEPUR ha ayudado a la revaloración de la cultura p’urhépecha, la estación no ha sido utilizada en todo su potencial. El considera que a través de ella debería hablarse de temas que son fundamentales y en los que se requiere



mucha información y orientación en las comunidades, como es en el terreno político, la educación sexual, entre otros. Estrada Rodríguez opina que esto puede hacerse buscando el modo más apropiado para hablarlo y con una constante capacitación del personal radiofónico.

Una situación similar vivió otro de los ex-directores de la XEPUR, Catarino Custodio, quien fue testigo y después uno de los protagonistas del despido de trabajadores por romper reglas no escritas. Primero, cuando los locutores primeros de la radio, egresados de escuelas de Comunicación quisieron organizarse como gremio con locutores de las otras radios indigenistas, lo que generó que el INI les retirara el contrato.

«...nosotros quedamos ahí, lo de nosotros fue algo diferente..., también política del INI pero a raíz de algunas manifestaciones de algunos compañeros y al final nos solidarizamos todos y fuimos cinco los compañeros (a los que) nos ‘renunciaron’... (risas)... y de ahí mandaron después directores de allá de la dirección, de México; hicieron varios cambios...; a veces nada más por dar o permitir que alguien hable, que use el micrófono (*Entrevista*, 13/06/2000).

El problema surgió cuando un locutor p’urhépecha fue despedido por criticar a través de un programa radiofónico bilingüe, el desfalco de productos artesanales perpetrado un año antes contra familias de artesanos p’urhépecha por parte de personal del INI.

En mi caso llegó una comunicación, me hablaron por teléfono, dijeron «qué pasa con ustedes, a ustedes los están rebasando ya los trabajadores». Yo no entendí en ese momento de qué se trataba. Pensé que con alguno de los programas; los dejé, pero a los pocos días salieron otros cuatro compañeros, entonces ya vinieron... vino más gente, ellos hablaron con ellos «¿cómo es posible que por manifestar algo que a ellos no les gusta los hayan corrido?, nosotros vamos a intentar de que los vuelvan a recontractar». Y sí se formó un grupo. Se tomó el INI, pero pues nosotros mismos sentimos que ya no trabajábamos a gusto. Uno lo toma pues, así (literal), que es «La Voz de los P’urhépecha», vamos a hacer nuestros proyectos, vamos a ver qué quiere la comunidad, y que de repente digamos, que hay un control (*idem*).

En la consecuente movilización de autoridades comunales a raíz de este hecho, por primera vez se exigió traspasar las instalaciones de la radio al control de las comunidades. Una hoja volante redactada por el CPS y una comisión de comunidades formada con este fin, hace un llamado explícito a apropiarse de la radio indigenista:

«Invitamos a todas las comunidades para que manifiesten su sentir a través de la XEPUR «La Voz de los P'urhépechas», ya que tenemos el derecho de comunicarnos, sólo así podremos mantenernos enterados de lo que pasa en nuestras comunidades» (volante-manifiesto «Iretari Xanaru», 1986).

En septiembre de 1985, el CSP convoca a una Comisión Representativa de Comunidades P'urhépecha para negociar con mayor peso con los directores del INI. Tras varios meses de movilizaciones y negociaciones, en cuyo transcurso se acude a todo tipo de alianzas a nivel tanto federal como estatal, el CSP logra obligar al INI a firmar un convenio que prevé una mayor apertura de la radio indigenista de Cherán hacia protagonistas y contenidos p'urhépecha, apertura que constituye el antecedente para el actual programa de «transferencia» de medios de comunicación a comunidades indígenas (*idem*).

De acuerdo a Dietz, ante la creciente incapacidad de censurar todo contenido crítico emitido y las frecuentes movilizaciones contra el monopolio indigenista del control de la información, con la presidencia de Carlos Salinas de Gortari el gobierno federal decide promover un Proyecto de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas. Reconociendo la escasa participación de los destinatarios en el diseño y la realización de los programas, limitadas según el punto de vista institucional por la deficiente capacitación de los locutores y técnicos indígenas este proyecto pretende formar a corresponsales comunitarios capaces de informar de forma neutra sobre el «quehacer cultural» sin caer en «intereses políticos».

El traspaso de funciones iniciado en 1989 no se ha concretado, la razón oficialmente aducida consiste en el peligro de que el traspaso repercuta en la profesionalidad de los programas:

Con la intensificación de las estrategias de participación, la producción en calidad y cantidad de los programas radiofónicos ha tendido a

bajar. Por ello, consideramos que el proyecto radiofónico se encuentra en un «impasse».

*Modos de apropiarse: las 'tomas' de la radio*

Nomás me tocó ver que la gente aventaba piedras de las ventanas de la radio... pues no sé (porqué), porque yo nomás andaba de acompañante (*Entrevista a B. A., 03/2001*).

A «La Voz de los p'urhépecha», sectores como el magisterio y otros protagonistas de diversas luchas le han presionado para que genere programas específicos no contemplados en el proyecto inicial del INI. Sin embargo las tensiones y negociaciones en torno a lo que se transmite y se espera que se difunda por la XEPUR permanecen y permean la dinámica de comunicación de este medio con sus interlocutores.

De este modo, no sólo a los vaivenes de la institucionalidad se ha enfrentado «La Voz de los P'urhépecha», sino a las reacciones y exigencias de sectores organizados de la población, muestra de ello han sido las coyunturas políticas, luchas sindicales y estudiantiles, que han marcado un precedente de tal dimensión para el medio, que previo a las elecciones presidenciales del 2000 buscó protegerse de nuevas agresiones, ante la advertencia de la Secretaría de Gobernación de que el permiso le sería retirado en caso de que la radio volviera a ser 'tomada'.

De acuerdo a la directora (*Entrevista a L. C. N., 27/03/2001*), esto se dio porque las 'tomas' implicaban varias violaciones a la Ley de Comunicaciones y Transportaciones, a la Ley General de Radio y Televisión, tras lo que el gobierno federal tiene la autoridad para cancelarles (el permiso) a las radios permisionadas.

Principalmente en las coyunturas políticas de 1988 y en 1994, la difusora fue utilizada como botín por grupos de choque o inconformes con los resultados electorales; en el 94', la radio detuvo sus transmisiones por casi 3 meses, tiempo utilizado para aumentar la frecuencia de 1000 a 5 mil watts e iniciar la aplicación de encuestas en las comunidades.

Tras los sucesivos intentos por parar las transmisiones como forma de presión política, aproximadamente desde 1996, la emisora instrumentó

en acuerdo con los órganos electorales, proporcionarles a los partidos políticos espacios fijos en su programación en temporada de elecciones, para que en este tiempo transmitieran su mensaje e ideas principales sin recurrir a la fuerza. Esta estrategia también se siguió con el sindicato de maestros, que actualmente cuenta con el programa 'Poder de Base', donde comunica su organización sindical; las Casas del Estudiante, conformado por jóvenes de las diversas comunidades que estudian fuera de las mismas, también cuentan con un espacio permanente.

En cuanto a problemas que son permanentes en la región, como la tala inmoderada del bosque, los conflictos político-partidistas o la tenencia de la tierra, cuando son abordados lo son en espacios específicos como el noticiero, ya que la directora considera que no puede hablarse tan abiertamente de ellos porque implican mucho cuidado y responsabilidad por parte del medio. Además, sostiene, porque las funciones y capacidades de la radio no radican en solucionar tales problemas, sólo informar de ellos.

En nuestras espaldas está una gran responsabilidad, podemos caminar hacia una solución o podemos enfrentar a dos comunidades, entonces hay problemas que si los tocamos con pincitas, sobre todo cuando hay dos partes en conflicto, tratamos de darle la voz a las dos partes del conflicto, porque a veces nos ha pasado que, una parte en conflicto quiere venir a usar el medio, pero nos exige que no le demos la voz a la otra parte, entonces ahí cuando tomamos decisiones ahí nosotros fuertes, de que no, lo mismo vale tu opinión, que la otra parte, y como radio vamos a guardar el equilibrio... y a veces si nos ha generado eh..., broncas muy fuertes no?, por las posturas de las dos... (*idem*, 12/1999)

De acuerdo a quien fue responsable del proyecto radiofónico del Instituto Nacional Indigenista en los últimos años, Eduardo Leamon, la política en torno a estos medios de comunicación marca una tendencia hacia «un proyecto más de transferencia de recursos, de transferencia de toma de decisiones y de transferencia y acompañamiento de los procesos» (*Entrevista a E. L.*, 20/04/2000), pero los diversos planteamientos vertidos en los foros nacionales indígenas por miembros de las comunidades donde se encuentran estas radiodifusoras, han reflejado que estos medios no se encuentran operando plenamente con esta tendencia.

Ya en el Foro Nacional Indígena realizado en 1996 en Chiapas se expresaba:

Las radiodifusoras operadas por el INI no son controladas por los Pueblos Indígenas; por lo cual, más que corresponder a sus necesidades de comunicación, tienden a transformarse en un medio de control mediante la desinformación hacia quienes deberían ser sus beneficiarios. Las radiodifusoras indígenas del INI tienen que entregarse a las comunidades y Pueblos Indígenas que se encuentran bajo su cobertura, para formar parte de su patrimonio, garantizar su derecho a la información y a la libertad de expresión y favorecer el desarrollo de los mismos» (Foro, 1996).

En tal encuentro, como en los dos posteriores, se insistió en que el uso, creación y apropiación de los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas está intrínsecamente vinculado con el proceso de autonomía, ya que sin ella, los medios de comunicación difícilmente serán propios, por lo que correspondería a los pueblos indígenas tomar sus propias decisiones sobre el uso y aprovechamiento que quieran darle a los medios de comunicación. «La mayoría de los medios de comunicación ignoran casi totalmente nuestra existencia, nuestra visión del mundo, sabiduría, conocimiento de la naturaleza» (*idem*).

Este tema volvió a emerger en el Tercer Congreso Nacional Indígena realizado en Nurio, Michoacán en Febrero del presente año. En las distintas mesas establecidas la crítica a los medios comerciales insistió en que desvirtuaban la información respecto a las actuales luchas y demandas indígenas, pero que también la presencia del indígena era nula en ellos. También se cuestionó el que las radios indígenas no difundieran la problemática de las comunidades y que el levantamiento zapatista a través del tiempo haya sido casi ignorado por estos medios.

Las dificultades para hacer uso de los medios de comunicación, que en su

mayoría son operados por la iniciativa privada, hacen que emerja con frecuencia la demanda por contar con medios propios por parte de las comunidades indígenas. En el caso del Congreso de Nurio, al respecto acordaron continuar exigiendo que se permita un mayor acceso y apro-

piación de las radiodifusoras indigenistas por parte de los diferentes pueblos.

Previo a este congreso, «La Voz de los P'urhépecha» estuvo transmitiendo la marcha zapatista igual que el resto de las emisoras indigenistas, que operaron como red para la transmisión del mismo. A lo largo del congreso este medio estuvo presente con la instalación de una cabina provisional desde donde transmitió los principales acuerdos y resolutivos de las mesas de trabajo. Además los miembros de la radio retomaron los días siguientes, de acuerdo a sus respectivos programas, temas que estuvieran relacionados con lo que ahí se discutió, como en el caso de los programas de 'La mujer por la mujer', K'uanari, y la Unidad Radiofónica Bilingüe.

Esto que pudiera parecer natural marcó un precedente a las posturas asumidas por parte del medio en años anteriores ante el conflicto armado, tiempos en los que no fue viable que algo similar sucediera. También tuvieron que vencerse varias inercias para que una mayor apertura fuera posible, como relata el locutor José Ramos que sucedió en torno al noticiero que se realiza con información de las distintas radiodifusoras indigenistas.

La edición la hacen en la oficina central en México pero el noticiero se nutre con informaciones que le mandamos corresponsales de todas las radios, entonces el otro día cuando empezó a sonar que el Congreso sería en Nurio, escribí algo sobre eso y allá en México como que se espantaron, viven otra realidad las personas de México, ya le dije a mi compañero aquí está la nota envíasela vía telefónica, pero al rato me dicen que no iba a salir y me tuve que pelear con ellos y decirles que acá se vive una realidad y esa realidad está siendo abordada a lo mejor no de manera tan profunda por otros medios, por la prensa o por las mismas radios comerciales, y nosotros que trabajamos para los indígenas no abordarlo es como muy contradictorio, ya después del noticiero me informaron que sí..., hay un temor, a veces infundado de nuestras autoridades, 'no pues que puede pasar esto si difundimos esto'..., yo no le veo ningún inconveniente, porque si el medio trabaja para los indígenas de que haga una cobertura total, siempre y cuando buscar las formas de tratamiento de esta información (*Entrevista a J. R., 02/2000*).

En años pasados, cuando las demandas emitidas por los zapatistas aún no eran tan difundidas como en la actualidad en los distintos medios

masivos, otros integrantes de la radio también se enfrentaron con la falta de apertura para hablar al respecto. El locutor Ignacio Márquez Joaquín recuerda como fue reprendido por las autoridades del INI por aprovechar el recorrido que hicieron los zapatistas por la Meseta y entrevistarlos. Ante su 'atreimiento' fue advertido de que él asumiría las consecuencias de lo que su iniciativa traería, hecho que no generó los resultados que las autoridades avizoraban, como un posible agitación entre los p'urhépecha. «Si pues en el 94' ni siquiera nos permitían nombrar EZLN en el micrófono, se tenía que decir que era un movimiento subversivo, ni siquiera un movimiento guerrillero o indígena» (*Entrevista*, 1/03/2001).

La actual directora relata que no fue fácil poder dar cuenta de esta coyuntura a través de la XEPUR porque había muchos tabúes en relación a eso y se carecía de una política de apertura para que la red de radios pudieran informar respecto a la caravana zapatista y al Congreso Nacional Indigenista, por lo cual desde esta emisora tuvieron que presionar a los directivos para que les permitieran hacerlo, con la advertencia de que si no lo hacían, los golpes sociales y políticos serían muy fuertes.

Al final, Leticia Cervantes considera que el intenso movimiento social de la región p'urhépecha ha hecho que la estación tenga una mayor apertura. También opina que al INI contar por primera vez con un director que es indígena y que ha participado en movimientos sociales, posibilitó esta apertura, ya que les dio su aprobación e informó a la Secretaría de Gobernación.

### *Consideraciones generales*

A pesar de que *La Voz de los p'urhépecha* es un medio de comunicación que surgió como parte de un proyecto fundamentalmente integracionista, a través de los programas analizados se evidencian estrategias por parte de sus realizadores, para resistir a la homogeneización que pretendían las políticas indigenistas que le dieron origen.

Esta resistencia que apela a delimitar una frontera ante "los otros", los «turhisi» o mestizos, la constituyen distinto tipo de discursos, que podemos caracterizar como «residuales» o «emergentes» (Williams, 1977: 145-149), ya que en el primer caso, parecen ser producto de distinciones adoptadas del mismo discurso dominante que pretendía integrarlos y en

el segundo, desarrollan una visión que contempla nuevos significados y valores, nuevas prácticas y relaciones.

La insistencia de las comunidades indígenas por tener medios de comunicación propios, revela la importancia que atribuyen a este tipo de tecnologías como herramientas potenciales para ejercer una pluralidad que no encuentran en los medios comerciales. Además, es un indicativo de su necesidad de espacios de participación.

Estas exigencias que aparecen constantes en los encuentros indígenas, pero también en la gente que habita las comunidades y que no asiste a estos eventos, muestran que sus diferentes sectores se han percatado de las posibilidades de los medios de comunicación para la recreación de su cultura en un sentido amplio, que incluya no sólo lo que el resto de la sociedad ya le reconoce al indígena, como lo es su lengua y manifestaciones artísticas.

Las demandas actuales y las críticas de los comuneros, van en el sentido de que requieren medios de comunicación abiertos a todo lo que implica la vida de los habitantes de estos pueblos en el presente, que va desde conocer más de su historia como grupo, hasta la vinculación de ese pasado con su presente. Esto incluye preocupaciones que atraviesan e incluyen su barrio, el pueblo, el medio ambiente, la economía, la educación para sus hijos, entre muchas cuestiones más.

Esta insistencia en la cultura, parte de la consideración de que la pertenencia a un grupo indígena implica la observación de prácticas, el ejercicio de múltiples tradiciones que no únicamente tienen que ver con el folclor, sino con la organización comunitaria, la participación política, entre otras. También, que si tiempo atrás se pensó que eliminando las lenguas nativas se borrarían del territorio nacional las diferencias como nación, ahora se considera que con un ejercicio uniforme del derecho y la cultura, se evitarán fragmentaciones.

Los retos de las radios indigenistas son amplios, entre otras razones por las transformaciones e influencias a las que se enfrenta su público potencial, y si bien, no son la panacea para la solución de sus problemas cotidianos, tienen un sentido vital de ser y es idóneo que estén atentos a esto, para que puedan crecer, seguir comunicando e intercambiando modos de ser y pensar a través de sus ondas radiales.



Consideramos que para que estas emisoras puedan avanzar, requieren de mayor apoyo económico, y también de una mayor apertura, lo cual sólo será producto de que los indígenas en el país, están siendo escuchados y las políticas gubernamentales orientadas a ellos, partan de un mejor conocimiento de sus problemas cotidianos y la dinamización de su cultura.

Si el recurso económico de la ahora Comisión es muy limitado, por lo mismo requiere abrirse más a través de estos medios, brindarles mayor margen de acción, para que sientan la confianza de ejercer la comunicación cotidiana de modo más fluido e interactivo con el auditorio; así esta ardua tarea no quedará sólo en el personal de las radiodifusoras, ya que el público palpará mejores condiciones y las pautas para involucrarse directa y activamente y nutrir la barra programática, compartiendo la responsabilidad de ejercer este proceso de comunicación.

### *Bibliografía*

- Instituto Nacional Indigenista (INI) (1996) *Primeras jornadas de radiodifusión cultural indigenista*. México.
- Williams, Raymond (1977) *Marxismo y literatura*. Oxford: Oxford University Press.

### *Entrevistas*

- Notas de campo, charla con el maestro de Nahuatzen, abril 2000.
- Entrevista a Rosendo Estrada, 24 de junio 2000, Paracho, Mich.
- Entrevista a Catarino Custodio, 13 Junio 2000, Cherán, Mich.
- Entrevista a Catarino Custodio, 13 Junio 2000, Cherán Mich.
- Entrevista a Bertha Ambrosio, Marzo 2001, Cherán, Mich.
- Entrevista a Leticia Cervantes Naranjo, 27 marzo 2001.
- Entrevista a Leticia Cervantes, Diciembre 1999, Cherán, Mich.
- Entrevista a Eduardo Leamon, antes director de Imagen y Sonido del INI, 20 abril 2000 Pátzcuaro, Mich.
- Foro Nacional Indígena realizado en 1996 en Chiapas, documento de trabajo difundido en internet.
- Entrevista a locutor José Ramos, Febrero 2000.
- Entrevista a la directora de XEPUR, 1 de Marzo 2001.



# Interculturalidad y educación en la zona huichol

ROSA ROJAS PAREDES

## *Introducción*

El presente ensayo tiene como objetivo el establecer el marco conceptual y normativo, que oriente la educación intercultural en zonas indígenas de México.- Para ello se tomaron en cuenta las megapolíticas que formulan los organismos internacionales, así como los lineamientos nacionales y sectoriales; se incorporaron como elementos paradigmáticos, los lineamientos de la Nueva Relación del Estado para los Pueblos Indígenas; mismos que han orientado los cambios institucionales, que generaron la reforma institucional del INI, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, así como el diseño de políticas públicas y programas gubernamentales con respecto a los derechos y cultura de los pueblos indígenas de México.

Así mismo, este trabajo obedece a la necesidad de contar con lineamientos y estrategias de gran aliento, que posibiliten a los diferentes actores sociales y gubernamentales, participar de manera concurrente y planeada, con programas y acciones basados en los principios de la interculturalidad y de la Nueva Relación del Estado con los Pueblos Indígenas. Una estrategia compartida permitiría orientar las acciones gubernamentales y de la sociedad con mayor éxito.

El trabajo esta organizado en tres apartados: el primero recupera los planteamientos y recomendaciones internacionales y ubica sus correlatos

---

Socióloga, con Maestría en Educación. y Delegada del Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para los estados de Jalisco y Colima.

con las políticas nacionales indigenistas y con las políticas sectoriales en educación intercultural; el segundo, aborda el modelo piloto de reordenamiento de los albergues escolares indígenas producto de una investigación realizada por la delegación, y que actualmente es un programa estratégico de la CDI en los estados de Jalisco y Colima y, el tercer apartado, formula las estrategias y líneas de acción para el corto y mediano plazo, para elevar la calidad de atención y educación de los niños indígenas Wixaritari de los albergues escolares del estado de Jalisco.

### *Cultura y Desarrollo*

México cuenta con un recurso muy valioso: su amplia población. Una fuerza de trabajo alerta, calificada, educada, bien alimentada, sana y motivada es el mejor capital de una sociedad. Sin embargo, las personas no actúan por sí mismas, sino que interactúan de muchas maneras y es la cultura la que las vincula. Es por eso que los pueblos y sus culturas deben ser situados en el centro de los esfuerzos del desarrollo.

En la concepción del desarrollo humano, el progreso económico y social está culturalmente condicionado. En efecto, «la cultura juega un papel instrumental en el desarrollo, pero al mismo tiempo es un fin deseable en sí mismo y la base social de otros fines como la conservación del medio ambiente, la preservación de los valores familiares, etc.» (Pérez de Cuellar, 1997)

En el mismo sentido, «la educación promueve el crecimiento económico y tiene un valor instrumental; pero al mismo tiempo, la educación es un elemento esencial del desarrollo cultural, dotada de valor intrínseco» (*idem*) En otras palabras, la educación juega un papel decisivo para el desarrollo sociocultural y económico.

Ahora bien, el concepto de cultura es muy amplio. En la concepción sociológica, es el nombre común para designar todos los tipos de conducta socialmente adquiridos y que se transmiten con igual carácter por medio de símbolos; abarca todas las realizaciones características de los grupos humanos, como el lenguaje, la construcción de instrumentos, la industria, el arte, la ciencia, el derecho, el gobierno, la moral, la religión (Pratt Fairchild, 1992). Taboada Leonetti la define como: el conjunto estructurado de maneras de actuar, de pensar y de creer, que proporcionan

al grupo respuestas a los problemas que les plantea su ambiente y les asegura su cohesión. La cultura por lo tanto la conforman conocimientos, valores y comportamientos que permiten a un grupo social relacionarse entre sí, establecer comunicación hacia otros grupos, a la vez que adaptarse a su ambiente y prever las soluciones del futuro.

Los pueblos indígenas deben su supervivencia histórica a la permanencia de su cultura, ella es la que proporciona la base de su identidad, establece los lazos de unidad y mantiene y reproduce la cohesión de un pueblo.

Las culturas indígenas poseen maneras propias de ver y entender el mundo, así como formas específicas de organización y cohesión social. Entre las características que las distinguen destaca su integralidad y su modo de vida comunitario. La integralidad consiste en la interrelación de lo imaginario y lo simbólico con lo material y es un elemento sustancial de la cosmovisión indígena. Difícilmente se puede entender esa diferencia si se desconoce el vínculo de los pueblos con la tierra, la que tiene una dimensión que va más allá de la propiedad y lo productivo. La relación que el indígena establece con la naturaleza se basa en principios de interdependencia, el sentirse parte de la naturaleza y no dueño de ella. De esta manera de concebir su estancia en el mundo se desprenden y adquieren significado su concepción de desarrollo y sus manifestaciones culturales y artísticas. El modo de vida comunitario se refiere a la visión solidaria de hacer las cosas, a las alianzas que hacen posible la cooperación y al sentido comunitario que tiene la organización social, productiva y ritual (PNDPI, 2001-2006).

La cultura, además de vincular a las personas, define las relaciones de las personas con la naturaleza y su medio, con el planeta y el cosmos, y es a través de ella que expresamos nuestras actitudes y creencias en lo relativo a otras formas de vida animal y vegetal. En este sentido, todas las formas de desarrollo humano están determinadas en última instancia por factores culturales (Pérez de Cuellar, 1997).

Las culturas de los pueblos indígenas no son homogéneas ni estáticas. Todas las culturas están en flujo permanente e influyen y son influidas por otras culturas, ya sea por medio de intercambios y de difusión o, por el contrario, mediante conflictos, el uso de la fuerza y la opresión. Por

consiguiente, la cultura de un país refleja su historia, costumbres, instituciones y actitudes, sus movimientos, conflictos y luchas sociales, así como la configuración del poder político dentro y fuera de sus fronteras (*idem*).

Cada persona tiene sus diferencias individuales (diferentes capacidades, ritmos de aprendizaje, intereses, etc.) y sus diferencias sociales y colectivas (etnia, religión, lingüística, etc.), de ahí que exista una gran diversidad de culturas. En este sentido, dentro de su propia cultura, cada persona tiene diferentes reacciones al convivir con personas de una cultura distinta. Algunas reacciones negativas hacia la diversidad han sido: la segregación, la asimilación o la discriminación. Por el contrario, otras reacciones positivas son: el respeto, la tolerancia y el diálogo intercultural.

Sin embargo, el reconocimiento de la diversidad es reciente. Hasta hace poco se consideraba que las culturas indígenas pertenecían al pasado; se desconocía que en México viven más de 62 pueblos indígenas, se hablan igual número de lenguas y treinta variantes dialectales. Privaban las políticas integracionistas y homogeneizantes, situación que se veía agravada por la imposibilidad de las comunidades indígenas de generar excedentes para su reproducción y difusión cultural.

Hoy se reconoce constitucionalmente que México es un país pluricultural. En palabras de Natalio Hernández (2002), «la pluriculturalidad constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural, la diversidad de lenguas, de grupos étnicos, religiones y estilos de vida». No obstante, la definición constitucional no garantiza una conciencia social de este hecho; de ahí se deriva un reto: el que la sociedad nacional reconozca y revalore las culturas indígenas que conforman el mosaico de éste país. La Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo plantea que el principio básico es el fomentar el respeto a todas las culturas cuyos valores sean tolerantes con los de las demás.

Se debe tomar conciencia de que, ninguna cultura puede invalidar a otra, sino que, por el contrario, puede enriquecerla con nuevos conceptos, categorías y puntos de vista. Por esto consideramos que es de vital importancia adoptar una visión holística de la cultura en el campo de la educación.

Los pueblos indígenas demandan en el ámbito cultural la necesidad de la preservación, desarrollo y uso institucionalizado de sus lenguas; la

preservación de múltiples tradiciones y saberes alimentarios, artesanales y artísticos; el reconocimiento de sus sistemas normativos y formas de organización; el acceso efectivo a los medios de comunicación y el uso de tecnologías de la información como soporte de su labor cultural; la protección del patrimonio «visible» e «invisible»; la protección y el acceso a sus lugares sagrados; la necesidad de formar cuadros técnicos indígenas especializados en la temática cultural; la creación de una infraestructura cultural y el apoyo a los intelectuales y creadores indígenas (Foros de Consulta, INI, 2001). Si analizamos el conjunto de las demandas llegamos a la conclusión de que la educación tanto formal como informal es el instrumento que nos permitirá avanzar de manera firme y sistemática en la formación de la sociedad, en la tolerancia, el aprecio, el reconocimiento y revaloración de los pueblos indígenas y sus culturas; a la vez que los pueblos indígenas tomen de manera creativa lo que la humanidad ha generado y lo incorpore a su vida cotidiana enriqueciendo su cultura sin lesionarla ni mucho menos desaparecerla.

Hay valores universales que la educación y la sociedad deben de impulsar para promover una ética universal, que no contradice los valores particulares y en el caso de las culturas indígenas de México, sus valores comunitarios de carácter colectivo; entre estos valores generales destacan:

- El reconocimiento de los derechos humanos, que se conjugan con el de las responsabilidades sociales y que tienen vigencia en contextos nacionales y regionales específicos. Walter Lippmann nos dice que el sentido práctico de la doctrina de la igualdad humana no consiste en que las personas deban ser tratadas como si tuviesen iguales capacidades, sino como si tuviesen el mismo valor.
- La equidad social y la participación democrática son fundamentales en la toma de decisiones y en la conducción de los asuntos públicos particularmente, en el caso de las comunidades indígenas, ellos son los que deben de establecer los lineamientos de su desarrollo, tanto educativo como productivo y social.
- La comprensión y la tolerancia de las diferencias y el pluralismo cultural son requisitos indispensables para la cohesión social de la nación mexicana, la coexistencia y comunicación entre sus diferentes grupos étnicos y la solución de los problemas mediante la negociación.

- El respeto, apoyo y comprensión a discapacitados y/o a sectores en condiciones de vulnerabilidad, sin distinción de religión, etnia o filiación política.
- El espíritu de la solidaridad y de la corresponsabilidad en todos los terrenos de la existencia.
- La innovación y el desarrollo productivo para obtener mejores niveles de calidad de vida.
- La creatividad para la solución de problemas, la incorporación de tecnologías, la educación y el desarrollo del arte y la cultura.
- La igualdad entre los sexos y la equidad de género, dando su lugar a las mujeres indígenas para que se desarrollen en la familia, en la comunidad y en la sociedad.
- La responsabilidad en relación al medio ambiente y los recursos naturales que garantice el patrimonio de las futuras generaciones.

Para avanzar en estos grandes lineamientos la educación, tanto formal como informal, es un instrumento fundamental. Los diversos actores educativos: familia, sociedad, escuela y gobierno, deben establecer una estrategia compartida que permita avanzar de manera simultánea en los diversos ámbitos y niveles.

Hasta hace poco, el modelo de la educación en México se basaba en una supuesta homogeneidad del alumnado, donde las personas que no «encajaban» en este modelo debían adaptarse o de lo contrario se les excluía o incluso se les expulsaba. Actualmente, se pretende lograr un modelo de educación intercultural, basada en el respeto y la tolerancia hacia la diversidad y la interacción constructiva de los alumnos procedentes de diferentes grupos sociales o de diversas culturas.

La interculturalidad va más allá de la pluriculturalidad. Silvia Schmelkes (2001) señala que «La interculturalidad supone una relación, y la cualifica: supone que la relación se da desde planos y en condiciones de igualdad entre las culturas que interactúan. Desde su concepción misma, la interculturalidad niega la existencia de asimetrías debidas a relaciones de poder. Asume que la diversidad es una riqueza. La diferencia se entiende no solo como algo necesario, sino como algo virtuoso. Es lo que permite la comprensión y el respeto entre las culturas».

Siguiendo la línea de pensamiento de los autores analizados tenemos



que la interculturalidad es un proceso necesario y característico del siglo XXI, por la creciente globalización y los consecuentes acercamientos entre las culturas de todo el mundo. Los pueblos indígenas no son ajenos a estos procesos, participan directa e indirectamente por lo que es necesario que se incorporen como sujetos de su desarrollo y no como objeto que puede ser beneficiado o avasallado.

### *Megatendencias y políticas nacionales*

Por ello, el reto de la educación intercultural es el de generar una cultura diferente; la educación intercultural tendrá que dirigirse a toda la población, y no solamente a las minorías de cada país, ya que se trata de lograr una relación de diálogo, respeto y tolerancia entre las diversas culturas.

Ahora bien, los valores universales están en concordancia con los principios de una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas. Ellos son:

- El humanismo, que se orienta a lograr el desarrollo integral del ser humano y de sus comunidades.
- La equidad, que propone la igualdad de oportunidades y la premisa de que la diversidad es para optar y no para excluir.
- El cambio, que requiere la responsabilidad compartida entre las instituciones y la sociedad y propone una nueva era para construir una nación con altos índices de desarrollo social y humano.
- La inclusión, para abrir oportunidades a través de una nueva relación entre el gobierno y la sociedad.
- La sustentabilidad, que se dirige a conservar el medio ambiente para asegurar el futuro.
- El desarrollo regional, para responder a la demanda social de mayor equidad entre las regiones.
- El apego a la legalidad, que a la vez que da seguridad y combate prácticas de corrupción, propone la observancia de la ley por todos.
- La gobernabilidad democrática, que propone el desarrollo de las destrezas que le permitan a la sociedad incorporarse a los procesos de definición, ejecución y evaluación de las políticas públicas.
- El federalismo, que comparte responsabilidades y recursos para generar el desarrollo.

- La transparencia, que sujeta recursos y decisiones al escrutinio público.

Con base en estos principios, el Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas formula a nivel general los siguientes objetivos:

- Establecer los lineamientos que fundamenten la nueva relación entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad y que, con base en las demandas y la participación de los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas, le otorguen un sentido integral a los programas y acciones que realiza el gobierno en su beneficio.
- Impulsar en forma decidida una mejora en la calidad de vida de los pueblos indígenas, así como el desarrollo sustentable en sus regiones.
- Garantizar el efectivo acceso de los pueblos, comunidades, organizaciones e individuos indígenas a la jurisdicción del estado en el marco del reconocimiento de su diversidad cultural.

En el ámbito de la educación intercultural, la Secretaría de Educación pública se plantea los siguientes objetivos:

- Promover el respeto a la diversidad cultural de los pueblos indígenas.
- Impulsar la igualdad de oportunidades para el desarrollo con la finalidad de abatir la marginación y la pobreza de los pueblos indígenas.
- Establecer nuevas relaciones institucionales para sumar capacidades y recursos, y para ejercer una atención pública transversal que involucre a cada una de las instancias y órdenes de gobierno.
- Promover la participación indígena en la construcción de planes y programas, en la toma de decisiones y en las instancias de planeación del desarrollo.

El Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en el plano de la interculturalidad, diseñó las siguientes líneas estratégicas:

1. Promover el diálogo intercultural para construir consensos que aseguren la participación de los pueblos indígenas en las políticas y programas gubernamentales, nacionales, estatales y regionales.

El intercambio respetuoso de ideas y opiniones y, en consecuencia, de cosmovisiones diferentes es indispensable para lograr consensos que involucren y garanticen la participación activa de los pueblos indígenas en los asuntos que conciernen a su propio desarrollo y que

conduzcan a la definición, aplicación y ejecución de programas que atañen también al desarrollo nacional.

Respetar la diversidad cultural y lograr la convivencia en la diversidad es, quizá, uno de los mayores desafíos a enfrentar.

2. Las políticas, programas y recursos del gobierno hacia los pueblos indígenas deberán ser transversales. La acción interinstitucional deberá compartir objetivos y ser coordinada. Tendrá como ejes el reconocimiento y el respeto a la diversidad étnica y cultural, la promoción del desarrollo sustentable, el desarrollo social y humano y favorecer la cohesión social.

La transversalidad implica la concurrencia de los esfuerzos institucionales y otorga un enfoque integral al trabajo institucional en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural. Esta acción integradora deberá ser la promotora del desarrollo social y humano, bajo una perspectiva de sustentabilidad.

3. Promover la cooperación, la coordinación y la suma de capacidades entre los pueblos indígenas, el conjunto de la sociedad y los tres órdenes de gobierno.

Para abatir las causas estructurales de la pobreza en la que vive la población indígena se requiere la participación del conjunto social en la formulación y aplicación de políticas públicas. Por esta razón se promueve la participación para lograr el desarrollo social y humano de los pueblos indígenas.

4. Establecer sistemas de información, seguimiento y evaluación de las políticas públicas instrumentadas por los tres órdenes de gobierno, con la finalidad de evaluar su impacto.

Para la construcción de consensos se requiere contar con información que favorezca la participación informada en la toma de decisiones en los niveles comunitario, regional, estatal y nacional.

Se crearán mecanismo de coordinación, evaluación y seguimiento que permitan tomar medidas correctivas oportunas, así como diseñar estrategias o programas alternativos en función de los resultados. En el diseño e instrumentación de dichos mecanismos la participación indígena es imprescindible.

5. Los recursos públicos y privados deberán fortalecer las capacidades

ciudadanas para potenciar los conocimientos y las habilidades de las organizaciones y de las comunidades indígenas para impulsar su propio desarrollo.

6. Impulsar una cultura de respeto a las diferencias a partir de la educación, así como a través del uso de los medios de comunicación. Para generar esta cultura es imprescindible permeare el sistema educativo y hacer uso de los medios masivos de comunicación. Para combatir el prejuicio y la discriminación y crear una nueva cultura de convivencia en la diversidad, la educación y los medios serán estratégicos. Aceptar la diferencia cultural implica un cambio en la visión del mundo que trae consigo la generación de una nueva cultura que reconozca que el multiculturalismo es una riqueza social y genere el respeto a la diversidad cultural. Este será un proceso sostenido de información y sensibilización respecto a la riqueza que aportan los pueblos indígenas al patrimonio de la nación.
7. Generar una plataforma de comunicación integral para los pueblos indígenas que, basada en el uso de medios impresos, electrónicos u digitales (publicaciones, radio, televisión, video, informática y tecnología satelital) desarrolle estrategias de información, comunicación y capacitación con la finalidad de impulsar la difusión de conocimientos, el acceso a la información y la creación de espacios de intercambio entre las comunidades indígenas y la sociedad.
8. Formular e instrumentar acciones de comunicación que promuevan la defensa de los derechos, el desarrollo integral y la participación social de los pueblos indígenas, en el marco del reconocimiento a la naturaleza pluricultural de México, así como la justa valoración de las culturas indígenas en el conjunto de la sociedad nacional.
9. Promover el acceso de los pueblos indígenas a espacios en los medios de información existentes, así como la posibilidad de operar y desarrollar sus propio medios de comunicación.

#### *Misión de la educación intercultural*

Si tomamos en cuenta los diversos conceptos y postulados que hemos venido analizando, podemos formular la siguiente misión de la educación intercultural:

Es Misión de la educación intercultural, formar niños y jóvenes indígenas responsables, capaces de atender a las necesidades de todos los aspectos de la actividad humana, que estén abiertos al mundo y conserven los valores de su cultura.

Promover el fortalecimiento de las capacidades endógenas y la consolidación en un marco de justicia de los derechos humanos, el desarrollo sustentable, la democracia y la paz; así mismo, comprender, interpretar, preservar, reforzar, fomentar y difundir las culturas nacionales y regionales, internacionales e históricas, en un contexto de pluralismo y diversidad cultural.

La formulación de una Misión es un trabajo colegiado, en el que deben de participar todos los actores educativos de la sociedad en el caso que nos ocupa de los pueblos indígenas, sus autoridades tradicionales, padres de familia, maestros, líderes de opinión, autoridades gubernamentales; de ella derivar una Visión de futuro y una estrategia compartida. La Misión propuesta es un ejercicio para el debate.

#### EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Basándonos en las normatividades analizadas tenemos los siguientes objetivos para la educación intercultural :

- Promover el desarrollo de un modelo pedagógico de atención intercultural bilingüe en la educación básica para mejorar la calidad educativa en las poblaciones indígenas.
- Atender a los grupos indígenas con calidad y pertinencia cultural, de manera que alcancen los objetivos nacionales de la educación básica, logren un bilingüismo oral y escrito efectivo, y conozcan y valoren su propia cultura.
- Fomentar el desarrollo de instituciones de educación media superior y programas innovadores que atiendan a poblaciones indígenas desde una perspectiva intercultural y logren una vinculación eficaz con el entorno económico y cultural.
- Propiciar la equidad en el acceso, la permanencia y la terminación de los estudios.
- Promover que las escuelas cuenten con programas académicos que presten atención especial a estudiantes indígenas y a los provenientes de los grupos sociales más desfavorecidos.

### MESA III: POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- Diseñar medidas orientadas a atender a estudiantes procedentes de grupos culturales minoritarios mediante procesos de educación con enfoque intercultural.
- Fomento del multilingüismo

#### LÍNEAS DE ACCIÓN PARA LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN LOS ALBERGUES ESCOLARES INDÍGENAS; POR ÁMBITOS

*Educación Formal.*<sup>1</sup> Desarrollo de la currícula escolar y de los materiales didácticos respetando la historia, las tradiciones y la cultura de los pueblos indígenas.

El desarrollo de las capacidades cognoscitivas, afectivas y sicomotrices de los niños indígenas, estimulando el pensamiento, la creatividad y la responsabilidad.

Fomentar en los niños indígenas el pensamiento crítico y anticipatorio, así como la reflexión propositiva afin de que los niños y los jóvenes indígenas se comprometan con el desarrollo de su comunidad.

Actualizar a los profesores y formar a las nuevas generaciones de maestros de acuerdo a los principios y lineamientos de la interculturalidad.

Incorporar el estudio y difusión de las lenguas indígenas.

*Educación informal.*<sup>2</sup> Desarrollar programas en la perspectiva de la interculturalidad para el tiempo libre de los niños, tanto en los espacios escolares como en los espacios comunitarios.

Impulsar fuertemente un programa de fomento de la lectura.

Establecer redes y/o corredores culturales para que los pueblos indígenas promuevan y difundan su cultura y que reciban en sus comunidades las manifestaciones culturales de otros grupos y pueblos del país y del extranjero.

Desarrollar programas de educación permanente o para la vida, a la población en general.

---

<sup>1</sup> Responsable de este ámbito por normatividad las Secretarías de Educación en los estados.

<sup>2</sup> Se impulsa en los tiempos libres de los niños de los albergues escolares, promovido y coordinado por las delegaciones estatales del INI.

Promover la música y las expresiones plásticas, acercando las diversas manifestaciones artísticas a los niños, jóvenes y población indígena en general.

Adaptación adecuada de las nuevas tecnologías, respetando la lengua y la cultura de los pueblos indígenas. Promover que la comunicación electrónica facilite la comunicación entre individuos y pueblos, sin que represente una amenaza a su identidad y cultura.

*Programa de reordenamiento integral de los albergues escolares indígenas Wixarika —Modelo Socioeducativo e Intercultural—*

ANTECEDENTES.Ç

El proyecto de reordenamiento integral de los albergues escolares indígenas, ha sido uno de los más importantes en los últimos años, para la delegación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en el estado de Jalisco.

Para lograr una transformación integral de los albergues en 1996, se desarrolló una investigación que abarcó desde el estudio económico-social de las comunidades indígenas huicholas, el análisis de la cobertura de educación básica prestada por la Secretaria de Educación Jalisco, hasta un diagnóstico situacional de los 14 albergues escolares mismo que informaba de superficies construidas, estado de los inmuebles por áreas, saturaciones y requerimiento de ampliación e insuficiencias.

Los resultados obtenidos de la citada investigación dieron como resultado: la urgente necesidad de brindar mejores condiciones de atención a los niños y niñas, mejorando la infraestructura de los albergues escolares; dicha infraestructura debería de estar al servicio de las labores socio-educativas que el niño deberá tener en su tiempo libre, brindando espacios confortables, recreativos, deportivos y educativos; con una arquitectura que se integrará al paisaje, que incorporara energías alternativas, que no contaminara el medio ambiente.

En base a los criterios anteriores se desarrollaron los proyectos arquitectónicos de los 14 albergues escolares, mismos que sirvieron para iniciar su gestión financiera ante las autoridades nacionales indigenistas y organismos de la sociedad civil.

Otro de los resultados fue la necesidad que la comunidad Wixarika

participara en el diseño y desarrollo de un proyecto de atención integral a los becarios de los albergues escolares teniendo en cuenta que sin la participación y corresponsabilidad de la comunidad el proyecto no tendría éxito.

Simultáneamente se realizaron tres talleres para el diseño del modelo socio-educativo a desarrollar en los albergues escolares del estado de Jalisco, en ellos participaron autoridades tradicionales, comités de apoyo de padres de familia, jefes de albergue, maestros bilingües, funcionarios públicos y académicos especialistas en educación

El proyecto estratégico denominado Programa de Reordenamiento de los Albergues Escolares Wixaritari. Un modelo Socio-educativo intercultural es producto de esta investigación, a la fecha se han reordenado de manera integral 5 albergues: San Andrés Cohamiata, Tuxpan de bolaños, Pueblo Nuevo, San Sebastián Teponahuaxtlan y el próximo a reinaugurar ubicado en Nueva Colonia, con una inversión de poco mas de 28 millones de los cuales el 83% de la inversión la aporta la CDI y la ORDPI y el 17% restante la fundación Coca-Cola México, con un promedio de inversión por albergue de 5.6 millones de pesos aproximadamente.

#### MISIÓN DE LOS ALBERGUES

Es misión<sup>3</sup> de los Albergues Indígenas la formación de generaciones de niños indígenas con apego y respeto a su cultura, reforzando su identidad, lengua y tradiciones; con habilidades para desarrollarse en su comunidad y el entorno nacional y regional moderno y complejo.

#### VISIÓN<sup>4</sup>

El albergue escolar indígena es un centro de educación integral que forma generaciones de niños indígenas con apego y respeto a su cultura, con habilidades para desarrollarse en su comunidad, la región y el país con calidad y competencia.

El albergue escolar cuenta con la participación coordinada y responsable de los tres diferentes ordenes de gobierno, la sociedad contribuye

---

<sup>3</sup> Misión derivada de lo institucional y es recreada a nivel de los albergues.

<sup>2</sup> La educación formal escolarizada es responsabilidad de la SEP. El INI trabaja en el modelo socio-educativo en el tiempo libre de los niños.



de manera solidaria a su buen desarrollo, los padres de familia son corresponsables de su funcionamiento.

En el albergue el modelo socio-educativo funciona con base en cuatro componentes: una educación multicultural e integral, una infraestructura adecuada y funcional, nutrición de calidad, desarrollo social y cultural adecuados a su cosmovisión. Su funcionamiento es evaluado permanentemente.

#### ANÁLISIS DEL MEDIO AMBIENTE (ENTORNO)

Para un análisis sistémico de los Albergues Indígenas es necesario tomar en cuenta y estudiar los factores condicionantes externos e internos (o comunitarios) en los que se encuentran los albergues, es decir, las condiciones políticas-económicas y sociales tanto de carácter nacional y estatal como de las comunidades indígenas, las cuales conforman el entorno en donde se planea desarrollar el proceso de un modelo socio-educativo ideal que dé como resultado el producto esperado.

#### ENTRADAS AL SISTEMA ALBERGUE

Teniendo en cuenta el diagnóstico del entorno se analizan los elementos de ingreso al sistema albergue:

- ❖ Niños indígenas.
- ❖ Recursos Humanos (jefes de albergue, cocineras, maestros, etc.).
- ❖ Actividades de los padres de Familia.
- ❖ Actividades de la comunidad y sus gobiernos tradicionales.
- ❖ Recursos Financieros y Materiales.
- ❖ Programas Educativos.
- ❖ Programas de Salud.
- ❖ Programas Culturales y Recreativos.
- ❖ Acciones de otras dependencias gubernamentales e Instituciones de Educación Superior (IES).

#### INFRAESTRUCTURA AL SERVICIO DE LA CALIDAD EDUCATIVA

##### (ELEMENTOS BÁSICOS)

- ❖ Arquitectura integrada a los paisajes
- ❖ Dormitorios cómodos
- ❖ Comedores y cocinas amplias y funcionales

### MESA III: POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- ❖ Baños ecológicos
- ❖ Salas de lectura y usos múltiples
- ❖ Sala de computo
- ❖ Espacios recreativos
- ❖ Cerco perimetral
- ❖ Espacios deportivos
- ❖ Luz eléctrica(Solar)
- ❖ Agua suficiente

#### MODELO SOCIO-EDUCATIVO IDEAL

- ❖ Una educación amplia e integral donde confluyan el conjunto de actores educativos de carácter comunitario, formal y no formal.
- ❖ Una educación básica (primaria) de calidad que permita conservar su cultura e identidad, a la vez que les proporcione los conocimientos y habilidades para enfrentar un mundo cada vez más competitivo tanto en lo nacional como en lo internacional.
- ❖ Una educación que genere y forme en los valores de respeto a los derechos humanos, tolerancia y pluralidad a la diversidad.
- ❖ Una atención en términos de salud y nutrición de calidad que permitan que el niño indígena tenga un desarrollo físico e intelectual indispensable para su desarrollo educativo.
- ❖ Una infraestructura adecuada y calidad, en donde se lleven a cabo los procesos educativos, recreativos y de estancia, en espacios e instalaciones que permitan una permanencia agradable.
- ❖ Una atención al desarrollo afectivo y emocional del niño indígena que le permita un desarrollo armónico y equilibrado.
- ❖ Una educación que no violente los valores y componentes de la cosmovisión indígena.
- ❖ Una educación que le permita generar en el niño indígena un espíritu emprendedor y con capacidad gestora para el desarrollo de su comunidad.
- ❖ Una educación donde los contenidos temáticos tengan congruencia con los métodos de enseñanza y el material didáctico utilizado.
- ❖ Un modelo educativo que tenga un sistema de monitoreo, seguimiento y evaluación que permita un proceso de calidad continua.

#### META Y PRODUCTO DE LOS ALBERGUES

Como resultado de la aplicación de un proceso de atención en base al modelo educativo ideal en los Albergues Indígenas, y contando los diversos factores involucrados, a la salida del sistema albergues se logrará la formación integral de generaciones de niños indígenas con apego y respeto de su cultura en identidad, lengua y tradiciones reforzando sus habilidades para desarrollarse en una actualidad cada vez más compleja dentro de su comunidad, región y entorno nacional.

#### COORDINACIÓN INTERINSTITUCIONAL

Este modelo requiere de la participación coordinada y continua del conjunto de actores que intervienen en el albergue, la suma de los esfuerzos institucionales y comunitarios lograrán la calidad en el funcionamiento del albergue. No obstante, es necesario definir un coordinador único en su conducción técnico-administrativo del personal que en él labora, además de una concurrencia institucional en base a un programa de trabajo que ponga en juego los diversos componentes del modelo.

Fomento de la interculturalidad  
en los albergues escolares indígenas de la zona huichol

<i>Estrategias</i>	<i>Estrategias y líneas de acción</i>	
	<i>Líneas de acción</i>	<i>Actores</i>
Promover una educación integral e intercultural donde confluyan el conjunto de actores educativos de carácter, formal y no formal así como comunitarios y gubernamentales.	Formular documentos que sienten las bases pedagógicas y las estrategias a desarrollar para un modelo educativo intercultural de calidad en el corto, mediano y largo plazo.	CDI ORDPI SEP, SEJ DIF Conafe Comunidad Autoridades tradicionales
	Generar documentos que analicen y propongan las acciones a desarrollar cada uno de los actores que intervinieren en el proceso educativo formal y no formal para lograr una educación intercultural integral.	Jefes de albergue Dependencias estatales y Federales IES ONG
Coadyuvar al desarrollo de una educación básica de calidad con fundamento en la interculturalidad que permita a los pueblos indígenas conservar su cultura e identidad, a la vez que les proporcione los conocimientos y habilidades para enfrentar un mundo cada vez competitivo tanto en lo nacional como en lo internacional. La Secretaría de Educación	Revisión de la curricula del programa de educación básica y propuesta de mejoramiento.	SEP-SEJ Maestros especializados en educación IES
	Establecer las recomendaciones técnico-pedagógicas para lograr procesos de calidad en la educación básica indígena en la zona huichol. Desarrollar un programa de actualización del personal docente para que puedan aplicar con éxito los princi-	Comunidad

## INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN EN LA ZONA HUICHOL

Pública es la responsable de la educación básica, por lo tanto es la normativa y ejecutora de esta estrategia.   
 pios de la educación intercultural.

Desarrollar amplios y abiertos procesos educativos en que generen y formen valores de respeto a los derechos humanos, tolerancia y pluralidad a la diversidad y articulada, padres de familias tradicionales, maestros y todos los interesados.

Desarrollar un programa de trabajo donde se especifiquen las acciones que los diversos agentes educativos en su conjunto realizarán para fortalecer los valores culturales inherentes a la cosmovisión huichola con la participación de los consejos de ancianos y Kawiteros.

CDI  
 ORDPI  
 SEP-SEJ  
 Conafe  
 DIF  
 Comunidad  
 Autoridades tradicionales

Establecer un programa transversal de fomento educativo y social que fortalezca los derechos humanos, respete y difunda las diversas culturas de los diversos pueblos del mundo.

Desarrollar un programa de actividades extraescolares que permita generar actitudes en la niñez indígena hacia la tolerancia, respeto a la diversidad y la pluralidad.

Formular e implementar un programa hacia la comunidad que fomente y difunda los principios de la interculturalidad a través de inter-



MESA III: POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

cambios artísticos, culturales  
y educativos.

Establecer la conectividad vía satelital de los albergues escolares y las comunidades indígenas Huicholas entre sí y con el exterior	Programa de instalación y mantenimiento de las antenas satelitales en los cuatro albergues seleccionados. Programa de difusión y apropiación tecnológica de las herramientas de la conectividad.	CDI ORDPI SEP SCT SSA Sedesol Conafe ONG
Diseñar y desarrollar los portales huicholes de E-México iniciando por el de Educación	Programa de difusión y capacitación en el uso de E-México. Programa continuo de material educativo en informativo en lengua Wixarika para el Programa E-México	CDI ORDPI Coordinación Intercultural SEP Comunidad Jefes de albergues Becarios del albergue
Fomentar la Cultura de la informática y el uso adecuado de las nuevas tecnologías educativas	Instalar salas de computo en todos los albergues indígenas de la zona huichol. Programa de capacitación en computo para los jefes de albergue, niños, maestros de escuelas anexas, así como a la población indígena interesada. Programa de capacitación comunitario a través de la red Edusat.	CDI ORDPI SCT ONG Comunidad Niños y jefe de albergue
Formación de liderazgos juveniles indígenas comunitarios	Programa de formación de liderazgos infantiles y juveniles	CDI IES

## INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN EN LA ZONA HUICHOL

<p>rios que desarrolle los rasgos más positivos y creativos de la niñez y la juventud indígena y fortalezcan su identidad cultural.</p>	<p>nils que permita proponer e implementar proyectos de desarrollo para impulsar una mejor calidad de vida en las comunidades.</p> <p>Programa de comunicación e intercambio de niños y jóvenes indígenas a otros pueblos indígenas y estados del país para intercambiar experiencias y conocer otras culturas.</p>	<p>Comunidad</p>
<p>Impulsar un programa de nutrición y salud de calidad que permitan que la niñez indígena cuente un desarrollo físico e intelectual indispensable para su desarrollo educativo.</p>	<p>Desarrollar esquemas de nutrición integral específicos para los niños y niñas huicholes.</p>	<p>CDI SSA SSJAL DIF ONG Comunidad</p>
<p>Mejorar la infraestructura de atención educativa y social a los niños indígenas con criterios de calidad, para que los procesos educativos y de atención transcurran de manera agradable (Albergues Escolares y escuelas).</p>	<p>Programa de reordenamiento de los albergues escolares indígenas de la zona huichol, dotándolos de espacios recreativos y deportivos, bibliotecas, salas de lectura y usos múltiples, salas de cómputo, cocinas y comedores adecuados, así como el equipamiento necesario. Todo esto incorporando arquitectura vernácula que se integre al paisaje.</p>	<p>CDI ORDPI ONG Gobiernos estatales y Municipales Comunidad</p>

MESA III: POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

<p>Establecer una atención al desarrollo afectivo y emocional del niño indígena, que le permita un desarrollo armónico y equilibrado.</p>	<p>Capacitar a los jefes de albergue y cocineras en la atención de las necesidades psicológicas, emocionales y afectivas de los niños indígenas que atenúe los impactos que implica la separación familiar al vivir en el albergue.</p>	<p>CDI ORDPI IES-áreas de pedagogía Instituto de Salud Mental de la SS-Jalisco SCT Conaculta Padres de familia Comunidad</p>
<p>Promover una educación que no violente los valores y componentes de la cosmovisión indígena, fomentando el respeto y la valoración de su cultura.</p>	<p>Un programa de fomento, conservación y difusión de la cultura indígena. Establecimiento de una red de comunicación cultural entre la comunidad indígena huichola, otros pueblos indígenas y la sociedad nacional así como invitar a diversos grupos y manifestaciones culturales a su comunidad.</p>	<p>CDI IES SEP-SEJ Conafe Comunidad ONG Secretaria de Cultura Conaculta</p>
<p>Generar en el niño y joven indígena un espíritu emprendedor y con capacidad gestora para el desarrollo de su comunidad.</p>	<p>Un programa de formación de gestores comunitarios y de diseño de proyectos.</p>	<p>CDI Jefe de Albergue Comunidad Conafe ONG Secretaria de Economía Secretaria del Trabajo</p>
<p>Promover el estudio y difusión de la lengua wixaritari, incorporando su uso en las nuevas tecnologías de la</p>	<p>Programa de formación de jóvenes traductores indígenas. Elaboración de material edu-</p>	<p>CDI ORDPI SEP-SEJ ONG</p>



INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN EN LA ZONA HUICHOL

educación y generando el material educativo bilingüe.	cativo y didáctico bilingüe. Elaboración y traducción de textos de valor universal al huichol. Programas de radio, televisión portales de Internet en wixaritari.	
Promover la difusión de la cultura Wixarika en los medios masivos de comunicación (prensa, radio, televisión).	Programa «Mirada indígena» ampliando su permanencia y cobertura televisiva. Noticias y cápsulas informativas de las estaciones universitarias y comerciales. Suplementos y dossier sobre temas culturales específicos del pueblo huichol. Desarrollo del programa de cineastas, videoastas, reporteros, locutores indígenas	CDI SEJ Sistema de televisoras Sistema Jalisciense de Radio y Televisión Radiodifusoras
Un sistema de monitoreo, seguimiento y evaluación que permita un proceso de calidad continua.	Diseño de criterios de evaluación para un programa de mejora continua.	CDI Padres de familia Comunidad Coordinación de educación Intercultural de la SEP

*Bibliografía*

HERNÁNDEZ, Natalio (2002) «La Multiculturalidad y las lenguas indígenas». En *México Indígenas, Nueva Época*, núm. 1, agosto. México: INI.

INSTITUTO Nacional Indigenista (2001) *Programa Nacional de formación y capacitación para los Pueblos Indígenas 2001-2006*, septiembre. México: INI.

MESA III: POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- PEREZ de Cuellar, Javier (coord.) (1996) *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México: ONU/UNESCO.
- PRATT fairchild, Henry (editor) (1992) *Diccionario de Sociología*. México: FCE.
- PRESIDENCIA de la República, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional Indigenista. *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006*.
- ROJAS, Rosa (2000) «Bases Conceptuales y requerimientos para un modelo socio-educativo y de atención integral de los albergues escolares indígenas huicholes». Ponencia presentada en el Seminario Taller de Planeación estratégica organizado por el Instituto Nacional Indigenista, en Oaxtepec, Morelos en el mes de abril del 2000.
- SCHMELKES, Sylvia (2000) *La educación para un país intercultural*, ponencia presentada en V Seminario de política social, 4 de Octubre. Puebla.
- (1995) *Hacia una mejor calidad de nuestras escuelas*. México: SEP/Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos.
- SECRETARÍA de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (2002) «Taller Regional Hacia un Proyecto Educativo Intercultural». Versión preliminar. Octubre.
- (2002-2003) «Curso General de Actualización 2002-2003, XII Etapa de Carrera Magisterial. Educar en y para la Diversidad». Borrador.
- UNESCO, Conferencia Mundial sobre la Educación Superior (1998) «Declaración Mundial Sobre la Educación Superior en el Siglo XXI: Visión y Acción». Octubre.

INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO  
ISBN 968-5077-107-X

MESA IV  
*Educación, cultura y patrimonio cultural*



# La educación intercultural. ¿Un reto para las políticas públicas educativas?

MARÍA ROSA GUZMÁN VALDEZ

*Una cultura tejida con la trama de la  
dominación, por mas generosos que  
sean los propósitos de sus educadores,  
es una barrera cerrada a las posibilidades  
educacionales de los que se sitúan  
en las subculturas de los proletarios y marginales.*

Paulo Freire.

## *La educación wixarika*

Durante cientos de años, la educación en el pueblo wixarika se ha transmitido de generación en generación, es así como se han mantenido vivas las manifestaciones culturales de nuestro pueblo. Esta educación, la que la sociedad occidental llama como «informal», se ha nutrido de grandes saberes de los viejos wixaritari, la cual comienza desde el seno de la familia y en la comunidad. La educación en el pueblo wixarika, es el medio para capacitar, informar y formar a los individuos desde niños, para que participen en la vida productiva y comunal, y reproduzcan ésta. La educación en el pueblo wixarika, no es entendido como un medio para alcanzar la riqueza material, sino vivir en un ambiente de equilibrio con la naturaleza. Es así que los mara'akate (shamanes) cantan para pedir vida y salud para todos los seres vivos, realizan grandes peregrinaciones en los lugares sagrados de los cuatro puntos cardinales y el centro del universo wixarika (Haramara, Xapawiyeme, Hauxa Manaka, Wirikuta y Tekata) para pedir muchas lluvias, buenas cosechas para que la vida siga floreciendo. *En sí, la*

---

Pueblo Wixarika.

*educación en el pueblo wixarika, es un medio para vivir armónicamente con la naturaleza.*

*La Colonia (la conquista franciscana)*

Con la primera entrada de los franciscanos en 1722, éstos lograron introducir ciertos elementos superficiales de su doctrina, como la aceptación de la fuerza mediatizadora de Cristo, de la Virgen y de algunos santos. Las principales virtudes de éstos Dioses, son precisamente las que corresponden a los elementos introducidos por los colonizadores: el ganado y el dinero. Fueron introducidos también el violín y la guitarra, cuyos diseños los huicholes modificaron en forma particular, para que resonaran con sus melodías y ritmos prehispánicos. Sin embargo, no logró predominar la religión católica ni pudieron los santos sustituir siquiera los nombres de las deidades tradicionales (Negrín, 1985: 17-18).

Por otra parte, con la fundación del primer curato en el territorio huichol, es decir, el de San Sebastián Tezocuatla en 1733, hubo algunos cambios en el sistema de gobierno wixarika. Por ejemplo: se introdujo el nombre de tatoani, palabra nahuatl que significa *autoridad* y se crearon otros puestos como el de alcalde, juez, capitán y alguacil. Cada autoridad tiene un topil,<sup>2</sup> provisto de una vara y mecate. El topil sirve como agente mensajero de la autoridad y como policía interna, recorriendo la sierra a gran velocidad y por distancias considerables para comunicar asuntos importantes (*idem*).

Con este nuevo sistema de gobierno, los habitantes de las rancherías dispersas fueron congregados (Rojas s/f: 16) al centro de población recién fundado: San Sebastián Tezocuatla. Sin embargo, la organización ancestral no desapareció, ésta continuó con sus funciones de antaño, y actualmente podemos darnos cuenta de ello, con los centros ceremoniales llamados tukipa, donde los kawiterutsixi- consejos de ancianos, los wawa' +te-jicareros, encargados de velar por el costumbre siguen ejerciendo las funciones de autoridad, aunque sea solo en éstos espacios.

---

<sup>2</sup> Del azteca topilli, el que tiene la vara de la justicia (véase diccionario de mejicanismos, 1959).

*En el México independiente*

Durante esta época, los franciscanos que habían sido expulsados en 1812 en el curato de San Sebastián, continuaron con su labor de evangelización fundando nuevas iglesias en Santa Catarina (1852), San Andrés y Guadalupe Ocotán (1853). Si embargo, la rebelión de los indígenas desposeídos por hacendados, a raíz de las nuevas leyes, y acaudillados por Manuel Lozada «El Tigre de Alica» desde 1853, ganó adeptos entre los huicholes. Las nuevas misiones fueron abandonadas, aunque Guadalupe Ocotán dejó de formar parte de San Andrés desde entonces (Lumholtz, 1902: 284)

Por otra parte, con la conquista de la Presidencia de la República por los liberales y la promulgación de la Constitución de 1857, que incluyó la Ley Lerdo, sobre la desamortización-, pusieron en circulación en el mercado las tierras del clero y de las comunidades indígenas que, automáticamente, liquidaba la vieja estructura de la propiedad comunal (Robles, 1998: 48-49) , quedando de esta manera sin sustento legal las tres comunidades wixaritari que habían obtenido sus títulos virreinales desde 1721.

En cuanto a la penetración de la cultura mestiza, los de Guadalupe Ocotán eran sin duda, en el lenguaje común, los más «civilizados». Conocían y usaban más naturalmente el castellano. Habían logrado que el Gobernador de Jalisco, a quien seguían reconociendo como máxima autoridad, les pagara a un maestro de primeras letras, quien también les llegó a servir de escribano y representante, buscando los títulos de este pueblo en Guadalajara. Sus servicios no duraron mucho, por haber sucumbido a la tentación de engañar a los huicholes, robándoles unas cuantas mulas (Rojas s/f: 154) .

Mientras tanto para el año de 1909, el obispo de Zacatecas el señor Franco y Alva, quien durante una visita a la sierra se había dado cuenta en qué estado se encontraba, trató de remediar la situación de los huicholes a su manera. En lo espiritual volvió a mandar sacerdotes a la sierra, designando esta vez a los misioneros josefinos como los indicados para este tipo de labor misional. Durante su visita se llevó a varios niños huicholes para educarlos en Zacatecas (p. 159) .

Tres años después, en enero de 1912, llegó a Santa Catarina el obispo de Zacatecas, Miguel de la Mora, para efectuar su visita pastoral. Allí se

quedó varias semanas y hasta fue a desmantelar un adoratorio huichol localizado en el fondo de una barranca. En San Sebastián todavía estaban siete misioneros josefinos, ayudados por seis religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, y tenían un colegio para huicholes. En agosto de 1912 se presentó una de sus primeras manifestaciones de rebeldía, cuando en San Andrés decidieron oponerse a que hubiera comisarios políticos en sus pueblos. También optaron por rechazar al maestro de la escuela oficial, que se dedicaba a comerciar y a extorsionarlos y mandaron a sus hijos a la escuela católica (pp. 161-162).

*Durante la revolución de 1910 y el Constituyente de 1917.*

La revolución mexicana de 1910, no afectó al área huichol hasta que los mestizos se declararon a favor de Pancho Villa en 1913. Entonces los huicholes, bajo el liderazgo del general Mezquite, un cacique huichol, optaron por Carranza. Los huicholes ganaron varias batallas y los mestizos eventualmente huyeron del área huichol. Muchos de los informantes mas viejos recuerdan este periodo, desde el comienzo de la revolución hasta finales de los años veinte, como la mejor época para los huicholes, había una prosperidad general, no había mestizos y se dio un renacimiento de los ritos religiosos nativos (Weigand, 1992: 163).

En lo que toca a la educación, los diputados del H. Constituyente de 1917 se pronunciaron en contra de la intervención del clero en esta materia. El tema motivó uno de los debates mas apasionados de los celebrados en la asamblea de Querétaro. El artículo 3º que elaboraron otorgó al estado la facultad de impartir la educación, permitiendo la enseñanza privada cuando ésta siguiera fielmente las disposiciones constitucionales, y siempre bajo la dirección y vigilancia de los órganos gubernativos competentes.

Cinco años después, con la creación de la Secretaría Educación Pública en 1921, el maestro José Vasconcelos puso en marcha su proyecto para alfabetizar la población rural mientras que se preocupaba paralelamente, elevar el nivel cultural del país. Su pedagogía pretendía transformar a las masas marginadas en grupos de individuos productivos y creadores. La población se integraría en una unidad nacional libre y democrática. Esta ambición redentora iba aún más allá: la supresión del salvajismo



y la crueldad debería abarcar a toda América Latina en una gran civilización mestiza que crearía la cultura ibérica (Robles, 1998: 95-97) .

En relación a la aplicación de la tesis vasconceliana, nos suponemos que nunca llegó a consolidarse en el vasto territorio wixarika, debido a que no hay información que ilustre esta etapa.

*Revolta cristera y las primeras escuelas  
de la Secretaría de Educación Pública en la Sierra Huichol*

Fue hasta la revuelta cristera en que por primera vez, el gobierno revolucionario a través del Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública implementó una política indigenista, fundando una escuela en cada una de las comunidades, pero la calidad humana y científica de la gente que aceptaba ir a la sierra era muy dudosa. Además los huicholes eran muy exigentes y sospechaban de todo el que llegaba. En 1934 se cesó a Inocencio Ramos por las quejas que contra el expusieron los de San Sebastián, acusándolo entre otras cosas de explotarlos.

No podemos juzgar la labor de este profesor, que con todo se quedó en la sierra tres o cuatro años. Nos queda, gracias a su pluma, un censo de población escolar (Rojas s/f, 172):

---

Censo escolar de la población huichola 1931-1933.

Comunidad	Niños	Niñas	Adultos
San Andrés	30	34	38
San Sebastián	140	175	300
Tuxpan	29	32	40
Santa Catarina	35	51	18

---

Estas cuatro escuelas, según los testimonios de los más viejos de la comunidad, no duraron mucho tiempo debido a la falta de apoyo en equipos e instalaciones educativas por parte de las autoridades mexicanas, y por diferentes problemas que se habían tenido con los educadores mestizos que llegaban a las comunidades.

El problema del funcionamiento de las escuelas en esos momentos parecía sin solución. Además de la situación de inseguridad que existía en la sierra, el tipo de vida que llevaban los Wixaritari imposibilitaba que los niños pasaran todo el año escolar en la cabecera de la comunidad: cuando llegaba el periodo de siembra, se retiraban a sus ranchos y se llevaban a sus hijos con ellos. Para lograr mantenerlos en los poblados se hubiera podido contar con internados y con medios para pagar su manutención. Y esto, ni padres, ni maestros podrían sufragarlo.

Esta precaria situación era más fuerte que las demostraciones de interés de las comunidades porque en cada pueblo se establecieran escuelas. Añádase a lo anterior la inestabilidad del personal mandado por la Secretaría de Educación. Las autoridades de las comunidades pronto se dieron cuenta de que, si querían tener escuelas los profesores, tendrían que ser de la región o de las propias comunidades. Posiblemente por esto empezaron a mandar a sus hijos a educarse al internado de Jesús María, Nayarit, y a otros lugares, con la esperanza de que una vez terminados los estudios, regresaran a sus pueblos a ocuparse de la educación de los que no podían salir.

Cuando en 1940 la calma volvió, nuevamente se trató de instalar escuelas. Pero prevalecían los mismos problemas: los profesores que llegaban a las comunidades, o no se acomodaban en esta lejana y dura vida serrana, o trataban de aprovecharse de los indígenas. El miedo fue otro de los factores que impidió que las escuelas contaran con profesores. En una ocasión, en 1941, un profesor llegó a Santa Catarina y, después de estar allí unas horas, dijo que ese trabajo no le gustaba y que, como no iba a irse de balde, se llevaba unos semovientes. Algunos de los que llegaban malamente podían llamarse maestros (Rojas s/f, 174-175)

#### *Las escuelas franciscanas.*

Pasada esta experiencia no grata para las comunidades, según testimonios de los hombres mas viejos de la comunidad de Tateikie-San Andrés Cohamiata, durante la década de los 50, los franciscanos volvieron al territorio wixarika y se asentaron definitivamente en Guadalupe Ocotán del Estado de Nayarit y posteriormente fueron ampliando sus dominios, hasta fundar las misiones de Santa Clara, San Miguel y Popotita, éstos tres últi-

mos en la comunidad de San Andrés Cohamiata del municipio de Mezquitic, Jalisco.

En la década de los 50 y 70, en las localidades referidas, formalmente empezaron a funcionar las escuelas franciscanas. En ellas se educaba a los hijos de la mayoría de los comuneros Wixaritari, donde de principio se les enseñaban la doctrina católica y posteriormente la lecto escritura y después escogían entre ellos algunos para cantores y otros para sacristanes. Al resto de los niños se les adoctrinaba en el patio de las iglesias. Todos los niños debían asistir en los tiempos que son obligados a oír misa y a recibir los sacramentos y una vez por año se les preguntaba la doctrina y los confesaban. Frecuentemente se predicaba la doctrina mediante cantos, rezos y pinturas.

Es importante señalar, que después del intento fallido del Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública (1930-1940) por alfabetizar a los huicholes de las comunidades Wixaritari, los franciscanos de alguna manera si lograron su cometido por varias razones: 1) su estancia constante en las comunidades, 2) construcción de instalaciones adecuadas para la consecución de los fines, 3) apoyo constante a las gentes de las comunidades en cuanto a alimentos, regalos y ropa, 4) la implementación de las técnicas agrícolas y ganaderas nunca antes conocidas entre los padres de familia y el alumnado y, 5) finalmente, la inculcación de la fe católica como un medio para salir del atraso económico y social.

Cabe destacar que de los alumnos egresados de estas escuelas franciscanas, algunos emigraron a las ciudades, sobre todo en lugares donde los franciscanos contaban con colegios para que los jóvenes pudieran continuar con sus estudios de secundaria, preparatoria, carreras técnicas, además de las propias de su religión.

Es importante señalar que algunos jóvenes que estudiaron en los colegios de las ciudades (después de una larga estancia), volvieron a sus comunidades, en esta ocasión ya sea para dar sus servicios en la escuela, dando clases o para ocupar algunos cargos de autoridad agraria o civil.

Finalmente, en esta nueva etapa franciscana, se construyeron y equiparon con campanas las iglesias de las localidades referentes y la aculturación se sintió de manera rotunda en la comunidad, donde paulatinamen-

te la gente mas joven participaba menos en las ceremonias huicholas y la vestimenta se perdía poco a poco.

Podemos constatar lo anterior con la siguiente cita

La misión de Santa Clara, en la gubernancia de San Andrés, se maneja desde Zapopan y es muy agresiva en sus intentos de aculturación. Por lo tanto se ha visto extremadamente visible, y recientemente los conservadores quemaron la bodega de maíz para protestar en contra de la mera presencia de la misión. Como resultado de su gran visibilidad y de la fuerte actividad de los conversos, hasta la fecha la misión ha tenido muy poco éxito en sus serios intentos de aculturación a gran escala. Se puede caracterizar a la misión por su persistencia; por su programa propagandístico a través de la radio, de grabaciones y de folletos; y por su programa de abastecimiento de servicios a los huicholes, en especial en el área de Guadalajara-Zapopan; tiene la firme intención de hacer sentir sus programas y de eliminar las costumbres paganas de los huicholes (Weigand, s/f: 166).

*La expansión escolar oficial de la década de los 60.*

Mientras esto sucedía en la comunidad de San Andrés Cohamiata y en especial en las localidades de Santa Clara, San Miguel Huaistita y Popotita, las otras comunidades huicholas de Jalisco, San Sebastián, Santa Catarina y Tuxpan estaban en el olvido, debido a que sus habitantes, después de haber tenido una mala experiencia con los maestros que les había mandado el Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, ya no aceptaron mas la presencia de los educadores mestizos, porque temían que de nueva cuenta les robaran sus ganados. De igual forma, ya no permitieron mas presencia de los misioneros, debido a que éstos intentaron limpiar las ceremonias católicas huicholes de los elementos aborígenes, logrando solamente un éxito diferencial. Entonces desde aquella vez, no han permitido a los misioneros establecerse dentro de los límites de la comunidad y los líderes tradicionales reprimen activamente su presencia, aún por periodos cortos. A varios misioneros se les ha pedido que se vayan inmediatamente después de haber llegado al pueblo. Un misionero protestante en Tuxpan recibió el mismo trato: se le ordenó que se fuera, amenazándose, además, su vida si se quedaba (p. 165).

En lo que toca a la educación oficial, ésta era incipiente, debido a que tan solo había dos maestros federales en Santa Catarina y uno estatal en San Sebastián (Acción indígena, s/f), habiendo nula presencia en San Andrés, donde sólo seguían funcionando de manera normal las escuelas de los franciscanos.

Fue hasta la década de los 60 y principios de los 70, con el programa Plan HUICOT (Huicholes, Coras y Tepehuanos) de Coplamar, así como del Instituto Nacional Indigenista, como se empieza a impulsar de manera mas fuerte la educación oficial en la sierra huichol: en ese entonces se construyeron las primeras infraestructuras escolares «modelo» que incluían entre otros los siguientes servicios: aulas, dormitorios, cocinas, baños, canchas de futbol, basquetbol y centros de recreación y éstas estaban ubicadas en las comunidades de San Andrés Cohamiata, Tuxpan de Bolaños, Pueblo Nuevo y San Sebastián, lugares donde además se experimentaron centros de desarrollo regional, es decir, se implementaron nuevas técnicas agrícolas con la utilización de agroquímicos y maquinaria pesada, se abrieron centros zootecnistas, se introdujeron razas mejoradas de ganado y de un programa de vacunación de los animales en todas las comunidades, construyéndose baños garrapaticidas, rastros comunitarios, tiendas Conasupo, introducción de agua potable, centros de salud y pistas de aterrizaje.

Con base al programa oficial de educación del Instituto Nacional Indigenista, era sumamente importante establecer instituciones especiales de acción multilateral, que efectivamente contribuyeran al efectivo desarrollo de las comunidades y a su integración a la vida del país, es por eso que fue importante instaurar la educación formal en la sierra huichol.

Teniendo al alcance estas instalaciones, se invitó a toda la gente de la comunidad para que inscribieran a sus hijos en estas escuelas. Pero, para que este nuevo intento de la Secretaría de Educación Pública no fracasara como sucedió con el Departamento de Asuntos Indígenas en la década de los 30, se abrieron internados en cada una de las escuelas, para que desde ahí se impulsara el desarrollo de las actividades educativas. Con esto, los padres de familia ya no tenían la necesidad de solventar los gastos alimenticios de sus hijos mientras se encontraban estudiando, por su parte, los niños no tenían la necesidad de caminar tres a ocho horas de distancia desde sus ranchos a la escuela para asistir a clases.

Ante este nuevo escenario, las condiciones estaban dadas para que la escuela formal cumpliera con sus objetivos propuestos desde el centro.

*Los contenidos educativos de las escuelas oficiales*

Desde la conquista hasta años recientes se ha dicho erróneamente que los pueblos indígenas no tenemos cultura, y por lo tanto tampoco contamos con algún tipo de educación. Bajo este concepto, en las comunidades huicholas y en los demás pueblos indígenas se desarrollaron grandes proyectos educativos de la sociedad occidental, para sacarnos del supuesto atraso y la barbarie en que nos encontrábamos. Es así que durante la colonia, el «paganismo» y la «idolatría» del indio dio importancia a uno de los pilares de la ideología de legitimación del conquistador: la empresa evangelizadora como educación religiosa. A lo largo del siglo XIX, la conformación de México como nación definió con respecto al indio una tarea básica: la de enseñarle a ser mexicano. Los regímenes posrevolucionarios, en su vasta tarea de reforma social, erigieron a la educación como una de las obligaciones del Estado hacia los sectores populares movilizados durante el conflicto armado, entre ellos los grupos étnicos (López, s/f: 17).

Con esta misma visión, salvo algunos cambios de forma, mas de no de fondo, la Secretaría de Educación Pública, siguió con su proceso educativo, en esta ocasión desde la Dirección de Educación Indígena envió maestros no indígenas para que éstos se encargaran de atender cada una de las escuelas y transmitieran al alumnado los contenidos educativos de los textos gratuitos elaborados desde la ciudad; de igual forma, paulatinamente fueron involucrando a maestros Wixaritari, para que éstos fueran el medio mas eficaz para la alfabetización.

Contrario a lo sucedido con los franciscanos y con los primeros maestros oficiales, que fueron expulsados de las comunidades, en esta ocasión la escuela fue muy bien aceptada, incluso las autoridades de las comunidades donaron terrenos, para que allí se levantaran aulas, nadie se opuso a las iniciativas de las autoridades educativas, por el contrario dieron todo su aval, como muestra de este apoyo hasta se compuso un corrido en la década de los 70, que hace alusión a la primera escuela.

La imposición de un modelo educativo ajeno que enseña los valores de la cultura nacional, la negación de la cultura propia por parte de los

maestros que rechazaban en las aulas hablar en Wixarika, la estancia semanal de los niños en los internados, perdiendo contacto con la familia, la falta de uso del traje entre el magisterio, influyó en los educandos para que éstos a los pocos años renegaran de su origen.

La educación oficial en todos estos conflictos de identidad tiene que ver mucho, debido a que desde su entrada, los niños a temprana edad fueron separados de los hogares, dejaron de recibir educación en el seno de la familia, los bisabuelos y abuelos que acostumbraban a contar historias, mitos, leyendas alrededor de las fogatas ya dejaron de hacerlo, por no estar los niños en casa. De igual forma, dejamos de participar en cada una de las ceremonias que se llevan acabo en todo el año, las fiestas del tambor que son obligatorios para los niños durante cinco años, no pudimos cumplirlas por estar mas atentos a la escuela. Dejamos de participar con nuestros papás cuando sembraban el maíz de cinco colores, poco a poco se nos fueron olvidando las palabras tiernas que le pronuncian cuando lo ponen por primera vez en la tierra, cuando le salen las mazorcas, cuando da el elote y cuando la piscamos.

Las cacerías de venado con arco y flecha, le pusimos poca importancia, pensábamos en matar venado nomás por matar, no por cuestiones rituales.

Desde la entrada de la escuela dejamos de ir al lado de nuestros padres a los lugares sagrados en donde está el origen del mundo Wixarika, en donde viven nuestros dioses y nuestros antepasados. A la madre tierra, le perdimos respeto, para en adelante considerarla como una simple mercancía y lucrar con ella.

Con todo esto, nos hemos dado cuenta que la educación impartida a través de la escuela, ya sea en manos de los franciscanos en un principio y del estado después, ha tenido un marco de carácter asimilador, así como una fuerte orientación etnocida. Conocimientos e idioma wixarika son dejados al margen del proceso educativo, imponiéndonos un modelo educativo monolingüe y monocultural que busca desechar culturalmente aquellos elementos incompatibles con un estado de civilización, como la mantenida por la sociedad nacional, predisponiéndoles a su mexicanización.

A raíz de este proceso educativo oficial, en la actualidad, gran parte de los habitantes que viven en la periferia de las comunidades como Mesa

del Tirador de donde es la que escribe, han perdido su vestimenta, el idioma es hablado deficientemente, hay poca participación en cargos religiosos y festividades. Hay una tendencia fuerte hacia la castellanización.

Pero también una cosa es cierta, desde la entrada de la escuela, independientemente sea de los franciscanos o del estado, muchos de los Wixaritari aprendimos a leer y a escribir para después defendernos de la neocolonización mestiza, nos apropiamos del idioma del otro, específicamente del uso del castellano, como herramienta válida para la resistencia y relación con el grupo dominante. Nuestros abuelos no tuvieron miedo a los cambios que nos vimos avocados. Esto venía de atrás gestándose y no resistieron esto de aprender el lenguaje y aprender a leer, eso que quede claro, no porque le haya gustado, como en ese tiempo estaba la invasión de las tierras en su apogeo, entonces pensaron en la organización y el lenguaje para defender nuestras tierras ancestrales, sabían que si no lo hacían iban a perder todos sus derechos.

*La educación intercultural,  
la primera experiencia en San Miguel Huaistita.*

En el pasado y en la actualidad, la educación ha sido y sigue siendo uno de los pilares fundamentales para combatir el atraso, la ignorancia, la dependencia y el fanatismo. En el pueblo wixarika se impulsó la educación pensando en todo esto, desgraciadamente, los conocimientos ancestrales que se mantienen vivos, no fueron tomados en cuenta en la currícula educativa de las escuelas oficiales.

Ahora para resarcir ese olvido de la escuela oficial, desde hace algunos años en la localidad de San Miguel Huaistita (Tateikita) de la comunidad de San Andrés Cohamiata, una de las primeras experiencias interculturales han trabajado para fortalecer todos los elementos que componen a la cultura wixarika. Para esto, se ha invitado a todos los comuneros y en especial a los viejos, para que participen en el diseño del Centro Educativo «Tatutsi Maxakwaxí»<sup>3</sup> y en la elaboración de los contenidos educativos. En esa escuela se ha puesto en énfasis, la realidad del pueblo, la lengua, la organización propia, el territorio y demás elementos que fortalecen a nuestro pueblo.

---

<sup>3</sup> Nombre del Dios «Nuestro abuelo cola de venado».



Otro de los aspectos importantes ha sido, retomar los conocimientos no indígenas, para que los jóvenes tengan como dicen los viejos «de las dos herramientas».

Es a partir de esa experiencia donde los Wixaritari hemos aportado algo para las instituciones que dirigen las políticas públicas educativas, pero ha sido difícil que entiendan nuestra realidad.

*Educación intercultural ¿Un reto para las políticas públicas educativas?*

El 14 de agosto del 2001, se publicó en el Diario Oficial de la Federación, el decreto que reforma el Artículo 2 Constitucional, en donde se establecen las políticas que conducirán la nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

Como es sabido la citada ley entró deslegitimada por los pueblos indígenas de la nación, por no reconocerse las demandas de reconocimiento de la autonomía y la libre determinación, estipulados en los Acuerdos de San Andrés y la propuesta de reformas constitucionales de la Cocopa.

De igual forma, la capacidad de decisión de los pueblos indígenas sigue siendo letra muerta, en el sentido de que en nuestra Carta Magna a las colectividades indígenas nos siguen considerando «sujetos de interés público», es decir, el estado tiene que seguir decidiendo por nuestros destinos, por nuestro desarrollo y por nuestra permanencia como pueblos.

Hago la anterior observación, que si no se tiene un reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas en nuestro máximo ordenamiento jurídico, no podemos hablar de una convivencia intercultural, menos aún podemos hablar de una educación intercultural, donde las políticas públicas que conducen la cuestión educativa no han cambiado en sus estructuras, siguen manteniendo los mismos esquemas organizativos, de ahí que los pueblos indígenas difícilmente podamos insertarnos.

Nuestra carta magna en su artículo 3 Constitucional, sustenta que la educación que imparta el Estado debe ser obligatoria, laica y gratuita. Contempla también que debe luchar contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. Debe ser democrático, nacional y de convivencia humana. Pero estas palabras sacras, desde que se tiene memoria del constitucionalismo mexicano, no han sido más que letra muerta. Como ejemplo demos una mirada al campo y a las colonias

marginadas donde no hay oportunidad para que los jóvenes sigan estudiando otros niveles educativos.

Como antecedente, antes de que entrara en vigor la Ley de los Derechos Lingüísticos, la ley reglamentaria del artículo Tercero Constitucional señalaba,

*que la educación que imparta el Estado deberá de promover mediante la enseñanza de una lengua nacional...sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas... La educación básica tendrá las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país*

En esa misma secuencia, en la ley Estatal de Educación, se enuncia que la «Educación en las comunidades indígenas estará inspirada en los intereses y características afectivas, psicológicas, culturales del niño y las necesidades del grupo social, *buscando incorporarlos a los valores culturales de la identidad nacional*» (Art. 45).

El artículo 46 que es sumamente racista, paternalista y nos trata como incapaces de decidir por nosotros mismos, señala: Las finalidades de la educación indígena son:

II.- *Ofrecer al indígena la oportunidad de ser educado, respetando su personalidad y su cultura, capacitándolo para que pueda ser factor decisivo en la construcción de su conocimiento.*

III.- *Formar un individuo conocedor de su realidad sociocultural que le capacite para incorporarse a la vida productiva de la comunidad y haga de él un ser participativo”.*

Para rematar, el artículo 47, señala «que el ejecutivo del Estado *propondrá a la Secretaría de Educación Pública, planes y programas de estudio y libros de textos gratuitos para la Educación Indígena*».

En lo referente a la reforma Constitucional del 2001, en la fracción II, Apartado B del Artículo 2 Constitucional señala que «se favorecerá la educación bilingüe e intercultural...definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozca la herencia cultural de sus pue-

blos, *de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas.*

Como decíamos al principio, el Congreso de la Unión, el 15 de diciembre del 2002, aprobó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y reforma la fracción IV del Artículo de la Ley General de Educación y entre sus principales disposiciones esta «la de regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso y desarrollo de las lenguas indígenas». De igual manera, «promueve la educación bilingüe e intercultural».

Con todo lo anterior, el concepto de interculturalidad está ausente. Si acaso el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo es el que lo retoma con más claridad, pero desafortunadamente nuestras autoridades en México, los convenios internacionales los pasan por alto.

*Finalmente, ¿cómo debe entenderse una política educativa intercultural en estos tiempos de globalización?*

La interculturalidad debe ser definida como la opción de la política educativa para atender a la población indígena, es la alternativa a los enfoques homogenizadores y pretende transformar las relaciones entre culturas y lenguas y la construcción de ciudadanos con base al respeto a las diferencias y la inclusión. Es una estrategia pedagógica, en tanto que constituye un recurso para construir una pedagogía diferente y significativa en nuestra sociedad plurilingüe y multicultural. También es asumida como un enfoque metodológico, pues permite repensar la relación conocimiento y cultura en el aula y la comunidad.

Se conceptualiza como intercultural, en virtud de que se atiende a la diversidad cultural y lingüística. Debe promover el respeto a ser diferente y el respeto a esas diferencias, el desarrollo de la identidad y prácticas tendientes a superar las desigualdades sociales, el desarrollo de los valores y actitudes de respeto de toda persona, a las culturas y a los pueblos; el sentido crítico, la lucha contra la discriminación racial y todos sus efectos, la comunicación, la cooperación, la comunalidad, la conservación del medio, la autonomía y la autoestima.

### *Bibliografía*

- ACCIÓN Indígena del Instituto Nacional Indigenista (s/f) vol. 2, núm. 158.
- LÓPEZ Gerardo y Sergio Velazco (s/f) *Aportaciones indias a la educación*, México: Editores el Caballito/SEP.
- Lumholtz Carl (1902) *México Desconocido*, tomo II. México: INI.
- NEGRÍN, Juan (1985) *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- ROBLES, Martha (1998) *Educación y sociedad en la historia de México*. México: Siglo XXI.
- ROJAS, Beatriz (s/f) *Los huicholes: episodios nacionales. Indio, hación y comunidad en el México del Siglo XIX*. México: CEMCA/CIESAS.
- (s/f) *Los huicholes en la historia*. México: CEMCA/El Colegio de Michoacán/INI.
- WEIGAND, Phil C. (1992) *Ensayos sobre El Gran Nayar, entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: INI/CEMCA/El Colegio de Michoacán.

# El proyecto de intercambio cultural Lakota-Maxica

ALEJANDRO MENDO GUTIÉRREZ

En el año de 1990 un número de interesados en las cuestiones indígenas del Occidente de México decidimos fundar una agrupación dedicada a conocer, valorar y practicar el rico legado cultural de los pueblos indígenas del México antiguo. Así surge *Axixik Temaskalpúl-li* en el poblado de Ajjic, ribera del lago Chapala. Dos años más tarde, con motivo de las actividades para recordar el Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, esta asociación organiza la recepción de la Carrera Indígena Continental «Jornadas de Paz y Dignidad» en lo alto de las montañas que bordean a la laguna más grande de México. Con el beneplácito de la Comunidad Indígena de Ajjic, tendría lugar durante cuatro días una reunión de los corretores nativos que habían salido desde Alaska seis meses antes para llegar a Teotihuacán el día 12 de octubre. Entre los invitados se encontraba el señor William Underbaggage, Oglala-Lakota de la Reservación India de Pine Ridge en el estado norteamericano de Dakota del Sur. Producto de esa inolvidable convivencia fue la idea de construir un puente simbólico entre su tierra y la nuestra para el intercambio cultural de las naciones indígenas de norteamérica y los pueblos nativos de México con la finalidad de alentar el conocimiento de los rasgos culturales comunes y compartir experiencias de vivencia directa de esas prácticas. Más tarde daríamos a esa iniciativa el nombre de «Proyecto de Intercambio Cultural Lakota-Mexika».

---

Arquitecto. Profesor titular del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Integrante del grupo de música y danza autóctona mexicana *Tunkul*. Miembro fundador de *Axixik Temaskalpúl-li*, agrupación promotora de la mexicanidad en la ribera de Chapala, Jalisco.

*¿De quiénes hablamos?*

Los Oglala-Lakota son una de las siete divisiones étnicas de la gran familia Sioux que actualmente puebla 9 reservaciones del centro-norte de los Estados Unidos y del sur de Canadá. Durante el siglo XIX protagonizaron la interminable guerra de guerrillas del «Oeste salvaje» en contra de los colonizadores anglos que invadían progresivamente las amplias planicies en que pastaba el bisonte, su principal sustento. Los Oglala-Lakota vivieron dolorosas experiencias, particularmente la masacre de casi 300 mujeres, niños y ancianos en la colina de Wounded Knee a manos del ejército yanqui. Sin embargo, destacan del mosaico cultural de los pueblos indígenas norteamericanos por sus profundas prácticas espirituales alrededor de un intrincado complejo religioso centrado en la noción del Gran Espíritu, *Wakan Tanka*. Entre los rituales más conocidos de este pueblo se cuentan el consumo ceremonial de tabaco en pipas sagradas, el baño de vapor medicinal, la danza del sol y la búsqueda de visión, todos estos vigentes hoy en día como recursos espirituales activos. En particular, el «Proyecto de Intercambio Cultural Lakota-Mexika» ha establecido nexos firmes con individuos tradicionales reconocidos por su comunidad como elementos comprometidos con la conservación y transmisión de su bagaje cultural. Hablamos concretamente de las familias Underbaggage, Moves Camp, Dull Knife, Kills Straight, Has No Horse, Gray Grass, y otras más, todas asentadas alrededor de las localidades de Kyle, Wamblee y Porcupine.

Por la parte mexicana, la mayoría de los interesados son individuos biológicamente mestizos procedentes de diversas poblaciones de Jalisco y pertenecientes a familias de estrato económico bajo y medio, de origen rural y urbano, que han mostrado especial inclinación por conocer y reconocer las diversas expresiones culturales de la civilización mesoamericana y de las actuales étnias mexicanas. También han tomado parte, en menor medida todavía, familias de filiación huichol, seri, triqui y purépecha. A su vez, en el estado de California se han integrado gradualmente personas de ascendencia mexico-americana residentes permanentes del vecino país cuya principal característica identitaria es su pertenencia a grupos de danza ritual azteca o conchera.

*¿De qué hablamos?*

Durante los últimos diez años el «Proyecto de intercambio cultural Lakota-Mexika» ha realizado lo siguiente:

*Instituir la danza del sol en Jalisco.* Se trata de la puesta en marcha de este singular ceremonial anual que ya suma 13 eventos consecutivos con la autorización de autoridades municipales y comunales. Al mismo tiempo, se ha logrado la participación continua de interesados mexicanos en las Danzas del Sol que se realizan en la propia Reservación India de Pine Ridge.

*Formalizar la práctica del temascal en Ajijic.* Se ha consolidado el uso popular del baño de vapor medicinal con la construcción de un *temascal* en terrenos de la Comunidad Indígena de Ajijic que se realiza puntualmente cada mes desde hace trece años con la presencia de numerosos interesados.

*Distribuir 36 pipas sagradas en México.* Se subraya la importancia de contar hasta el momento con tres docenas de jóvenes formados bajo preceptos tradicionales indígenas que puedan transmitir la vigencia de los valores culturales nativos a través del consumo ritual de tabaco en contextos ceremoniales asociados a pipas sagradas.

Lo expuesto anteriormente da cuenta de un proceso instituyente de indigenismo actual en el occidente de México que plantea a los estudiosos del tema una serie de cuestiones todas ellas importantes. En primer lugar, aparece el asunto del patrimonio cultural de los grupos étnicos actuales respecto de los pueblos indígenas originales y de las sociedades nacionales. Por otra parte, surge la vertiente de las prácticas de animación sociocultural que tienen lugar fuera del ámbito institucional de las dependencias gubernamentales. También emerge el tema de la investigación historiográfica, arqueológica y etnológica específica de las culturas prehispánicas y grupos étnicos actuales del occidente mexicano. Finalmente, se debe subrayar la relevancia que estos procesos adquieren en el horizonte de los nuevos movimientos religiosos, como se les clasifica.

*¿De qué quisiéramos hablar?*

En primera instancia, es de especial interés para los mexicanos abrir la posibilidad de discutir el derecho que tenemos a conocer, valorar, asumir

y practicar el rico legado histórico-cultural que hemos heredado de los pueblos indígenas. Por definición constitucional nuestro componente cultural es múltiple pero se sustenta en las originales aportaciones de la civilización mesoamericana. Suscribimos aquí la propuesta bonfiliana de favorecer una apropiación intencionada y una sublimación consciente de los más significativos valores del mundo indígena mexicano aún cuando el matiz de nuestra piel no sea de color bronce.

En el mismo tenor, es importante reconocer la titánica labor que realizan agrupaciones como *Axíxik Temaskalpúl-li* (por ejemplo el *Teopantli Kalpuli* de San Isidro Mazatepec o la comunidad ecológica de Los Guaya-bos en Zapopan o el grupo de música autóctona *Tunkul* en las plazas y jardines del centro de Guadalajara, todos en Jalisco) por ofrecer a la comunidad opciones de acercamiento al universo cultural indígena desde la puesta en marcha de acciones de animación cultural alternativa. Alternativa porque son paralelas a las atinadas aunque escasas programaciones institucionales como este coloquio y porque recurren a sus propios medios económicos para solventar gastos.

Tocante a los avances de investigación relacionada con la historia, arqueología y antropología del Occidente de México creemos poder sostener que existen evidentes relaciones culturales entre las prácticas ceremoniales de pueblos como el Oglala-Lakota respecto de las que realizaron las culturas mesoamericanas de Teuchitlán, por ejemplo, o de las que siguen teniendo lugar entre los wirráríka de la Sierra Madre Occidental. La danza ritual alrededor de postes o árboles plasmada por los prodigiosos ceramistas de Nayarit y Jalisco en maquetas primorosas parece ilustrar fotográficamente lo que hacen los actuales danzantes del sol en el territorio indio de norteamérica. La evidencia de marcas corporales o escarificaciones en numerosas figuras humanas de alfarería arqueológica tiene semejanza con las que practican hoy día en su cuerpo algunos miembros de la Reservación India de Pine Ridge. Las referencias podrían continuar.

Finalmente, la presencia en la sociedad mexicana específicamente en la jalisciense pero notablemente en las comunidades chicanas de Estados Unidos de núcleos ciudadanos motivados en recuperar parte del patrimonio cultural indígena intangible y aplicar en la vida diaria aque-



llos elementos susceptibles de utilización, pone en relieve las tensiones socioculturales características de un mundo contemporáneo afectado por tendencias globales uniformizantes, por el masivo desencantamiento hacia las instituciones sociales antes hegemónicas, por la creciente adscripción de sectores minoritarios hacia manifestaciones identitarias que les pueden distinguir regionalmente, y que a nivel local se expresan en la búsqueda del paradigma original de estas tierras, que para el caso tapatío se remite generalmente a la corriente civilizatoria de filiación nahua-mexica pero puntualmente a las diversas expresiones culturales originales del Occidente mexicano.

Definitivamente nos resistimos a la idea de que movimientos como el de la *Mexicayotl* (para diferenciarlo de la mexicanidad asociada a mariachis, tequila y charrería) deban ser considerados como variantes locales de la Nueva Era o *New Age* que se propaga por moda en varios países. La *Mexicayotl* que defendemos aquí es aquella plataforma conceptual que, valiéndose de elementos culturales originales de la herencia civilizatoria mesoamericana, posibilita el crecimiento intelectual de los individuos y su proyección como colectividad diferenciada socioculturalmente en el mosaico de expresiones regionales con la finalidad de enriquecer la convivencia humana. En este sentido, podemos afirmar que el «Proyecto de Intercambio Cultural Lakota-Mexika» es una práctica exitosa de indigenismo instituyente.

Resta esperar de las entidades que dan forma al indigenismo instituido en nuestro país más muestras de actividad cultural æcomo esta que nos reúne hoyæ alrededor de los pueblos indígenas regionales. Sobre todo, dirigidas especialmente a los jóvenes quienes progresivamente tendrán que demostrar tener mayor interés por garantizar el respeto y el desarrollo humano de los grupos étnicos mexicanos en un marco de integración cultural entre sociedad mestiza nacional y pueblos indígenas.



## Diglosia, dos formas de expresión en niños otomíes

IVETTE FLORES LAFFONT

La migración de comunidades indígenas a las grandes ciudades es una situación que se incrementa cada vez más en México; este hecho trae consigo una serie de actos que involucran a ambas culturas. Este encuentro entre sociedades distintas implica una interacción en la que se da como un primer contacto, un encuentro entre las lenguas de las dos sociedades, esto como resultado de la necesidad de la comunidad indígena por iniciar su inserción a la sociedad urbana en la que desean desenvolverse con la esperanza de un mejor desarrollo.

Este encuentro entre lenguas y sociedades, provoca una serie de consecuencias que no pueden desligarse de sus costumbres y la vida cotidiana; pues es la lengua un factor que nos identifica como grupo social. Los migrantes se ven obligados a aprender la lengua de la comunidad a la que han llegado para adquirir herramientas que les serán necesarias para desenvolverse y satisfacer sus principales necesidades.

Este es el caso de los otomíes que migran a la ciudad de Guadalajara provenientes de Santiago Mexquititlán, una comunidad que se ubica en el municipio de Amealco en el estado de Querétaro, quienes a pesar de contar con una historia migratoria a esta ciudad de más de 30 años, cada uno de los casos de estos migrantes cuenta con una situación lingüística particular en la que se mezclan tanto la lengua indígena de su comunidad de origen como el español que es la lengua de la sociedad jalisciense.

El uso o conocimiento de dos lenguas nos remite inmediatamente al término de bilingüismo; si nos apegamos en un sentido estricto a este

término, definiríamos a una persona bilingüe como aquella que desde la infancia (por lo general) ha aprendido y utilizado dos lenguas distintas de las cuales tiene un conocimiento similar y que para ella ambas lenguas tienen un uso y valor semejantes; sin embargo desde el punto de vista tanto psicológico como histórico, el bilingüismo no siempre cumple con los requisitos de igualdad entre los dos idiomas, sino que en ocasiones se presenta como una situación inestable y que sólo responde a ciertas situaciones (Ninyoles, 1980).

De aquí que sobretodo en las situaciones de migración no siempre se pueda hablar de bilingüismo considerando la igualdad en el uso y conocimiento de ambas lenguas, ya que hay ciertas situaciones en las que hay empleos preferenciales u otros aspectos que rompen con esta simetría que condiciona el bilingüismo.

Para los indígenas que migran a las grandes ciudades, en este caso los otomíes que vienen a Guadalajara, la adquisición del español representa una herramienta indispensable para abrirse camino en la nueva sociedad e iniciar su inserción en ésta, sin embargo, existen varios factores que influyen en su preferencia por utilizar el español en el ámbito urbano. La discriminación es un factor primordial en la predilección del español por los indígenas, ya que las personas de cualquier origen indígena no son bien recibidas por los miembros de la sociedad urbana. Esto además de que el uso del español les produce a los indígenas mayores beneficios en la ciudad, convierte a esta en una lengua de prestigio ante la comunidad indígena, esto puede tener como consecuencia que en muchos casos se produzca una mezcla en el uso de ambas lenguas y muchas veces el que los miembros de la comunidad indígena rechacen u oculten su lengua de origen. Esto ha llevado a que los migrantes otomíes utilicen el español cuando les es más conveniente y la lengua indígena sólo la hablen con los miembros de su comunidad; por lo tanto, estas situaciones en que los miembros de la comunidad indígena prefieran el uso de una lengua sobre otra de acuerdo a factores varios y rompa con la igualdad en el usos y valor de las lenguas, demuestran que no podemos hablar —al menos en este caso en específico— de bilingüismo en términos de igualdad y simetría que requiere la definición, por lo que se propone para estos casos, el término de diglosia el cual en un principio se utilizó según la propuesta

de Ferguson para denominar variantes dentro de una misma lengua pero que posteriormente se extendió a situaciones en las que había una escisión o superposición lingüística. Se ha propuesto este término en situaciones en las que cuando se hablan dos lenguas, una sea considerada como de mayor prestigio o que el hablante le de mayor valor a una por diferentes situaciones, o cuando se da mayor uso a solo una de ellas o cuando el conocimiento que se tiene de ambas no es simétrico.

En los otomíes que han migrado a esta ciudad, se pueden observar constantemente momentos de comunicación lingüística en los que el conocimiento de dos lenguas se podría considerar como una situación diglósica más que bilingüe, esto porque existen varios factores que muestran una desigualdad en la valoración y utilización de las dos lenguas que manejan. Primero, porque el español debido a la discriminación y al beneficio mayor que les produce es la lengua de prestigio; segundo, porque dependiendo de la situación en la que se encuentran es la lengua que utilizan, generalmente con los mestizos sólo hablan el español, pero con los miembros de su comunidad hablan la lengua indígena —sobre todo por respeto a sus padres— aunque también entre ellos hablan español y varía el uso de las lenguas de acuerdo al interlocutor (Martínez Casas 1998); y tercero que el conocimiento de las dos lenguas no siempre es igual, cabe señalar dentro de este punto que cada uno de los otomíes aunque conozca ambas lenguas, de acuerdo a la situación migrante, puede conocer una lengua más que la otra.

En su adaptación a la sociedad urbana, los otomíes de Guadalajara se han percatado de la importancia de la adquisición de la lecto-escritura del español, por lo que algunos han optado por enviar a sus hijos a las escuelas ya que esto les permitirá adquirir más herramientas para abrirse paso dentro de la sociedad urbana, por lo que podremos encontrar, aunque de manera no muy abundante, niños indígenas que cursan la escuela primaria en planteles que se ubican dentro de la zona metropolitana.

Este análisis se centra precisamente en niños de origen otomí que estudian en escuelas totalmente urbanas de la zona Metropolitana ya que la investigación se ha realizado en este contexto y es en las aulas y durante las pruebas donde observamos situaciones de diglosia.

Hay una escuela primaria en el centro de Guadalajara, que cuenta con una cifra importante de alumnado indígena, en su mayoría de origen otomí, pues también hay niños de otras etnias como nahuatl o huichol pero que son una minoría. Por supuesto que esta escuela es totalmente hispanohablante y aunque la mayoría de su personal docente está enterado de la presencia de esta población, no cuenta con programas especiales para situaciones de este tipo que consideren el manejo de dos lenguas, por lo que los niños indígenas que ingresan a esta escuela tienen que adaptarse a los programas establecidos e integrarse a un ambiente totalmente hispanohablante. Esto se refleja de manera evidente en el desarrollo escolar de los niños indígenas, y es queja constante de las profesoras el hecho de que su escaso —como lo consideran ellas— conocimiento del español y un bajo dominio de las habilidades lingüísticas en esta lengua, no les permitan tener un desempeño escolar aceptable.

Las situaciones de diglosia son evidentes en los niños otomíes que cursan el nivel primaria en esta escuela ya que observamos el distinto uso y valor que tienen cada una de las lenguas que manejan. Principalmente por la discriminación, los niños niegan hablar alguna lengua de origen indígena, además de que el aceptar hablar una lengua indígena no les sería nada provechoso dentro del ámbito escolar ni el utilizarla, incluso por el simple hecho de que esto les dificultaría la misma comunicación; además cabe señalar que cada uno de los niños tiene un conocimiento y uso distinto tanto del español como del otomí, cada uno de ellos tiene un acercamiento diferente hacia la lengua indígena pues las distintas historias migratorias refieren una situación lingüística particular. En su mayoría los niños que asisten a esta escuela ya nacieron en Guadalajara pero son hijos o nietos de migrantes que ya se han establecido en la ciudad y aunque dentro de la comunidad otomí existe una preocupación por mantener la lengua, sobre todo en las generaciones más jóvenes existe cierto rechazo hacia ella. Por lo general los otomíes utilizan su lengua en el hogar y con sus «paisanos» como ellos se nombran.

En la escuela podemos observar que no tienen un mismo valor las lenguas, que su uso depende de varios factores y que el conocimiento de ambas lenguas no se presenta de manera simétrica, por los mismos factores que se mencionaron como discriminación, uso preferencial, etc.

En cuanto al desarrollo escolar de los niños otomíes en escuelas urbanas, el uso de dos lenguas distintas sí se refleja en el desempeño escolar de estos niños donde influyen muchos factores, aunque hayan estado en contacto con ambas lenguas y con diferentes interlocutores que manejen las lenguas, la frecuencia y la manera en que se dé ese contacto y las actitudes del hablante hacia la lengua influirán en el aprendizaje (Siquan, 2001).

Observemos cómo algunos de los factores antes mencionados y otros de cuestión social, influyen en el aprendizaje y en específico en el desarrollo escolar que por principio los niños indígenas se insertan en un ambiente totalmente monolingüe. En primer lugar y reiterando en la discriminación, ésta obliga a los niños de origen indígena a solo comunicarse en español y ocultar su lengua, sin embargo aunque ellos lo nieguen tienen en su mayoría un buen dominio del idioma indígena ya que aunque hayan nacido ya en esta ciudad, siguen conservando vínculos con la comunidad de origen. Aunque en la escuela estos niños sólo utilicen el español, tienen el conocimiento de las estructuras de ambas lenguas, lo que puede influir tanto al hablar como al escribir. Otro factor aunque de tipo cultural pero que tiene repercusiones en el desempeño escolar es la ausencia constante a clases para asistir a fiestas en su comunidad de origen; motivo por el cual las profesoras también argumentan que la ausencia constante de los niños de origen indígena a la escuela, repercute en el bajo desempeño que suele mostrar esta población en comparación con sus compañeros no indígenas, para las maestras no es comprensible la poca importancia que con esto se le demuestra a la educación, por lo que el ausentarse con tanta frecuencia del aula es considerado como una irresponsabilidad y nunca se toma en cuenta la importancia que estas visitas puedan tener para ellos, además de que a los padres de estos niños les cuesta trabajo adaptarse al sistema escolar y tienen muy poca participación con la escuela y el seguimiento del desarrollo académico de sus hijos. También es importante señalar que muchos de estos niños trabajan y su producción es importante para la familia, por lo que esto es en ocasiones motivo de inasistencia a clases.

El conocimiento de dos lenguas implica el manejo de ambas estructuras en este caso con marcadas diferencias por lo que en las produccio-

nes lingüísticas se pueden observar algunas mezclas o influencias de una a otra lengua. Los niños otomíes no tienen problema para comunicarse con sus compañeros y profesoras hispanohablantes aunque al escribir muestran algunas deficiencias en comparación con sus compañeros no indígenas. En el caso de estos niños otomíes que cursan la primaria y que en el ámbito escolar solo se desenvuelven en español, se observan de acuerdo a pruebas realizadas en el plantel que si interfiere en el aprendizaje el hecho de que conozcan dos lenguas, pues estos niños manifiestan en su desarrollo lingüístico ciertas características que se acercan mucho a las estructuras gramaticales del otomí y no tanto a las del español como por ejemplo en la producción y uso de algunas categorías gramaticales como preposiciones o adjetivos; algunos casos de concordancia entre género y número y algunas deficiencias y diferencias al hablar y escribir en español. Esto también es motivo de discriminación entre los alumnos de la primaria pues da pie a burlas y rechazo por parte de sus compañeros hispanohablantes e incluso por los profesores quienes argumentan que estos niños no hablan bien el español y mientras no lo dominen no podrán desempeñarse correctamente en las labores escolares, y es motivo principal —según los profesores— del bajo rendimiento escolar, además los niños indígenas generalmente tienen calificaciones más bajas que los niños que no lo son. Sin embargo en las pruebas realizadas de manera comparativa con niños no indígenas, muchos de los niños indígenas muestran un aceptable conocimiento y uso del español, incluso hay algunos niños otomíes que han destacado dentro de la primaria sobre los monolingües hispanohablantes, sin embargo éstos son los que manejan el español de acuerdo a las formas que se apegan más al parámetro evaluativo que se maneja en la escuela y que en ella se consideran buenas. Porque en la escuela nunca es considerado el hecho de que los niños bilingües puedan comunicarse de manera diferente sino que reitero que esto es considerado por las profesoras como un inconveniente, en este caso el hablar, o conocer dos lenguas no es prestigioso o bueno como sería apreciado en otros contextos por ejemplo el de nuestra sociedad donde hablar además del español el inglés o francés o algún idioma extra —siempre y cuando sean útiles— es más beneficioso y de mayor prestigio.

Los otomíes hablan bien el español y lo llegan a escribir también



aunque sí hay casos donde no hay una buena adquisición del español y se refleja en ambas expresiones, pero como ya había mencionado existen en sus expresiones ciertas características que definitivamente muestran rasgos de la lengua indígena, cosa que para las formas estandarizadas de la escuela no corresponden y no son comprensibles, y se traducen para ellos como una deficiencia de los niños indígenas que no tiene que ver con la influencia de la situación diglósica sino con una especie de discapacidad para entender correctamente el español., lo que no permite avanzar en el aprendizaje y en el desempeño escolar en general, en algunos casos se ha confundido el bajo desarrollo lingüístico con discapacidad. Para los profesores hispanohablantes no puede ser tomada como una forma más de expresarse y el problema principal es que estas situaciones diglósicas repercuten en el resultado del desempeño escolar, resultando en algunos casos como una deficiencia en los niños incapacitándolos —desde el punto de vista de los profesores— para continuar con la educación primaria, en algunos casos han sido trasladados a centros de atención especial. Lo que en otros casos resultaría beneficioso como en nuestra sociedad donde el hablar dos lenguas es caso de prestigio o necesidad, para estos niños es un motivo de vergüenza y obstáculo para la interacción con la sociedad urbana y en específico en la escuela que representa un forma más de inserción en el ámbito urbano y una herramienta más para continuar con la adaptación.

Es en la escuela en la que se desarrolló la investigación de niños indígenas otomíes donde pudimos observar que las situaciones en que se hablan dos idiomas en este caso el otomí y el español no siempre corresponden a los términos de igualdad que requiere el bilingüismo y aunque reconocemos como bilingües a estos niños por el hecho de hablar ambas, no se deja de reconocer que es claro que ellos tienen que luchar y manejar con estas tensiones que les produce el manejo de las dos lenguas, que el uso de alguna de ellas o de ambas no se basa tan sólo en su conocimiento o habilidad de manejo sino que responde a otros factores que influyen en la manera en que deciden o tienen que utilizar cada una de ellos.

Estos factores influyen como lo refería en un principio a la asimetría entre las lenguas que los niños otomíes manejan y que dan clara cuenta ciertos comportamientos lingüísticos que dependen de las valencias da-

das por cada uno de los hablantes a la lengua. Es claro que en el ámbito escolar el niño otomí da un valor de mayor prestigio al español, aún dentro de su comunidad. Es en este mismo espacio donde continúa conociendo en que momentos puede hacer uso de cada una de las lenguas que usa o cuando no usarlas; además de que se enfrentan a situaciones de orden social que provoca tensiones con el conocimiento de dos lenguas.

Observamos que todas las los factores y situaciones mencionados anteriormente y que se encierran en el ámbito escolar, provocan una serie de situaciones lingüísticas que varían entre sí y que se apegan al término propuesto inicialmente diglosia ya que en los usos de ambas lenguas influyen todos estos aspectos que dan singularidad a cada uno de los momentos en que se expresan los niños que manejan dos lenguas.

Dos formas de comunicarse que no siempre resultan convenientes y compatibles ante una comunidad que no comprende este tipo de situaciones, habría que recapacitar y profundizar en que manera afecta este tipo de situaciones lingüísticas en la inserción de los migrantes otomíes donde el tener dos maneras de expresarse mas que beneficioso resulta inconveniente.

### *Bibliografía*

- CORONADO Suzán, Gabriela (1999) *Porque hablar dos idiomas es como saber más*. México: CIESAS.
- HEKING, Ewald (1995) *El otomí de Santiago Mexquititlán, Desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- (1989) *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- LASTRA, Yolanda (1992) *Sociolingüística para hispanoamericanos*. México: Colegio de México.
- MARTÍNEZ Casas, Regina (2001) *Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de doctorado.
- NINYOLES, Rafael (1972) *Idioma y poder social*. España: Tecnos.
- SIQUAN, Miguel (2001) *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza.
- ZIMMERMAN, Klaus (1999) *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios*. Madrid: Vervuert Iberoamericana.

# Propuesta para la formación de docentes en la Sierra Tarahumara

MARTHA VERGARA FRAGOSO  
MA. GUADALUPE CORTÉS GODINEZ

## *Introducción:*

Actualmente el estandarte y gran valor de casi todas las naciones se han convertido en la búsqueda de la igualdad de oportunidades para todos, en la diversidad, basando este movimiento en el respeto y la tolerancia, de tal manera se busca así, romper con los tabúes del racismo y con cualquier diferencia social, religiosa o económica se establece un mundo incluyente donde todos seamos aceptados en la verdadera equidad. Donde se generen nuevas búsquedas en todos los ámbitos: empresariales, institucionales, sociales, científicos etc. que permitan lograr ese cambio en los individuos y en los colectivos para consolidar esa sociedad global en la verdadera armonía, rompiendo los conflictos y las luchas de minorías y mayorías.

Es por lo anterior que las instituciones educativas como formadoras de los niños, deben estar preparadas para enfrentar estos retos que se generan de las políticas sociales, conscientes que educan grupos mayoritarios y minoritarios se que debe prevalecer en las escuelas un ambiente de respeto, tolerancia y de inclusión ante cualquier diferencia. Lo que pone a los agentes educativos y a las instituciones en el marco de la educación multicultural, intercultural.

## *Desarrollo*

Para adentrarse en esta gama de términos y en disciplinas que se unen para dar respuestas a la educación intercultural es necesaria la delimitación de la concepción que se tiene de cada unos de los siguientes elementos que conforman este horizonte educativo.

Se empieza definiendo educación por ser esta la parte vertebral, ya que de acuerdo a Pérez Gómez (1998) este concepto se entiende como «un complejo proceso de enculturación que se retuerce sobre sí mismo, reflexivamente, para entender sus orígenes, sentido y efectos en el desarrollo individual y colectivo». Tanto la educación como la cultura son términos polisémicos difíciles de precisar por lo que la definición anterior nos permite centrarnos en el presente campo de estudio. Por lo tanto, siguiendo al mismo la cultura, es entendida como «el conjunto de significados, expectativas y comportamientos compartidos por un determinado grupo social, que faciliten y ordenan, limitan y potencian, los intercambios sociales las producciones simbólicas y materiales y las realizaciones individuales y colectivas dentro de un marco espacial y temporal determinado» (Pérez Gómez, 1998).

La opción intercultural considera a la escuela como un lugar de encuentro entre culturas y como un ámbito privilegiado para el aprendizaje de las exigencias actuales y es el espacio que permite la educación, la preparación de los niños y las transformaciones individuales y sociales para enfrentar los futuros retos ya que en este espacio inciden maestros, padres de familia y comunidad.

Si bien la escuela es el espacio físico donde confluyen estas personas, se vuelve indispensable una reflexión de la tarea que dictan las políticas sociales al ámbito educativo. Por lo que se considerara a la diversidad educativa: como la diferencia y la diferencia como una característica humana” la diversidad es un proyecto social y cultural que asume que todos los niños y niñas son sujetos diferentes pero que se tienen que educar juntos. Para esto “sabemos que no todos los alumnos son capaces de aprender las mismas cosas, de ahí que sea necesario plantearse una finalidades accesibles a todos, revisar y adaptar nuestras practicas educativas y adoptar las medidas necesarias para compensar las desigualdades (Adalmiz, 2000).

Esta gran tarea de diversificar la educación para satisfacer intereses y necesidades personales y colectivas se establece dentro de un marco multicultural, es decir entre culturas.

La educación multicultural se adapta pedagógicamente a las diferencias culturales de los niños socializados de forma distinta, persigue objetivos pragmáticos, como la máxima igualdad de oportunidades, aunque

muchos de estos están quedando en el discurso y la apariencia y no como una fuente de solución al futuro de las problemáticas escolares Incheloe (1999) dice:

multiculturalismo significa todo y al mismo tiempo nada. Se ha utilizado tantas veces de forma procedente o improcedente y para tantas razones y planes conflictivos, que nadie, a finales del siglo XX, puede hablar de multiculturalismo o educación multicultural sin precisar que es lo que quiere decir

Con lo anterior al utilizar el nombre de multiculturalismo se entenderá por este la «unión entre culturas». Situándonos en nuestro país y campo de trabajo reconociéndonos como un país pluricultural. Se cuenta con 62 culturas indígenas vivas y el mestizaje como una más, lo que nos daría un total de 63 culturas diversas, fluctuando desde Baja California Norte hasta Quintana Roo y del Golfo de México hasta el Océano pacífico. Al interior de este mismo territorio mexicano se encuentran diferencias muy marcadas, tales como la zona geográfica, el clima, las clases sociales, las costumbres, las formas de hablar y un sinnúmero de actitudes que podríamos denominar cultura propia o regional, que aún dentro de cada estado, y de pueblo a pueblo, tienen sus propias variaciones.

De aquí que siguiendo a Essomba (1999) diremos que la multiculturalidad es el paso para la interculturalidad. La educación intercultural es la respuesta pedagógica a la exigencia actual de preparar a los ciudadanos presentes y futuros para desarrollarse adecuadamente en las sociedades globales, entre diversas culturas permitiendo la interacción y enriquecimiento recíproco entre ellas. La educación intercultural parte del reconocimiento de la igualdad, del derecho de todas las culturas a su existencia y desarrollo, y del derecho de toda persona a aprender y vivir su cultura originaria.

El objetivo pedagógico del interculturalismo es la plena integración social de las minorías étnicas y la eliminación de toda fuente de discriminación, sobre las bases de la igualdad y el respeto a la diversidad, la educación debe dirigirse a todos los niños colocándolos en las mismas condiciones y perseguir para todos, los mismos objetivos y oportunidades.

La educación intercultural supone transformar el esquema educativo de la escuela para valorar la situación de las distintas culturas y organi-

zar el desarrollo curricular de acuerdo con las diferentes aportaciones de todas ellas. La educación intercultural significa interacción, intercambio, apertura y solidaridad afectiva, reciprocidad. Incluye también la conciencia crítica de los estereotipos y prejuicios raciales y hace posible la igualdad de oportunidades entre las personas y entre los pueblos .

La interculturalidad, supone la presencia de las lenguas maternas en la escuela como expresión manifiesta del respeto por la cultura. Requiere equipos interdisciplinarios que utilicen los diversos enfoques en todas las áreas de conocimiento, la educación intercultural supone la existencia y coordinación de equipos pedagógicos bien preparados y que crean en el interculturalismo. Es importante la comunicación entre representantes de culturas diversas y también, la implicación y la participación de las familias en la vida escolar y social de sus hijos para que la educación intercultural sea efectiva al mismo tiempo sera importante observar los siguientes propósitos:

- a) Dotar a los alumnos de una competencia lingüística al menos «bicultural».
- b) Combatir el racismo, conseguir la máxima «igualdad de oportunidades» particularmente para los niños más necesitados.
- c) Garantizar la diferencia y asegurar la igualdad,
- d) Contribuir al conocimiento de la identidad propia y de la identidad de los demás y ayuda a rehacerla y redefinirla.
- e) Utilizar el diálogo como medio sistemático de entendimiento.
- f) Fomentar la solidaridad y equidad, de un desarrollo equilibrado tanto en lo social como con la naturaleza el «desarrollo sostenible».
- g) Servir de instrumento de integración social y de diálogo la educación intercultural, no debe ir dirigida sólo a las minorías, sino también a las mayorías.

La interculturalidad es una acción de ida y vuelta, de intercambio recíproco de integración. La tarea educativa para ser adecuada y no quedar obsoleta debe conectarse con estas instituciones y grupos debe ser permanente y rigurosa a favor del entendimiento cultural como valor primordial de nuestra convivencia

Así entonces, con todo lo anterior, se pretende ahora explicitar el concepto del que partimos sobre diversidad multicultural; así como algu-

nos elementos que pueden apoyar en la formación de los docentes lo que consideramos punto clave para entender la implicación de educar desde esta perspectiva, el qué y para qué educar en la diversidad.

El término *diversidad* es frecuentemente asociado a dificultades o especificidades individuales, en este caso de acuerdo con Aldamíz la diversidad es entendida como una «diferencia y la diferencia como una característica humana» (2000: 8)

De esta manera la multiculturalidad está definida sobre una definición más general de cultura, a través de la cual la *cultura* es considerada como el «estilo de un pueblo» de acuerdo a Torsthen (1993), es decir, todo lo que específicamente marca a una persona y a un grupo, que se manifiesta en los esquemas de conducta. De esta manera se puede identificar también el multiculturalismo en una persona, el cual es definido como la capacidad de actuar aquí y ahora según las exigencias y las normas de la cultura.

En este sentido educar resulta asumir que todos los niños y niñas o todos los sujetos somos diferentes pero que nos tenemos que educar juntos, por tal concluyen que educar en la diversidad es un proyecto social y cultural. En este sentido educar no sólo es realizar ciertos ajustes en las instituciones sino lograr cambios de manera general, esto es en todos los sentidos de manera global tanto en los centros educativos como en la comunidad.

La escuela es, por lo tanto, una identidad abierta al discurso, en sus procesos y en sus modos de trabajo, y cobra sentido, en la medida en que se transforma el pensamiento y las acciones de los involucrados en el proceso de aprendizaje.

Por tal, la formación del profesorado, constituye el punto crucial en la cuestión de adaptar los currículos escolares a las peculiaridades de un mercado más competitivo y multicultural. Esta cuestión exige de los gobiernos acercar su política educativa a las necesidades sociales que se plantean en los procesos multiculturales: esfuerzos por invertir la tendencia de una supuesta homogeneidad de los docentes para asegurar que reflejen una diversidad ante los estudiantes; preparar a docentes que trabajan con estudiantes distintos por sus bases lingüísticas, sus sistemas de valores, y sus estilos cognitivos; comprender los determinantes culturales (valores,

creencias y actitudes) de esos estilos cognitivos; crear climas de aprendizaje que faciliten la construcción de significados diferentes para los individuos y percibir que los seres humanos en nuestra experiencia cotidiana vivimos en situaciones multiculturales, porque somos multiculturales.

Una formación para la educación en la diversidad multicultural, trata de propiciar en los docentes un cambio en sus teorías subjetivas para que entiendan de manera distinta el significado de «la cultura» y que lleguen a construir un conocimiento de lo que es «diferente» en las culturas. Esta posición antropológica del aprendizaje y, cercana al paradigma de pensamientos de los profesores significa que la formación del profesorado para una educación en la diversidad exige un cambio y una modificación de los presupuestos y prejuicios frente a otras minorías o grupos culturales diferentes; exige, también, el desarrollo de imágenes del «otro» sujeto de la comunicación que rompa con *clichés* y estereotipos; asume, por consiguiente, la metáfora del profesor como constructor de la «alteralidad cultural» que no rompa con la identidad de los valores de la comunidad y/o sociedad. En este sentido Rey (1986: 37), menciona que «la formación del profesorado es la llave real de una educación intercultural». La interculturalidad es la perspectiva más enriquecedora de las escuelas actuales, porque cada profesor tiene diferente perspectiva sobre la educación, sobre la enseñanza, el aprendizaje, sobre la política entre otros aspectos importantes en el ámbito educativo.

Por tal, una formación del profesorado en educación intercultural debe preparar a los docentes, en primer lugar, para comprender a sus alumnos con sus entornos familiares, a sus compañeros de trabajo; los estilos de vida, ambiciones, esquemas de conducta y de religión de sus estudiantes, y para garantizar un enriquecimiento cultural de todos. Se debe dirigir la formación a todos los profesionales del sistema educativo, dialogando con todos ellos en una pluralidad de ámbitos, que faciliten un reconocimiento de la diversidad de los valores culturales, etc. En segundo lugar, para utilizar diversas metodologías de entrenamiento. En tercer lugar, la interculturalidad debe constituir un principio que presida tanto la formación inicial cuanto continua de los docentes en la teoría y en la práctica: se deben conseguir las dimensiones de «concienciación» y «relacional» de la educación intercultural. Finalmente, el entre-



namiento proporciona herramientas y recursos didácticos conceptuales y metodológicos.

En la búsqueda realizada hemos encontrado autores que proponen metodologías para la mejora de la enseñanza y para la formación de los educadores. Schön (1994) aporta el modelo de los profesionales reflexivos, Lewin (1946) propone el enfoque de solución de problemas, Stenhouse (1998) y Elliott (1994) promueven el movimiento de la investigación como base de la enseñanza; Kemmis y McTaggart (1988) sustentan la espiral reflexiva en la acción para la emancipación de las comunidades educativas; Giroux (1997) reclama la formación de profesionales como intelectuales; Senge et al. (2000) lidera planes de acción sobre las escuelas que aprenden a aprender, en donde el trabajo en equipo, la apertura reflexiva y el pensamiento en la acción son la base para el éxito de todo profesional en cualquier ámbito profesional, en este caso se pretende realizar acciones de formación en los educadores que laboran en un ambiente multicultural.

Desde la perspectiva anterior, las instituciones educativas o campos de práctica, se conciben como escenarios donde se confrontan procesos de apropiación de conocimientos y se produce saber pedagógico. En el enfoque comprensivo interpretativo, el aula, la escuela, el mundo mismo son fuentes de investigación de donde emergen problemas relacionados con la enseñanza, el aprendizaje y los procesos formativos. Esta forma de trabajo aplicada a la educación ofrece contribuciones prácticas para el desarrollo de la escuela, el aula, los métodos, la formación de nuevos profesionales y, en general, a las preocupaciones de maestros, estudiantes, comunidad y sociedad. Diferentes instituciones de todos los niveles educativos están trabajando de esta manera a fin de ayudar a los actores a ser más efectivos porque les permite iniciar y controlar un proceso de auto-perfeccionamiento.

Se trata de apoyar a los educadores para que realicen una «indagación introspectiva colectiva emprendida por participantes en situaciones sociales con objeto de mejorar la racionalidad y la justicia de sus prácticas sociales o educativas, así como su comprensión de esas prácticas y de situaciones en que éstas tienen lugar (Kemmis y McTaggart, 1988: 9).

Dadas las características connaturales de los escenarios escolares, el educador encuentra allí un espacio propicio para identificar temas y pro-

blemas inmediatos, comprenderlos, recrearlos y transformarlos. La vida escolar facilita el perfeccionamiento de capacidades investigadoras para identificar problemas, observar, registrar, interpretar información, reflexionar, experimentar, planear, evaluar y escribir.

De esta manera la práctica educativa es un objeto de estudio ya que contempla hacer observaciones, elaborar diarios de campo y registros de sus observaciones, interactúa con las personas y actúa en un contexto natural; información que posteriormente sistematiza para reflexionar sobre todo lo que realiza en la escuela para comprender y transforma su trabajo docente.

El diario de campo es un recurso que se ha revelado como un instrumento núcleo de los procesos de intervención en la práctica ya que el diario del profesor, a partir de su elaboración, y mediante su análisis y discusión colectiva, se han desarrollado experiencias que han propiciado y favorecido tanto la reflexión como el cambio de las ideas y las prácticas de los profesores que hemos participado.

En un primer momento el diario ha de propiciar, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad de descripción de la dinámica del aula, por parte del docente, a través del relato sistemático y pormenorizado de los distintos acontecimientos y situaciones cotidianas. Podemos comenzar simplemente registrando aquellas impresiones que, como una película, se nos quedan después de terminar, o en el intervalo, de una jornada. Eso que recordamos cuando volvemos a casa, o cuando conducimos todavía con el reflejo en la memoria de las situaciones vividas en clase recientemente. De esta manera el diario de campo se debe describir lo que va ocurriendo, escribir interpretaciones, reflexiones y formular puntos de intervención; dicho de otra manera este instrumento está diseñado en tres momentos: descriptivo, interpretativo-reflexivo y acciones para mejorar.

Algunas de las acciones que se sugieren realizar en el proceso de recuperación son:

- a) Los docentes deben de registrar sus inquietudes en el diario:
- b) Después de cada clase, describir lo que ocurrió de principio a fin.
- c) Luego escribe uno o dos párrafos de reflexiones y valoraciones y, en un tercer momento, propone alternativas para el día siguiente: qué puede hacer, qué pasaría si ensaya tal o cual estrategia.

d) Posterior, prepara el plan para actuar, vuelve a observar, describir, interpretar, reflexionar, registrar y así sucesivamente.

Algunas de las preguntas a manera de supuestos previos que pueden ayudar a recuperar para reflexionar sobre la práctica y a la vez dar seguimiento al proceso pueden ser:

- a) ¿Cómo es la participación del grupo en mi clase?
- b) ¿Quiénes participan?
- c) ¿Dónde se sientan los que más participan?
- d) Los que no participan, ¿qué otras actividades hacen?
- e) ¿Por qué no todos participan?
- f) ¿Qué los impulsa a participar, qué les impide participar?
- g) ¿Cómo puedo mejorar la participación?
- h) ¿Qué me preocupa?
- i) ¿Qué pasaría si?
- j) Alguna vez ensayé y observé que...
- k) Tengo curiosidad por saber cómo responderán a...
- l) He cambiado la manera de...
- m) Me ingeníé una manera distinta para...
- n) Creía que... pero ahora entiendo que... lo hice, ya sé por qué...

Con estos cuestionamientos se busca activar los modos de mejorar las acciones que como docentes realizan. Como futuros profesionales reflexivos se plantean preguntas acerca de lo que hacen, perciben el cambio en su propio comportamiento y aprecian las consecuencias.

Este proceso, sin embargo, no siempre es consciente para el docente mismo, ya que se da como respuesta a los problemas que surgen cotidianamente, y que generalmente exigen un enfrentamiento rápido e inmediato. En consecuencia, ni el conocimiento en que se sustenta la intervención, ni el nuevo conocimiento que se genera durante ella, dan lugar a un saber ordenado, fundamentado y, por lo tanto, transmisible. La sistematización pretende, precisamente, orientar a los docentes para darle orden y rigor al conocimiento que está en su práctica.

### *Bibliografía*

BESALÚ, Xavier (2002) *Diversidad cultural y educación*. Madrid: Síntesis.

- GUTIÉRREZ González, José I. (2001) «La formación de valores ecológicos interculturales en los centros educativos». En Soriano Ayala (coord.) *Identidad cultural y ciudadanía intercultural. Su contexto educativo*. Madrid: Muralla.
- BARNECHEA, M., González, E. y Morgan, M. (1992) «¿Y Cómo lo hace? Propuesta de Método de Sistematización». Taller Permanente de Sistematización. Perú: CEAAL.
- CARR, W. y Kemmis, S. (1988) *Teoría crítica de la enseñanza*. Barcelona: Martínez Roca.
- ELLIOT, J. (1994) *La investigación-acción en educación*. Madrid: Morata.
- ESSOMBA, Miguel Ángel (coord.) (1999) «Construir la Escuela Intercultural». Barcelona: Editorial Graó.
- GIROUX, H. A. (1997) *Los profesores como intelectuales: hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona: Paidós.
- ILLÁN y García (1997) *La diversidad y la diferencia en la educación secundaria obligatoria: Retos educativos para el siglo XXI*. Málaga: Aljibe.
- PÉREZ Gómez, Ángel I. (1998) *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata
- KEMMIS, S. y McTaggart, R. (1988) *Cómo planificar la investigación acción*.
- KINCHELOE L., Joe (1999) *Repensar el Multiculturalismo*. España: Editorial Octaedro.
- REY, M. (1986) *Training teachers in intercultural education?*. Strasbourg: Council of Europe.
- SCHÖN, D. A. (1994) *La formación de profesionales reflexivos. Hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*. Barcelona: Paidós.
- STENHOUSE, L. (1998) *La investigación y el desarrollo del currículum*. Madrid: Morata.
- TAYLOR, S. J. y Bogdan, R. (1996) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- VERGARA Fregoso, Martha (2003) *Planteamiento para formación de docentes en la Sierra Tarahumara*. Documento inédito.

# La cultura de encuentro y el modelo educativo entre los huicholes

JOSÉ DE JESÚS TORRES CONTRERAS

Hablar de la cultura de los huicholes, es hablar de un concepto bastante complejo y si lo asociamos al concepto de encuentro, es entender dos culturas y la manera de cómo éstas se confrontan en un mismo espacio que se comparte y que a su vez es el desafío entre la sociedad vecina. También es hablar de la educación como vehículo hacia la integración del proyecto modernizador de la sociedad nacional y, con ello la hibridación cultural de la sociedad étnica. Este ensayo explora aspectos de la construcción de las diferencias culturales en la práctica social, y sugiere medianamente formas de acercarse a los fenómenos étnicos, considerando la necesidad de ubicarlos en el tiempo histórico, y de enfocar las dimensiones de cultura y la puesta en marcha del Modelo educativo entre los huicholes. Algo que sería interesante, es tratar de abordar las concepciones que se tienen en el espacio externo (en el territorio fronterizo), es decir, cómo ven los vecinos mestizos la cultura con la que continuamente se están enfrentando, pero esto lo haré en forma mínima dado que sería bastante amplio en tiempo.

En diferentes momentos históricos se han abordado estudios con los indígenas huicholes, pero la mayoría de éstos han sido siempre en el campo religioso: ha llamado mucho la atención este mundo cósmico de artistas, como diría Robert Zingg (1982) en su trabajo que hizo en la década de los treinta, esa atención ha sido entre propios y extraños, y a partir de

---

Profesor Investigador del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades del Departamento de Geografía y Ordenación Territorial. Octubre 23 de 2003.

ahí se ha conceptualizado la cultura: agrícola-religiosa. Sin embargo, anclada originalmente en esta dicotomía, la cultura del pueblo huichol a lo largo de los años ha venido perdiendo algunos rasgos y adoptando otros. Esto es algo normal, dado que la cultura es dinámica y en ese esquema es cambiante.

Herskovits (1995: 29) dice que «definiciones de cultura hay muchas. Todas están acordes en reconocer que es aprendida»; incluso es reaprendida en sus distintos momentos y procesos. El hombre es creador de su propia cultura y sin éste no habría cultura, y a medida que pasan ciertas etapas, ésta se va complejizando por su propia dinámica que va teniendo en el espacio y en el tiempo. Así entonces Herskovits acepta la definición de Tylor, y éste dice que «es el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (*idem*). Esta definición casi es similar a la que utiliza Aguirre Beltrán en su obra de *Teoría y práctica de la educación indígena* (1992: 9), sólo le agrega habilidades, ideas y valores. Estos tres conceptos hacen todavía más completa la definición y nos remite desde luego, o llama la atención el concepto de valores por ejemplo, como los más altos orientadores de la conducta humana, como los catalizadores en la direccionalidad de la cultura. E. Adamson Hoebel (...) dice que «la cultura es algo más que una colección de simples fracciones aisladas de conducta. Es la suma total integrada de rasgos de conducta aprendida que son manifestados y compartidos por los miembros de una sociedad» (s/f: 231). Entre los huicholes esta suma de rasgos son los que ellos mismos han ido construyendo, que se comparan y suceden de generación en generación. A esto mismo afirma Hoebel (...) que «la cultura que cualquier individuo adquiere existe ya antes de su nacimiento y persiste después de su muerte. Los individuos y los grupos son portadores y creadores de la cultura, pero ésta tiene una calidad de anonimato en cuanto a que es supraindividual» (p. 234). Los huicholes son en ese orden celosos de esa misticidad cultural: una altivez que los hace únicos. La suma de esos rasgos culturales, es lo que forja la identidad individual y colectiva de la sociedad huichol. Aguirre Beltrán al respecto comenta:

para afirmar la identidad como grupo, la comunidad o la sociedad requieren poner en marcha un proceso de transmisión de esa cultura y lo hacen por medio del condicionamiento de sus miembros de reemplazo. Este proceso de transmisión cultural es mejor conocido con el término de educación, su connotación amplia, comprende todas aquellas experiencias que el individuo sufre desde el momento mismo de su nacimiento y que lo transforman de un ser desvalido e inmaduro en un hombre equipado con la suma mínima de patrones de comportamiento que su grupo ideó para sobrevivir y satisfacer las necesidades biológicas y sociales (1992: 9).

Mismo Aguirre, está de acuerdo que la educación no es un simple proceso de transmisión cultural, socialmente encuentra fuerzas contrarias internas, donde unos están a favor de lo tradicional y otros a favor de los cambios modernos. Aguirre comenta, «en este último caso el cambio puede derivar de adentro de la cultura o de afuera de ella, por el préstamo cultural que inevitablemente sobreviene cuando el agregado humano entra en contacto con comunidades o sociedades de cultura diferente» (*idem*). Esto último es interesante, porque la educación formal de los nicholes es un préstamo cultural entonces que viene de afuera, de la composición cultural de la sociedad mayor. La propia o la informal (tradicional) como la llama Aguirre, ha venido siendo reemplazada en muchos de los esquemas culturales desde que fue inducida la otra, por ello el cambio cultural ya se dio desde el momento que se indujo, al menos en sus aspectos más significativos. Los miembros de reemplazo (promotores bilingües) a los que se refiere Aguirre, fueron de origen del proyecto (indigenista) la mejor opción, porque realmente ¿quién podía proteger y enriquecer la cultura si no eran sus mismos miembros?

Con lo anterior ya nos estamos refiriendo al concepto de aculturación, es decir, al contacto de culturas, a la interferencia de una a la otra y viceversa. Aguirre Beltrán (...) define el concepto de aculturación «como el que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos» (s/f: 15). Aparentemente como lo planteaba Aguirre, el proceso cultural por reemplazo protegería esos valores, la cultura no sufriría mayores cambios, sin embargo, en el planteamiento

de la definición es una cosa y la práctica es otra, porque ya se está hablando del contacto de dos culturas que van a estar interactuando, y esto ya llevaría al menoscabo cultural.

Pero los huicholes no sólo enfrentan o resisten ese tipo de aculturamiento, el de la educación formal, sino que también al resto del aparato del *Estado de Bienestar*, que todavía prevalece en las zonas indígenas. Casi es imposible hacer algo si el Estado no interfiere, porque los huicholes y los coras de la zona (Jalisco-Nayarit), se mueven en función de los programas que les lleva el gobierno. Por eso son la envidia de los mestizos que viven en los alrededores, porque ven cómo suben a la sierra las ayudas «para estos flojos buenos para nada, el gobierno les da y no lo saben aprovechar: el tiempo pasa y no salen de pobres ni de flojos», expresan algunos mestizos vecinos.

Por ello el aculturamiento tiene entretejido el conflicto, porque es una lucha de fuerzas en distintas direcciones o rumbos. El mismo Aguirre Beltrán formula otra definición que incluye tal concepto:

aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción (p: 43).

Esta definición en lo particular, me remite a las relaciones que los indígenas mantienen con los mestizos, tanto con los técnicos del INI, como con mestizos fronterizos. Un ejemplo de conflicto permanente, estaría con los coras y no tanto con los huicholes, porque con los coras están los mestizos viviendo dentro de sus espacios territoriales y los indígenas entran en el conflicto frente a frente, y los huicholes lo viven de otra manera dentro de sus propios espacios. La escuela de los coras en Jesús María, Nayarit, es también escuela para niños de los mestizos, en ella concurren niños mestizos y niños coras, aunque en aulas separadas por lo de la lengua, pero la escuela es punto de concentración para ambos niños.

En el transcurso de la Guerra Cristera (1926-1929) y después de ésta, los indígenas huicholes, coras y tepehuanos, se vieron con un mayor aco-



so por parte de los mestizos que provenían de distintas poblaciones: Villa Guerrero, Bolaños, Mezquitic, Huejuquilla el Alto, San Martín de Bolaños, Chimaltitán, del estado Jalisco; de Valparaiso, San Juan Capistrano, Zacatecas; y las poblaciones aledañas a la zona que pertenecen a Nayarit. El siguiente proceso de migración también significativo fue cuando el gobierno decide llevar el supuesto programa de desarrollo que llamó Zona Huicot. El espacio territorial indígenas se volvió más atractivo para los buscadores de espacios de pastoreo, porque por lo regular eran ganaderos que carecían de tierra para pastorear el ganado.

Si bien es cierto que el Instituto Nacional Indigenista nace en 1948, pero la Acción Indigenista llega hasta los sesenta para los indígenas de la zona. Estos fueron los momentos de gloria y de bonanza, donde los indígenas de México iban a salir del atraso. Para ello ya se había establecido toda una corriente de estudiosos de la antropología social y cultural, el objetivo era la integración<sup>1</sup> de los indígenas en aras de la Revolución.<sup>2</sup> Se decía que el mestizo era superior y que el indio debería de volverse como

---

<sup>1</sup> Alfonso Caso, manejaba el concepto de «integración» y el de «incorporación» como lo hacía también Aguirre Beltrán. Caso fue director fundador del Instituto Nacional Indigenista cuando nació y Aguirre Beltrán en los tiempos cuando era Presidente de México Luis Echeverría, y por mucho tiempo fueron impulsores de la política del Estado entre los indígenas.

<sup>2</sup> Aguirre Beltrán, en un discurso que pronunció el día 13 de septiembre de 1971 al frente del Presidente de la República Luis Echeverría Álvarez, decía: «de la época de la Reforma data la abolición de la propiedad comunal, base en que se sustenta la comunidad o república de indios. La Revolución rectificó la política liberal y concedió a las comunidades indígenas el derecho a la tierra; más tarde, teniendo en mente a estas comunidades, organizó el sistema de la educación rural y en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro les otorgó el derecho de ser educados en sus lengua, al respeto que merece su personalidad y a la dignidad de su cultura» (SEP, 1971: 15).

En esta misma reunión Fernando Benítez apuntaba: «por lo que se refiere a los indios yo he observado desde el principio que el verdadero problema no es el indio en sí sino su relación dentro de un sistema. Es el indio y algo más. El indio y los bosques, el indio y los sombreros, el indio y las tierras, el indio

él. De esta manera se les iba a incorporar a la sociedad moderna, pero tratando, al mismo tiempo, de respetar y preservar su identidad cultural. Así, el propósito del INI era modificar concepciones inapropiadas e ideas inútiles como, por ejemplo, las que se refieren a las causas de los fenómenos naturales de la enfermedad y los métodos de curación; técnicas anticuadas y no científicas de explotar la tierra, los bosques y la cría de ganado, aves, etcétera.

Asimismo decía Caso (1978):

debería partirse de un conocimiento científico: cuando ya se conozca científicamente el modo de ser de la gran familia indígena, y el por qué de ese modo de ser, debe abandonarse la meta final y práctica. Hay que determinar las necesidades de esa diversidad indígena, deducir y suministrar medios inmediatos para satisfacerlas y establecer la observación científica de su desarrollo, a fin de colaborar desde hoy al mejoramiento de su futuro bienestar físico e intelectual» (INI, 1978: 29).

Con este criterio a mediados de la década de los sesenta el INI a través del Centro Coordinador Cora-Huichol, formó cuadros técnicos que habían de permitir llevar la educación hasta las comunidades de la Sierra Madre Occidental. Decía Hernández (1971: 98): «es una importante función infiltrante en las comunidades para llevarles la educación, para que constituyan un recurso motor de su propio desarrollo».

---

y todo lo que produce o lo que tiene. Está a la vista que el camino, el agua potable, la escuela, la clínica, la tienda de la Conasupo y la ayuda aislada no pueden siquiera aliviar su miseria. Buena parte de la política indigenista ha fracasado por su carencia de un decidido apoyo político y por la dispersión y la duplicación de sus funciones. Han trabajado y trabaja aislados, el Instituto Nacional Indigenista, las comisiones de desarrollo regional el Departamento Agrario, los gobernadores, las secretarías de Estado. El cambio, además, debe de realizarse desde dentro de sus instituciones culturales, no contrariándolas, sino robusteciéndolas, aprovechando su sentido de la cooperación comunal de gobernar a los suyos gratuitamente, señor Presidente» (SEP, 1971: 68-69).

El Centro Coordinador Cora-Huichol establece su sede en Mezquitic e inicia el ciclo escolar 1963-1964 con ayuda de los dos primeros promotores culturales bilingües o miembros de reemplazo como les llama Aguirre Beltrán. Se fundaron las primeras escuelas en las comunidades de Tuxpan de Bolaños y Ocota de la Sierra, en el estado de Jalisco, a las que ingresaron 39 niños y 18 niñas. Cada maestro se hizo cargo de su escuela en estas localidades. En el siguiente ciclo 1964-1965 se fundó la de San Andrés Cohamiata. A partir de estas fechas llega por primera vez la educación ya en forma oficial, y con más ayuda a las comunidades huicholas y con profesores nativos.

La idea central de llevar la escuela a la comunidad era: «cambio desde adentro»; este era el concepto fundamental tanto en la educación de ese tiempo como en la de hoy. De este modo, la educación de los indígenas tiene un doble propósito: no sólo es capacitar a los niños para que puedan tratar sobre bases iguales con sus conciudadanos mestizos, en un mundo que se les cierra de manera gradual, sino que este objetivo de la educación debe alcanzar a los padres y familiares, al menos esa era la idea. Se creía en ese momento que este método era la mejor opción para que el indígena se incorporara al proyecto de la sociedad nacional.

Sin embargo, no iba resultando del todo efectivo, en 1967 el Instituto se dio cuenta de la gran ausencia y deserción de los niños (se creía que por vivir dispersos no asistían a la escuela), y planteó como solución la creación de Albergues-Escuela para concentrarlos, donde los niños estarían durante cinco días por semana, recibiendo ahí sus alimentos. Así, las tres escuelas fundadas se convirtieron en las primeras escuela-albergue. A pesar de la medida, en los últimos años sigue habiendo deserción porque hay otros factores que impiden que los niños asistan a la escuela: las labores agrícolas, las ceremonias religiosas y la sobrevivencia, es decir, la búsqueda de recursos económicos fuera de la zona.

En consecuencia, la deserción no se ha detenido. En el ciclo 1984-1985, por ejemplo, fue de 93.5 por ciento entre los alumnos del primero al sexto grado; para el 1989-1990 fue de 88.9 por ciento, mientras que en el ciclo 1993-1994 registró un 87.3 por ciento (véase el cuadro 1 que muestra la deserción durante los 6 años que dura la educación primaria).

A pesar de lo anterior, han aumentado las escuelas y los albergues. Entre 1969 y 1999, los albergues pasaron de tres a catorce. En cuanto a las escuelas, existen 73 (incluyendo los Centros de Capacitación para la Mujer), y son atendidas por 194 profesores y 24 promotores. Estas escuelas tienen una población de 2 799 alumnos y según la Dirección de Educación Indígena de la Delegación de la SEP en Jalisco (1994), hay en la zona perteneciente a Jalisco 10 950 habitantes; de éstos, una cuarta parte es alumno activo de las escuelas.

Los huicholes tienen opiniones divergentes respecto a la educación y el aprendizaje que se imparte dentro de las escuelas: dicen que es bueno ir a la escuela porque ahí se aprenden muchas cosas, sin embargo comentan que:

La escuela ha venido a traer cosas que no estaban dentro de nuestro Costumbre, y eso ha permitido que los niños vayan dejando lo que nos heredaron nuestros antepasados. Mientras que nosotros estamos con la idea de que no se pierda el costumbre, el gobierno con la Educación hace que éste se vaya olvidando, porque duran los niños cinco días allá en el albergue, todos esos días fuera de la casa hace que todo lo que ordena nuestro Padre Dios (*Tamatz Kallaumari*), no se acate. Los cantadores lo están recordando cada que hacemos la ceremonia, y a veces lloran porque el Dios les reclama. Para nosotros esto no es bueno. Muchos jóvenes ya no asisten a las ceremonias y los que asisten ya no saben cómo va (Alfredo, 1995).

Los comentarios de Alfredo hacen hincapié en el alejamiento que va o que tiene el niño de «el Costumbre», de la familia, ésta como la principal tuteladora de los hijos, en cambio aquí se invierte el papel porque quién tutela es el albergue. La relación no se pierde, pero sí se pierden buena parte de los procesos de enseñanza de los padres y de los abuelos, que es donde está la esencia de la educación tradicional, y que en una sociedad como la de los huicholes es básica. Pero el alejamiento va todavía más allá, porque también se dice que en la escuela no se imparte nada de lo de ellos, que a los niños se les enseña todo menos lo de su cultura. El director de una de las escuelas de Santa Catarina comenta:

La comunidad ve a la escuela como obstáculo para continuar la labor de la costumbre. Se habla de que la escuela es bilingüe, bicultural, etc., la verdad es que no; no, porque todos los materiales, los libros o cualquier cosa que se les da a los alumnos, pues es del otro sistema (de la sociedad nacional), de aquí de su cultura de ellos jamás se habla, de sus costumbre, de la geografía de su comunidad; cuando se habla de historia, se habla de otras cosas que jamás quizás las van a ver o tener relación con ellas. En ese sentido, entonces, el niño ya se va creando una idea de que su cultura no sirve, de que la buena es la de afuera. Pues todo aquel que llega a salir de la primaria, o lo que es más, que cursa ya estudios más avanzados como secundaria, preparatoria o una carrera (en estas dos últimas, el porcentaje no es significativo), puede ser un elemento que venga apoyar a la comunidad, pero es un elemento que se va disgregando, se va saliendo, se va quitando de la mente su raza y a la propia comunidad. Algunos de los que se salen fuera de la comunidad, o que se salen y luego regresan, pues se convierten en enemigos de ella: en ladinos, que bueno son los que ya no conviven con la familia, no le ayudan a su apá a ir a cazar el venado, porque ya tiene otra mentalidad. Y, pues ese es el problema que tenemos aquí, los padres de familia no quieren que esto siga sucediendo, por eso tenemos poca inscripción en las escuelas, los padres no mandan a los hijos a la escuela. Los papás siempre argumentan lo que le acabo de decir, y con ello callan a los maestros, por eso uno ya no les puede decir nada porque ellos tienen la razón (Agustín, 1994).

Por un lado la escuela es el obstáculo para la educación tradicional y por el otro, no se enseña lo de la cultura propia, su historia (también aquí los hombres hacen historia) o la geografía de su espacio territorial. Estos son los choques o los desencuentros a los cuales se están enfrentando los niños huicholes en su propio territorio, que supuestamente éste alberga la cultura de su misma sociedad. Los choques culturales los vemos reflejados en las calificaciones que sacan. Se tiene por ejemplo, la calificación que obtuvieron o que traen de la primaria, no varía mucho con respecto a la que obtienen en la secundaria (ver cuadros 2 y 3, el 2 muestra alumnos del sexto grado de primaria y este mismo cuadro muestra también el primer grado de la secundaria. El cuadro 3 muestra los grados de segundo y tercero de secundaria). Aquí hay que aclarar que, la escuela primaria está en las comunidades y la secundaria en la cabecera municipal de Mezquitic, Jalisco.

Estos ejemplos muestran entonces claramente, cómo se ha venido dando ese proceso de aculturación a través de la educación formal. Parece que el objetivo que se trazó se va cumpliendo: lento pero ahí va. En este sentido Aguirre Beltrán (1992: 15) comenta: «educar a una comunidad, fuera de su propia cultura e integrarla a una civilización mucho más diferenciada, es un proceso lento y gradual». Implica eso que dice Aguirre, pero a qué precio. Aparentemente la educación formal serviría también para tratar en mejores condiciones con sus vecinos (mestizos), pero no ha sido del todo funcional, porque existe discriminación y explotación en las transacciones que se efectúan entre las partes. Las relaciones siempre han sido de rechazo, éstas sólo se entablan de manera convenenciera y de abuso. Un ejemplo, los ayuntamientos de Mezquitic y Bolaños en los últimos 10 años, les ha otorgado a los huichole puestos de regidores en el Cabildo, el papel que desempeñan ha sido marginal, su presencia es simbólica. Esto se dio ahora que el indigenismo volvió a tener importancia, tanto social como políticamente y por eso ahí los tienen. Gracias por escucharme.

Cuadro 1  
Deserción escolar en la zona huichol

Ciclo escolar	Alumnos inscritos por grado escolar (primaria)					
	Primero	Segundo	Tercero	Cuarto	Quinto	Sexto
84-85	915	430	226	146	53	59
85-86	757	456	302	151	82	62
87-88	788	466	254	157	129	60
88-89	923	510	192	182	115	81
89-90	824	497	270	159	112	91
90-91	896	512	309	193	118	98
91-92	870	549	338	212	124	85
92-93	895	614	447	240	139	112
93-94	838	658	502	328	182	106
Total	7 706	4 692	2 840	1 771	1 054	754

Fuente: Secretaría de Educación Pública de Jalisco/Dirección General de Educación Básica/Dirección de Educación Indígena, 1994.

Cuadro 2

Alumnos de sexto grado de primaria Ciclo escolar 96-97					Alumnos de primer grado de secundaria. Ciclo escolar 97-98			
N/P	Nombre	Grado	Prom.	Localidad	Nombre	Grado	Prom.	Localidad
01	Florentino	6°	8.0	San Sebastián	Franciso	1°	7.8	San Andrés
02	Omar	6°	8.5	Nueva Colonia	Librado	1°	8.2	Nueva Coloni
03	Gloria	6°	7.4	Las Guayabas	Camilo	1°	8.2	Ocota de la
04	Antonio	6°	8.5	Las Pitayas	Jovenal	1°	8.0	San Andrés
05	Ferminio	6°	8.2	San Sebastián	Roberto	1°	7.9	Ocota de la
06	Pablo	6°	8.0	Nueva Colonia	Jorge	1°	7.6	Santa Catari
07	Francisco	6°	8.2	Santa Catarina	Alberta	1°	7.5	Ocota de la
08	Reynaldo	6°	7.2	Santa Catarina	Miguelina	1°	8.8	Mezquitic

Fuente: Escuela Secundaria Técnica Núm. 29, Mezquitic, Jalisco. Clave: 14DST00290.

Cuadro 3

Alumnos de segundo grado de secundaria. Ciclo escolar. 97-98					Alumnos de tercer grado de secundaria. Ciclo escolar 97-98			
N/P	Nombre	Grado	Prom.	Localidad	Nombre	Grado	Prom.	Localidad
01	Ismael	2°	7.3	Ocota de la Si	Aurelio	3°	7.3	Ocota de la
02	Fernando	2°	8.2	Nueva Colonia	Jerónimo	3°	8.2	Ocota de la
03	Emitila	2°	7.1	Nueva Colonia	Agustín	3°	8.7	Nueva Coloni
04	Mario	2°	7.6	San Sebastián	Felipe	3°	8.5	Santa Catari
05	José	2°	8.6	Nueva Colonia	Atilano	3°	8.4	Tierra Blanc
06	Espíritu	2°	7.9	Ocota de la Si	Griserio	3°	8.0	Ocota de la
07	Rumaldo	2°	6.8	San Sebastián	Lino	3°	8.0	San Andrés
08	Santos	2°	7.8	San Andrés	Juan	3°	7.8	San Sebastián

Fuente: Escuela Secundaria Técnica Núm. 29, Mezquic, Jalisco. Clave: 14DST00290.

*Bibliografía*

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. (1992) *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica.
- (s/f) *El proceso de aculturación*. México: Ediciones de la Casa Chata/CIESAS.
- HERNÁNDEZ Luna, Rogelio (1971) *Aspecto educativo. Acción indigenista en la zona Cora-Huichol*. México: SEP/INI.
- HERSKOVITS, Melville J. (1995) *El hombre y sus obras*. México: FCE. México.
- HOEBEL E., Adamson (s/f) «La naturaleza de la cultura». En Harry L. Shapiro *Hombre, cultura y sociedad*. México: FCE.
- SECRETARÍA de Educación Pública (1971) *¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia*. México: SEP- Setentas.
- INSTITUTO Nacional Indigenista (INI) (1978) «30 años después». En *Revisión crítica*, núm. especial. México.



# La interpretación del Mara'akame ante la picadura de alacrán

LUCÍA VENTURA CASTRO,  
JULIO ALEJANDRO TERRONES OROZCO,  
MIGUEL ANGEL SARABIA AVALOS, JOSÉ LUIS LÓPEZ LÓPEZ,  
AMPARO TAPIA CURIEL, MIGUEL ALFONSO MERCADO RAMÍREZ

## *Introducción*

La cultura en cualquier parte del mundo significa el apoderarse de una identidad, seguir costumbres y tradiciones además de transmitir aprendizajes y actitudes a través del tiempo, en esta se perciben también la idiosincrasia y cotidianeidad que portan los integrantes de un pueblo.

En los pueblos indígenas de México vemos como su cultura sigue proveyéndolos de una identidad propia en cada pueblo permitiendo la practica y uso de costumbres milenarias que fluyen en su vida cotidiana.

Es así como el proceso de salud-enfermedad como cualquier manifestación individual y social responden a percepciones propias de la identidad cultural en la que esta inmersa esta comunidad.

Ante estos hechos nuestro propósito fue el de explorar mediante un estudio de tipo cualitativo fenomenológico el significado que da el médico tradicional huichol (Mara'akame) a la picadura de alacrán. Fue abordado de forma cualitativa ya que este método es el que permitió dar una explicación más completa de este fenómeno.

## *Contextualización*

Para los huicholes la mayoría de las enfermedades representan el reflejo de haber faltado al «costumbre». El costumbre son una serie de actos festivos, ofrendas y oraciones, así como la caza de venado, que deben de seguirse por tradición, ya que si no se llevan a cabo se le estaría faltando a

---

Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias de la Salud,  
Departamento de Salud Pública, Laboratorio de Salud Pública.

los dioses pues ellos son los dueños de la vida y como tales pueden mandar enfermedades a quien no las cumplan.

Estas fiestas se realizan al rededor de todo el año y aunque a primera vista se pudiera pensar que se trata de actos en los que se agradece a los Dioses por los alimentos ya sea por la cosecha o por la caza de animales, en el fondo tienen un carácter de formar una estructura altamente cognoscitiva de lo que significa «ser huichol».

La figura del médico tradicional huichol o Mara´akame juega un papel muy importante en la relación salud-enfermedad, ya que no es solamente el encargado de atender la enfermedad, sino que es también el intermediario entre los dioses y el huichol, y por tal razón es el único que entiende y puede curar la enfermedad.

A diferencia de otros curanderos o médicos tradicionales el Mara´akame rara vez usa brebajes o preparaciones pues sus métodos de curación residen más en los cantos u oraciones.

Es importante hacer saber que el Mara´akame no solamente cura la enfermedad, sino que conoce además porque es infringida ésta a través de sus sueños en donde él es capaz de ver la falta que se cometió por el afectado.

La mayoría de éstas causas son por la falta a la costumbre y el marakame ya en esta posición es capaz de decidir que es lo que se le debe de hacer al enfermo que en la mayoría de las veces debe cumplir con ciertas obligaciones rituales.

### *Metodología*

Se utilizó la metodología cualitativa de corte fenomenológico. Se estimó conveniente abordar a los cuatro Mara´akate que son identificados como tales en la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán ubicada en la zona norte del estado de Jalisco, comunidad de las de más difícil acceso perteneciente al municipio de Mezquitic, Jal., y especial conservadora de las tradiciones huicholas. Se ha venido estableciendo contacto en esta comunidad a través de visitas anteriores en diferentes poblados incluyendo este donde se detectó el problema del alacranismo.

Para conocer la representación que tiene el médico tradicional huichol ante la picadura de alacrán se elaboró una guía para realizar entre-

vistas a profundidad la cual fue el resultado de sesiones formativas específicas para este proyecto con un grupo de asesores y entrevistadores.

El equipo de trabajo se presentó ante el gobierno huichol para informar sobre las actividades a realizar, posteriormente se contactaron a los Mara'akate a entrevistar.

Para recolectar la información se requirió la colaboración de cuatro entrevistadores formando binas para cubrir las 4 entrevistas. Fue importante la participación de dos entrevistadores máximo por Mara'akame ya que se hicieron notas durante la entrevista.

El acercamiento a los entrevistados fue gradual estableciendo al inicio de la entrevista un saludo y una platica informal que pretendía mediante la técnica abierta obtener información sobre las preguntas centrales de esta investigación.

Se logro establecer empatía y obtener los fines deseados ya que los huicholes han estado por muchos años en constante relación con este equipo de trabajo de la Universidad de Guadalajara lo que ha permitido una apertura y sensibilización hacia estas actividades así como la concientización de la importancia y trascendencia de su colaboración.

Se tomó en cuenta además que la concepción del mundo y por ende la interpretación de la realidad influirían en la información que fluiría de entrevistador a entrevistado y viceversa.

Para la entrevista se contó con audiograbadoras y cassetes, fue grabada preferentemente en español mas hubo necesidad en dos de las entrevistas de contar con un traductor huichol para que la información fuese lo más fidedigna posible.

Después de grabada la entrevista se paso a su íntegra transcripción y se elaboraron categorías de análisis en base a las preguntas planteadas para la investigación, se obtuvieron además otras que tienen relación directa con este fenómeno.

### *Resultados*

El médico tradicional atribuye el piquete de alacrán a la falta del «costumbre», es decir a que no se cumple con la tradición de hacer las fiestas. En la narrativa de un Mara'akame encontramos: «nosotros los huicholes tenemos la tradición que tenemos que cumplir con fiesta, matar venado, matar bece-

ro, fiesta de tejuino y si no cumplimos con ellas los dioses, el dios de arriba mandan en la noche al alacrán para que pique, como el nos esta viendo y esos alacranes si hacen, porque hay unos que te pican cuando estas trabajando y te pican porque los mueves y esos no hacen, no son mandados».

Con base a estas palabras del médico tradicional se puede distinguir como ellos al estar inmersos en la cotidianeidad de su vida retoman experiencias propias y de otros para explicar su mundo, su realidad.

Se aprecia además la connotación tanto mágica como religiosa que le es atribuida a la picadura de alacrán y la diferencia que señala el Mara´akame entre los alacranes que son mandados por los dioses y los que no.

Aquí se observa la importancia que conceden los huicholes a estar bien en espíritu pues para ellos la enfermedad es un estado inherente el hombre, esta es atribuida a fuerzas fuera de lo humano, y estar sano, sin enfermedad les permite trabajar, poder caminar y sentirse bien, es así como la enfermedad no afecta al cuerpo sino al espíritu, por lo que al haber cumplido con la tradición se está en comunión con los dioses y por la tanto no hay enfermedad, no tiene efecto el piquete de alacrán.

Algo importante que identificamos es que no todos saben curar el piquete de alacrán esto se describe en la significación del Mara´akame dentro del siguiente discurso: «no todos saben curar de piquete de alacrán, o cuando yo no se curar algo lo mando con alguien que si sepa curar de lo que esta enfermo, porque cada quien se prepara para curar algo».

En las conductas y actitudes del Mara´akame se reflejan los significados que da a su experiencia además la adecuada e importante función que desempeña como eje integrador de la salud y la cultura, en el como representa su realidad comunica además la manera en que la información es transmitida a los demás por sus acciones y nos hace ver que la importancia radica en que no sólo se limita a actuarlas sino que expresa además el sentido de su acción.

La conducta del médico tradicional se hace inteligible por los demás huicholes pues ellos interpretan según su acervo de conocimiento con distintas estructuras cognoscitivas pero impregnadas con un mundo social compartido.

Es así pues como los ordenes de realidad del Mara´akame se han constituido por el sentido que da éste a su experiencia.

Podría parecer entonces que de acuerdo a su cosmovisión tradicional no cabría una explicación ajena a su cultura sobre este fenómeno, mas sin embargo se encontró que hay aceptación por parte del Mara'akame de los servicios que otorga la medicina oficial ya que dentro de su concepción sobre la picadura de alacrán la forma de atención es algo primordial por lo cual otro Mara'akame menciona: «a veces cuando veo que no se curan, les digo que vayan al centro de salud para que les pongan la inyección, ya luego sueño porque lo pico el alacrán y le digo que es lo que haga para que se cure».

Se observa que entre las acciones implementadas para atender la picadura de alacrán como son entre otras chupar el veneno en la parte donde le pico el alacrán, frotar y sacar después el alacrán etc. se presenta la transculturación en la atención y por ende en la representación del problema pero se identifica que existe un arraigo a la tradición pues es primordial según la percepción del Mara'akame que sea atendido por él y después si lo considera necesario que asistan al centro de salud. Al respecto se mencionó: «primeramente los lleven con curandero Mara'akame y después lleven a institución ya cuando esté grave».

El Mara'akame representa una figura de autoridad tradicional entre los huicholes, es un intermediario entre la vida terrenal, lo espiritual y los dioses, tiene el poder y la capacidad de decidir que hacer ante un problema como la picadura de alacrán por lo que les es atribuida la función mágico-religiosa de la transmisión cultural que en gran parte siguen correspondiendo a la visión actual que del mundo tienen los huicholes.

Pero además esto no significa que permanezcan impermeables a rasgos externos de su cultura, como es el caso de la representación de la picadura de alacrán que en las acciones implementadas por los médicos tradicionales llevan ya impregnados pensamientos característicos de la medicina oficial.

### *Conclusiones*

A través de su experiencia los huicholes se encuentran más o menos familiarizados con el ámbito universal al que también pertenecen pero predomina en sus pensamientos y en su forma de relación un mundo de ascendencia mágica y religiosa que rige en gran medida el estilo de vida que comparten.

La picadura de alacrán es considerada desde un punto de vista mágico religioso como una enfermedad que afecta también al espíritu, esto puede ser identificado por nosotros como algo que trasciende lo real o algo sin sentido, si se pasa desapercibido que debido a las diferencias que hay en nuestra cultura y la suya se retoman enfoques distintos sobre como abordar un mismo problema.

Así la picadura de alacrán desde la perspectiva de los Mara'akames sigue siendo atribuida a una falta en el cumplimiento de una acción que tiene como fin aparte de preservar la cultura, formar conciencia de identidad entre el pueblo huichol.

Dentro de esta misma percepción del Mara'akame las acciones que se implementan para atender el problema se puede identificar algo que tiene una gran importancia por su trascendencia y esto es que el modelo de la medicina institucional es considerado por el Mara'akame, ya que hay una aceptación de los servicios que éste brinda, por lo que la comunidad regularmente después de ser atendida por éste utiliza el servicio que brinda el centro de salud de esa comunidad.

### *Bibliografía*

- LÓPEZ LÓPEZ J.L. (2000) *La tuberculosis entre los huicholes: una visión desde la experiencia de los enfermos*. Tesis doctoral. Universidad de Guadalajara.
- ; L. Salazar Montes; M. Mercado Ramírez; L. Morales Buenrostro y S. Molina Robles (1997) *Aproximación a la salud en la zona huichol de Jalisco*. México.
- FERNÁNDEZ, A.F. (1973) *Psicología médica y social*. España: Editorial Paz Montalvo.
- ANGUIANO M. y P.T. Furst (1987) *La endoculturación entre los huicholes*. México.
- PERLMAN D. y P.C. Cozby (1985) «Percepción social e interacción cara a cara». En: Perlman D. y P. C. (eds.) *Psicología social*. México.
- SANTORO E. (1982) «Percepción social». En J.M. Salazar *Psicología social*. México.
- ROJAS Soriano R. (1998) *Guía para realizar investigaciones sociales*. México.
- CONALES F.H. (1986) *Metodología de la Investigación* (manual para el desarrollo del personal de salud). México: OPS-OMS.

# Los profesores huicholes y la cultura<sup>1</sup>

ANGÉLICA ROJAS CORTÉS

Para muchas personas —antropólogos, asociaciones civiles o hasta esotéricos— la región huichola es de suma atracción por su cultura, ya que transformada, resignificada,<sup>2</sup> aún conserva rasgos prehispánicos, se vive con fuerza en las diferentes comunidades. Para estas personas, tanto como para muchos funcionarios y la población de las mismas comunidades, el profesor bilingüe representa un atentado contra esa vida cultural, ya que es el responsable desde el Estado de llevar la «cultura nacional» a estas zonas, pero además es criticado porque la educación que imparte es de baja calidad, porque no tiene vocación, porque no está suficientemente preparado y porque los conocimientos que imparten alejan a los niños «del costumbre».

El objetivo de este trabajo es mostrar que el profesor bilingüe, al menos en la región huichola, independientemente de su propia voluntad por relacionar la escuela con «el costumbre», se encuentra en dificultades para hacerlo en gran parte debido a las exigencias del sistema educativo y su historia, pero además porque aun no existe una fórmula acabada para hacerlo, sino más bien experiencias en construcción.

La concepción de la relación étnica ha girado de un indigenismo que pretende fusionar las culturas para lograr el desarrollo y la modernidad del país, desde preceptos populistas, hasta un reclamo del reconocimien-

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado con información recabada en los años 1999, 2000 y 2001. Es muy probable que algunos programas de gobierno hayan cambiado.

<sup>2</sup> Martínez Casas (2001) define la resignificación como la negociación de significados, dependiendo de los interlocutores con quienes se relacionen.

to de la pluralidad y respeto de las culturas, motivado por movimientos indios y legislaciones internacionales que obligan al estado a sumarse al discurso de la indianidad. (Gross 1997, Favre 1998, Bastos 1996). Los profesores, sobre todo en zonas indígenas, han constituido una estrategia política como intermediarios para llevar y hacer operativos los intereses del Estado respecto a la relación étnica.

A partir de la revolución los indígenas fueron reconocidos por sus diferencias culturales y no sólo socioeconómicas, con el fin de incorporarlos a la sociedad nacional se pretendía seleccionar de sus culturas los valores positivos que habían de conservar y los valores negativos que obstruían este proceso de incorporación, obviamente no eran los indígenas quienes determinaban los criterios para esta selección. Es así que, después de la Revolución Mexicana, los profesores —mestizos— destinados a atender a la población indígena debían castellanizar y e incorporar a los indígenas a la sociedad nacional hacer coherente y homogénea la raza nacional unificando el idioma y convergente la cultura.

Posteriormente Moisés Saenz al ser subsecretario de educación durante la presidencia de Calles, después de instalar la Estación Experimental de Incorporación Indígena en Carapan Michoacán,<sup>3</sup> planteaba no suprimir la cultura indígena, sino agregarle los elementos de la cultura nacional que contribuyeran al progreso de estas poblaciones.

En 1940 se realiza el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán para fijar estrategias comunes de solución para resolver «el problema del indio». En él

Se puso de manifiesto la contradicción entre quienes defendían un respeto irrestricto a las culturas indígenas y las posturas de quienes ponían énfasis en la necesidad de subordinar la diversidad étnica a la creación de culturas nacionales modernas y homogéneas (De la Peña 1997: 8).

Con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 y la formación de promotores culturales bilingües, se pretendía por medio de estos

---

<sup>3</sup> Esta Estación Experimental tuvo como propósito descubrir los métodos y técnicas de la incorporación.



últimos inducir el cambio cultural desde el seno de las propias comunidades. Se valoran las culturas indígenas como contribuyentes positivos a programas regionales. La intención es que, a través de la escuela, los promotores lograran que las comunidades pasaran a una etapa de transición hacia la cultura nacional.

Las tareas principales de los promotores culturales eran: inducir, ser vehículo del cambio cultural, ser innovadores, introducir nuevos elementos, ser instrumentos de modificación de elementos tradicionales, ser catalizadores de la evolución progresista, el muelle sostén del funcionamiento de la interdependencia, manejar aceptablemente los medios de relación de las dos culturas (lenguaje, etiqueta, vías de acceso que hacen posibles los contactos) promover la transformación progresista del grupo y traducir las realidades culturales de la sociedad nacional.

En 1963 se celebra la Sexta Asamblea de Educación, en donde se aprobó el método bilingüe utilizado por maestros indígenas. Esto repercutió en una serie de modificaciones en el sistema educativo, tales como la creación del Servicio Nacional de Promotores bilingües (1964) y de la Dirección General de Educación Extraescolar (1971) que pasaría a ser en 1978 la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) Desde donde surgió el sistema de educación bilingüe-bicultural. Es con la creación de la DGEI, cuando esta dependencia se hace cargo de la educación escolar indígena, el INI respecto a la educación se quedó con la administración de los albergues escolares.

Con la creación del sistema bilingüe bicultural la política hacia los pueblos indígenas en materia de educación pretende lograr la integración sociocultural partiendo de la revalorización de la cultura y lenguas de cada grupo étnico para adquirir el conocimiento de la «cultura nacional».

Sin embargo, el aparato burocrático por el que se deslizan las políticas educativas hasta su aplicación abre un gran trecho entre la teoría y la práctica. La educación escolar seguía siendo transformadora de la cultura local en función de una dominación nacional. (Calvo y Donnadieu 1992)

En esta perspectiva los contenidos de la cultura local son un agregado en el diseño curricular, en donde se relaciona con la cultura nacional de una manera excluyente, se le asigna un papel emblemático que sustituye

ye el potencial pedagógico. (Gigante 1995). Además el término intercultural es difuso por la dificultad de distinguir claras fronteras entre culturas, además es difícil que el individuo pueda participar en dos culturas, entendidas éstas como entes separadas. (Enrique Hamel, María Bertely y Arturo Ruiz entrevistados por Hernández 1995).

En 1990 cambia el término del sistema bilingüe bicultural por el de bilingüe intercultural y a través de ese cambio se plantea una nueva relación entre los indígenas y el Estado, se basa en una concepción interactiva de la cultura que rompe con la dicotomía en la educación bicultural y busca la complementariedad de saberes y conocimientos locales, regionales, nacionales y universales (Gigante 1995, Bertely 1998) La relación de culturas se encuentra en términos de intercambio y no de confrontación ni exclusión, implica un diálogo que haga posible la complementariedad de saberes. Se busca que las diferentes culturas interactúan de manera respetuosa, plural y democrática, en donde haya una aceptación recíproca de la diferencia, un enriquecimiento, valoración y reconocimiento mutuos (Del Arco(1998), Rey-von Allmen (1984) (citado en Camilleri, 1985), Hernández (1998), Gigante (1995), Bertely(1998), Howard - Malverde(1996), Ortega(1998)).

La implementación de la llamada educación intercultural no se ha extendido por todo el territorio mexicano, en algunos lugares, entre ellos la sierra huichola se han realizado talleres, sobre todo para dar a conocer los lineamientos enerales desde los que parte la propuesta de educación intercultural.

El tema de la cultura, como el de la lengua, han sido los principales motivos de cuestionamiento y modificación de los diferentes enfoques desde los que se ha pretendido desarrollar la educación escolar en comunidades indígenas, han sido puntos de suma importancia desde donde se ha considerado la relación del Estado con los pueblos indígenas y han determinado las políticas indigenistas. Pero lo conflictivo del aspecto cultural en la educación no sólo es conflictivo en la formulación de políticas desde arriba, sino también en las propias comunidades, debido a los efectos de las mismas.

Una de las principales críticas de parte de los padres de familia y de las instituciones que laboran en la sierra es que la escuela aleja a los niños

de la cultura huichola. Como la escuela está representada por los profesores, se dice que los profesores no saben nada sobre la cultura. En talleres sobre reflexión y planeación sobre el territorio, entendido éste de una manera amplia que incluye no sólo el aspecto geográfico sino la organización social y política y la cultura, realizados en diferentes comunidades por la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas surgieron comentarios sobre este tema como «los jóvenes que van a la escuela abandonan su cultura», «los maestros no enseñan la tradición», «los contenidos escolares no toman en cuenta la cultura», «en la escuela no se maneja el calendario huichol con sus fiestas», «algunos maestros no conocen el costumbre ni la lengua», «existe una imposición de programas educativos».

Esto podría resultar una paradoja: si para los huicholes es tan importante la cultura y la escuela aleja a sus hijos de ella ¿por qué envían a sus hijos a la escuela? Porque consideran que la escuela les da herramientas para defenderse y defender la misma cultura. Es así como se ve a la escuela como un mal necesario, por un lado, atenta contra «el costumbre», pero por otro, es donde se aprenden los códigos de la sociedad mayoritaria, lo que sirve para interactuar con ella con menos desventajas y poder defenderse.<sup>4</sup>

Lo cierto es que en la escuela son muy pocas las adaptaciones que se han hecho para incluir la cultura huichola en el proceso educativo. En varios cursos que han recibido los profesores les insisten en hacer esta incorporación, sin embargo, esto no es un proceso sencillo. En ocasiones se confunde llevar la cultura a la escuela con llevar la escuela a la cultura, por ejemplo, en un taller de educación intercultural impartido por la DEI, el facilitador propuso que los niños aprovechen una ceremonia para resolver algunos problemas matemáticos, como cuantificar los otes de tezuino que se consumen.

Por otro lado, el llevar la cultura huichola a la escuela tiene una serie de implicaciones que van transformando el sentido de las acciones o sucesos. Para los huicholes la cultura se vive y el llevarla a la escuela involucra cierto grado de teorización; la cultura se hace y el espacio escolar tiene muchas limitantes para «hacerla», tal vez les enseñen a hacer ofrendas

---

<sup>4</sup> Para mayor información sobre los motivos que tienen los huicholes para enviar a sus hijos a la escuela ver Rojas 1999.

pero difícilmente podrían ir a llevarlas a un lugar sagrado. La transmisión oral la realizan principalmente los abuelos, quienes hablan con los niños durante largas horas frente al fuego; en la escuela cambiaría el contexto y la persona socialmente indicada para hacerlo.

A mi manera de ver, la introducción de la cultura indígena en la escuela y su relación y articulación con la cultura de la sociedad mayoritaria es hasta ahora sólo un «deber hacer» en construcción y aún no resuelto, no están claros los «cómo hacer» más convenientes y que realmente sirvan para reforzar, valorar la cultura indígena y restar dominio a la cultura de la sociedad mayoritaria, sin caer en caricaturas o implantes deformados. Este es uno de los principales problemas para los profesores, les dicen qué deben hacer pero no les dicen cómo hacerlo:

Sí como bien sabemos la educación es nacional, es para todos, el enfoque es nacional, nuestra educación debe ser, debe tener enfoque propio, por eso aquí dice que son inadecuados los enfoques que son nacionales, son inadecuados para nosotros para mantener, manejamos los planes y programas que deben de ser flexibles, pero todavía los maestros no estamos capacitados para manejar qué contenidos deben (adaptarse), adecuados a los problemas, los maestros no estamos pues capacitados para eso. Entonces el problema es que se nos dificulta pues manejar éstos, desarrollar bien nuestras actividades.<sup>5</sup>

Es así que los profesores tienen la exigencia «desde arriba» desde las instituciones, respecto a relacionar los contenidos escolares con la cultura local sin mostrarles el camino por donde deben desarrollarlo, pero los profesores, además tienen la presión de sus propias comunidades al ser criticados por no incorporar «el costumbre» en la escuela.

Una de las críticas hacia la escuela es que los niños que asisten a ella ya no respetan a los ancianos. Esto tiene que ver con la valoración sobre los conocimientos «oficiales» que se imparten en la escuela y los conocimientos que se transmiten familiarmente, los cuales muchas veces difieren de los primeros. En el fondo se encuentran aquí relaciones de poder, el anciano ve disminuido su poder cuando los niños ya no creen tanto en

---

<sup>5</sup> Registro taller de la DGEI en SMH 8 de marzo 2000.

los conocimientos que ellos sustentan, lo que constituye un factor importante para que muchos ancianos estén en contra de la educación escolar. Pero esto tiene además repercusiones en la seguridad del niño, como lo comenta un maestro quien reconoce este dilema de encuentro entre dos formas diferentes de conocimientos.

Nosotros damos nada más las clases de acuerdo como vienen los programas oficiales. Entonces esto hace que también a los niños los estamos apartando de las actividades de la educación tradicional...esto quiere decir que si, por ejemplo, en el área de ciencias naturales, nosotros explicamos que el sol no se mueve, que solamente se mueve la Tierra, entonces, si los niños que vienen a recibir estas clases vienen con otras enseñanzas de sus padres, le dicen que pues no es cierto. Entonces esto hace que haya choques, la educación que les dan es empírica allá en sus casas, y además los conocimientos son basados en la creación y las clases de nosotros son basados en la evolución, entonces esto hace que también esté en proceso de desaparecer la educación tradicional porque confundimos a los niños...los niños que no asisten a las escuelas oficiales siempre están seguros de la educación tradicional, no están confusos, llevan un sólo camino.<sup>6</sup>

El problema no es sólo las contradicciones o diferencias entre estos dos tipos de conocimientos, sino que además hay maestros que no tienen conocimientos suficientes sobre «el costumbre huichol». Hay muchos factores que han intervenido en que los maestros no puedan estar inmersos en los conocimientos y actividades de la cultura huichola: en primer lugar, los ahora profesores estudiaron en tiempos en que eran muy pocas las escuelas con los seis grados de educación primaria y cuando no había en la región secundarias ni preparatorias por lo que muchos de ellos han tenido que estar largas temporadas fuera de sus comunidades para poder continuar sus estudios lo que los aleja de la recreación cultural cotidiana.

---

<sup>6</sup> Comentario de un profesor durante el taller Diálogo Cultural en Nueva Colonia julio 1993.

<sup>7</sup> Una descripción de todas las actividades, obligaciones y derechos de los profesores huicholes ver Rojas 2002.

En segundo lugar, tanto las múltiples actividades,<sup>7</sup> como el alejamiento de su comunidad dificultan el que los profesores puedan desarrollar las actividades campesinas, esto es preparar la tierra, sembrar, deshierbar, cosechar etc. y su principal medio de subsistencia es su salario. Algunos no siembran nada, otros delegan esta responsabilidad a sus esposas e hijos y otros más pagan para que alguien les realice este trabajo. La imposibilidad de sembrar dificulta la participación activa de los profesores en «el costumbre», que está estrechamente ligada a las actividades agrícolas.

En tercer lugar las instituciones, por un lado, obligan a los profesores a asistir a una serie de cursos, talleres y a continuar con sus estudios escolares aún con la repercusión que puedan tener en cuanto a la asistencia de los profesores en sus centros de trabajo, pero por otro lado, exigen la asistencia a clases, norma que al incumplirse tiene su repercusión correspondiente, disminución tanto del sueldo como de la compensación que otorga el Programa para Abatir el Rezago educativo en Educación Básica (PAREB).<sup>8</sup>

Esto último quiere decir que debido a las exigencias institucionales de asistencia y su consecuente sanción resultaría difícil que los profesores puedan tener faltas a su trabajo por otros motivos que no sean los institucionales, como por ejemplo la participación en ceremonias o llevar ofrendas a diferentes lugares sagrados. Sin embargo, en los hechos, en ocasiones, los directores de escuelas y supervisores otorgan ciertas concesiones cuando se trata de participar en ceremonias sin reportar las faltas o señalando faltas justificadas y si de llevar ofrendas se trata, si pueden las llevan en los pocos días que tienen de vacaciones o los fines de semana.

Todo lo anteriormente mencionado constituye un obstáculo para que los maestros cuenten con los conocimientos necesarios sobre la cultura para introducirla en la escuela y mucho menos para ingeniárselas para ver cómo la introducen. Por otro lado, hay profesores a los que efectivamente no les interesa mucho seguir «el costumbre», no asisten mucho a las cere-

---

<sup>8</sup> Programa compensatorio diseñado con el propósito de mejorar el rendimiento escolar a través de diversos apoyos a las escuelas que se encuentran en ambientes socioeconómicos precarios. En Jalisco ese programa se echó a andar en 1994.

monias, ni tienen inquietud por preguntar lo que no saben al respecto o hay quienes consideran que con el libro de texto en huichol y el uso de la lengua *wixarika* es suficiente. Pero no podemos decir esto de todos los profesores; hay quienes, generalmente los mayores, manifiestan preocupación por este dilema entre la cultura y la escuela.

Como que ya no estoy de acuerdo con la enseñanza, como que ya no, ya me di cuenta en todo este tiempo que no, bueno sí sirve pero nos está alejando de nuestra cultura, ya casi me he dado cuenta. Dicen que es bilingüe, que se toma nuestra cultura, pero no ¿pero nuestra educación? La de la familia, por ejemplo las niñas aprenden en su casa, y otra es la enseñanza, la escuela. Los viejos pos sí saben pero nosotros ya no, los maestros ya no sabemos nada, pos sí cumplimos, hacemos el tejuino y lo llevamos a la fiesta pero no sabemos nada. Y luego como maestros no podemos ir a las fiestas, ya no podemos faltar, ya es más difícil, y luego ahora con el PAREB no podemos faltar, ni un día, ya nos anotan ahí. Los viejos sí saben, pero ya se está perdiendo, ya soy abuelo y ¿qué le voy a enseñar a mis nietos?, ya es como la humedad, poco a poco se está penetrando [la cultura occidental], ya se va a acabar.<sup>9</sup>

Hay profesores que manifiestan esta preocupación además con acciones, como un maestro jubilado que elaboró libros sobre la cultura para los niños que van a los albergues y otro profesor que hizo también un libro sobre lo mismo para la secundaria Tatutsi Maxakwaxi. Esto como estrategias alternativas de incluir «el costumbre en la escuela» y ante la idea de que la escuela puede alejar al niño del «costumbre».

Ante el gran trecho que parece haber entre la escuela y «el costumbre» en las mismas comunidades se van generado mecanismos de regulación para hacer más chico el espacio que separa esta relación. En las diferentes comunidades de la región varía el grado de apego a las costumbres que llaman «tradicionales» y por lo tanto las estrategias son un poco diferentes. Por ejemplo en una comunidad en donde el seguimiento del costumbre no es tan estricto, hay profesores con cargos tradicionales como el de jicarero. Platicando con uno de ellos me comentaba que es jicarero de

---

<sup>9</sup> Platica informal con maestro 18 febrero 2000.

Tawexik+a que es un lugar sagrado, pero que no se sabe la historia ni conoce el lugar.

En otra comunidad en donde hay mayor apego al costumbre un maestro jubilado fue designado con un cargo mayor que es el de jicarero de Tayao (sol) y el supervisor escolar de la zona y la esposa del director de la primaria fueron designados para sacrificar un toro en la fiesta de la renovación del techo del *Tuki*,<sup>10</sup> que se lleva a cabo cada cinco años. En este último caso aunque la elegida fue la esposa del director, él debe de participar también activamente. Esta designación parece no haber sido al azar; según la interpretación del director y su esposa, los profesores deben algo —a los antepasados y con esto a la comunidad—. De acuerdo a las circunstancias y obligaciones que tanto el supervisor como la esposa del director tenían que cumplir en la fiesta todo parecía indicar que podían ser designados como jicareros. Esto tampoco podría ser por casualidad y la esposa del director lo justifica de la siguiente manera:

Ahora así están diciendo que van a poner a maestros [de jicareros] para que vean lo que es el costumbre, porque ellos ahí no les cuesta, así te dicen aquí no pagas renta, no pagas agua, pero sí siembras, viven aquí, tienes que estar bien con la naturaleza, tienes que cumplir. Dice que pueden dejar a alguien de encargado, aunque la responsabilidad es tuya, al encargado lo tienes que mantener darle maíz, comprarle sus huaraches y cuando tú puedas vas para que ellos descansen.<sup>11</sup>

Este último comentario sobre la posibilidad de poner a un encargado para que realice las responsabilidades de un jicarero es otra forma de regular la falta de posibilidades que tendría un profesor de cumplir con este cargo, ya que se requiere de mucho tiempo del cual no dispone un maestro o tendría que pedir un permiso sin goce de sueldo.

Otro aspecto importante suscitado en este caso es que la fiesta en la que deberían de participar el supervisor y la esposa del director estaba prevista para las mismas fechas en que los profesores iban a realizar un

<sup>10</sup> Templo ceremonial.

<sup>11</sup> Conversación con la esposa director. 14 de marzo de 2001.



encuentro cultural y deportivo, lo que los colocaba en un dilema: cumplir con sus responsabilidades de profesores o con «el costumbre». Todo se solucionó cuando los ancianos decidieron postergar la fiesta por motivo del encuentro escolar y no sólo eso sino que fueron al encuentro cultural y deportivo ya que reconocían que no sólo los profesores estaban alejados del costumbre, sino que ellos estaban alejados de los profesores. Esta flexibilidad también se presenta en la realización de la fiesta del tambor, en la que participan los niños, que procuran efectuar en fin de semana para que los alumnos no falten a clases.

Por todo lo anterior podemos concluir que si bien la escuela y el costumbre son dos instancias cuya relación es conflictiva, es una situación hasta cierto punto provocada por las deficiencias del mismo sistema educativo y no sólo por falta de voluntad e interés de los profesores. El que no haya habido suficientes escuelas en la sierra para que los profesores pudieran continuar sus estudios después de la primaria en sus propias comunidades, la indicación de que deben de incluir la cultura huichola en la escuela sin explicar claramente los cómo, la incompatibilidad de calendarios escolar y agrícola-ceremonial, los múltiples cursos de formación y actualización a los que deben asistir y que no les permite faltar por otros motivos ya que reciben las sanciones correspondientes, y la gran movilización de profesores en diferentes centros de trabajo repercuten en la adquisición y práctica de conocimientos sobre «el costumbre» que pueden tener los profesores y por tanto en la introducción de la cultura huichola en el proceso educativo.

Sin embargo, en las mismas comunidades pueden crearse mecanismos que regulen lo conflictivo que puede ser la relación de la escuela con el costumbre o más específicamente de los profesores con su cultura. Lo mismo sucede al interior de las clases en donde los profesores espontáneamente realizan adaptaciones en las clases de acuerdo a lo que conocen del costumbre y a su forma de vida cotidiana.

Es por esto que considero que son las propias comunidades quienes deberían y tienen posibilidades de resolver el dilema entre «el costumbre» y la escuela, se deberían crear procesos para tomar en cuenta y formalmente propuestas de las propias comunidades indígenas para resolver el problema, que el sistema educativo desde el Estado no ha podido

resolver y que al contrario con la diversidad de programas e instituciones provoca el efecto contrario de lo que al menos desde la teoría se busca.

*Bibliografía*

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas (1954) [1991] *La política indigenista en México*, tomo II. México: INI/Conaculta.
- 1957 [1982] *El proceso de aculturación*. México: CIESAS.
- 1973 [1992] *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: INI/FCE.
- BASTOS, Santiago (1996) «Los indios, la nación y el nacionalismo». En *espiral. Estudios sobre estado y sociedad*, vol. II, núm. 6, mayo-agosto. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- BERTELY, María (1998) «Educación Indígena del siglo XX». En Florescano (coord.). México: Conaculta/Siglo XXI.
- CALVO, Beatriz y Laura Donnadiou (1992) *El difícil camino de la escolaridad (el maestro indígena y su proceso de formación)*. México: DGEI-SEP.
- CAMILLERI, Carmel (1985) *Antropología cultural y educación*. Suiza: UNESCO.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1997) *La Antropología en el siglo XX*. Chicago: Documento preparado para la Enciclopedia de México.
- DEL ARCO, Isabel (1998) *Hacia una escuela intercultural. El profesorado: formación y expectativas*. España: Universitat de Lleida.
- FAVRE, Henri (1998) *El indigenismo*. México: FCE.
- GIGANTE, Elba (1995) «Una interpretación de la interculturalidad en la escuela». En *Básica*, noviembre-diciembre. México: SNTE.
- GROSS, Christian (1997) «Indigenismo y etnicidad el desafío neoliberal». En *Antropología en la modernidad*. Colombia: Instituto Geniviano de Antropología.
- HERNÁNDEZ, Isaura (1995) «Educación Indígena». En revista *Educación*, núm. 7, diciembre.
- HERNÁNDEZ, Natalio (1998) *In tlahtoli, in ohtli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*. México: Plaza y Valdés.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen (1996) «La interculturalidad vivida: testimonios de mujeres desde el norte de Potosí». En Juan Godenzzi (comp.) *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Perú: Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de las casas».

- MARTÍNEZ Casas, Regina (2001) *Una cara indígena en Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de doctorado. México: UAM-Itzapalapa.
- ORTEGA, Pedro (1998) «El reto de la educación intercultural». En *La Vasi-ja*, vol. 1, núm. 3, agosto-septiembre.
- ROJAS, Angélica (1999) *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*. Tesis de maestría. Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- (2002) *Educación escolar en la sierra huichola. El profesor bilingüe entre la espada y la pared*. Mimeo.



# La instrucción pública en los poblados indígenas del norte de Colima a fines del porfiriato

LORENZA LÓPEZ MESTAS C.  
SAMUEL OJEDA G.

## *Introducción*

El territorio de Comala, ubicado al norte del estado de Colima, desde tiempos coloniales se distinguió por concentrar buena parte de la población indígena de la entidad, realidad que se prolongó durante buena parte del siglo XIX y principios del XX. Entre los núcleos poblacionales más importantes figuraban Zacualpán, Suchitlán, Cofradía de Suchitlán y el mismo poblado de Comala.

Sin embargo, a partir del último tercio de este siglo se inició un proceso de pérdida de sus tierras comunales frente a la presencia creciente de un avasallador sistema de haciendas que fue adquiriendo las tierras otorgadas como parcelas a dichos indígenas. El poblado de Comala fue de los primeros de estos núcleos en padecer este proceso e iniciarse en su seno un proceso de mestizaje, al grado tal que para los años Porfiristas, sus rasgos y composición indígena se había alterado significativamente.

Seguidamente, en Suchitlán y Cofradía de Suchitlán, situados en las inmediaciones del volcán de Fuego, se inició un proceso que apuntaba en el mismo sentido, sobretodo ante la avalancha de hacendados como el alemán Arnoldo Vogel y la familia Rangel, propietarios respectivos de las haciendas de San Antonio y Nogueras.

En lo que toca a Zacualpán, el caso fue diferente. A diferencia de Suchitlán (y de otras comunidades indígenas fuera de esta municipalidad como el caso de Ixtlahuacán) conservó la posesión de sus tierras y el tradi-

---

Centro INAH Jalisco.

Facultad de Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa.

cional sistema de explotación comunal sobre sus casi diez mil hectáreas, de las cuales poco más de la mitad eran terrenos cerriles, de agostadero con una topografía accidentada y grandes porciones de erosión; Esto provocó que no la circundaran grandes haciendas, ni sus tierras despertaron una gran ambición de los amos del dinero y el poder colimense. La presencia de elementos ajenos a la vida de la comunidad no provocó controversia con sus pobladores.<sup>1</sup>

### *Educación, estado y comunidades rurales*

El impulso educativo en Colima se remonta a la labor desarrollada por Ramón R. de la Vega (en sus facetas de Jefe Político, Presidente de las Juntas de Instrucción y Gobernador del Estado) desde años previos a la etapa porfirista. En concordancia con lo anterior, para la octava década del siglo XIX, la educación adquirió el rango de obligatoria y se estableció su reglamentación respectiva. A partir de estos años, la demanda y captación del sistema educativo colimense sufrió un proceso de modificación, expresándose una diversificación y ampliación de su oferta, sobre todo hacia las poblaciones rurales. Una muestra de este proceso se manifestó en la modificación porcentual que ocurrió entre la educación urbana y rural. Para 1881 en la capital se concentraba el 67.87% de los educandos; en 1887, su porcentaje era el 43% para 1891 la cifra se redujo a 35.62%.

Lo anterior no implica que la educación en la ciudad capital haya sufrido un descenso, ya que ésta, en términos absolutos, siguió aumentando; su baja porcentual fue relativa, es decir, en proporción con el resto de la matrícula En la entidad.<sup>2</sup> Particularmente, durante este último año de 1891, de

---

<sup>1</sup> Blanca Gutiérrez (1995: 182) en su libro *Las Caras del Poder. Conflicto y sociedad en Colima, 1893-1950*, rescata del AHEG, un juicio de 1913, interpuesto por los indígenas de Zacualpan contra The Colima Lumber Company, reclamando la propiedad sobre una porción escolar de terrenos explotados por esta negociación; sin embargo, las leyes locales fallaron en su contra. No se encontraron referencias de inconformidad sobre dicho dictamen o disputas posteriores en torno a las referidas tierras.

<sup>2</sup> Estos porcentajes están calculados a partir de la información contenida en: Dhylya L. Castañeda Campos, «La educación pública en Colima (1880

los 2 880 alumnos matriculados a lo largo de la entidad, fuera de los municipios de Colima y Villa de Álvarez, que eran los más densamente poblados, el 50. 27% de dichos niños se educaban en el resto de las municipalidades.<sup>3</sup>

Al finalizar el siglo XIX existían 66 escuelas para atender la educación de la niñez colimense en su instrucción en el ámbito primario: 42 escuelas elementales y dos escuelas superiores; 16 de ellas establecidas en la ciudad capital. De este total de escuelas, 45 las administraba el estado, una estaba bajo conducción municipal, 13 eran dirigidas por particulares, cuatro por el clero y seis estaban en manos de asociaciones civiles.<sup>4</sup> En 1903, al inicio de la administración estatal de Enrique o. de la Madrid, existían 61 escuelas —de distintos niveles educativos— en la entidad, en las cuales se albergaban 4,985 alumnos.<sup>5</sup> Para 1910 el número de escuelas se había incrementado: la educación elemental se impartía en 77 escuelas, de las cuales 54 eran oficiales, 14 de carácter particular y 9 de ellas administradas por el clero.

De acuerdo al total de la población existente en el estado de Colima (77 704 ), en 1910 existía una escuela por cada 1 009 habitantes. Respecto a este panorama, conviene resaltar que las escuelas auspiciadas por el clero y particulares se concentraban sobretodo en la capital del estado.<sup>6</sup> La

---

1889)». En José Miguel Romero de Solís (cord.) *Los años de crisis de hace cien años. Colima, 1880-1889*. Colima: Universidad de Colima/H. Ayuntamiento de Colima, p. 335; Servando Ortoll (comp.), *Colima textos de su historia* (tomo 2), México: SEP/Instituto Mora, 1988: 349.

<sup>3</sup> Memoria presentada a el Congreso del Estado por el Gobernador Constitucional de Colima, C. Gilberto Giménez, Colima, Tipografía del Gobierno del Estado, 1892:15; localizada en APLEC, Correspondencia Oficial 1892-1893, Caja 77, pos. 1.

<sup>4</sup> Datos Tomado de j. Figueroa Doménech, *Guía general Descriptiva de la Republica Mexicana*, México-Barcelona, Editor Ramón N. S. Araluce, tomo 2, 1899: 71

<sup>5</sup> Datos sobre instrucción primaria, secundaria, y profesional correspondiente al año de 1903, remitidos a la secretaria de fomento, marzo 24 de 1904, en AGECE, Leg. 674, 1904.

<sup>6</sup> Salvo algunas excepciones como la escuela particular que en desde los primeros años del siglo XX existía en Coquimatlán, y que para 1903 albergaba a

educación rural y, particularmente, la de la municipalidad de Comala y la indígena por ende, estaba en manos del Gobierno del Estado.

En lo que toca al municipio de Comala, a principios del siglo XX, funcionaban siete escuelas de instrucción primaria: Una escuela de niños y una de niñas en la cabecera municipal; este mismo par de escuelas funcionaba en Suchitlán, principal centro de concentración indígena del municipio y de la misma entidad. Mientras que en Zacualpan, San Antonio y Los Mezcales, contaban con una escuela mixta atendida por un solo maestro que se hacía cargo de los cuatro años que integraban la instrucción primaria elemental.<sup>7</sup>

*Progreso, cultura y educación para las comunidades indígenas de cócala*

A principios del siglo XX, las comunidades indígenas de Suchitlán, Cofradía de Suchitlán y Zacualpan, ubicadas en el municipio de Comala, figuraban como los asentamientos indígenas más importantes de Colima. Zacualpan sumaba varios cientos de habitantes; sin embargo, era inferior a la concentrada en otras comunidades como Suchitlán, y muy cercana a la existente en Ixtlahuacán, ubicada en un municipio más al sur de la entidad, otra de las comunidades indígenas más destacadas de la entidad.

Al iniciar el siglo XX, las diferencias entre las comunidades indígenas de Comala eran notorias: mientras Zacualpan conservaba la posesión sobre sus tierras y el tradicional sistema de explotación comunal; las poblaciones de Suchitlán y Cofradía de Suchitlán sufrían los embates de las haciendas sobre las tierras comunales, fenómeno constante a lo largo del porfiriato.

La comunidad de Zacualpán explotaba sus recursos naturales de manera rudimentaria y orientada, centralmente, a la subsistencia, con las que difícilmente cubría sus necesidades más apremiantes.<sup>8</sup> Así que, el si-

---

20 alumnos de ambos sexos, al respecto, véase Lista de niños que concurren a escuelas particulares de este municipio. Elaborada por Faustino Aguilar Presidente del Ayuntamiento de Coquimatlán, febrero 19 de 1903, en AHEC, 1903.

<sup>7</sup> Datos tomados de la Educación Contemporánea, Colima, Imprenta del Gobierno del Estado, tomo IV, núm. 20, junio 1 de 1904: 321.

<sup>8</sup> Mucho de los señalamientos contenidos en estos párrafos se deducen a partir de revisar el informe de Victoriano Guzmán, jefe de instrucción Pública al



encontró a Zacualpan como comunidad aislada y con una vida interior muy cerrada,<sup>9</sup> aparte de estar sumida en la miseria y la marginación.

Por su parte, el crecimiento natural de Suchitlán, aunado a la migración de campesinos mestizos de otras regiones, ocasionó una escasez de tierra, aspecto que se agravó con la venta de las tierras adjudicadas a las cabezas de familia a las haciendas de San Antonio y Nogueras, quienes a su vez arrendaron las tierras a los mismos pobladores.<sup>10</sup>

Este proceso de transformación agraria impregnó, en gran medida, todos los aspectos de la vida comunitaria de dichas poblaciones; dicho proceso se gestó décadas atrás, ya que desde las leyes liberales la propiedad individual se defendió a toda costa, y se crearon una serie de tensiones entre los grupos de la región, entre los que se incluían los terratenientes, y los indígenas, quienes sustentaban su existencia en la propiedad comunal.

Al identificar a la propiedad privada como símbolo de progreso, se calificó a los Indígenas, imbuidos como estaban en sus comunidades tradicionales, posesionarios o no de la tierra, como atrasados, inferiores y aún en un estado de plena degeneración, al no entender las razones por las cuales se encontraban en el estado en que ellos mismos se hallaban. Este es un aspecto que es fácilmente observable en el discurso de algunos integrantes del cuerpo educativo de Colima, durante la primera década de este siglo. Así, no es raro encontrar descripciones y referencias, como la hecha por el Jefe de Instrucción Pública de Colima, Victoriano

Guzmán, al hablar de los nativos de Zacualpan:

...(EL maestro) mata en vez de vigorizar el espíritu de la raza a quien

---

secretario del Gobierno de Colima, marzo 10 de 1910, en AHEC, leg. 605, exp. S/n, 1902. Así como en el Expediente de Dotación de Tierras de Zacualpán, localizado en ARAN (Colima), caja núm. 127/113, exp. 127

<sup>9</sup> Rasgos característicos que en la actualidad no se han perdido del todo.

<sup>10</sup> El gobernador Constitucional del Estado a la Comisión Local Agraria, Colima, 6 de diciembre de 1919, AGGEC, Legario 887, año 1916; EC, año 1883, tomo XVII, núm. 199, p. 50. El Director interino de la Dirección de Agricultura al Ing. Comisionado en la Dirección de Aprovechamiento de Ejidos, Colima, a 30 de Noviembre de 1923, RAN-1, exp. 23-115.

esta obligado a vificar. Con maestros de semejantes alcances intelectuales jamás se regenerará la raza indígena, al contrario serán el elemento más poderoso para perpetuar su degeneración. Creo que para despertar esa raza de su abatimiento, hay que ponerla en manos de nuestros idóneos. De otra manera jamás se realizarán las altas miras del gobierno, ni se resolverá el gran problema, de traer a los naturales a la dicha civilizada.<sup>11</sup>

Mediante argumentos de este tipo, las autoridades colimenses, a través de la instrucción pública, se adjudicaron seriamente la tarea de «redimir» a los indígenas incivilizados, hasta integrarlos en el camino general del «progreso» que la nación y, del particular sendero que Colima seguía en esa misma ruta. Esta integración forzosa iba desde lo exterior, para lo cual se tenía que cambiar su apariencia, ocultarlo, evitar que se acercara a los extranjeros, considerados como la fuente misma del progreso;<sup>12</sup> hasta los aspectos más internos, como su lengua y su cultura, los cuales solo podrían ser moldeados y transformados paulatinamente con la herramienta primordial de la educación. De esta manera el Estado, al controlar la educación, se abrogó el derecho de controlar el medio básico que toda agrupación humana tiene para transmitir su cultura.

En todos los grupos humanos, un factor importante en la transmisión cultural, es la lengua y la interacción social que se da al interior del grupo mismo. Muchas de las respuestas culturales están en relación a las necesidades básicas del grupo, siendo este el contexto que determina la producción y transmisión de conocimientos (Iñigo, 1991: 9).

---

<sup>11</sup> Informe del jefe de Instrucción Pública del Gobierno del Estado para remover el encargado de la escuela, al Secretario de Gobierno, Colima, a 10 de marzo de 1902, AGGEC, Legado 645. año 1902.

<sup>12</sup> Al respecto, existió la prohibición de usar el calzon de manta en los principales centros urbanos del Estado; así mismo, congruente con esas acciones, se encuentra el hecho de prohibir que los indígenas se dirigieran a los extranjeros o los mirasen directamente. También es esclarecedor el hecho de que, a pesar de existir poblaciones indígenas en la región, en los censo se niegue la existencia de lenguas nativas que, aunque el número muy limitado, actualmente se siguen hablando en la zona.

Este proceso de socialización o transmisión de conocimientos de una generación a otra, se lleva a cabo durante la infancia, período en el cual los patrones culturales tienen su más amplia repercusión. Dicho proceso, al tratarse de grupos étnicos, es conocido como endoculturación o culturización. Así, cada cultura o grupo indígena ha tenido su propio sistema de endoculturación, en el cual se toman en cuenta las diferentes etapas de crecimiento (Serena, 1984: 99). El objetivo básico de este proceso de transmisión en todas las sociedades, es el de lograr que los futuros adultos se desenvuelvan eficientemente, en el entorno natural y cultural en el que se desempeñen.

En este sentido, la dinámica cultural de los grupos indígenas, que mantenían una forma de vida tradicional, vinculaba fuertemente la experiencia infantil con la agricultura de subsistencia, fuente básica de la economía nativa en Colima (Sorenson *et al.*, 1987: 65). Es probable que las actividades propias del ciclo agrícola jugaran un papel importante en el desarrollo cognoscitivo de los niños de estas comunidades, a través de su participación en diferentes tareas; era así como el comportamiento del niño se iba moldeando en la vida cotidiana.

Las tareas, que se imponían a los niños como parte de su entrenamiento, estaban de acuerdo a su edad y destreza. Los niños más pequeños podían participar en el cuidado y recolección de la fruta de los huertos familiares, en el proceso de desgrane del maíz, o en la recolección y limpieza de la chíá gorda; las niñas seguramente participaron en las tareas domésticas propias de la casa.

En este período de la primera infancia, la educación generalmente se realizaba a un nivel familiar, es decir, al interior del grupo doméstico, que la mayoría de las veces estuvo compuesto por una familia extensa. Es al interior de este grupo doméstico donde el niño participaba de todos los usos y costumbres de la vida cotidiana. Conforme el niño crecía, se integraba en mayor medida a las labores agrícolas, y su radio de acción se iba ampliando con un mayor alcance territorial. Los niños podían acompañar al padre a cortar leña para hacer carbón, al monte para la caza de animales y al campo de cultivo.

Además, el proceso de endoculturación rebasaba el nivel familiar, para situarse en uno más amplio: el nivel comunitario; al niño se le permitía

intervenir en los rituales y eventos religiosos propios de su comunidad. Este aspecto es posible observarlo actualmente en el poblado de Suchitlán, donde al niño se le incluye y enseña a participar en las danzas tradicionales del ciclo cristiano, que refuerzan la solidaridad del grupo.

En este sentido, hasta finales del siglo pasado en que se fundaron escuelas oficiales en las poblaciones indígenas que existían de Comala (Suchitlán, Zacualpan, fundamentalmente), las comunidades indígenas de esta región no contaban con una institución formal propia, que se encargara del proceso de transmisión cultural. Con la llegada de las escuelas oficiales y su obligatoriedad, el Estado impuso un nuevo proceso educativo, que dejó de lado las formas tradicionales de aprendizaje indígena.

En dichos asentamientos indígenas, las escuelas inicialmente fueron mixtas, aspecto que se contraponía a la concepción educativa indígena, en que la socialización estaba fuertemente relacionada con el sexo del individuo, y se lograba con la participación de los niños en las actividades propias de su género.

Pero, aún y cuando se formaran escuelas para ambos sexos, como sucedió en Suchitlán, la lógica de esta educación instrumental descansaba sobre bases distintas a las propiamente indígenas, pues su objetivo fue preparar al indígena para incorporarlo al mundo mestizo, de ahí que la enseñanza se centrara en la escritura y lectura, obviamente en español.

La unificación de los diversos grupos nativos que componían la región, sólo sería posible a través del uso de una lengua común ya que, como se mencionó, la lengua es un elemento básico en la dinámica de endoaculturación. Es por esta razón que, a pesar de existir hablantes de nahua en las poblaciones de Suchitlán, Cofradía de Suchitlán y Zacualpan, resultaba impensable la instrumentación de un programa que contemplara el bilingüismo. Antes bien, se insistió continuamente en la uniformidad de la enseñanza, para lo cual se trató el punto en varias de las conferencias pedagógicas, en las que se aprobaban los libros de texto a utilizar, los métodos de enseñanza, los temas y las fechas para los exámenes.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Instrucción Pública, Expediente 26. Conferencia Pedagógicas celebradas el 29 de agosto de 1902. Reconocimientos y exámenes de las escuelas Oficiales. AGGEC, Legajo 645, año 1902.

La importancia de la enseñanza del lenguaje, fue un tema de amplio debate en estas reuniones pedagógicas que se organizaron por un buen lapso de los años Porfiristas. Este debate se expresó particularmente entre 1902 y 1905, donde siempre se recalcó el valor de la materia del español como lengua nacional, optando por uniformar su aprendizaje en las escuelas rurales, con el método simultáneo de lectura y escritura de Claudio Matte.<sup>14</sup>

Aunado a lo anterior, la instrucción para los niños indígenas no se distinguió por realizarse en las mejores condiciones pedagógicas e infraestructurales. Si la educación se catalogó como obligatoria, no fue igualitaria en todos sus aspectos. Las escuelas urbanas fueron las más favorecidas, reservando un segundo lugar para las escuelas rurales; la mayoría de estas no contaban con el material

Efectuaron, María Ordóñez y Francisca Virgen (cada una en su momento) como responsables de la escuela mixta de Zacualpan a lo largo de esta primera década.

Si Suchitlán contaba con dos escuelas (una de niños y una de niñas), posiblemente se debía al alto porcentaje de población mestiza que ahí habitaba, ya que a Cofradía de Suchitlán sólo se le dotó de una escuela mixta hasta 1910; antes de esa fecha los niños que podían estudiar tenían que recorrer a pie la distancia entre los dos pueblos, para asistir a las escuelas de Suchitlán.

Por su parte, a principios de siglo en Zacualpan sólo existía una escuela de niños, a pesar de que sus pobladores afirmaban que existían alrededor de 80 niñas en edad escolar. Debido a las carencias en este ramo, los pobladores elevaron peticiones a las autoridades para la creación de la muy necesaria escuela de niñas.<sup>15</sup> Tras un año de insistencias y un dicta-

---

<sup>14</sup> Instrucción Pública, Expediente 242. Conferencia Pedagógicas celebradas el 28 de febrero de 1902. libros de textos y consulta. AGGEC, Legajo 716, año 1902. conferencias pedagógicas celebradas el 28 de agosto de 1905. Libros de textos y Consulta, AGGEC, Legajo 798, 1905.

<sup>15</sup> Véase, Solicitudes de Martín T. Sánchez y Estanislao Toribio, comisarios municipales de Zacualpán, al Secretario de Gobierno del Estado, Febrero 20 de 1902 y octubre 1 de 1903, respectivamente; en AHEC, legs. 645 (1902) y 887 81903).

men favorable del Inspector de Educación, lo más que se logró fue la transformación de la escuela de niños en escuela mixta. Conviene destacar que, otras poblaciones colimenses con similar número de habitantes o alumnos potenciales, contaban con un establecimiento dedicado expresamente a la educación de las niñas, como era el caso de Camotlán de Miraflores, Ixtlahuacán, El Mamey, o el mismo Suchitlán. Pese a que

este último lugar, por prolongados lapsos de tiempo quedaba prácticamente desolado, pues al carecer de tierras propias, numerosas familias emigraban, temporalmente, a haciendas o fincas de la zona costera de la entidad, a fin de emplearse como asalariados.<sup>16</sup>

Este trato distinto hacia la niñez de Zacualpan puede confirmar la menor importancia otorgada a la educación indígena, pues dicho poblado estaba compuesto únicamente de pobladores indígenas, mientras que en Suchitlán existió un alto porcentaje de habitantes mestizos.

#### *Claroscuros en la educación de la niñez indígena de comala*

La instrumentación de una práctica educativa que dejaba de lado la lengua materna, la impartición de materias y conocimientos alejados de la realidad vivida por los indígenas, al igual que la difícil situación económica por la que atravesaban, fueron factores que influyeron para que, durante la primera década del siglo XX, se presentara una baja matrícula de niños nativos en las escuelas de las comunidades indígenas de Comala y en que ocurriera un bajo aprovechamiento escolar, acentuado principalmente en Suchitlán, pero extensivo también hacia la comunidad de Zacualpan.

Durante estos años, no fue raro que los padres de familia se mostraran renuentes a enviar sus hijos a la escuela, ni el que estos últimos frecuentemente escaparan de clase. La asistencia escolar a las escuelas rurales siempre fue baja, como lo expresaba en 1898 el profesor Cresencio Chávez, director de la escuela de niños de Suchitlán, quien se quejaba de la escasez de la concurrencia.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vease, Informe de Victoriano Guzmán, jefe de instrucción Pública *loc. cit.*

<sup>17</sup> Cresencio Chávez al Secretario de Gobierno, Suchitlán, a 15 de Noviembre de 1898, AGGEC, Legajo 582, año 1898.

Las autoridades estatales y federales, enfrascadas como estaban en integrar alas comunidades indígenas al progreso y, por ende, ala vida nacional, en lugar de detectar y atender las causas que provocaban este marcado ausentismo, por el contrario, tomaron medidas represivas al respecto. La Ley de Instrucción Primaria, vigente a finales del siglo XIX, en sus artículos 8 y 18, marcaba como una de las obligaciones del comisario municipal, el vigilar la asistencia de los niños alas escuelas y, aún así, en Suchitlán muchos lograban escapar al sometimiento.

La baja asistencia a clases fue un fenómeno que se observó a todo lo largo de la primera década de este siglo. En 1902, el padrón de niños en edad escolar (entre 6 y 13 años) en Suchitlán, ascendió a 73 niños y 74 niñas; sin embargo, la escuela de niñas sólo tenía 60 alumnas matriculadas, con un promedio de asistencia mensual de 38 niñas; mientras que en la escuela de niños se reportaba un número igual de alumnos matriculados, y una asistencia media mensual de 25 niños.<sup>18</sup>

Dos años después, en 1904, la situación no había cambiado, pues en Suchitlán, aunque la matrícula aumentó a 68 alumnas, la asistencia total fue de 62, y en Zacualpan, donde la escuela contaba con 61 niños, la asistencia total anual fue de 50, siendo llamativo el hecho de que en ninguna de estas dos escuelas hubo alumnos que concluyeran el período de enseñanza.<sup>19</sup>

Otro ejemplo de esta baja matrícula en la referida comunidad de Zacualpan se puede observar mediante el número de alumnos y factibles alumnos que presumiblemente existían en 1902, el cual ascendía a 144; no obstante lo anterior, en 1909, la escuela mixta del lugar sólo albergaba a 84 alumnos lo que evidencia una falta de crecimiento de la matrícula; y si a lo anterior se le suma que de esa cantidad, el 26 % del total faltaron a clases en más de la mitad de los días escolares, el panorama se vuelve más desolador. Respecto a dicho porcentaje, si se toman en cuenta los alumnos que

---

<sup>18</sup> Suchitlán, a 28 de febrero de 1902. el Ministerio de Fomento pide datos sobre instrucción primaria, secundaria y profesional, correspondiente al año de 1901, para publicarlos en el Anuario- 1901, AGGEC, Legajo 645, año 1902.

<sup>19</sup> Instrucción Pública, Expediente 153. el ministerio de Fomento pide datos sobre instrucción primaria, secundaria, profesional, para el anuario- 1903, AGGEC, Legajo 674, año 1904.

asistían del segundo al cuarto grado, se eleva por encima del 50% de los alumnos que asistían a esos niveles de escolaridad.<sup>20</sup> En todos los casos se argumentaba la enfermedad como causa o motivo de las ausencias. Este hecho es significativo, debido a que dicho mes estaba lejos del inicio de las labores agrícolas que se instrumentaban al interior de las comunidades indígenas y que demandaba la presencia de la fuerza laboral de la niñez.

Así que, la creciente inasistencia del alumnado fue una constante preocupación, tanto de los maestros como del gobierno a lo largo de toda esa década. Para remediar este mal, en 1902 se legisló para establecer una nueva Ley de Instrucción Primaria del Estado, decretada por el gobierno de Enrique O de la Madrid, en la cual se trató de involucrar a la sociedad a que participara en la vigilancia de la educación. El artículo 19 implicaba a los jefes de manzana a cuidar que los niños de su jurisdicción asistieran a la escuela, para lo cual tenían que llevar un control formal y levantar un padrón escolar cada año.

Igualmente, la Autoridad Política de cada lugar debía cumplir con el artículo 44 del Reglamento de Policía, relativo a la vagancia de niños. Este tema fue el punto focal de las conferencias pedagógicas del verano de 1904, en las que se siguió insistiendo en la observancia de dichos reglamentos.<sup>21</sup>

Sin embargo, la participación de los niños indígenas en las labores agrícolas, no sólo formó parte de su educación tradicional, sino que también constituyó una parte importante de la fuerza de trabajo que la unidad doméstica invertía para lograr su subsistencia. Por un lado, este hecho marcaba fuertemente la inasistencia y, por el otro, el que prácticamente no hubiera alumnos mayores de doce años, es decir, aquellos cuya edad les permitía participar en el proceso productivo. En este sentido, no es raro observar que, aún después de caído el porfiriato, la fuerza de trabajo temporal de la hacienda de Noguerras estuviera constituía en un 12.5 por ciento de niños.

---

<sup>20</sup> Instrucción Pública, Expediente 1760. Conferencia Pedagógicas celebradas en los días 25 y 26 de agosto de 1904. lo económico de las escuelas y exámenes de fin de año, AGGEC, Legajo, año 1904.

<sup>21</sup> Circular del Subprefecto político, Tomas Salazar, al secretario de Gobierno, Villa de Álvarez, a 29 de mayo de 1913, AGGEC, Legajo 819, año 1912-14.



A pesar de todos los afanes del gobierno, de obligar a los indígenas a asistir a clases, ante una realidad tan patente, no tuvo otro remedio que ceder en este aspecto e implementar el sistema de horario de medio tiempo. Este sistema consistía en que los alumnos más adelantados asistían por la mañana y los más atrasados por la tarde, dejando el medio día para que los niños ayudaran a sus padres en las labores del campo.<sup>22</sup>

En medio de todos estos avatares, en términos generales, la niñez indígena no mostró siglas alarmantes en cuanto a concurrencia y aprovechamiento escolar. Por ejemplo, los reportes oficiales sobre los alumnos de Suchitlán, señalan que al concluir el ciclo escolar en 1903, de las 44 niñas matriculadas en el primer año, 36 tuvieron que volver a repetir el año; mientras que de las 9 niñas del segundo grado, sólo 5 pasaron al grado inmediato superior. Para 1906, de 44 alumnas, 14 no lograron calificación aprobatoria. Un año más tarde de los 58 niños registrados como alumnos, 32 resultaron con calificación positiva. Vale decir que este fenómeno se propaló hacia la vecina escuela de San Antonio, frecuentada por niños mestizos hijos de los peones y empleados del hacendado alemán Arnoldo Vogel: al término del año escolar en 1907, de 29 niños registrados, la asistencia regular se redujo a 19, de los que aprobaron 11; algo similar pasaba con las niñas, de las 42 inscritas, la asistencia se redujo a 29 y solo 19 pudieron aprobar su grado escolar respectivo. Así que lo ocurrido en Suchitlán no era la excepción, sino la regla.

Siguiendo con lo que acontecía en materia escolar en esta comunidad indígena, hacia la mitad de la primera década, de los niños en edad escolar, solo concurrieron a las aulas el 27.01 %, mientras que en el caso de las niñas fue de 27.58%. Esta media muestra un drástico declive en el año de 1908, el cual puede ser explicado como resultado de la crisis agrícola nacional de 1907, ya que también se observó un descenso en los matrimonios contraídos por esas fechas.

Cualquier crisis económica que repercutiera a la comunidad indígena, afectaba todos los aspectos de la vida social de este grupo. Está de más decir que los naturales de Zacualpan, Cofradía de Suchitlán y Suchitlán

---

<sup>22</sup> El Secretario de Gobierno al comisariado Municipal de Zacualpán, Colima, a 26 de febrero de 1897, AGGEC, Legajo 570, año 1897.

constituyeron uno de los sectores más pobres del estado; en lo que toca a las dos últimas comunidades, este aspecto que se agravó con la infiltración mestiza a la comunidad, que conllevó una baja en sus niveles de vida. La continua migración hacia la costa en busca de fuentes de trabajo, incluyó a todos los miembros del grupo doméstico, colaborando a la baja proporción de niños indígenas inscritos en las escuelas de este poblado,<sup>31</sup> así como en su aprovechamiento escolar; curiosamente las calificaciones y evaluaciones de los niños zacualpenses, si bien no escapaban a este fenómeno, son un poco menos dramáticas que los altos índices de reprobación que se presentaron en estas dos comunidades. Ante tan triste panorama, los directores de las escuelas de estos lugares, constantemente, se dirigieron al gobierno para solicitar útiles, pues la condición de pobreza de algunos de sus educandos era apremiante.<sup>23</sup>

Por otra parte, a pesar de reconocer la pobreza de los niños y los padres indígenas, la mayoría de sus reclamos por la tierra y por una vida digna, fueron considerados como primitivos, así como incipientes manifestaciones de ideologías subversivas que pudieran transformar el orden de progreso establecido. Por esto, si bien se hizo un marcado hincapié en la educación como herramienta para controlar a estos grupos, dicha propuesta también causó reacciones encontradas, pues había quien creía que sería peligroso, ya que una vez que los «indios» tuvieran acceso a la enseñanza, por su carácter desagradecido y orgulloso pudieran rebelarse (González y González, 1996: 234).

Para evitar que la enseñanza fuera a inspirar cualquier intento de rebelión, los programas y los libros de texto fueron revisados minuciosamente; ningún libro fue aceptado sin la previa censura de un comité de maestros reunido para tal fin. Uno de los maestros encargados de tal cometido, se expresaba en los términos siguientes:

...nos referimos á los inconvenientes que puede tener no solamente en su constitución metodológica, sino también conforme á su doctrina. El socialismo, el anar-

---

<sup>23</sup> Cresencio Chávez al Secretario de Gobierno, Sichitlán, a 20 de septiembre de 1898, AGGEC, Legajo 582, año, 1898. Cresencio Chávez al Secretario de Gobierno, Sichitlán, a 15 de octubre de 1902, AGGEC, Legajo 645, año 1902.

quismo, etc., avanzan triunfalmente y nuestro deber es aprestarnos á la lucha para estorvarles aunque sea momentáneamente a su vertiginosa marcha. Nuestra misión es defender al niño de todos esos azotes modernos que flagelan á la sociedad y entregarlo á la patria robusto del cuerpo y sano del alma. Las doctrinas corrosivas comienzan a penetrar sigilosamente hasta la escuela primaria [...] con gérmenes disolventes, ideas cásticas o doctrinas subversivas.<sup>24</sup>

### *Una reflexión final*

Concordando con lo anteriormente expuesto, es importante observar como el positivismo, la ideología imperante de la época y de la oligarquía en el poder, tiñó todos los aspectos de la vida económica y cultural colimense. En lo que se refiere al ámbito educativo, el Estado, mediante la obligatoriedad de la enseñanza, se buscó integrar a todos los grupos étnicos ala nación y al llamado mundo civilizado, pregonado por el porfirismo. Esta situación se debió a la concepción positivista que se tenía sobre el progreso, el cual no se podría lograr con una nación plural. Por otro lado, al unificar a los diversos grupos indígenas, se buscaba formarlos como ciudadanos e individuos integrantes de una sociedad u espacio civilizatorio homogéneo en torno a valores genéricos (individuo, progreso, nación); no se deparó en que los padres de familia y los niños indígenas de Colima, concentrados principalmente en la municipalidad de Comala, se movían bajo pautas de una sociedad tradicional (holista, en términos de Francois Xavier Guerra) que se identificaba y actuaba como un actor colectivo y que chocaba con las intenciones de una élite modernizadora que propugnaban postulados liberales que condujeran a que el individuo actuara como ciudadano, donde la educación jugaría un papel primordial, quienes no deparaban en que los indígenas colimenses se movían en un «mundo» distinto.

### *Bibliografía*

DHYLVA L. Castañeda Campos, «La educación pública en Colima (1880-

---

<sup>24</sup> J. Cruz Campos al Secretari de Gobierno, Dictamen de las Conferencias Pedagógicas celebradas el 27 y 28 de agosto, AGGEC, Legajo 765, año 1909.

MESA IV: EDUCACIÓN, CULTURA Y PATRIMONIO CULTURAL

- 1889)». En José Miguel Romero de Solís (cord.) *Los años de crisis de hace cien años. Colima, 1880-1889*. Colima: Universidad de Colima/H. Ayuntamiento de Colima.
- GONZALEZ y Gonzalez, Luis (1996) *El indio en la era liberal*. México: Clío/El Colegio de México.
- GUTIÉRREZ Grageda, Blanca E. y Héctor Porfirio Ochoa Rodríguez (1995), *Las Caras del Poder. Conflicto y sociedad en Colima, 1893-1950*. México: Gobierno del Estado de Colima/Universidad de Colima/CNCA.
- IÑIGO, Aguilar (1991) *El problema de la educación iundígena: el caso del estado de Oaxaca*, tomo I. Mexico: INAH.
- SERENA, Nanda (1984) *Antropología Cultural. Adaptaciones Socioculturales*. México: Wadsworth Internacional Iberoamericana.
- SORENSEN E., K. Muller y N. VaCzek (1987) «El contexto de culturalización huichol: informe preliminar». En M Anguino y P. Furst (eds.) *La endoculturación entre los Huicholes*. México: INI.

INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO  
ISBN 968-5077-107-X

MESA V  
*Desarrollo sustentable en comunidades indígenas*



# Interculturalidad para la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable con la etnia wixarika

RENÉ CROCKER,<sup>1</sup> PATRICIALÓPEZ  
LIAH RUIZ, EVA KORZI

## *Introducción*

La investigación acción participativa que se presenta, se realiza con la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco de la etnia Wixarika.

En el estudio se trata de demostrar dos tesis centrales: la primera, que el pueblo Wixarika produce y consume alimentos en los diferentes ciclos de su vida, no sólo para satisfacer sus necesidades biológicas, sino para perpetuar su identidad étnico-cultural relacionada con el vínculo hombre-comunidad-dioses-naturaleza y la segunda, que las posibilidades de éxito de las acciones de transformación para resolver el problema de la seguridad alimentario-nutricional y desarrollo sustentable de la etnia Wixarika, a mediano y largo plazo, deben estar sustentadas en la construcción de un modelo intercultural, participativo y sustentable que fortalezca la cosmovisión y el poder local de este pueblo.

Un elemento central en la identidad cultural de un pueblo, es la alimentación, o sea, la forma en que una población incorpora elementos de la naturaleza a su organismo para la satisfacción de sus necesidades biopsicosociales, determinadas por el contexto ecológico, económico, socio-cultural y político en donde viven.

Los estudios que recuperan la cultura alimentaria pueden permitir

---

<sup>1</sup> Instituto Regional de Investigación en Salud Pública, Departamento de Salud Pública, Centro Universitario de Ciencias de la Salud, Universidad de Guadalajara. Coordinador de Investigación en el Departamento de Salud Pública, Universidad de Guadalajara.

optimizar los recursos locales y así garantizar la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable de las comunidades (Jiménez-Ottalengo *et al.*, 1998: 5) en circunstancias en que factores externos a ellas buscan la homogenización de una cultura alimentaria global, es decir, la aculturización de las identidades alimentarias tradicionales de los pueblos, principalmente indígenas.

La construcción de un modelo intercultural de seguridad alimentario-nutricional y desarrollo sustentable que articule modernidad y tradiciones culturales de los pueblos, es un puente que puede integrar a los humanos con sus raíces generacionales, su entorno natural y el contexto socioeconómico en que se ubica una población.

Desde esta perspectiva, lo intercultural se comprende como el intercambio en situaciones de igualdad de dos mundos simbólicos para desarrollar un proyecto convenido entre ambas etnias. Lo que se pretende es intercambiar las visiones sobre la alimentación y la nutrición que tiene el pueblo Wixarika y la cultura occidental que permita garantizar

La producción, disponibilidad, consumo y aprovechamiento de alimentos de buena calidad biológica con el concepto de desarrollo sustentable, para mejorar la situación nutricional principalmente del grupo materno-infantil, como población de mayor riesgo.

Los miembros del Programa Mesoamericano de Ecología, Salud y Alimentación A.C. (Promesas) (Crocker *et al.*, 2002: 29) conceptualizan la seguridad alimentario-nutricional como un proceso socio-histórico e intercultural en el cual, todos los miembros de un pueblo gozan en forma oportuna y permanente de acceso físico, psicológico, económico y social a los alimentos que necesitan, en cantidad y calidad, para su adecuado consumo y utilización biológica, garantizándoles un estado de bienestar general que coadyuve al logro del desarrollo sustentable de las comunidades a través de su participación plena.

Un elemento central en este proceso es el de la educación y comunicación social en nutrición, comprendida como una concepción global, participativa y liberadora de los sujetos sociales de una comunidad, que sea satisfactoria en el plano técnico para el investigador y educador en nutrición y que sea aceptable desde el punto de vista ético, es decir, respetuosa de una deontología de la acción social. (Andrien y Beghin, 2001: 16).



Desde esta perspectiva, en la presente investigación acción participativa se trabaja con el concepto de educación en nutrición formulado por Andrien y Beghin (p. 65) definido como un «conjunto de actividades de comunicación que buscan una modificación voluntaria de prácticas que influyen en el estado nutricional con el objetivo de mejorarlo...»

Al trabajar con estos conceptos la seguridad alimentario-nutricional y desarrollo sustentable, es fundamental el papel de los multiplicadores comunitarios en la promoción de la producción de alimentos y el cuidado de la salud nutricional de la población, o sea, la participación organizada de los sujetos sociales de la comunidad, que adquieren a través de un proceso educativo liberador, la formación técnica sólida en el campo de la nutrición, las ciencias de los alimentos y la metodología de la educación popular aplicados con liderazgo en la acción social comunitaria.

### *Material y métodos*

En el estudio, se utiliza la metodología de investigación acción participativa, sustentada en la Epistemología Crítico-interpretativa en la que se aplican dos estrategias esenciales: la interpretación intercultural de la realidad de estudio a través de datos cualitativos y cuantitativos utilizando las técnicas de entrevista a profundidad, observación etnográfica y las mediciones antropométricas así como, la realización de acciones de transformación a partir de los datos recopilados, con la participación activa de las comunidades.

La comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco, en el occidente mexicano, está integrada por 25 localidades, de las cuales se estudian siete, que constituyen el 25% del total. De ellas, se seleccionan dos localidades ceremoniales que expresan la tradición Wixarika, llamados Tukipa (Pochotita y Santa Catarina), tres localidades aisladas y poco influidas por la cultura occidental (Taymarita, Agua Zarca y Soconita) y dos localidades con mayor vinculación con ésta, ya que están comunicadas por caminos de terrecería o vía aérea y tienen vínculos comerciales con los pueblos mestizos (Pueblo Nuevo y Cajones).

En el estudio, al inicio se realizan 6 talleres de capacitación para los sanadores wixaritari (coinvestigadores indígenas «internos») y el grupo de investigadores de la Universidad de Guadalajara, cada uno de ellos con

una semana de duración, donde se aprende y se sistematiza la técnica de entrevista a profundidad, la guía temática para realizarlas, así como los elementos para estandarizar las técnicas e instrumentos para evaluar el estado alimentario-nutricional del grupo materno-infantil.

En total se realizan 18 entrevistas a profundidad a informantes clave de las siete comunidades, hasta que ya no se obtuvo información nueva sobre la cultura alimentario-nutricional del pueblo Wixarika (saturación de información). Además, se llevó a cabo un taller de autorreflexión en el que los investigadores y los sanadores Wixaritari reflexionan sobre los datos obtenidos en las entrevistas a profundidad, para aclarar dudas sobre los mismos y sistematizar los datos cualitativos.

La evaluación antropométrica del estado nutricional del grupo materno-infantil se realiza a través de una encuesta cerrada aplicada en las siete localidades Wixaritari descritas anteriormente, en donde se estudian 291 niños (100%) y 120 mujeres de 18-50 años (100%).

Con base en las conclusiones de la fase interpretativa del estudio, los investigadores externos y los miembros del Consejo de Salud Comunitaria Werika discuten los problemas diagnosticados en el estudio inicial, su causalidad, las posibles soluciones y las fortalezas de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán, para poder resolverlos. Posteriormente se realiza el análisis de problemas y las alternativas posibles de solución a la problemática encontrada desde la perspectiva cultural del pueblo Wixarika, en donde los miembros del Consejo de Salud Comunitaria Werika y los miembros del Programa Mesoamericano de Ecología, Salud y Alimentación (Promesas, A.C.) conjuntamente con los investigadores definen las acciones de transformación que se llevan a cabo actualmente, con la participación de las localidades de estudio.

## *Resultados*

### A. ANÁLISIS INTERCULTURAL

#### DE LA ALIMENTACIÓN Y EL ESTADO NUTRIMENTAL

*1. Cultura de Producción, disponibilidad y consumo de alimentos.* El sistema de producción agrícola principal de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán de la etnia Wixarika, es el Coamil; es una práctica tradicional para abrir nuevos terrenos o limpiar el área utilizada en el ciclo pasado

para la siembra anual; es el desmonte de la vegetación encontrada en el «coamil» elegido para establecer el cultivo.

Los informantes wixaritari que se entrevistaron en el estudio, señalan que debido a que las tierras son pedregosas principalmente en las laderas, se siembra utilizando el procedimiento de la roza, tumba y quema para hacer la preparación del coamil, ya que por las condiciones del terreno no es posible realizar movimiento de labranza mecánica, por lo que deben hacer la siembra directa después de la preparación. Existen pocos agricultores wixaritari que disponen de terrenos planos para establecer su cultivo de maíz y las labores para preparar este tipo de terreno son realizadas con arado y ayuda de la yunta de animales, en los cuales también es posible utilizar la «barra» o arado, con el fin roturar y remover el suelo.

La gran mayoría de productores no abonan el suelo en ningún momento del cultivo (antes de la siembra o durante el desarrollo del cultivo), sólo seleccionan el terreno para siembra en función de la productividad aparente que han observado en otros años o bien, se fijan en la presencia de algunas plantas indicadoras de fertilidad del suelo. Es baja la proporción de campesinos wixaritari que tienen posibilidad de abonar con estiércol, ya que cuentan con cabras u otros animales en algún corral, lo que les facilita la labor de reunir el excremento y aplicarlo al terreno. Esto lo hacen para restablecer la fertilidad de los suelos.

En lo relacionado con el producto de la cosecha, la mayoría de los agricultores lo destinan al propio consumo de su familia, difícilmente se presentan excedentes. Se comen todo lo que cosechan, y otra parte la utilizan para los animales. Cuando llegan a existir excedentes de cosechas, algunos lo venden a la gente que lo necesita y lo pueden comprar dentro de la comunidad, o puede darse el caso que venden parte de la cosecha por necesidad.

Es frecuente que los campesinos wixaritari no obtienen ni siquiera lo que invierten en el tiempo dedicado a la producción, mucho menos el costo de los insumos en caso de haberlos adquirido; también mencionan, que algunos miembros de la comunidad llegan a vender parte de la cosecha y es por la necesidad de comprar otro tipo de alimentos y completar su dieta.

En los últimos 20 años la baja en los rendimientos productivos del cultivo de maíz, han sido significativos, porque no se ha implementado

un programa de manejo y conservación de suelo y agua. La gente siembra entre cuatro y cinco medidas de maíz en promedio, esto equivale entre media y una hectárea; el promedio de producción de maíz por hectárea equivale a 800 kilos aproximadamente, cosecha que la mayoría de las veces no ajusta para alimentarse el resto del año. La cosecha de frijol es en promedio de 200 kg/hectárea.

La recolección de alimentos en los bosques y cañadas de la Sierra Wixarika se realiza durante todo el año de acuerdo a las características estacionales. Tienen importancia la recolección de guajes, hongos, quelites y nopales.

Los alimentos son consumidos por clanes familiares en dos a tres tiempos, dependiendo de las posibilidades de cosecha, la época del año, de ingresos extraordinarios por venta de sus productos a las comunidades mestizas, por trueque en la comunidad o por recursos obtenidos como asalariados estacionales en el corte de tabaco, en el Estado de Nayarit.

La producción, conservación y consumo alimentario del pueblo Wixarika, como en la mayoría de pueblos de Mesoamérica, tiene un sentido religioso y no solamente biológico de llenar necesidades del cuerpo. Es producir, guardar y comer con el espíritu y con los dioses, los alimentos no sólo proporcionan nutrimentos, sino energía que viene de los dioses, por lo que debe haber ceremonias para agradecerles lo que proporcionan a este pueblo. En la cultura Wixarika, el consumo del maíz, tiene connotaciones religiosas y de conservación y consumo.

Un elemento fundamental en la cosmovisión alimentaria del pueblo Wixarika es el rito de ofrecimiento del venado a los dioses, principalmente del Maíz (Tatei Niwetzika) y la Lluvia (Tatei Witari). La cacería del venado es una ceremonia realizada por los hombres adultos y los jóvenes del clan familiar. En las localidades, el primer ofrecimiento del venado a los dioses se realiza en el mes de agosto y tiene como objetivo principal ofrecerlo al Dios de la Lluvia y al Dios del Maíz, para que ésta no falte en el momento en que la milpa la necesita para que los elotes se llenen de granos. La segunda cacería del venado, se realiza en el momento de la cosecha del maíz, la calabaza y el frijol; tiene como objetivo llevar los granos cortados al templo sagrado, para que se conserven sanos, para poder sembrarlos en el siguiente temporal y para el consumo familiar.

2. *Estado nutricional del grupo materno-infantil.* El estudio muestra que el 66% de los niños tienen déficit de peso para su edad, la mayoría de ellos tienen desnutrición leve, (40.70%) 20.30% con desnutrición moderada y el 6.20 % con formas de desnutrición grave. Solamente un 2.1% de los niños tiene sobrepeso y obesidad.

Al realizar el análisis antropométrico en los niños menores de 5 años, se observa que la frecuencia de desnutrición proteico-calórica es baja en los niños menores de 1 año (5.14%), situación que se explica por el efecto regulador de la velocidad de crecimiento que ejerce el alto consumo de leche materna, en donde el 93.3% de los niños consumen leche materna mínimamente hasta los 6 meses.

Los problemas de desnutrición proteico-calórica aparecen en los niños de uno a cinco años, en donde el 64 % de los niños tienen formas leves (25%) moderadas (26.47%) y graves (11.76%) de desnutrición.

Al establecer las diferencias entre desnutrición aguda (valorada por peso/talla) con la desnutrición crónica (valorada por talla/edad) se ponderan los siguientes resultados: La incidencia de desnutrición aguda es de 30.6%, principalmente de las formas leves (22.3%), situación que se explica por la hemoorexis del peso para la talla mientras que la incidencia de desnutrición crónica es de 67.1% .

Contrario a lo que se piensa, que en los grupos indígenas por ser sociedades patriarcales, la desnutrición es mayor en las mujeres que en los hombres, esto no se expresa en la población infantil de Santa Catarina, la incidencia de desnutrición aguda y crónica valorada por peso/talla y tasa/edad en niños y niñas es muy parecida.

Al analizar la prevalencia de desmedro severo, esto es, talla para la edad  $< -2$  desviaciones estándar (DE) de la puntuación Z del patrón de referencia de la Organización Mundial de la Salud/Centro Nacional de Estadística en Salud (OMS/NCHS, 1998: 127-132) el problema se encuentra en el 31.9%; mientras que la prevalencia de emaciación, es decir, peso para la talla  $< -2$  DE del mismo patrón de referencia, es de 8.2% de los niños de 0-12 años que fueron evaluados.

Al buscar una explicación causal de la alta prevalencia de problemas de desnutrición proteico-calórica en la población de niños menores de 12 años de la población Wixarika, además de los factores estructurales rela-

cionados con la pobreza y marginación, se analizan algunos de los factores de riesgo asociados al problema, tales como: diarrea crónica en el último mes en los niños, tos crónica con esputo con sangre en las madres para detectar riesgo de tuberculosis infantil, destete precoz y ablactación tardía, entre otros factores analizados.

Al respecto, el estudio muestra que 52.5% de los niños menores de seis años tienen o han tenido un cuadro de diarrea crónica en los últimos tres meses; 27.4% de los niños conviven con una madre que tiene actualmente un cuadro de tos crónica con expulsión de esputo con sangre, como signo de probabilidad de tuberculosis abierta en adultos, situación que puede afectar a los niños al aumentar el riesgo de tuberculosis primaria infantil.

Se cuantifican también, aspectos relacionados con el consumo de leche materna y el inicio de alimentos de ablactación. El consumo de leche materna es alto (93.3% de los niños menores de 6 años) lo que explica la baja prevalencia de desnutrición proteico calórica en los niños menores de 1 año. Sin embargo, el inicio de la ablactación es tardío, ya que el 50% de los niños la inician hasta después del año de vida, situación que agregada a la alta prevalencia de diarrea crónica y tuberculosis en la población, explica la alta incidencia de desnutrición proteico-calórica aguda y crónica que fue analizada anteriormente.

En lo relacionado con el estado nutrimental de las mujeres, se valoran 120 de ellas que están entre el intervalo de 18 a 50 años, se valora a través de dos índices: El Índice Talla/edad, como indicador de desnutrición crónica y el Índice de Masa Corporal como indicador de desnutrición aguda.

Utilizando el patrón de referencia de Frisancho se puede valorar la alta incidencia de desnutrición crónica en las mujeres de edad fértil, ya que el 52.50%, se ubican por debajo de la percentila 5 de la talla de acuerdo a su edad.

Al analizar la desnutrición aguda de las mujeres a través de la utilización del Índice de Masa Corporal, se encuentra que la mayoría de mujeres (72.5%) tienen una correlación peso/talla normal, probablemente por haber realizado homeorexis del volumen corporal a su longitud. Llama la atención que 24.2 % de las mujeres de 18-50 años tiene sobrepeso y obesidad. Un tipo de obesidad que se da en mujeres con desnutrición crónica.

**B. REFLEXIÓN INTERCULTURAL DE LOS PROBLEMAS****QUE AFECTAN LA SEGURIDAD ALIMENTARIO-NUTRIMENTAL****Y EL DESARROLLO SUSTENTABLE Y ALTERNATIVAS DE SOLUCIÓN**

En el anexo 1, se presenta la matriz de análisis de los problemas por orden de jerarquía, sus causas, sus posibles soluciones, así como las fortalezas y debilidades de la comunidad y de las organizaciones que apoyan el proceso para resolverlos.

A partir de los datos recuperados, el análisis de problemas, su causalidad y las posibles soluciones planteadas en el taller de autorreflexión que se presenta en el anexo 1, se toma la decisión de elaborar una Iniciativa de Seguridad Alimentaria y Nutricional que se caracteriza por los siguientes elementos: Se fundamenta en el concepto de «Desarrollo Sustentable» para comunidades dispersas que viven zonas semiáridas; está basada en el concepto de Interculturalidad, que recupera la cultura alimentario-nutricional del pueblo Wixarika e incorpora elementos culturales occidentales que contribuyan a la seguridad alimentario-nutricional del pueblo Wixarika, a la conservación y mejoramiento del entorno ecológico de la Sierra Wixarika y a la solución de los problemas de malnutrición del grupo materno-infantil, que es la población con mayores riesgos; es Participativa, ya que se busca fortalecer el poder del Consejo de Salud Comunitaria Werika con el apoyo de la comunidad organizada para desarrollar la Iniciativa; por último, se basa en la estrategia de educación popular en salud, en donde la población aprende los elementos técnicos para construir su propio proyecto, a partir del análisis de su propio conocimiento con el apoyo de los asesores externos. Para implementar el modelo en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán se realizan las siguientes acciones:

Se crea «El Lugar de los Estudios en Salud y Nutrición Wixarika» como un espacio de formación de «Sanadores Wixaritari» (recursos primarios para la atención a la salud y la nutrición local) para realizar la prevención, detección precoz, manejo terapéutico y vigilancia de los problemas alimentario nutrimentales y patologías asociadas que padece el grupo materno infantil.

Se implementa el Programa de Formación de Promotores en Agroecología, quienes desarrollan las técnicas interculturales de agricul-

tura orgánica, en donde aprenden los procedimientos para realizar el análisis de suelos, la preparación de compostas y otros abonos orgánicos y la siembra de frutales, hortalizas y amaranto.

Se desarrolla la tecnología apropiada para el enriquecimiento de alimentos que constituyen la base de la alimentación y cosmovisión del pueblo Wixarika, como es el caso del maíz, que se enriquece con amaranto y semillas de calabaza para la elaboración del «Atole Sagrado» y complementar la alimentación de los niños después de los seis meses y a las madres embarazadas y lactantes.

Se inicia el Programa de Vigilancia y control del crecimiento y desarrollo del niño y control de las embarazadas en las siete localidades de estudio, para lo cual se equipa a los sanadores wixaritari con básculas de suspensión, básculas de piso, infantómetros, estadímetros y aparatos de presión y se les adiestra en el uso de instrumentos elaborados en idioma Wixarika.

### *Discusión*

La cultura actual de producción de alimentos del pueblo Wixarika tiene aspectos positivos y negativos que es necesario analizar para construir una propuesta intercultural, participativa y sustentable que garantice la seguridad alimentario-nutricional de esta etnia.

El campesino Wixarika realiza una agricultura de sobrevivencia basada en la roza, tumba y quema para poder sembrar. Esta forma de preparar el terreno coincide con la tecnología del sistema de producción en «coamil» que han practicado los indígenas mesoamericanos desde épocas prehispánicas y que de acuerdo con Torres (2001), es el proceso sistemático de la deforestación parcial de los nichos y mogotes de vegetación y la falta de una adecuada técnica para sembrar en terrenos inclinados, los que han provocado la erosión de los suelos de este territorio, factor que redundo en la baja producción de alimentos.

Se debe señalar la relevancia positiva que el sistema de producción y conservación agrícola basada en el coamil, tiene para el desarrollo sustentable a futuro de la Sierra Huichola. Se puede afirmar que los agroecosistemas tradicionales, como el utilizado por el pueblo Wixarika, son diversos genéticamente cuyas poblaciones de variedades criollas han evolucionado



nado con diferentes reacciones a enfermedades y plagas de insectos y, que permiten además explorar distintos microclimas y derivar usos múltiples y de otros tipos (Challenger, 1998).

Sobre la siembra de productos agrícolas en los pueblos indígenas de Mesoamérica, Gómez Pompa (1985) señala que la siembra combinada del maíz-frijol-calabaza constituyen un hermoso ejemplo de una técnica tradicional para el manejo de recursos agrícolas. La calabaza, siendo una planta rastrera de hojas grandes, cubre el suelo e impide el crecimiento de muchas malezas que son en su mayoría heliófilas; el frijol trepador, que se siembra cuando la planta de maíz ya ha crecido suficiente, aprovecha al maíz como soporte sin competir por luz con él, enriquece el suelo con sus nódulos con bacterias fijadoras de nitrógeno.

El problema de la baja producción de alimentos y hambre crónica que padecen los wixaritari, no es causada por el sistema de producción agrícola basado en el Coamil, como proponen muchos técnicos que pregonan el modelo aculturizador occidental para producir alimentos en pueblos indígenas, sino, en el abandono de viejas técnicas de producción, como la rotación del coamil y uso de abonos orgánicos naturales; en la falta de técnicas para sembrar en terrenos inclinados, como las curvas a nivel; en el abandono del cultivo de amaranto; en la crisis de agua que padece este pueblo durante largos períodos del año debido a la deforestación que realiza el pueblo mestizo en los alrededores del territorio Wixarika y sobretodo, en la incorporación de la cultura occidental de siembra intensiva con abonos químicos y el pastoreo de ganado en ecosistemas altamente sensibles, cuando la población no tiene cultura de consumo de alimentos cárnicos.

Un elemento central en la construcción de un modelo intercultural de seguridad alimentario-nutricional para el pueblo Wixarika, lo constituye su cosmovisión de producción, disponibilidad y consumo de alimentos vinculado al concepto hombre, comunidad, dioses y madre naturaleza. De la misma manera que los pueblos mesoamericanos prehispánicos, la etnia Wixarika conserva la cultura de consumo alimentario, basada en el maíz como elemento central, con agregados de frijol y calabaza, como se expresa en el Pop Wuj, (1975: 120-123) el libro sagrado de los Maya-Quiché de Guatemala.

El pueblo Wixarika cuenta potencialmente con los elementos para producir, recolectar y consumir una buena dieta, que se refleje en adecuados niveles de salud y nutrición, ya que el maíz, frijol, amaranto, chile y las semillas de calabaza, con los agregados recolectados estacionalmente como los hongos, guajes, quelites, nopales y tunas, la recuperación del amaranto, la producción de hongos en épocas secas y la incorporación de frutas y verduras en zonas cercanas a los «ojos de agua», combinados adecuadamente y consumidos en cantidades correctas pueden brindar una alimentación balanceada para este pueblo durante todo el año, situación no lograda por errores en la concepción y aspectos como se aplican los programas de apoyo alimentario-nutritivos por las instituciones estatales en la Sierra Wixarika y el abandono de prácticas ancestrales por el mismo pueblo Wixarika.

Estos elementos históricos, económicos y socioculturales del proceso de seguridad-inseguridad alimentario-nutricional constituyen el contexto causal que explica la alta prevalencia de desnutrición proteico-calórica en la población de niños menores de 12 años —caracterizada principalmente por desnutrición crónica y desmedro elevados y homeorexis del peso a la baja talla, lo que se expresa en la menor desnutrición aguda y desmedro— asociada con otros factores de riesgo como la diarrea crónica y tuberculosis infantil que padecen los niños de la comunidad Wixarika de Santa Catarina Cuexcomatlán.

### *Bibliografía*

- JIMÉNEZ-OTTALENGO, R. y L. E. Salas Gómez (1985) «Una experiencia de educación alimentaria en el Rincón Zapoteca». En *Cuadernos de Nutrición, Alimentación en México*, vol. 21, núm. 3, mayo-junio. México.
- CROCKER Sagastume R., A. Cosío González, M. López López, D.P. Andrade Ureña, Y. Gutiérrez Gómez, E. Hernández González, L. Ruiz Domínguez (2002) «Cultura alimentaria del pueblo Wixarika». Programa Mesoamericano de Ecología, Salud y Alimentación (Promesas A.C.) Guadalajara: En prensa.
- ANDRIEN, M y Beghin, I. (2001) *Nutrición y Comunicación. De la educación en nutrición convencional a la comunicación social en nutrición*. México: Universidad Iberoamericana.

Anexo 1

Análisis intercultural de los problemas que afectan la seguridad alimentaria y nutricional del pueblo wixarika y posibles soluciones

Problemas	Causas	Posibles soluciones	Fortalezas de la comunidad	Debilidades de la comunidad
Baja productividad de la tierra.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se perdieron las mejores tierras en la conquista.</li> <li>- Epobrecimiento de Coamiles.</li> <li>- No hay cultura de uso de abonos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aprender a usar curvas a nivel para suelos serranos.</li> <li>- Incorporar las técnicas de agricultura orgánica.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hay cultura de trabajar la tierra cuidando la «madre naturaleza».</li> <li>- Hay semillas abonos químicos.</li> <li>- Hay gente que usa abonos químicos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hay algunas con «flojera».</li> <li>- Hay gente que usa abonos químicos.</li> </ul>
Falta de agua para cultivos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sólo hay agua en la época del temporal de lluvia (junio-septiembre).</li> <li>- Los Teiwari (mezizos) han acabado con los bosques de la zona.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Usar los «ojos de agua» como sistema de riego en la época seca.</li> <li>- Negociar con el gobierno la construcción de varias presas para almacenar agua.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tenemos un buen «costumbre» para cuidar los «ojos de agua» y los bosques de la Sierra Wixarika.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- No tenemos recursos para hacer los sistemas de cultivo con «ojos de agua».</li> </ul>



<p>Agresión al «Costumbre» alimentario Wixarika</p>	<p>- Los Teiwari (mestizos) traen técnicas de producción y consumo de alimentos que son contrarias a «nuestro costumbre».</p> <p>- Hay cierta dependencia de los programas de los gobiernos porque no somos autosuficientes en alimentación.</p>	<p>- Hacer una iniciativa de seguridad alimentaria para la Sierra Wixarika para negociar con los gobiernos que tome en cuenta «nuestro costumbre».</p>	<p>- Somos un pueblo unido y organizado para defender «nuestro costumbre».</p> <p>- Tenemos todavía muchas buenas costumbres para producir y comer nuestros alimentos que son sanos.</p>	<p>- Hay localidades que han ido abandonando el «costumbre» Wixarika para producir y comer nuestros propios alimentos.</p>
<p>Consumo bajo de alimentos en algunas temporadas del año (mayo-octubre)</p>	<p>- Baja productividad de la tierra.</p> <p>- Falta de agua en la época seca.</p> <p>- La gente no sabe como almacenar otra comida que no sea maíz, frijol y calabaza.</p>	<p>- Para la tierra y el agua ya se mencionó antes.</p> <p>- Aprender a producir y almacenar hongos, guajes, nopales y frutas de la zona.</p> <p>- Recuperar el cultivo del amaranto.</p>	<p>- Hay alimentos del bosque que se pueden guardar para la época seca.</p> <p>- Hay muchas cuevas en la Sierra para cultivar hongos en la época seca.</p> <p>- Hay semillas de amaranto adaptadas a la Sierra.</p>	<p>- La gente ya tiene la costumbre de salir a trabajar fuera en la época seca.</p> <p>- Hay algunas gentes con «fioje-ra».</p>
<p>Los niños pequeños solo toman leche materna</p>	<p>- «Nuestro costumbre» es que los niños pequeños</p>	<p>- Debemos de promover que todos los niños tomen</p>	<p>- La mayoría de nuestras mujeres tienen «el</p>	<p>- Hay algunas mujeres que han abandonado el</p>

<p>solo tomen leche materna. - Solo la leche materna no les alcanza para crecer bien.</p>	<p>leche materna hasta el año de vida. - Hay buscar algún atole de acuerdo a «nuestro costumbre» para darle a los niños desde los 6 meses.</p>	<p>costumbre» de darle leche materna a sus hijos. - De acuerdo al estudio que se hizo «nuestro sagrado maíz», el amaranto y las semillas de calabaza combinadas son buenas para hacer un atole para nuestros niños .</p>	<p>costumbre de la leche materna para sus hijos. - Hemos perdido el costumbre de sembrar el amaranto.</p>
<p>Deficiencia en la alimentación en el embarazo y lactancia.</p>	<p>- No hay costumbre de aumentar los alimentos en el embarazo. - Algunas mujeres piensan que si comen mucho en el embarazo crece mucho el niño en la matriz y se mueren el parto.</p>	<p>- Hay gente que quiere ser sanadora en las comunidades para ayudarse entre las mujeres.</p>	<p>- Es difícil cambiar «nuestras costumbres» ya que tienen muchos siglos.</p>
<p>Mala nutrición del grupo materno infantil.</p>	<p>- Los Teiwari (españoles y mestizos) nos quitaron las agricultura orgánica en</p>	<p>- La gente quiere aprender a sembrar mejor sin</p>	<p>- Son problemas que tienen muchas causas y no toda</p>



<p>mejores tierras para el cultivo.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Las tierras están empobrecidas y falta agua en las secas.</li> <li>- Algunas costumbres alimentarias no son buenas.</li> <li>- Hay mucha diarrea y tuberculosis.</li> </ul>	<p>las comunidades.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Empezar un programa de educación nutricional para mujeres y niños.</li> <li>- Complementar la dieta con atoles integrales.</li> <li>- Aprender a curar la diarrea y la tuberculosis.</li> </ul>	<p>abandonar el «costumbre»</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Algunos miembros del Consejo de Salud Werika pueden aprender a curar enfermedades y a educar a la gente en la «buena comida».</li> </ul>	<p>la gente está dispuesta a participar en su solución.</p>
<p>Ausencia de un programa intercultural para la seguridad alimentaria y nutricional en la Sierra Wixarika</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Las instituciones de salud y alimentación y la comunidad funcionan separados.</li> <li>- Los Teiwari no respetan «nuestro costumbre».</li> <li>- No se había hecho un estudio integral sobre el problema de la alimentación del pueblo Wixarika.</li> </ul>	<p>Elaborar una iniciativa intercultural seguridad alimentaria y nutricional para el pueblo Wixarika.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- El programa lo debe dirigir el Consejo de Salud Comunitaria Werika con asesoría y apoyo de Promesas y las instituciones.</li> </ul>	<p>Tenemos nuestro propia organización de Salud y Nutrición.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- «Nuestro Costumbre» es bueno para fácilmente incorporar otros programas como la agricultura orgánica.</li> </ul>	<p>No toda la gente «le entra a trabajar con ganas» para resolver sus propios problemas y esperan que se los resuelvan los Teiwari.</p>

- ORGANIZACIÓN Mundial de la Salud (1998) «Medición del cambio del estado nutricional». En Rivera J. Cortés C., M. Flores y T. González-Cossío *Capacidad de peso para edad y longitud para edad para predecir desmedro a los tres años de vida*. México: Salud Publica .
- TORRES-CONTRERAS, J.J. (2001) «La organización productiva y las políticas gubernamentales en la Zona Huichol». En. *Los Wixarika*. México: El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara.
- CHALLENGER A. (1998) *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México. Pasado, presente y futuro*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad/Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México/Agrupación Sierra Madre.
- ANÓNIMO (1666-1729) *Pop Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Revisión de Albertina Sarabia a la versión recuperada por Francisco Ximenez. México: Porrúa.





# Vida y naturaleza en la concepción wixarika. El desarrollo sustentable como alternativa

FABIÁN GONZÁLEZ

## *Introducción*

El pueblo Wixarika o Huichol como es más conocida esta etnia, ha logrado desarrollar a lo largo de su existencia, un conjunto de elementos característicos de su forma de entender el mundo, expresados en una simbología singular en su ceremonial místico y sus peregrinaciones a los lugares sagrados, en el arte, en el vestido, en la vivienda, en la austera alimentación y la bebida, generados en un contexto geográfico y climático semiárido, enmarcado por montañas y cañones de belleza excepcional.

Hasta hace muy poco, la lengua huichol no tenía escritura y se transmitía oralmente de generación en generación. Aunque esto se mantiene aún, afortunadamente, los esfuerzos de muchos años de trabajo de un grupo de académicos y de profesores bilingües, han dado como resultado la creación de la escritura Wixarika, por lo que es posible en la actualidad la comunicación entre los huicholes, no sólo oralmente, sino también por escrito.

*Vida y naturaleza en la concepción wixarika: el desarrollo sustentable como alternativa* concentra la parte referente a los recursos naturales generada dentro de la «Investigación para el rescate de contenidos culturales en español y lengua Wixarika para la educación intercultural bilingüe», cuyas tres fases se realizaron de septiembre del 2002 a diciembre del 2003.

---

Maestro-Investigador de la Universidad de Guadalajara y coordinador académico de la «Investigación para el rescate de contenidos culturales en español y lengua wixarika para la educación intercultural bilingüe».

La coordinación general académica del equipo de investigación<sup>1</sup> recayó en el autor de ésta ponencia y se formó un equipo básico de investigación, en la inteligencia de que éste es un proyecto de mediano y largo plazo, que tiende a incorporar en la medida que los recursos lo permitan y las condiciones de trabajo interdisciplinario lo requieran, a nuevos investigadores que aporten desde su conocimiento disciplinar al objeto de trabajo que es la recuperación de la cosmovisión wixaritari, por los propios conocedores indígenas.

La Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (CGEIB) es la instancia promotora del proyecto, en acuerdo con el Instituto Nacional Indigenista, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la coordinación ejecutiva del mismo es la Delegación Jalisco-Colima, con el concurso de las delegaciones de Nayarit, Durango y con el apoyo técnico de la delegación de Michoacán.

Uno de los resultados de la investigación es el curso: "El Pueblo Wixarika; la cosmovisión, los símbolos y costumbres de los huicholes" dedicado a recuperar y sistematizar diversos elementos de su cultura, con base en el conocimiento que nos han legado estudiosos del pueblo huichol, tanto mexicanos como extranjeros y la sabiduría individual y colectiva de los wixaritari, representados por ancianos, mara'akames y jicareros entre otros. El material de la investigación será la base para crear un portal huichol administrado por un comité intercultural integrado por huicholes y mestizos.

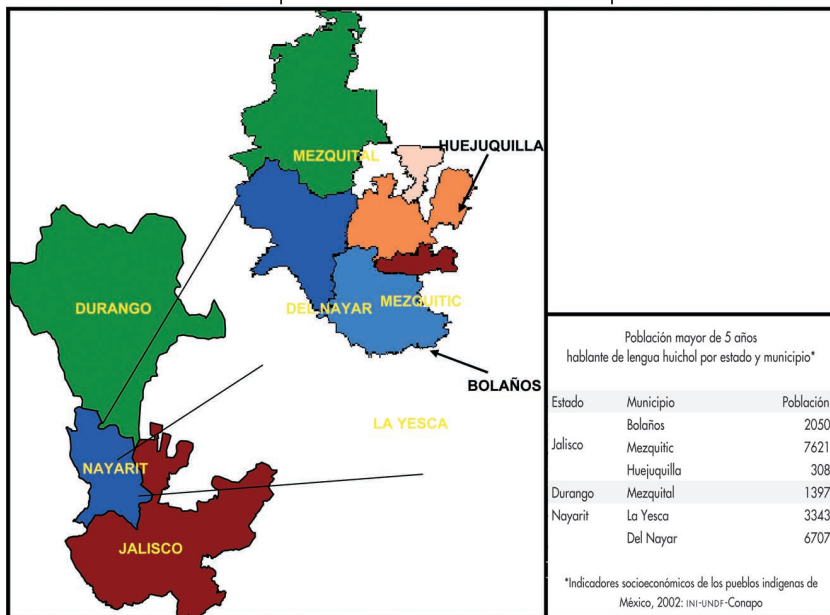
El propósito del trabajo es proporcionar en primera instancia, un acercamiento a las visiones y formas de entender diversos elementos que constituyen la herencia cultural wixarika, por parte de Mara'akames, ancianos y estudiosos de los Wixaritari; a fin de tener una fuente de información y estudio permanente, de tal forma que la educación básica y los educadores, se beneficien para desarrollar su actividad didáctica y pedagógica sistemáticas.

---

<sup>1</sup> El equipo de investigación está integrado de la siguiente manera: Coordinación Académica, M.E. Fabián González. Investigadores, M.E. Rosa Rojas y Biol. Tamara Rojas. Asistentes de investigación, Lic. Bianca Tapia y Lic. Jorge Eufasio.

Mapa 1

Ubicación de los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

Asimismo, los contenidos educativos de la investigación pueden servir como medio de comunicación, información, conocimiento y estudio para otros interesados, miembros de culturas indias y mestizas de México y otros países.

### *Objetivos general y específicos de la investigación*

#### OBJETIVO GENERAL

Elaborar contenidos con un enfoque intercultural bilingüe, sobre el hábitat y la cultura wixarika, para poner a disposición del público interesado, para profesionales de la cultura, para profesores de educación en todos los niveles y en primer lugar, para las comunidades huicholas, a través de diversos medios de comunicación incluido internet.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Recuperar, a través de la tradición oral, historias y leyendas de la mitología huichol.
- Sistematizar diversos elementos del hábitat y de la cosmovisión huichol para ordenarlos didáctica y pedagógicamente.
- Comprender los significados de los centros ceremoniales y los lugares sagrados.
- Conocer y analizar las formas de gobierno tradicional y su relación con el Estado Nacional y los poderes de la república.

La metodología esta basada en los procedimientos de historia oral y etnográficos, con la participación de conocedores huicholes. Por ello se tituló «una visión de los ancianos, Mara'akames y jicareros», dado que ellos son los sabios de las tradiciones y el costumbre dentro de la comunidad huichola. Se utilizaron también textos de investigadores que han trabajado con el pueblo huichol.

Para la estructuración del trabajo se realizaron cuatro reuniones preparatorias con los participantes e investigadores en el proyecto, así como entrevistas a líderes de opinión comunitarios.

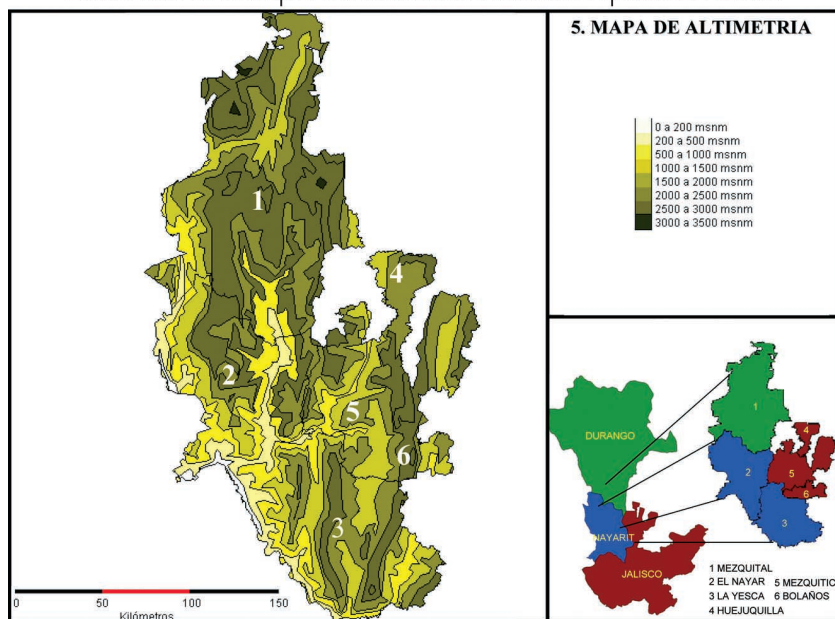
Para la parte medular del desarrollo de los contenidos en su visión actual, se efectuó un taller con 23 participantes de las cuatro comunidades huicholas de Jalisco, taller donde a través de preguntas detonadoras, de reflexiones y análisis se consensó la temática y los contenidos del taller. Dicho taller tuvo una duración de tres días en la comunidad indígena de Tuxpan de Bolaños y del cual se obtuvieron 12 horas grabadas de audio y 8 de video. Así como la realización de siete entrevistas temáticas.

Los contenidos educativos más relevantes que arrojó la investigación se contienen en cinco capítulos que son: Nuestra Casa, la Madre Tierra; Nuestros Orígenes y la Vida Cotidiana; Los Símbolos Mágicos y Cosmogónicos; Centros Ceremoniales y Lugares Sagrados; La Organización Tradicional y su relación con la Republica.

*Vida y naturaleza en la concepción wixarika. El desarrollo sustentable como alternativa*, aborda lo referente al capítulo 1 denominado «Nuestra Casa, la Madre Tierra». Éste capítulo es contextual y sitúa el territorio huichol en toda su amplitud, en las entidades que lo comprenden; Jalisco, Nayarit y Durango; su geografía, orografía, hidrología, la demografía y sus condi-

Mapa 2

Altimetría en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

ciones de desarrollo humano (salud, vivienda educación e infraestructura), sus recursos naturales y sus formas de producción e intercambio, a fin de comprender el contexto geográfico, medio ambiente y productivo donde se desarrolla la cultura wixarika.

*Huicholes/wixaritari*

LOCALIZACIÓN

La población Wixarika se localiza en tres estados de la república mexicana, Jalisco, Nayarit y Durango.

De acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda realizado en el año 2000 por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la población hablante de lengua indígena en los municipios identificados con población huichol asciende a 18 432, sin embargo los hablantes de lengua indígena reportados en los Indicadores Socioeco-

MESA V: DESARROLLO SUSTENTABLE EN COMUNIDADES INDÍGENAS

nómicos de los Pueblos Indígenas de México 2003, realizados por el INI, Conapo reportan en los municipios de Jalisco, Nayarit y Durango considerando los municipios con población natural asciende a 21 416 habitantes.

A continuación se presentan los datos de población hablante de lengua Indígena por municipio en los tres estados

Estado/municipio	Hablantes de lengua indígena <sup>1</sup>	Hablantes de lengua indígena <sup>2</sup>
Durango	1 232	1 397
Mezquital	1 232	1 397
Jalisco	15 378	9 979
Bolaños	6 789	2 050
Huejuquilla el Alto	152	308
Mezquitic	8 437	7 621
Nayarit	2 822	10 050
El Nayar	2 156	6 707
La Yesca	666	3 343

<sup>1</sup> Fuente: Censo del INEGI 2000, procesados para la investigación.

<sup>2</sup> Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2003.

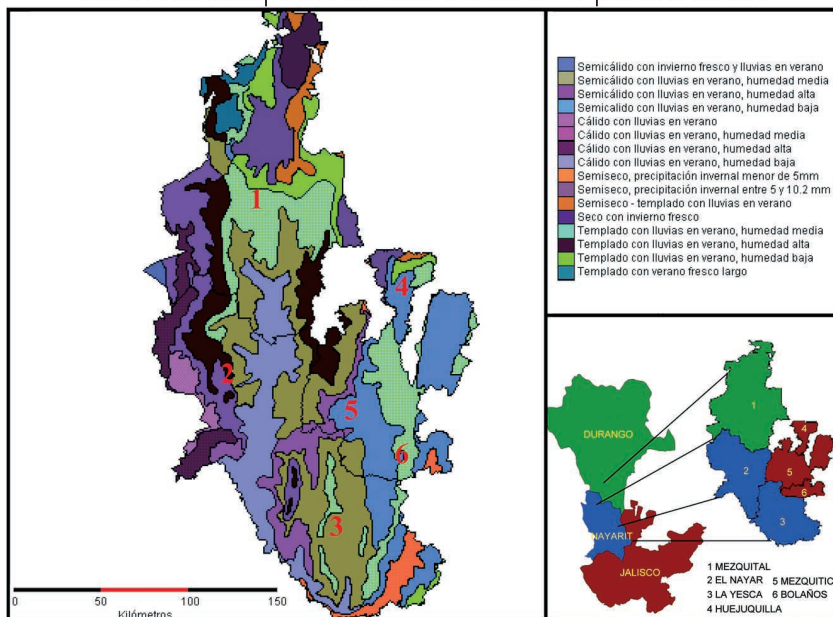
Sin embargo, la mayor presencia e integración como comunidad está en una zona de aproximadamente 767,389 hectáreas entre los estados de Durango, Jalisco y Nayarit, cuyas coordenadas se ubican entre los 21°25' y 22°60' latitud norte; y -103°76' y -104°84' longitud oeste.<sup>2</sup>

Hasta el momento es sumamente difícil querer establecer una clara delimitación del territorio huichol en los tres estados, dado que uno de los fenómenos observables en los últimos años es el proceso de migración

<sup>2</sup> Coordenadas obtenidas sobre la base de cartografía digital en un polígono trazado sobre las comunidades huicholas.

Mapa 3

Climas en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

y asentamiento en otras ciudades y/o localidades de Nayarit, como es el caso de Tepic, Jesús María, Guadalajara, etc. . Para efectos de este trabajo se determino trabajar con datos de los municipios donde originalmente se asientan los huicholes en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango.

En el estado de Jalisco se reconocen tres comunidades y un anexo: San Andrés Cohamiata (Tateikie), Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie), San Sebastián Teponahuaxtlán (Wautia) y su anexo Tuxpan de Bolaños (Tutsipa) En el estado de Nayarit se reconoce la comunidad de Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie). Este reconocimiento esta basado en la existencia de una estructura de gobiernos tradicionales.

La población huichola se asienta de manera dispersa en el territorio. Mientras que en Jalisco los huicholes han logrado impedir el asentamiento de mestizos al interior de sus comunidades, en Nayarit y Durango es frecuente la convivencia en el mismo territorio con coras o con mestizos.

*Infraestructura*

Las condiciones orográficas de la región han limitado la construcción de caminos en esa zona. Esto ha originado problemas en la comercialización de productos locales, al encarecer las mercancías del exterior y abaratar la producción local. El difícil acceso por tierra ha generado la construcción de pistas de aterrizaje en distintas comunidades. Como ejemplo de las largas distancias que se tienen que recorrer en nuestros días se presenta.

<i>Recorrido</i>	<i>Tiempo en horas de camino</i>	<i>Tiempo de camino</i>
Guadalajara-Tuxpan de Bolaños	8 horas	Carretera pavimentada (6 h) Terracería (2)
Guadalajara-San Sebastián Teponahuaxtlán	8 horas	Carretera pavimentada (6 h) Terracería (2)
Guadalajara-San Andrés Cohamiata	10 horas	Carretera pavimentada (6 h) Terracería (4)
Guadalajara-Santa Catarina Cuexcomatitlán	9 horas	Carretera pavimentada (6 h) Terracería (3)

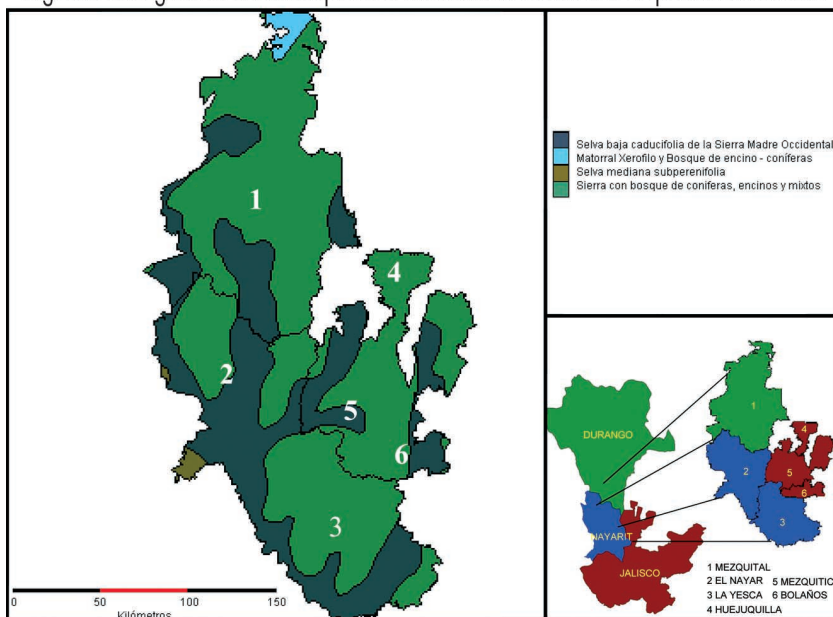
En los últimos años, como producto y secuela del Plan Huicot (huicholes, coras y tepehuanos) se construyeron caminos pavimentados hasta Mezquitic, Bolaños y Huejuquilla en Jalisco y a los municipios de La Yesca y El Nayar en Nayarit. Se abrieron igualmente brechas para acceder a las cabeceras comunales por ejemplo, San Sebastián Teponahuaxtlán, San Andrés Cohamiata, Tuxpan de Bolaños, Pueblo Nuevo y Nueva Colonia. Sin embargo las brechas sufren, deterioros considerables durante las épocas de lluvias por lo que muchas se vuelven intransitables.

Para el estado de Durango la región huichol tiene acceso por medio de dos caminos principales, el primero, que viene de Huejuquilla, Jal. Llega a la localidad de Canoas y de ahí se sigue hacia el Pastor, Nay. Para



Mapa 4

Regiones ecológicas en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

posteriormente tomar hacia San Lucas de Jalpa, el segundo camino viene de El Mezquital, pasando por las localidades de Temoaya, La Candelaria, La Ventana, Llano Grande, Tierra Blanca, Duraznitos, Chalchihuitillo, Las Espinas, Chimaltitán, para llegar a San Antonio de Padua. Es conveniente mencionar que los caminos son de terracería excepto el de Durango a El Mezquital y el de Durango, Fresnillo, Valparaíso, Huejuquilla, los cuales cuentan con pavimento.

Los servicios de salud para la población huichol en el estado de Jalisco son a través de la atención de nueve Centros Salud. Es importante señalar que estos brindan atención de primer nivel y la mayor parte de pacientes son derivados a las ciudades de Guadalajara o Zacatecas.

En el estado de Durango, la población huichol esta atendida a través de tres Unidades Médicas Rurales del IMSS, una ubicada en la comunidad de San Antonio de Padua, otra en San Lucas de Jalpa y la tercera en Ban-

cos de Calítique, además, cuentan con una unidad médica de la Secretaría de Salud en la localidad de Huazamota, las cuales dan servicio a toda la zona con población huichol.

La energía eléctrica en el estado de Jalisco solo llega a las localidades de Tuxpan de Bolaños, Mesa del Tirador, Jazmines y Cerritos y actualmente se trabaja en la electrificación de San Sebastián Teponahuaxtlán, Pueblo Nuevo, San Andrés Cohamiata y San Miguel Huaixtita.

Uno de los principales problemas de la zona huichol es el acceso al agua potable la cual es muy escasa, basada fundamentalmente en manantiales. La leña sigue siendo el principal combustible.

En 14 localidades de Jalisco, 15 de Nayarit y una de Durango existen albergues escolares, que están a cargo del Instituto Nacional Indigenista (INI), estos albergues atienden con alimentación y hospedaje de lunes a viernes, a niños y niñas huicholes que asisten a las primarias y que son responsabilidad de Secretaría de Educación Pública (SEP). En las comunidades de Guadalupe Ocotán y Santa Clara hay escuelas de las misiones franciscanas y, en algunas rancherías, la educación es impartida por las escuelas unitarias de la SEP. En el estado de Jalisco existen en la zona huichol 7 tele secundarias y una secundaria cultural, incorporada a la SEP. Para la educación media superior se cuenta en la zona con preparatorias incorporadas a la Universidad de Guadalajara, en las cabeceras municipales de Mezquitic, Huejuquilla el Alto y Bolaños, así como, más recientemente, con dos módulos de preparatoria semiescolarizada en Tuxpan de Bolaños y San Miguel Huaixtita de la Universidad de Guadalajara. Sin embargo, el nivel de escolaridad en la sierra es muy bajo.

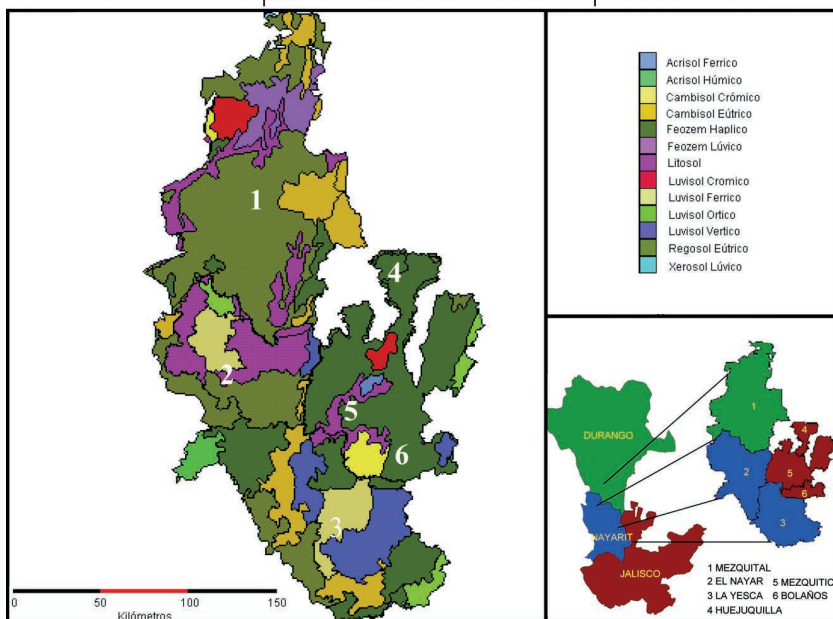
El estado de Durango tiene tres localidades huicholas con educación básica, proporcionada por la Secretaría de Educación Pública, dos escuelas unitarias del Conafe, en la localidad de Huazamota y en Mayapura, un Albergue Escolar Indígena, ubicado en la comunidad de Bancos de Calítique de la Localidad de San Lucas de Jalpa, una secundaria y un Colegio de Bachilleres, localizados en la Localidad de Huazamota, pueblo mestizo, a las que asisten población indígena huichola.

### *Antecedentes históricos*

El origen de los huicholes es incierto, aunque se han elaborado algunas

Mapa 5

Suelos en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

hipótesis basadas en datos lingüísticos, mitológicos y arqueológicos. Es probable que los huicholes desciendan de distintos grupos que, en algún tiempo, se fueron asentando en la sierra.

Los huicholes pertenecen a la familia yuto-azteca y, probablemente, huyeron del poderío de algún imperio mesoamericano, en cuyo territorio se encontraron con otros grupos ya establecidos allí.

Al parecer, los ancestros de los huicholes mantuvieron una vida independiente de los grandes imperios. Los mitos hablan de cómo los antepasados huicholes eran atacados por águilas y jaguares en sus peregrinaciones a la tierra del peyote.

Es probable que entre los ascendientes de los huicholes hubiera algunas tribus teochichimecas (indios del norte). En el Códice Florentino de Fray Bernardino de Sahagún, se describe un ritual de los teochichimecas parecido al que realizan los huicholes con el peyote.

También es probable que algunos grupos de las tierras bajas de la costa se hayan mezclado con los antepasados huicholes en distintas épocas. La tradición oral narra cómo los dioses salieron del mar y fueron peregrinando hacia el oriente de la sierra.

En el periodo de la Conquista, las tropas de los españoles que incursionaron en la zona estuvieron comandadas por Nuño de Guzmán, quien atravesó el estado de Nayarit en su recorrido hacia el noroeste, dejando a su paso una estela de destrucción. Muchos sobrevivientes huyeron a la sierra. Ésta, por su difícil acceso, no fue conquistada. Se poblaron sus alrededores durante la última década del siglo XVI y principios del XVII. Los pueblos de Colotlán, Mezquitic, Huajimic, Huejuquilla y Tenzompa fueron fundados por los españoles como fronteras para delimitar el territorio conquistado.

El siglo XIX, ya en el México independiente, fue escenario de despojo de tierras debido a las leyes de desamortización. La rebelión de Manuel Lozada, el «Tigre de Álica», recibió un apoyo de algunos huicholes. En 1887 el gobierno porfirista intentó nuevamente deslindar las tierras, lo que provocó enfrentamientos entre las propias comunidades.

La Revolución, (1910- 1917), trajo un periodo de violencia a la sierra, que fue escenario del paso de distintos grupos armados. Aunque los huicholes no se aliaron a ningún bando en particular, la situación se torno caótica. La guerra cristera, 1926-1929, significó otro periodo de violencia en la zona.

Actualmente, los huicholes siguen defendiendo sus tierras de los abusos e invasiones de mestizos, quienes ejercen una constante presión para apoderarse de los recursos de su territorio.

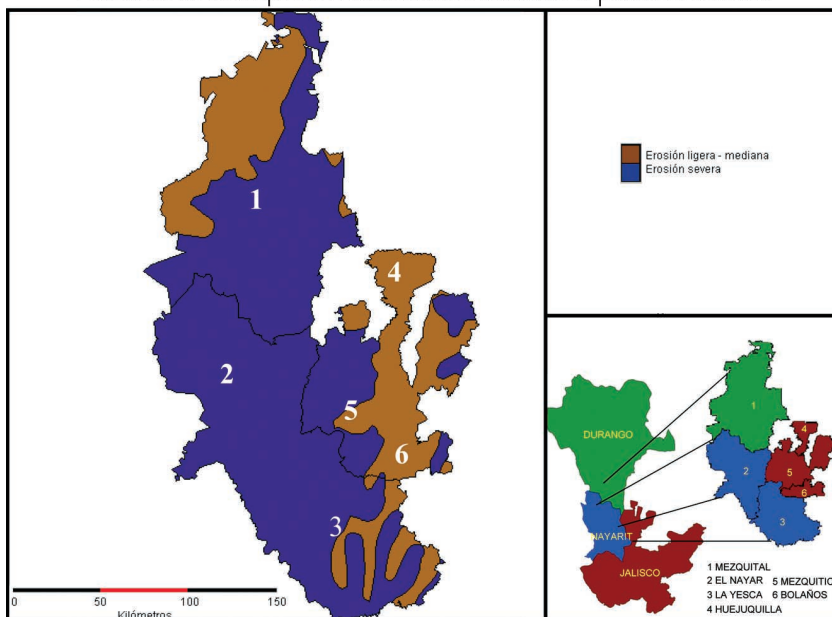
### *Lengua*

El huichol está emparentado con el náhuatl, así como con el pima, el yaqui, el pueblo, el cora y el tepehuano, que forman parte de la familia yuto-azteca. Tanto el cora como el huichol forman un subgrupo dentro del grupo sonorenses de la rama meridional. Los huicholes utilizan la expresión *tewi niukiyari*, que significa «palabras de la gente», para designar a su propia lengua. El huichol contiene préstamos importantes del náhuatl y del español.

La destreza en la expresión es muy importante para su vida en colectividad. La lengua tiene también una dimensión sagrada, la cual se mani-

Mapa 6

Erosión en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

fiesta en los cantos de Tsaúrrrika (el cantador) y en las expresiones cifradas que ahí aparecen.

### Salud

Los huicholes distinguen dos tipos de enfermedades: las originarias de la Sierra, producto del enojo de los dioses y las traídas por los españoles. Las primeras son aquellas que forman parte de su cosmovisión y que requieren de la medicina tradicional y de la intervención de los Mara'akames para su curación; en cambio, las segundas deben ser tratadas con la medicina occidental.

Para los huicholes, la enfermedad puede tener como causa la falta de responsabilidad hacia los dioses, el maleficio o el extravío del alma. En el primer caso, se deben dar ofrendas y cumplir con los requisitos exigidos por los dioses a través del mara'akame o shamán; cuando la enfermedad

es originada por un maleficio, el mara'akame es quien «limpia» al enfermo con plumas, rociando humo de tabaco sobre su cuerpo y succionando con la boca el objeto extraño causante del mal.

Cuando el kupúri, parte del alma del individuo que se localiza en la parte superior de la cabeza, se extravía dejando a la persona en un estado grave, la función del mara'akame es buscar el kupúri para colocarlo en el lugar que le corresponde; en caso de que el kupúri sea robado por algún brujo, el mara'akame debe enfrentarse con él para recuperarlo.

Las enfermedades más comunes en la población son: infecciones gastrointestinales, respiratorias y de la piel; parasitosis, tuberculosis, problemas dentales, partos de alto riesgo y cáncer de matriz y mama. La desnutrición afecta a un porcentaje importante de la población.

### *Vivienda*

Gran parte de las casas están construidas con adobe, otras con piedras recubiertas de lodo y techos de paja. Hay viviendas de una sola habitación, la cual sirve de dormitorio y de cocina a la vez. En algunos pocos lugares las casas tienen dos o tres habitaciones.

En tiempo de calor, los huicholes tienden a dormir al aire libre o en las construcciones donde almacenan el grano. Junto a la vivienda se levantan pequeñas construcciones llamadas ririki, «casas de Dios», que son pequeños templos de adobe dedicados a deidades y ancestros. Las viviendas se encuentran agrupadas en ranchos, que pueden ser habitados por una familia nuclear o extensa. Es frecuente que las jóvenes parejas vayan a vivir con la familia del hombre, aunque no se trata de una norma general.

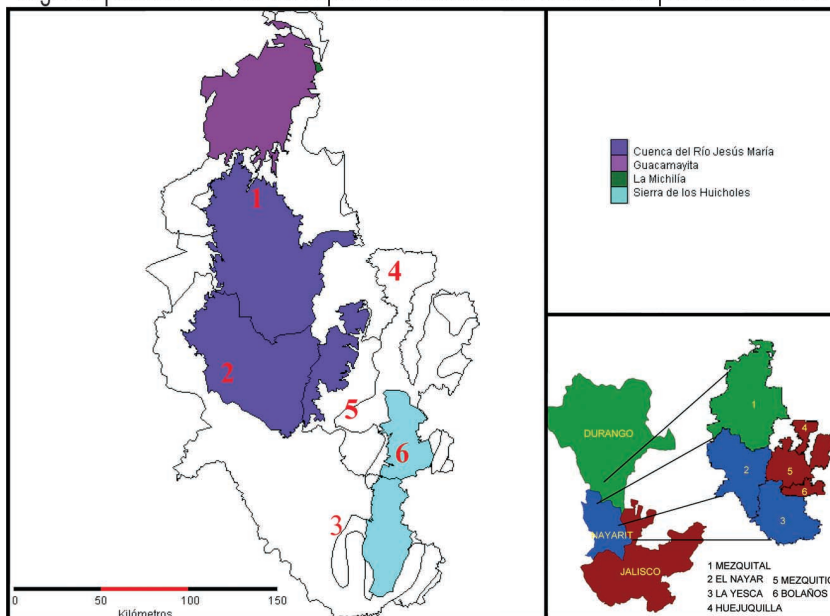
### *Artesanías*

Las formas de expresión artística de los huicholes reflejan sus sentimientos religiosos y son plasmadas en una gran variedad de objetos rituales-tradicionales, en los diseños de la ropa y en la construcción de templos e instrumentos musicales.

Otro tipo de expresión artística son los cuadros de estambre, que se elaboran sobre tablas de madera con cera, o las piezas que se trabajan formando figuras con chaquira sobre bules, violines, tortugas, etcétera.

Mapa 7

Regiones prioritarias en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

Estos trabajos artesanales se pueden clasificar en dos tipos: los que se elaboran con fines comerciales y los que reflejan vivencias religiosas. Las artesanías pueden ser de una gran belleza y colorido y se tienen aprecio por ellas tanto, nacional como internacionalmente.

*Territorio, ecología y reproducción social*

El territorio huichol ha sido clasificado en tres zonas macroecológicas. La primera es la franja costera que se extiende desde el norte de la laguna de aguas bravas hasta la zona de Varas en Nayarit, donde los huicholes van a trabajar como peones; la segunda comprende los valles y cerros cercanos a la región de Ruiz y Acaponeta, en Nayarit, y la tercera región corresponde a la cuenca del río Chapalagana, considerada como la más importante, pues en ella se concentra la mayoría de la población. La mayor parte de esta zona se localiza en el estado de Jalisco y en el este de Nayarit, abarcan-

do las localidades de San Andrés Cohamiata, Guadalupe Ocotán, Santa Catarina Cuexcomatitlán, San Sebastián Teponahuaxtlán y Tuxpan de Bolaños.

Tomando como base la denominada Comunidad Huichola, encontramos que cuenta con un gran potencial natural que sin embargo, se encuentra subutilizado debido a la accidentada topografía. Los extremos topográficos originan una amplia variedad de climas.

Los municipios donde se asienta el territorio huichol presentan una gran diversidad de vegetación, misma que esta dada por la orografía de la zona y los climas que se presentan en ella.

### *Tipo de Vegetación*

Los tipos de vegetación que se encuentran son: agricultura de riego, de temporal, bosque templado (coníferas/encinos), matorrales de zonas áridas, pastizal inducido, pastizal natural, selva húmeda (selva perennifolia) y selva subhúmeda (selva caducifolia).

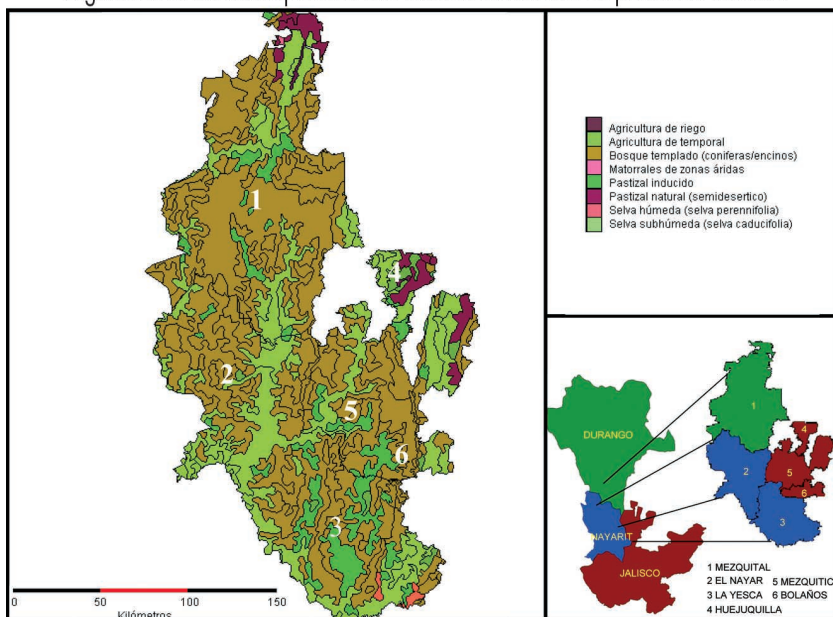
Como vemos, las superficies cultivables son escasas, esto debido a la inclinación del terreno, de hecho, de acuerdo al mapa de uso de suelo y vegetación, se cuenta aproximadamente con 3 140 hectáreas de agricultura de temporal, lo que representa el 0.4% de la superficie total identificada. De las áreas boscosas de la región, únicamente 144 205 hectáreas pueden ser consideradas en buen estado. La explotación forestal ha dado beneficios mínimos a la población local y ha incrementado la erosión de los suelos. Ha sido fuente junto con el uso de los pastizales para la explotación ganadera, de añejos y permanentes conflictos entre huicholes y mestizos, que se ventilan cotidianamente en los tribunales agrarios y judiciales. En la zona se presentan 13 tipos distintos de suelos predominando el tipo Feozem, el cual se caracteriza por tener en el subsuelo una capa acumulada de arcilla, el Regosol es un tipo de suelo muy común en las sierras mexicanas, presentándose en muy distintos climas y diversos tipos de vegetación son de fertilidad moderada o alta y Cambisol; este tipo de suelo se caracteriza por ser de color rojizo o pardo oscuro, su productividad es muy variada dependiendo del clima donde se presente

La ubicación de la Comunidad Huichol, se encuentra en altitudes que oscilan entre los 1 000 y 2 500 MSNM.



Mapa 8

Vegetación en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

La Comunidad Huichol se encuentra principalmente en dos tipos de zonas ecológicas: Cañones de selva baja caducifolia de la Sierra Madre Occidental y sierra con bosque de coníferas.

Las actividades productivas son básicamente para el autoconsumo: agricultura, ganadería extensiva de baja producción, pesca y caza. Los cultivos principales son el maíz, la calabaza, el amaranto, el frijón y el chile. Para labrar la tierra se sigue utilizando el sistema de coamil y cuando el terreno lo permite, se trabaja con yunta de bueyes. Todas las tierras de labor son comunales.

Finalmente, existen dos zonas importantes de carácter prioritario a proteger, una de ellas es la cuenca del río Jesús María, en los límites de Durango y Nayarit y la zona denominada Cañón de Bolaños en el estado de Jalisco, que se encuentra en la cuenca del Chapalagana.

*Organización social*

Entre los huicholes hay una importante migración temporal: su vida religiosa, política y económica está organizada de tal modo que pueden trasladarse de un lugar a otro y regresar tiempo después. Hay asentamientos huicholes permanentes en Tepic, Nayarit y estacionales en Zacatecas en las ciudades de Calvillo y Fresnillo, así como en Guadalajara, Ajijic, Chapala y Puerto Vallarta, Jalisco.

El sistema actual de autoridades de los huicholes es una mezcla de la organización prehispánica del grupo y de la que surge de el México de hoy; coexisten por lo tanto las autoridades tradicionales y las de la república representada por los agentes gubernamentales de los tres órdenes de gobierno.

Dentro de las autoridades tradicionales se encuentran los Consejos de Ancianos, integrados por comuneros quienes han cumplido con las obligaciones civiles y religiosas de la localidad, además de ser conocedores de la tradición del grupo, por lo que son las personas más respetadas de la comunidad.

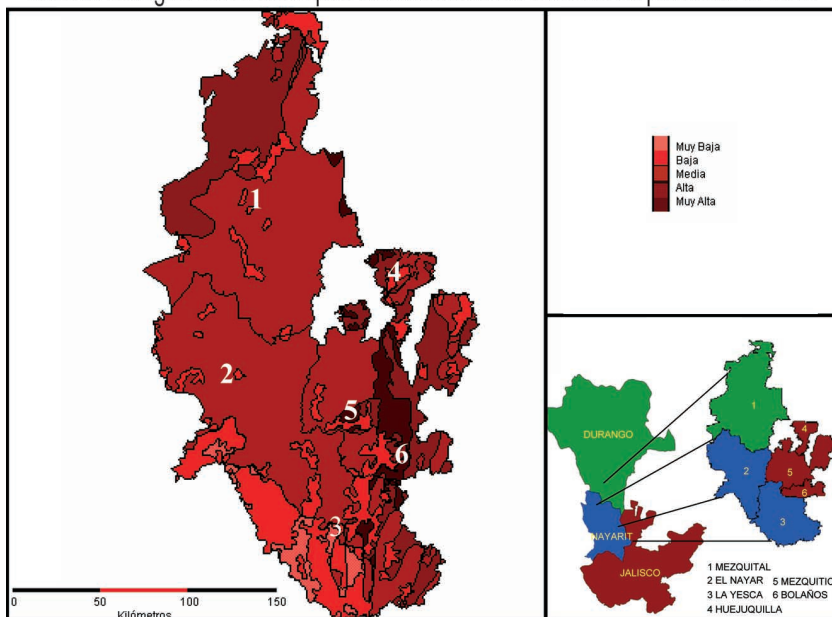
Al Consejo de Ancianos y Kawiteros les corresponde elegir a los funcionarios del gobierno tradicional, el cual se renueva cada año en una ceremonia de cambio de varas, o bastones de mando, que se realiza en enero.

Los gobiernos tradicionales se encuentran en San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuaxtlán, Tuxpan de Bolaños, Guadalupe Ocotán y Santa Catarina Cuexcomatlán; aunque no en todas ellas se manifiesten con la misma fuerza las instituciones *tradicionales*, *puesto que también las comunidades huicholas de Nayarit y Durango tienen sus gobiernos tradicionales. En la comunidades de Nayarit y Durango la autoridad tradicional se nombra se la misma manera.*

El sistema de cargos está integrado por una serie de funcionarios encabezados por el tlatoani o gobernador, cuya función principal es de carácter judicial, además de cumplir también un papel primordial en la toma de todo tipo de decisiones. Otros funcionarios son el juez o alcalde, los comisarios y los topiles, quienes cumplen funciones de mensajeros y policías y son dirigidos por un capitán. Existe, además, otra serie de cargos religiosos asignados a cada templo o tukipa.

Mapa 9

Calidad ecológica en los municipios con asentamientos naturales de población huichola



Elaboración propia en base a la cartografía de Semarnat

En relación con la familia, los hijos se reconocen como descendientes de ambos progenitores, aunque destaca el lado paterno.

### *Cosmogonía y religión*

Los huicholes tienen su propia concepción sobre su origen e historia, en donde la memoria colectiva se refiere a aquellos hechos que tienen una significación cósmica. Para ellos, la historia «cósmica o verdadera» se encuentra plasmada en los mitos, en el arte y en todas las manifestaciones simbólicas del pueblo.

Los mitos son el modelo de todas las acciones que tienen sentido en la sociedad; es por eso que el huichol siembra, caza y participa reproduciendo las mismas ceremonias de sus antepasados. Para él, el mundo tiene una dimensión sagrada, que es considerada de gran poder y cuyo dominio está a cargo de especialistas como los mara'akate (plural de

mara'akame), quienes por medio del sueño penetran en el mundo de los dioses estableciendo, un nexo entre lo sagrado y lo profano.

Una de las características principales de su creencia religiosa es la asociación que se da entre el maíz, el venado y el peyote. Su mitología, en general, hace referencia a estos elementos, por lo que los rituales, las fiestas, la organización material y temporal de la vida gira alrededor de ellos. El maíz y el venado representan el sustento vital, en tanto que el peyote es el medio más importante para trascender el mundo profano y la manifestación material más obvia de lo sagrado. Los dioses son considerados como antepasados, en tanto que los parientes muertos pueden llegar a ser semidivinizados. De esta manera, la muerte establece un lazo más con lo sagrado.

### *Fiestas*

Las ceremonias más importantes de los huicholes están estrechamente relacionadas con el ciclo agrícola (maíz o peyote), con la vida política o con el ciclo cristiano. Una de ellas es la fiesta del maíz tostado, que es paralela al desmonte y quema de los terrenos. En este ritual se manifiesta la unión de los tres elementos centrales de su religión: el maíz, el venado y el peyote.

Otras fiestas que se llevan a cabo en la región son las que preceden a las lluvias, que están dedicadas a las diosas de la tierra, del maíz y del crecimiento. El mara'akame canta durante varias horas los mitos correspondientes.

Las fiestas de las primeras mazorcas, también conocida como la fiesta del tambor o del elote tierno, tienen una gran importancia para la preservación cultural de los huicholes, pues en ellas el mara'akame relata un viaje a la tierra de Wirikuta; de esta forma los niños, presentes en el ritual, interiorizan la geografía religiosa del grupo.

Durante la temporada de sequía se realiza la peregrinación a Wirikuta, la tierra del peyote, considerada como un lugar sagrado donde moran los dioses. El objetivo de la peregrinación es doble: recolectar peyote para las ceremonias y buscar a los dioses para «encontrar la vida».

### *Relaciones con otros pueblos*

Podemos encontrar en el matrimonio un indicador de la forma en que los huicholes jerarquizan sus relaciones con otros pueblos indígenas.

Se espera que un huichol se case con un miembro del grupo o, por lo menos, que la pareja sea indígena. El matrimonio con mestizos es mal visto.

Hay relaciones cercanas con los coras, ya que con ellos tienen interacciones rituales importantes. Los huicholes abastecen de peyote a este grupo. En algunos casos, las relaciones con los tepehuanes han sido delicadas, pues se han suscitado conflictos en ciertas regiones por el uso de recursos o del territorio.

Las relaciones con los mestizos tienen distintas facetas; durante sus viajes al exterior, el huichol estrecha sus relaciones al entablar amistad y compadrazgo con ellos. Sin embargo, a nivel grupal, los huicholes desconfían de los mestizos por los abusos y despojos que éstos han cometido.

*¿Qué es la Madre tierra para los wixaritari?\**

Para responder a esta pregunta, nada mejor que la voz de los propios huicholes:

Leocadio González: La tierra madre tiene todo, tiene agua, vegetación, nosotros sembramos maíz, fruta, todo tiene la tierra madre. De aquí depende la función de los jicareros y la propia cultura. Pablo explicaba que de allí depende todo, la lluvia, la siembra del maíz, el crecimiento de la milpa y cada uno de los nombres en el proceso de crecimiento, esos nombres son femeninos, hay niñas que llevan estos nombres, así como cuando va a desprenderse el polen.

Una vez de ahí lo llevan a un lugar sagrado, de ahí traen el agua, el agua bendita para que le eche, se realiza una ceremonia y después se eligen sus autoridades, quienes los eligen son los kawiteros, digamos son los que lo van nombrar: Cuando se mencionan los candidatos entonces se van a Real de Catorce, para esto, hacen una cacería, los van a presentar, si en la cacería hay suerte, que cacen un venado, entonces con más razón van a Real de Catorce a presentar a los nuevos y regresan, entonces las autoridades ya son electas.

---

\* Textos extraídos del Taller «El pueblo Wixarika; su cosmovisión, sus símbolos y sus costumbres: una visión de ancianos, Mara'akames y jicareros», efectuado el 22 y 23 de noviembre del 2002, en Tuxpan de Bolaños, Jalisco.

A partir de aquí hacen otras ceremonias que le dicen (Diálogo en lengua huichol) en tiempos de agua, una vez cumplido el proceso se les otorga vino o tejuino, a los nuevos; esto dependerá de la comunidad. En San Andrés, se realiza el día 7 de junio una reunión con todos los jicareos y los gobernantes que son 6, se juntan (Diálogo en lengua huichol) unos se llaman ahí, otros ahí están enterrados en un agujero, esos son (Diálogo en lengua huichol) así les decimos porque son los primeros pobladores del mundo, ahí están enterrados (Diálogo en lengua huichol), entonces esos los sacan, los vuelven a vestir, y se les pega chaquira, dinero que se haya despegado y se vuelven a enterrar.

Allí hay, frutas de diferentes, allí comemos, bebemos tejuino o vino; se trae al Kawitero quien estará al pendiente de los nuevos gobernantes, desde el 7 de junio hasta el 4 de octubre, cuando oscurece y amanece. El día 4 de octubre se trae al Kawitero que esta encargado de las nuevas autoridades y él es el que dice como se harán las cosas. No podemos comparar las cosas entre las cuatro comunidades, pues hay variaciones.

Eliseo: ¿qué es la tierra para nosotros? Pues la tierra la necesitamos para sobrevivir porque de ahí vivimos, en ellas vivimos nosotros. Sin la tierra no cosecharíamos no viviéramos; ¿por qué debemos cuidar la naturaleza? Si entendemos por naturaleza todo lo que nos rodea debemos cuidarlo, debemos tenerle respeto para todo, no acabárnoslo y preservarlo como siempre ha estado; ¿porqué debemos cuidar el lugar? Si vivo en una casa y tengo plantas, debo cuidarlas porque el suelo me las brinda para sobrevivir, por eso debo cuidar el mundo y esta tierra. Para los hijos y para todos, para que todos sobrevivamos de ahí mismo. ¿Por qué no debemos acabarnos nuestros recursos?, eso es lo mismo.

Valentin: les explicaba que la tierra para nosotros es sagrada, por eso nosotros no podemos venderla, siempre hemos defendido la tierra. No como en la civilización, en la ciudad pues, que siempre la tierra para ellos ha sido un negocio, le ponen un costo a un metro según la necesidad de la persona y la calidad. Para nosotros no es así, siempre hemos peleado la protección de los centros ceremoniales o lugares sagrados, porque para nosotros es sagrado. La tierra, como comentaban los compañeros, en ella sembramos maíz que da vida, en ellas también anda el *ganado, la gente con quien andamos, con quien hacemos manda*, las ofrendas a los dio-

ses, las frutas y los árboles que ocupamos para techar y hacer nuestras casas, ese es mi comentario a la pregunta, que es la tierra.

*Los retos de la sustentabilidad en territorio huichol*

Los procesos políticos, sociales y educativos, productivos y ambientales a los que se enfrenta el pueblo wixarika son de una enorme complejidad y un reto importante para las políticas públicas del Estado Mexicano que deben atender los procesos de marginalidad económica, de educación y de manejo ambiental, con enorme respeto a su cultura, cosmovisión y organización tradicional

Uno de los mayores desafíos es articular el crecimiento económico con el desarrollo social, asegurando el derecho a la equidad y a la igualdad de oportunidades para la participación indígena. Por eso un reto de las administraciones federales, desde las creaciones del Plan Huicot en la zona y, particularmente, de la recién creada Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, es impulsar el conocimiento de los pueblos indígenas, difundiendo sus culturas, en éste caso la del pueblo wixarika y generar así el respeto a la pluriculturalidad y el reconocimiento de la diversidad étnica como parte de la riqueza cultural de los mexicanos.

Reformular las políticas indigenistas, junto con los pueblos indígenas, en un esquema horizontal de trabajo es otra tarea prioritaria. En esa reformulación y en la aplicación de dichas políticas, deben participar el conjunto de las instituciones, los poderes ejecutivo y judicial, es decir los tres órdenes de gobierno, así como la sociedad regional, estatal y nacional. Aunado a esto está el reto de los recursos públicos asignados a las dependencias del poder ejecutivo federal, a los gobiernos estatales y a los municipios, para programas de desarrollo para las comunidades indígenas, por lo que se hace necesario que los recursos fiscales a los programas sociales no continúen decreciendo, sino por el contrario, se incrementen.

*Fomento de estrategias de desarrollo regional sustentable*

Distintas áreas del gobierno federal proponen un nuevo esquema de desarrollo regional que contemple: políticas públicas con enfoque de desarrollo humano, con especial atención en los pueblos indígenas; la lucha contra la

pobreza y la promoción de la inversión y el desarrollo productivo y la inversión en infraestructura que permita una mejor comunicación y un manejo de los recursos naturales y el medio ambiente de respeto y preservación.

Es decir, el desarrollo sustentable se plantea como una política ambiental integral que considere el punto de vista de la población indígena, que incorpore el conocimiento tradicional de acceso, manejo y aprovechamiento de los recursos naturales. Para lo cual es necesario abrir espacios y apoyar procesos en los que las comunidades indígenas, en éste caso los huicholes, promuevan un manejo sustentable de sus propios recursos; así como contar con una legislación que responda a sus demandas particulares mediante el diseño de estrategias de aprovechamiento y reglamentación que surja de las comunidades.

El pueblo huichol y su región tiene todas las condiciones y capacidades para el establecimiento de un área natural protegida que le permita un desarrollo sustentable, con programas de manejo diseñados, operados y administrados por ellos, con los apoyos técnicos necesarios aportados por el Estado y por los que necesiten contratar.

La organización comunitaria, su gobierno tradicional y su profundo respeto a la naturaleza y el reconocer a su territorio como el sustento, no sólo de su base material sino de su cultura, proporciona los elementos cualitativos para el éxito de una empresa de desarrollo y sustentabilidad de gran aliento.

### *Bibliografía*

- ESCALANTE Betancourt, Yuri (1994) *Etnografías jurídicas de coras y huicholes*. Cuadernos de Antropología Jurídica, 8 México: Instituto Nacional Indigenista.
- GONZÁLEZ González, Fabián (2001) Instituto de Gestión para el Desarrollo Social,. *Plan de Desarrollo Municipal de Mezquitic, Jalisco, 2001-2003. El Crecimiento Sustentable*. Ed. Gaceta Oficial Municipal, Jalisco, 2001, Tomo I, núm. 1.
- GUZMÁN, M.R. y Barrera R.O. (coords.) (1997) *Rasgos biofísicos, socioculturales y de sistemas productivos para el ordenamiento territorial de la nación*



- Wixarika*. México: Centro de Ingeniería Ambiental/Universidad de Guadalajara/Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Instituto Nacional Indigenista.
- y Rojas Rosa (coords.) (1996) *Lineamientos y estrategias de desarrollo sustentable para las comunidades huicholes del norte de Jalisco, México*. México: Instituto Nacional Indigenista, Delegación Jalisco/Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco/Centro de Ingeniería Ambiental/Universidad de Guadalajara.
- INSTITUTO Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2000) *Principales resultados por localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*.
- OFICINA de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e Instituto Nacional Indigenista. *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2001-2006*. México.
- RAJSBAUM, Ari, et al., (1994) *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Occidental. Huicholes, Coras, Tepehuanes del Sur, Mexicaneros*. México: Instituto Nacional Indigenista/Sedesol.
- SECRETARÍA del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap). *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA)*. México: Diario Oficial de la Federación, 28 de Enero de 1988.
- SECRETARÍA de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, Gobierno del Estado de Jalisco. *Programa Estatal de Recursos Naturales de Jalisco*, México, 1999.



# Los Hongos: un recurso natural poco aprovechado en el occidente de México

LUIS VILLASEÑOR IBARRA  
MARTHA CEDANO MALDONADO

## *Introducción*

México posee una gran diversidad biológica (animales, plantas y hongos) y cultural. Esta última, con principios y fundamentos filosóficos propios. Actualmente, se dice que existen más de 50 grupos étnicos, los cuales a pesar de las diversas influencias culturales y económicas, todavía poseen un acervo de conocimientos sobre la utilización de los recursos naturales heredados. Dicho saber tradicional, se ha transmitido de generación en generación, teniendo como principio fundamental el respeto a la naturaleza, el cual se ve reflejado en la manera como ellos preservan, conservan y mantienen un desarrollo sustentable de los recursos de su entorno natural. Cabe señalar que estos recursos y la agricultura son la base económica de los indígenas, lo que los hace depender del conocimiento ancestral, generado desde hace miles de años (Vásquez, 1999). Sin embargo, dicho saber, de manera lamentable, se están perdiendo, a medida que avanzan los procesos de aculturización entre los diferentes grupos étnicos y mestizos. Lo que hace necesario el rescate de los mismos, antes de que se pierdan definitivamente.

Es importante resaltar las relaciones hombre-hongo, ya que desde tiempos prehispánicos, estos organismos fueron y son utilizados por los indígenas como parte de su alimentación, en la medicina, como pesticidas, pigmentos y colorantes, bebidas y alimentos fermentados, en festividades y diversas prácticas religiosas, considerándolos con poderes mágicos o sagrados (Guzmán 1984). Cabe señalar que el uso de los hongos en

---

Departamento de Botánica y Zoología, Universidad de Guadalajara.

otras culturas presentan diferentes usos como: Vestido, combustibles, herramientas de trabajo, juguetes, ornamentales, perfumería y cosméticos.

### *La diversidad de los hongos*

La biodiversidad en el planeta es asunto importante para la humanidad porque comprende el conocimiento y la utilización consciente de los organismos que la integran, tales como plantas, animales y hongos. En México existen diferentes ecosistemas en los que conviven estos seres, por causa de sus variadas condiciones ambientales nuestro país es probablemente uno de los más ricos en especies fúngicas. Se sabe que los hongos son el grupo de organismos más numerosos en la tierra después de los insectos, estimándose en más de 1 500 000 especies. De dicha cantidad sólo se conocen 69 000 lo que representa el 4.5% de la biodiversidad fúngica existente en el planeta (Guzmán, 1995). En México se conocen más de 6 500 especies y en el estado de Jalisco se tienen catalogadas 1061 especies, de los cuales los macroscópicos son los mejor representados en las colecciones (Sánchez- Jácome y Guzmán Dávalos, 2003).

Hasta el momento, en Jalisco, se han realizado pocos trabajos sobre inventarios de algunas regiones donde habitan indígenas, entre ellos se señalan tres: 1) la reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán, en la que habitan Nahuas. En dicho trabajo, se describieron 130 ejemplares (1988). 2) La investigación en la comunidad *Wirráríxa* (Huichola) de *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), donde se recolectaron 234 ejemplares. Los hongos se recolectaron en los diferentes tipos de vegetación: bosques de pino-encino, pino, encino, mesófilo de montaña, tropical caducifolio, subcaducifolio y pastizal existentes en cada región. En el caso de los Purépechas de Pátzcuaro, Michoacán según Mapes *et al.*, (1981) se reportan 134 especies de hongos.

### *Hongos comestibles*

Los hongos comestibles han sido importantes en la alimentación desde tiempos remotos, se han empleado como ingredientes principales en diversos platillos, como elementos complementarios o condimentos. Los griegos y romanos los consideraban alimento muy especial; un ejemplo de ello el emperador César consumía hongos silvestres comestibles, entre

ellos *Amanita caesarea* (Scop.: Fr.) Grev., por lo que se le conoce como el hongo de los césares, y en algunos países europeos se vende a precio elevado.

Este manjar de hongos es muy común en los bosques templados de pino y de encino en donde crece sobre restos de vegetales o humus. Prefiere ambientes con alta humedad, baja iluminación y corrientes de aire para que se dispersen sus esporas, así como un suministro de mayores cantidades de oxígeno, necesarios para la formación de las fructificaciones, por ello, los encontramos sólo en la época de lluvias, que es cuando se cumplen estas condiciones ambientales. Debido a que sólo aparecen en esta temporada, se les asociaba con los truenos y se creía que se formaban a partir de ellos y los relámpagos.

La gran mayoría de hongos macroscópicos conocidos son comestibles, hecho contrario a la creencia popular, de que todos o al menos la mayoría, son venenosos. En Jalisco se han descrito, aproximadamente, 106 especies comestibles y sólo se han reportado 49 venenosas.

Es importante señalar, que en los bosques de México se calcula que son más de 200 especies de hongos comestibles que se consumen, los cuales cada año se desarrollan de manera abundante la época de lluvias y son utilizados en su mayoría, por diversos sectores de la población indígena y mestiza del país.

En el caso de *Tateiki*: Las especies de hongos comestibles son 45 de un total de 129 especies determinadas. Por mencionar algunas se señala a *Amanita caesarea* (Scop.: Fr.) Grev., *Cantharellus cibarius* L.: Fr., *Boletus frostii* Russell, *Hypomyces lactifluorum* (Schwein.: Fr.) Tul. y *Ramaria botrytis* (Fr.) Rick. Pero solo 19 especies de estas especies son consumidas. Además, no incluyen en su dieta hongos que son apreciados en otras regiones del país como: *Lactarius indigo* Schwein.: Fr., y *Macrolepiota procera* (Scop.: Fr.) Singer, por citar algunas. Estas especies son abundantes en la región y fácil de reconocer. De Manantlán se reportan 30 especies de hongos comestibles, pero se desconoce cuales son los que comen los pobladores. En cuanto a la región Purépecha de Michoacán, se reportan 43 comestibles, los cuales consumen, aunque en el mercado solo diez especies se comercializan.

En los pueblos con población indígena de Jalisco, no existen datos de la comercialización de hongos, mientras que en algunas zonas mestizas

como: Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque Tonalá, Mazamitla y Tapalpa se tiene reportes de la venta estos organismos, representando una fuente de ingresos económicos para los recolectores u «hongueros».

### *Hongos comestibles que se pueden cultivar*

El cultivo de hongos comestibles es una actividad que data desde los siglos VII, X y XI en China y Japón, y desde el siglo XVII en Francia. Actualmente, se desarrolla en diversos países del mundo como Alemania, Francia, Italia, Japón, Corea, China y Estados Unidos. En los últimos años, esta actividad se ha convertido en una alternativa para la obtención de alimentos de consumo humano, por la posibilidad de obtener grandes cantidades de alimento, en pequeñas áreas, mediante técnicas sencillas, a bajo costo, en periodos cortos de tiempo y empleando residuos agroindustriales como sustrato.

El valor nutricional de los hongos comestibles, es notable, ya que contienen desde 19-35% de proteínas aprovechables en peso seco, en comparación con las hortalizas y frutas, que solamente tienen de 7.3-13.2 %, con excepción de la soya que tiene 39.1 %; por otra parte la leche, carne y huevos tienen del 25 al 90 % de proteínas. Sin embargo, las sustancias precursoras de las proteínas; la lisina y triptófano, llegan, a niveles de 4.5-9.9 g y 1.1-1.3 g, respectivamente, en las setas (*Pleurotus ostreatus*) y de 9.1 y 2.0 g en el champiñón (*Agaricus bisporus*), contra 6.4 y 1.6 g, en los huevos de gallina. Por otra parte, el bajo contenido en carbohidratos y azúcares los hace un alimento bajo en energía. Además, el contenido de ácidos grasos esenciales como el oleico y linoleico se encuentra en cantidades apreciables, por lo que son un alimento nutritivo.

Los principales hongos que se cultivan a nivel comercial en el mundo, son: *Agaricus bisporus* (Lange) Imbach *var. bisporus* (Champiñón, hongo de cultivo), *Agaricus bitorquis* (Quél.) Sacc. (Champiñón grande), *Lentinus edodes* (Berk.) Sing. (Shitake, hongo de encino). *Volvariella volvacea* (Bull.: Fr.) Sing. (Hongo rosado, hongo de la paja de arroz, hongo de bagazo, pechuga de gavián, *Flamulina velutipes* (Curt.:Fr.) Sing. (Enoke, enokitake), *Auricularia auricula* (Hook.) Underw. (Oreja gelatinosa, chole, oreja de Judas) y *Pleurotus* spp. (Setas, hongo ostra, oreja blanca, oreja de izote, oreja de cacahuete, hongo de maguey).

En América Latina y especialmente, en México, el cultivo de hongos comestibles se encuentra muy poco desarrollado a pesar de la potencialidad que existe en la región para cultivar hongos que se desarrollan en forma silvestre. El cultivo inició a mediados de la década de los 30's; sin embargo, la actual industria en el país data de apenas 40 años, cultivándose solo el champiñón, mediante técnicas extranjeras y fue a partir de 1974, que se empezó a cultivar las setas (*Pleurotus ostreatus*).

El empleo de subproductos agrícolas, se ha consolidado como una alternativa viable para la producción de alimentos de consumo humano, además de generar complementos para la dieta animal y biofertilizantes para la agricultura. Sin embargo es preciso conocer en donde, la cantidad y bajo que condiciones se producen los desechos agrícolas, con el objeto de seleccionar los más adecuados para el cultivo de la especie de hongo con el mayor potencial en cada región.

Por otra parte, a pesar de que México posee una tradición ancestral en el consumo de hongos comestibles, es evidente el poco avance que se tiene en el cultivo de diversas especies. Por lo que resulta lamentable que de los principales hongos que se cultivan a nivel comercial en el mundo, solo tres de ellos se emplean en nuestro país, como: *Agaricus* spp., *Pleurotus* spp. y *Lentinus* spp. Más lamentable aún, que éstos crecen de forma natural en los bosques de México y no son aprovechados como un recurso alimenticio más. Es necesario, una diversificación a través del cultivo de otros géneros de hongos comestibles, que permitan hacer más competitiva y rentable esta actividad, entre ellos se pueden mencionar a *Auricularia*, *Lentinus*, *Volvariella*, que se cultivan en diversos países y que ocupan un lugar importante en la producción mundial. Cabe señalar que algunos hongos comestibles conocidos en México son altamente cotizados en diversas regiones del mundo: el «matsutake americano» u «hongo blanco» (*Tricholoma magnivelare* Pegler), los «duraznillos» (*Cantharellus cibarius* Fr), «Boletos», «pambazos» o «pancitas» (*Boletus edulis* Bull.Fr), «Amanitas» [*Amanita caesarea* (Scop.:Fr), «Morchelas», «morillas» o «colmenillas» (*Morchela sculenta*).

Jalisco presenta una potencialidad para el cultivo de hongos comestibles, por medio del uso de esquilmos agrícolas como son: las pajas de ajonjolí, arroz, cártamo, cebada, trigo y sorgo, los cuales pueden ser utili-

zados como sustratos para el cultivo de *Pleurotus* spp y *Volvariella bakeri*. El bagazo de caña de azúcar y agave tequilero permiten el cultivo de *Pleurotus ostreatus* entre otras especies. Los principales residuos forestales de encino y pino, podrían ser aprovechados para especies de hongos como, el shiitake, *Auricularia fuscosuccinea* y *Flamulina veluptiones*, por señalar algunos.

En conclusión son más de 50 especies de hongos comestibles que potencialmente se cultivan o se pueden cultivar en el mundo en mayor o menor grado. De las cuales en México se encuentran 23 y en el estado de Jalisco, 17.

Dicha lista o listado se puede incrementar ya que todas las especies saprofitas de hongos comestibles, son susceptibles de ser cultivadas. Además esto va a aumentar según se hagan investigaciones sobre ellas, debido a la aceptación por parte de la población y al fácil cultivo de los mismos.

En la comunidad de Tateikie existen cuatro especies comestibles susceptibles de cultivo, las cuales son: *Lentinula boryana* (Berk. & Mont.) Pegler, *Pleurotus levis* (Berk. & Curtis) Singer, *Ustilago maydis* (DC.) Corda y *Volvariella bombycina* (Schaeff. : Fr.) Singer.

#### *El cultivo de hongos comestibles en la comunidad de temurukita*

El cultivo de los hongos comestibles es una actividad que en los últimos años se ha convertido en una alternativa en la obtención de alimentos de consumo humano en diversas regiones de México. Esta metodología permite la posibilidad de obtener hongos en pequeñas áreas, mediante técnicas sencillas, a bajo costo y en corto tiempo, empleando todo tipo de sustratos lignocelulósicos como son los residuos agroindustriales (Martínez *et al.*, 1984). Como antecedente de la factibilidad de este trabajo se tiene el de Martínez-Carrera y Larqué-Saavedra (1990), quienes realizaron una transferencia de tecnología del cultivo de hongos comestibles a una sociedad cooperativa agropecuaria del sector rural, localizada en Cuetzalan, Puebla.

El trabajo forma parte de un convenio entre la Asociación Jalisciense de Ayuda a Grupos Indígenas (AJAGI) y el Departamento de Botánica y Zoología de la Universidad de Guadalajara, como apoyo a las actividades del programa de ranchos ecológicos denominado «*Te mita uwiya*» (Vamos cuidando para que no nos falte), que dicha asociación realiza en la zona



Huichola. sólo se logró motivar al Sr. Fidel de la Cruz, residente del rancho de Ptopolobambo a cuatro kilómetros del poblado de *Temurikita*. Se fijó como objetivo el motivar a una comunidad Huichola del estado de Jalisco, proponiéndoles el cultivo de hongos comestibles del género *Pleurotus* como una alternativa que ayudara a solucionar parte de la falta de alimento. Este trabajo se realizó en el poblado Las Guayabas o *Temurikita* (Lugar donde hay botones de flores), de la comunidad de San Andrés Cohamiata o *Tateikie* (La casa de nuestra madre), en el Municipio de Mezquitic, Jalisco. Se seleccionó esta comunidad por ser una de las más organizadas en la región.

Para la realización de este estudio se determinaron tres puntos importantes: a) conocer si esta comunidad incluye en su dieta alimenticia a los hongos, b) determinar si las condiciones climáticas, así como los materiales agrícolas son adecuados para realizar el cultivo y c) captar interesados en este proyecto.

Se impartieron tres pláticas dentro de las asambleas que cada mes realiza la comunidad. Durante esas sesiones se mostró la técnica del cultivo del hongo *Pleurotus* por medio de rotafolios y material fotográfico. Así mismo se invitó a los interesados a las instalaciones del cultivo de hongos comestibles del Departamento de Botánica y Zoología de la Universidad de Guadalajara, para comprobarles que es posible lo que se demostró en las pláticas.

Como resultados de este trabajo se constató que en la comunidad de *Tateikie* consumen varias especies de hongos de diferentes géneros, entre los que se encuentran *Agaricus*, *Amanita*, *Boletus*, *Calvatia*, *Lycoperdon*, *Lactarius* y *Pleurotus*.

A través del diagnóstico que se realizó en el poblado de *Temurikita*, se determinó que el área posee un clima subtropical, por lo que se seleccionó la cepa de *Pleurotus* mejor adaptada a estas condiciones. En cuanto a los subproductos lignocelulósicos útiles para el cultivo de *Pleurotus*, se seleccionaron los más abundantes, siendo éstos: rastrojo de maíz, punta de caña, hojas y vástago de plátano y varias especies de zacate.

En vista de que la mayoría de los Huicholes se han vuelto escépticos de los numerosos programas de ayuda que les han ofrecido, ya que no satisfacen sus necesidades o quedan inconclusos, sólo se logró motivar a

*Etziokame* (Fidel de la Cruz), residente del rancho de Ptopolobambo a 4 km del poblado de *Temurikita*.

Como parte del trabajo se le instruyó sobre la técnica de cultivo en las instalaciones del Departamento de Botánica y Zoología de la Universidad de Guadalajara y en algunas empresas que se dedican al cultivo de hongos en Jalisco. Se le capacitó en la selección y tratamientos adecuados para los sustratos, la técnica de siembra y los cuidados necesarios para obtener fructificaciones. La capacitación fue a través de cinco estancias de 5 a 10 días de duración cada una, en la Universidad de Guadalajara, durante tres meses. Además se visitaron tres empresas que se dedican al cultivo de hongos en Jalisco, donde adquirió una experiencia práctica en el manejo del cultivo. Como parte del entrenamiento el Sr. de la Cruz impartió un curso (con asesoría del autor) a representantes de las cinco grandes comunidades de la región Huichola y a pobladores de Las Guayabas. Por otro lado, el autor realizó visitas periódicas a la sierra para revisar y constatar que se llevara acabo un buen manejo y desarrollo del cultivo en dicho.

Después de la capacitación, el Sr. de la Cruz decidió iniciar el cultivo en su hogar, aplicando dichas técnicas con base en los recursos con que contaba. Como sustrato utilizó el zacate *Rinchelitryum repens*, (Wild.) C. E. Hubb., el cual es muy abundante en los alrededores de su rancho. El zacate se fragmentó con machete para facilitar su manejo, se depositó dentro de una arpillera y se sumergió en un recipiente con agua caliente durante un periodo de 30 minutos aproximadamente. Después se retiró el sustrato colocándolo sobre una mesa cubierta con un plástico para enfriarlo. La siembra se hizo con el inóculo de la cepa IBUG-4 de *Pleurotus pulmonarius* (Fr.) Quéel que se obtuvo del Laboratorio de Cultivo de Hongos del Departamento de Botánica y Zoología de la Universidad de Guadalajara.

Se sembraron aproximadamente 35 kg de sustrato en ocho bolsas. Posteriormente las bolsas se incubaron en un cuarto de su casa (3 x 4 m y una altura de 3 m, aproximadamente), con paredes de adobe y el techo de paja a dos aguas. Este cuarto se usaba previamente como recámara, quedando exclusivamente, para el cultivo de hongos. Después de 12 a 15 días se obtuvieron las primeras fructificaciones; por cada bolsa inoculada se produjo alrededor de 1 kg de hongos frescos en la primera cosecha.

Al obtener estos resultados el Sr. de la Cruz decidió construir un cuarto

especial para el cultivo de estos hongos, y además surgieron otras personas interesadas en el cultivo, que propusieron asociarse con él. El Instituto Nacional Indigenista (INI) y AJAGI lo apoyaron económicamente. Además, AJAGI lo comisionó como promotor del cultivo de hongos en la región Huichola. Actualmente, el Sr Fidel de la Cruz ya no vive pero, sus dos hijos y otras persona continúan con el cultivo. El producto que se genera se consume en el propio poblado y en la comunidad, existiendo una gran demanda, ya que la producción no satisface las necesidades de los pobladores.

Como conclusión de este trabajo señalaremos que el cultivo de hongos del género *Pleurotus* en la zona Huichola, es factible de implementarse. Sin embargo, es necesario realizar más estudios en la región, como los socioeconómicos, ya que podría llegar a ser un producto no solamente de autoconsumo sino una fuente de ingreso familiar y comunitario, lo cual tendría como ventajas el arraigo de este grupo en su comunidad y la propia región.

#### *Hongos medicinales*

Con respecto a los hongos y líquenes medicinales existen más de 90 especies vinculadas con la medicina tradicional en México según Guzmán (1994, 1997) y, en Jalisco crecen y desarrollan en los bosques, alrededor de 40 especies de las cuales solo tenemos escasos datos. En la región huichola se reportan once especies, entre ellos: *Clathrus columnatus* Bosc, *Lactarius indigo* Schwein.: Fr. y *Ustilago maydis* y solo 2 especies son reportadas como uso medicinal, por los pobladores de *Tateikie*.

#### *Hongos tintóreos*

Desde la antigüedad, los tintes naturales han formado parte de la historia e identidad de las diferentes culturas. Para su obtención el hombre ha utilizado materiales de origen mineral, vegetal y animal. De las plantas se han utilizado hojas, tallos, cortezas, raíces, flores y frutos; de algunos animales, la hemolinfa, tal es el caso de la cochinilla, o diversas secreciones como la de los moluscos marinos. Históricamente, los líquenes son los únicos organismos que han participado en este aspecto; se tienen registros que desde hace 2 000 años se utilizan para extraer colorantes de color

púrpura y rojo (Dean, 1999). Actualmente los líquenes pueden ser utilizados por sus propiedades tintóreas. La área de estudio va dirigida a la extracción de los colorantes naturales que se encuentran en estos organismos. A manera de informes, se señalan algunos estudios como los de Rice & Beebe (1980), y el de Cedano y colaboradores (2001), quienes obtuvieron los colorantes en forma líquida y evaluaron la calidad de los mismos, a través del teñido de fibras, experimentando con diversas especies pertenecientes a distintos grupos, logrando una gama completa de colores constituida por diversos tonos. Por último, se señala el trabajo de Cedano y Villaseñor (2002), quienes mencionan que, a escala mundial, solo se ha evaluado el potencial tintóreo de 126 especies de hongos, bajo la técnica de tinción de fibras naturales como: el algodón la lana y la seda. En cuanto a los hongos la mayoría de las especies usadas presentan colorantes, pues todos los hongos y líquenes manifestaron la capacidad de teñir. Por otra parte, de los hongos se pueden obtener tonos de todos los colores básicos e incluso que de cualquier especie se puede obtener mas de un tono.

Otro aspecto importante en Tateikie es la existencia de siete especies de hongos potencialmente tintóreos, por mencionar los mas sobresalientes: *Inonotus radiatus* (Sow. : Fr.) P. Karst. y *Phaeolus schweinitzii* (Fr.) Pat. (Cedano et al., 1999 y Rice y Beebe, 1980).

### *Conclusiones*

Cabe señalar que los hongos recolectados representan sólo una pequeña parte de la diversidad de especies que se desarrollan en una región, por lo que es necesario realizar estudios más detallados. No solo en las regiones antes mencionadas los hongos son un recurso económico ya sea para cultivar o recolectar en los bosques. La pérdida del conocimiento tradicional que se transmite o se transmitía de generación en generación y sumados al deterioro de los bosques hace que el aprovechamiento de los hongos se vaya perdiendo. Y quien mejor que para conservar y preservar este recurso dado por la madre tierra que los propios pobladores de los bosques.

*Bibliografía*

- CEDANO, M. y L. Villaseñor (2002) *Hongos con potencial tintóreo en Jalisco, México*. «Memorias del II Congreso Internacional de Grana Cochinita y Colorantes Naturales. Guadalajara.
- y L. Guzmán-Dávalos (2001) «Some Aphyllophorales tested for organic dyes». En *Mycologist*. 15(2).
- GUZMÁN, G. (1994) «Los hongos en la medicina tradicional de Mesoamérica y de México». En *Revista Iberoamericana. Micol.* 11.
- (1995) «La diversidad de los hongos en México». En *Revista Ciencias*. México: UNAM.
- (1997) *Los nombres de los hongos y lo relacionado con ellos en América Latina* (Introducción a la etnomicobiota y micología aplicada de la región. Sinomía vulgar y científica). Xalapa: Instituto de Ecología.
- DEAN, J. (1999) *Wild Color*. Nueva York: Watson-Guptill Publications.
- MARTÍNEZ-CARRERA, D. y A. Larqué Saavedra (1990) «Biotecnología en la producción de hongos comestibles». En *Ciencia y desarrollo* 16.
- MARTÍNEZ, D., M. Quirarte, C. Soto, D. Salmones y G. Guzmán (1984) «Perspectivas sobre el cultivo de hongos comestibles en residuos agroindustriales en México». En *Bol. Soc. Mex. Mic.* 19.
- MAPES, C., G. Guzmán y J. Caballero (1981) «Etnomicología Purépecha. El conocimiento y uso de los hongos en la cuenca del lago de Patzcuaro, Michoacán». En *Cuadernos de Etnobiología* 2. México: SEP/ Dirección de Culturas Populares/Soc. Mex. Mic/Inst. Biol./UNAM.
- RICE, M. y Beebe, D. (1980) *Mushrooms for color*. California: Mad River Press Ing. Eureka.
- SÁNCHEZ-JÁCOME, M, R. y L. Guzmán Dávalos (2003) «Memorias del VIII Congreso Nacional de Micología». Toluca, México.
- TÉLLEZ, C., L. Guzmán Dávalos (1988) «Contribución al conocimiento de los hongos de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán». En *Rev. Mex. Mic.* 4.
- VÁZQUEZ Dávila, M. A. (1999) *La Etnobiología en México: Reflexiones y experiencias*. México: SEP/SEIT/DGETA/ITAO. Oaxaca, México.
- VILLASEÑOR, L. (1999) *Etnomicología de los Wirráritari (Huicholes) de Tateikie (San Andrés Cohamiata)*. Tesis de Maestría. México: Universidad de Guadalajara.



# Los modelos de desarrollo diferenciados. Una alternativa para el desarrollo integral de las comunidades indígenas en Jalisco

ROSA ROJAS PAREDES

## *El concepto de desarrollo y las economías indígenas*

El significado de la palabra progreso, en su contexto histórico antropológico, ha estado asociado a la idea de desarrollo y del crecimiento económico.

Es evidente que el precio de éste progreso económico fue el subdesarrollo. Surgió entonces todo un pensamiento del desarrollo como ciencia. Por un lado, como experiencia histórica, se define por tres ejes: formas de conocimiento acerca de él mismo que derivan en objetos, conceptos y teorías; un sistema de poder que regula su práctica; y formas subjetivas a través de las cuales las personas se reconocen a sí mismas como desarrolladas o subdesarrolladas, modernas o tradicionales, avanzadas o atrasadas. América Latina se consideraron como “subdesarrollados”, razón por la que las estrategias de desarrollo se convirtieron en una tarea central.

Además, el modelo de crecimiento desenfrenado desembocó en una crisis ecológica que ha destruido el habitat, donde la globalización de la racionalidad económica y tecnológica se ha impuesto sobre la valorización cultural de la naturaleza y de la vida.

## CREATIVIDAD PRODUCTIVA

La etnicidad de América Latina es parte de una fuerza creativa. Si bien hace falta desarrollo, éste debe darse dentro de una economía de convi-

---

Socióloga con Maestría en Educación. Delegada en Jalisco y Colima de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

vencia, utilizando los abundantes recursos culturales, buscar un arte de vivir, que se aleje de la mecanización, la cronometrización, el anonimato, el hastío. La creatividad es hacer e innovar, tanto en forma individual como colectiva.

A este respecto, las expresiones culturales son un medio para fortalecer la identidad de un grupo, su organización social, para educar y elevar el nivel de conciencia y fomentar la democratización. Existen también los recursos culturales, que en el caso de los llamados «intangibles» tales como la lengua, constituyen recursos no renovables y su conservación es determinante para incentivar el desarrollo humano, combinando la calidad, la creatividad y el crecimiento productivo.

#### NUEVO ENFOQUE DE DESARROLLO

Con base en lo anterior y con apoyo del trabajo de Pérez Cuellar, «Nuestra Diversidad Creativa», tenemos un nuevo enfoque de desarrollo: el desarrollo humano, el cuál se refiere al individuo; una fuerza de trabajo alerta, calificada, educada, bien alimentada, sana y motivada es el mejor capital de una sociedad. Pero además, las personas interactúan de múltiples maneras, y es la cultura la que la vincula una a otra y hace posible el desarrollo de cada persona y la que define sus relaciones con la naturaleza y su medio; a través de ella expresamos nuestras actitudes y creencias en lo relativo a otras formas de vida, animal y vegetal. En este sentido, todas las formas de desarrollo, están determinadas por factores culturales. En realidad el desarrollo y la economía son elementos, o aspectos, de la cultura de un pueblo. La cultura no es pues un instrumento del progreso material: es el fin y el objetivo del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud.

Ninguna cultura nacional es estática o inmutable, sino más bien están en flujo permanente e influyen y son influidas por otras culturas. Por consiguiente, la cultura de un país refleja su historia, costumbres, instituciones y actitudes, su conflictos y luchas sociales, así como la configuración del poder político dentro y fuera de sus fronteras. La cultura es dinámica y está en evolución constante (Pérez Cuellar, coord., 1996: 32).

Con referencia al desarrollo ambiental, aún son recientes los trabajos realizados sobre los indicadores del medio ambiente y sus relaciones con



la pobreza, la riqueza y el desarrollo humano. También es urgente registrar y documentar la sabiduría tradicional con respecto al ambiente, las prácticas médicas, el control de las pestes, la fertilización, etcétera, así como la evaluación de su eficiencia (Pérez Cuellar, coord., 1996: 323).

#### ECONOMÍAS INDÍGENAS

Sobre los planteamientos teóricos analizados, es importante el lograr aterrizarlos a la realidad que viven los pueblos indígenas de nuestra nación. De ahí la necesidad de conocer las economías indígenas, las cuáles están compuestas por una economía tradicional con un segmento de economía de mercado, con adaptaciones interculturales (ejemplo: la venta de artesanías). Para Preafán (2000), los pueblos indígenas, en general, desean encontrar un equilibrio y beneficiarse del desarrollo pero sin desintegrar su cultura y sus formas de organización social, sino más bien potenciarlas en la articulación a los desarrollos nacionales y a la globalización. Para ello demandan: *(i)* acceso a la capacitación, en especial a la educación superior, *(ii)* preinversión redefinida a partir de la reflexión cultural de las prioridades de desarrollo, *(iii)* acceso a la inversión pública a nivel autónomo y participativo, *(iv)* participación en la explotación de los recursos dentro de sus territorios y *(v)* acceso a sistemas de financiamiento para la producción y actividades económicas.

Todos estos elementos nos presentan un conjunto de retos toda vez que se identifica un gran mosaico de economías de los pueblos indígenas de México. Además, esta demanda viene superando el concepto paternalista y minimalista. Los indígenas desean transformar sus materias primas, aumentando así su productividad sin comprometer su medio ambiente, controlar sus propios recursos naturales con explotaciones de bajo impacto y cambiar de nicho en el mercado laboral, para pasar de asalariados básicos y generalmente estacionales a prestadores de servicios especializados. Los indígenas son conscientes de que es necesario crear una base económica propia —que incluye un mercado interno indígena— que les vaya desligando de la dependencia de recursos estatales y de donantes y que les permita sustentar su autonomía y la inversión pública en sus territorios.

De ahí la necesidad de analizar la conveniencia de adaptar la oferta financiera a las realidades de las economías indígenas y a los postulados

del desarrollo con identidad. Se sugiere entonces explorar alternativas financieras en los siguientes campos: (i) tierras; (ii) intercambio; (iii) infraestructura; (iv) recursos naturales; (v) mercados de capital; (vi) educación superior; y (vii) infraestructura financiera (Preafán, 2000: 2,3,5).

#### DESARROLLO LOCAL

Ahora bien, el desarrollo local puede entenderse como un proceso mediante el cual ciertas instituciones y/o personas locales se movilizan en una localidad determinada para crear, reforzar o estabilizar actividades, usando de la mejor manera posible los recursos del territorio (Greffe, 1989,1990, 1993). Se entiende también como un esfuerzo «de abajo hacia arriba» de los actores locales por mejorar los ingresos, las oportunidades de empleo y la calidad de vida en sus localidades, en respuesta a las fallas de los mercados y de las políticas de los gobiernos nacionales para proveer lo que se requiere.

La OCDE (1993<sup>a</sup>) identifica estas características del enfoque de desarrollo local:

- Existe un énfasis en la noción de desarrollo (amplio, estructural y cualitativo) y su capacidad de generar nuevas actividades (en contraste con el crecimiento exclusivamente cuantitativo).
- Se basa en la idea de procesos y vías altamente diferenciados en distintas áreas locales, debido a la diversidad en las condiciones económicas e históricas.
- El territorio local provee el eje del proceso de desarrollo, y constituye una fuente de recursos potenciales por utilizarse.
- Involucra una pluralidad de actores locales que diseñan, desarrollan e implementan estos esquemas o estrategias. Este tipo de enfoque se asocia con las nociones de autoayuda, liderazgo, participación, cooperación y confianza.
- Pretende construir los procesos de desarrollo de largo plazo al enfatizar las dinámicas económicas y sociales y el comportamiento de los actores y al mejorar la capacidad local para tomar iniciativas en respuesta a los acontecimientos (OCDE, 2002: 25).

El enfoque preciso de desarrollo seleccionado depende de las características del área, de las preferencias y objetivos locales y de los recursos

disponibles. Sin embargo, uno de los intereses más difundidos es la creación de empleos (Bartik, 1991). Según la Comisión Europea (1995, 1997, 1998), existen 17 ámbitos con potencial para la creación de trabajos:

- *Servicios para el beneficio de la comunidad*: mejor vivienda, seguridad, servicios de transporte público local, renovación de los servicios públicos en áreas urbanas, tiendas locales, manejo de desperdicios, manejo del agua, protección y mantenimiento de las áreas naturales, manejo de energía.
- *Servicios culturales y de esparcimiento*: turismo, servicios audiovisuales, herencia cultural, desarrollo cultural local, deportes.
- *Servicios personales*: cuidado de los niños, ayuda doméstica, apoyo a jóvenes en dificultades.

Sin embargo, para responder a las demandas de los pueblos indígenas, a través de este enfoque de desarrollo local, hace falta un marco teórico más completo, para poder integrar perspectivas de desarrollo integral diferenciado. Para las instituciones, esto implica un esfuerzo en el diseño de políticas públicas pertinentes, aunado al esfuerzo de innovación y creatividad organizacional en las instituciones gubernamentales. El reto estriba en contar con instituciones renovadas, que nos permitan el nicho organizacional para aplicar políticas públicas flexibles con enfoques locales diferenciados.

#### *Desarrollo y calidad de vida del pueblo wixarika*

El pueblo huichol o wixarika<sup>2</sup> es un mundo completamente distinto de cuantos tenemos noticia. Cualquier modelo de desarrollo debe ser igualmente diferente, adaptado a las condiciones naturales y culturales de este pueblo. En especial se debe considerar el cómo convivir con las complejas tendencias económicas regionales y nacionales.

El pueblo huichol se mantiene por el delicado equilibrio de varias fuerzas coincidentes en tiempo y espacio. La más poderosa que tiende a aglutinar a la comunidad es la educación tradicional, la cual redundaba en una forma de ver, interpretar y manejar el mundo material. Podemos lla-

---

<sup>2</sup> La caracterización tomada del Estudio «Rasgos biofísicos del pueblo huichol» coordinado por Rafael Guzmán y Rosa Rojas *et al.*,

mar a esto temporalmente, cosmovisión. La cosmovisión está compuesta por un amplio espectro de posibilidades que se interconectan en un continuo. En un extremo del continuo está la religión, con una riqueza incommensurable de manifestaciones. En el otro, está el conocimiento acumulativo puramente utilitario. Este último es tangible en un refinado sistema de sobrevivencia. Ambos extremos se mezclan y se retroalimentan de manera constante. Un sistema importado de economía, es la fuerza opuesta que tiende a desagregar al pueblo. Tecnologías baratas, alimentos enlatados, herramientas de toda índole y conocimientos extraños, tienden a desplazar el sistema tradicional. Los bienes y servicios externos vienen acompañados de un notorio valor agregado. Los productos locales logrados únicamente con la fuerza muscular para propósitos religiosos, decorativos o de simple autosostenimiento, son entonces, fácilmente eliminados. El sistema económico importado, paradójicamente, tiende a ser exaltado por la educación actual y es favorecido por el estilo de trabajo impuesto durante varias décadas por instituciones y personas en el área.

El pueblo huichol está tejido por una compleja trama de interacciones entre el hombre con el hombre, el hombre con su medio, el hombre con sus dioses y el hombre con sus vecinos. Además, posee espectaculares bellezas naturales, herramientas propias de trabajo, objetos cotidianos que han emergido de su imaginación, un arte único y distintivo, una lengua, una religión y un conocimiento acumulado sobre la dinámica natural de su entorno. Esta diversidad cultural en su conjunto, es majestuosa y bella. Es majestuosa porque es única, no tiene rival, responde con superioridad de manera precisa a un objetivo. Es bella, porque estimula los sentidos, encaja como una pieza de alta precisión en un todo y permite el funcionamiento y persistencia del grupo que le dio sentido.

La educación tradicional, la religión y su instrumento de conservación que es el sistema social y de gobierno, han redundado en una cantidad de manifestaciones tangibles en lengua, vestido, ceremonias, danzas, cantos, música, mitos, leyenda, arte decorativo, edificaciones, herramientas, conocimientos de ritmos naturales, especies útiles y otros. Estas manifestaciones culturales responden con eficiencia a las necesidades contemporáneas, por lo que iniciativas de progreso, no deben desplazar o erosionar cualquiera de estos rasgos.

Las Comunidades huicholas funcionan con un sistema pre industrial en lo que a producción de alimentos se refiere. Para su funcionamiento, la agricultura, ganadería, caza, pesca y recolección utilizan un 90 % o más de la fuerza muscular y esclavizada (animales de carga y tiro). En contraparte, menos de un 10% de la energía que hace funcionar los sistemas proviene de subsidios externos (maquinaria, gasolina, diesel, fertilizantes, pesticidas). Toda la producción alimentaria es para autoconsumo, propósitos religiosos e intercambio muy restringido. No existen excedentes en la producción agrícola. La comercialización propiamente dicha no existe. Los excedentes de la producción ganadera se dedican a fiestas, ceremonias religiosas y un comercio de baja escala. La producción forestal puede tipificarse como fuera de contexto. Para el funcionamiento de la misma, se hace necesario un subsidio de energía cercano al 90%, por lo que en este renglón tenemos un sistema semi industrial. Pero, debemos reconocer que la industria forestal ha funcionado en promedio, a un 5% de su capacidad instalada.

La producción contemporánea de alimentos es insuficiente para cubrir las necesidades alimentarias anuales, pero muy alta en relación a la inversión de tiempo, energía y superficie cultivada. Cabe entonces preguntarse, ¿qué es lo que determina que la producción alimentaria esté por debajo de las necesidades básicas actuales?. La insuficiencia alimentaria debe verse desde la lógica de la toma de decisiones, no desde la perspectiva del uso potencial del suelo o de la capacidad de carga del sitio. Ambas variables son afectables por la cultura, en especial, por las innovaciones tecnológicas.

Las iniciativas de progreso se deben poner sobre la mesa y antes de apoyarse y validarse con tecnologías de punta e investigación de frontera, se debe evaluar su conveniencia de manera rigurosa. Luego, los ancianos depositarios del conocimiento deberán ser quienes, con información accesible, también cualquier iniciativa de supuesto beneficio.

### *Reestructuración de la relación con el pueblo wixarika*

*Recobrar la relación con el gobierno tradicional.* En la delegación Jalisco Colima del INI ahora CDI, se han adoptado parte de las premisas anteriores, lo cual ha permitido una hipótesis de trabajo con el pueblo wixarika de Jalisco. Junto con ellos se está en un proceso de construcción de las bases de

un desarrollo local diferenciado particular. Sin embargo, aún no se tiene un proyecto de desarrollo para la entidad que abarque a los pueblos indígenas que en Jalisco viven.

En este sentido, se ubicaron una serie de errores de política institucional; por ejemplo, se había impuesto un conjunto de organismos que proliferaron a nivel nacional, con las uniones de comunidades, las cuáles respondía a las necesidades de un programa institucional, pero no a la dinámica del pueblo huichol. Se encontró entonces que el gobierno tradicional se quejaba de ésta estructura impuesta, por lo tanto, un eje de recomposición de política pública fue el volver a darle la personalidad y la autoridad al gobierno tradicional como el interlocutor de la vida comunitaria de los huicholes, de tal manera que se construyeron las bases para nuevas formas de relación con el pueblo wixarika. De esta forma se ha pasado de una política tutorial paternalista a la construcción de nuevas estrategias, volviendo a darle presencia a la autoridad, y por tanto, una nueva institucionalidad, que atenúa la subordinación cada vez mas creciente de las autoridades tradicionales a las agrarias. Los presidentes de bienes comunales son en su mayoría jóvenes que dominan el español y que han establecido un mayor contacto con la sociedad regional y estatal, son junto con los profesores bilingües nuevos actores sociales y políticos del pueblo Huichol, que en muchas ocasiones rebasan las capacidades del gobierno tradicional, que además tiene una duración anual por lo que no logra consolidar estrategias de trabajo a mediano plazo.

#### PLANEACIÓN COMUNITARIA Y DISEÑO COMPARTIDO DE PROYECTOS

Desde 1995 la delegación Jalisco ha trabajado de manera conjunta con la comunidad huichola en la realización de un estudio integral de sus recursos naturales que permitiera a la comunidad establecer sus líneas de desarrollo a mediano y largo plazo, esto como un instrumento de planeación para la comunidad. Dicho estudio se trabajo con un enfoque integral con investigación de campo y gabinete, abordando la caracterización de cuatro escenarios: el natural, social, cultural y productivo (Guzmán y Rojas -1995).

Para la realización del estudio se requirió la integración de un grupo interinstitucional e interdisciplinario. Se realizó un intenso trabajo con las instituciones dado que eran varias y muy diversas las que interactuaban

en la zona y ello no contribuía a realizar planteamientos integrales para la solución a la problemática que enfrentaba la comunidad. Se efectuó un arduo trabajo de campo, dado que la información del escenario natural era el más escaso, así se realizaron inventarios de flora y fauna, se hizo un amplio muestreo de suelos, climas, entre otros. El trabajo más difícil radica en establecer un grupo comunitario que contribuyó a la búsqueda de toda la información así como a la difusión del proyecto. Asimismo, el estudio incorpora la información que aportaron los diversos actores sociales de la zona, información única en su naturaleza.

Los fundamentos biológicos, económicos, científico-tecnológicos y políticos-administrativos además han producido a lo largo del tiempo las bases para proyectos como:

- La definición del polígono territorial de la zona huichol en el estado de Jalisco, misma que ha servido para apoyar los juicios agrarios.
- La presa de San Sebastián Teponahuatlán
- Reordenamiento de Albergues Escolares y su modelo socio – educativo, que ha propiciado la participación de la sociedad civil y gestionado la presencia de Conafe para actividades educativas en el tiempo libre de los niños.
- En coordinación con las dependencias federal, estatal y municipales el impulso a proyectos de infraestructura social básica como, electrificación, agua potable, infraestructura carretera.
- Participación e impulso al proyecto de protección y rescate de lugares sagrados como zonas de valor cultural intangible, así como contribuir a la legislación de los mismo en coordinación con el gobierno de San Luis Potosí, al WWF, la Semarnat y la Unión de Jicareros Wixaritari de Jalisco.

Los resultados de esta investigación son importantes, sin embargo son insuficientes, sus escenarios son básicamente descriptivos dado que las variables que se articulan son pocas, de ahí la dificultad de utilizar de manera eficiente la información, cabe señalar que la información generada por el estudio es abundante y de gran utilidad para fundamentar proyectos y acciones para el desarrollo y la sustentabilidad del Pueblo Wirrarika.

A pesar del planteamiento metodológico del cuál se partió, la investigación no llegó a formular una propuesta de ordenamiento territorial ni

de gestión ambiental ni un programa de desarrollo sustentable, solo se enunciaron algunos proyectos soportados con la información generada por el estudio. Además, el estudio no generó un Sistema de Información Georeferenciada para la zona, mismo que es indispensable como un instrumento de planeación para el desarrollo.

En la perspectiva de una nueva institución indigenista promotora y coordinadora de la participación gubernamental con criterios de transversalidad y concurrencia con base a la opinión que de su desarrollo tienen las comunidades indígenas, se hace necesario contar con instrumentos y mecanismo que permitan una inversión adecuada, sostenida y sustentable.

Así pues, en el corto plazo, se requiere establecer la inversión de recursos financieros en dos líneas:

1) Fortalecimiento de la infraestructura social en los siguientes proyectos:

- Inversión para la presa de San Sebastián Teponahuxtlán
- Termino del proyecto de electrificación de cabeceras comunales de la zona huichol
- Ampliar y mejorar la red de caminos rurales de la zona huichol
- Terminar la reparación y equipamiento de los ocho albergues faltantes
- Apoyar el proceso de conclusión de las resoluciones agrarias del territorio

2) La formulación con participación del pueblo Wixarika de su «Plan de desarrollo integral y sustentable», mismo que debe considerar:

- Actualización de la información de los cuatro escenarios del territorio huichol, enfatizando los elementos de orden cualitativo.
- Generar un sistema de información georeferenciado, en localidades consideradas de desarrollo estratégico, utilizando la imagen satelital con que se cuenta
- Establecer proyectos de desarrollo sustentable concatenados a mercados regionales, estatales e internacionales, que permitan realizar una planeación de largo aliento para mejorar la calidad de vida de los huicholes.

#### HIPÓTESIS DE TRABAJO

La delegación Jalisco parte de la hipótesis, que un proceso de reconstitución del Pueblo Wixarika podría girar en torno al rescate y fortalecimiento



de la protección y uso sustentable de su territorio como elemento sagrado, así como de su territorio espiritual, sus lugares sagrados fuera de su territorio. El instrumento que puede concretar este proyecto de trabajo podría ser un Área Natural Protegida administrada por el pueblo huichol en base al manejo ecológico y sustentable de su territorio, por ello propone los siguientes lineamientos para un escenario prospectivo de 10 a 15 años.

*Lineamientos de mediano y largo plazo*

A) DESARROLLO Y/O FORMACIÓN DE CAPITAL HUMANO

Un enfoque de desarrollo integral diferenciado requiere también un desarrollo de capital humano, el trabajar junto con los indígenas sobre las líneas que desean para el desarrollo de su propio capital humano. Para ello se han planteado los siguientes programas de atención estratégica:

- Albergues.
- Liderazgos tempranos.
- E-México.
- Contenidos educativos interculturales.
- Uso de las nuevas tecnologías con respeto a su cultura.
- Lugares Sagrados (eje central).
- Fomento a la productividad.

*Programa de reordenamiento integral  
de albergues escolares y calidad educativa*

Este programa se lleva a cabo a través de dos proyectos:

- A Reordenamiento integral de los albergues escolares y del modelo socio-educativo intercultural y bilingüe.
- B Nuevas Tecnologías y Calidad Educativa (para los niños de la zona nahua de Jalisco y Colima).

*E-México*

*Investigación y diseño de contenidos educativos para la interculturalidad*

OBJETIVOS:

- Buscar que los albergues escolares se conviertan en centros de atención educativa intercultural y en espacios de desarrollo comunitario.
- Diseñar un modelo socioeducativo que se adecue a las características culturales de la región huichol, respetando su cosmovisión.

#### MESA V: DESARROLLO SUSTENTABLE EN COMUNIDADES INDÍGENAS

- Lograr una participación activa y responsable de la comunidad, padres de familia, autoridades agrarias y tradicionales en todas las actividades que se desarrollen en el albergue.
- Poner al servicio de la niñez indígena el uso de tecnologías innovadoras
- Promover el desarrollo de metodologías que incorporen los fundamentos teóricos de la interculturalidad.

#### ESTRATEGIAS:

- Propiciar el diseño y desarrollo de contenidos educativos (cursos, talleres, etc.) interculturales bilingües, tanto para la conectividad como para las diferentes tecnologías educativas.
- Continuar con la búsqueda de recursos financieros alternos.
- Buscar una real concurrencia y transversalidad gubernamental y social de manera ordenada y planeada en los albergues escolares.
- Diseñar un plan de trabajo de la concurrencia institucional.
- Impulsar la formación y desarrollo de liderazgos tempranos.
- Impulsar que el conocimiento adquirido en el aula se fortalezca con la práctica.
- Desarrollar un modelo socio-educativo.
- Aplicación de nuevas tecnologías e incorporación de la conectividad satelital.
- Propiciar la participación comunitaria.
- Avanzar en la propuesta de transferencia de los albergues a las comunidades a través de un fideicomiso.

#### METAS:

- (2001-2006) 14 albergues reparados en el sexenio.
- Diseño y operación de un modelo socio-educativo intercultural bilingüe y con participación interinstitucional.
- Programa de trabajo de actividades extraescolares.
- Establecimiento de una red de liderazgos tempranos en los albergues.
- Tener al personal comunitario suficientemente capacitado para el funcionamiento del albergue.
- Fortalecimiento de los comités de becarios.
- Programa permanente de salud preventiva y nutrición.
- Programa de capacitación continua en todos los niveles.

*Programa de formación de líderes  
para la gestión y participación indígena*

La puesta en marcha de este programa se lleva a cabo vía los siguientes proyectos:

Programa de formación de cuadros técnicos profesionales.

- A Formación permanente para la administración pública municipal.
- B Planeación comunitaria.
- C Creación de una red de líderes comunitarios.
- D Formación de gestores y traductores comunitarios.

OBJETIVOS:

- Desarrollar aptitudes y habilidades en la población indígena para su participación y desempeño en cargos de la administración pública, así como el lograr el establecimiento de promotores técnicos comunitarios, cuidando su profesionalización.
- Desarrollar actividades y capacidades para la participación en cargos públicos, así como en otras acciones en beneficio de la comunidad.
- Lograr la existencia de una red de líderes comunitarios con habilidades profesionales, con el fin de apoyara a la comunidad en la toma de decisiones, así como el poder de convocatoria para fines diversos.
- Crear personajes gestores ante las diversas instancias con el fin de obtener apoyos o recursos, así como apoyar a su comunidad en la defensoría de presos y difusión de convocatorias en lengua indígena.

ESTRATEGIAS:

- Aprovechar los sistemas de educación a distancia, así como las nuevas tecnologías.
- Coordinación con instituciones de educación superior para diseñar diplomados de 80 a 120 horas de duración.
- Incorporar a la curricula de las diferentes licenciaturas que ofrecen las IES de la región, el estudio de los Pueblos indígenas de la región en una perspectiva de la interculturalidad.

METAS:

- Establecer una red de líderes comunitarios.
- Formar un grupo de gestores y traductores comunitarios en 2 años.
- Lograr que el autodiagnóstico comunitario sirva como un instrumento de planeación e implementación de planes de desarrollo comunitarios.

rio mediante la transferencia de metodología, teniendo como insumo básico la información de la comunidad para la orientación de los programas operativos de las instituciones.

- Consolidar procesos permanentes de consulta para el desarrollo económico, social y cultural.

*Programa de lugares sagrados, recursos naturales y cultura indígena*

Este programa se desarrolla con los siguientes proyectos:

- A Lugares sagrados y áreas naturales protegidas.
- B Apropiación y aprovechamiento del plan de manejo de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán.

OBJETIVOS:

- Asegurar la conservación de los lugares sagrados al colocarlos en zonas de preservación natural para evitar el deterioro debido a la modificación del ambiente por otros sectores de la sociedad.
- Obtener acuerdos que permitan definir los límites de las reservas naturales que incluyen los lugares sagrados de los huicholes y su posible aprovechamiento.
- Obtener el financiamiento adecuado que permita la definición y mantenimiento de las reservas naturales y los lugares sagrados.

ESTRATEGIAS:

- Propicia de manera continua reuniones inter-comunitarias para evaluar y validar la relación de lugares sagrados en el proyecto de preservación natural, además contemplar formas de aprovechamiento.
- Impulsar permanentemente la comunicación y procesos de trabajo que permitan contar con el apoyo y autorización de las autoridades tepehuanas del estado de Durango.
- Reuniones de trabajo permanentes con gobiernos municipales y de las entidades federativas para llegar acuerdos interestatales.
- Conjuguar la relación con organismos internacionales para apoyo y reconocimiento a nivel internacional de los lugares sagrados del Pueblo huichol.
- Detectar posibles fuentes de financiamiento nacional e internacional.
- Reuniones con instituciones gubernamentales y de la sociedad civil para llegar a obtener acuerdos para apoyos financieros.

**METAS:**

- Obtener acuerdos con: Gobiernos tradicionales huicholes, Tepehu-  
anos de Durango, Estados de Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí y Duran-  
go, Organizaciones internacionales.
- Convertir el proyecto en un programa nacional.

*Programa de fomento a la productividad, el ecoturismo y la sustentabilidad*

Este programa lo integran los siguientes proyectos:

- A Reestructuración financiera y productividad sustentable de los Fon-  
dos Regionales de Jalisco y Colima.
- B Turismo sustentable en las zonas indígenas de los nahuas de Jalisco y  
Colima.

**OBJETIVOS:**

- Mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas a través de activi-  
dades y proyectos productivos rentables y sustentables entre los que  
destaca el ecoturismo.
- Lograr la reestructuración financiera productiva y sustentable de los  
Fondos Regionales de Jalisco y Colima.
- Depurar la cartera de proyectos en operación de los Fondos Regiona-  
les.
- Consolidar los procesos organizativos de los Fondos Regionales, do-  
tándolos de mayor autonomía financiera y técnica.
- Asegurar la rentabilidad de los proyectos de Fondos Regionales de  
los estados de Jalisco y Colima.
- Fomentar la participación comunitaria en la formulación de propues-  
tas y en la implementación de los procesos de ecoturismo como una  
alternativa para el desarrollo económico y la preservación de los re-  
cursos naturales en las comunidades indígenas.
- Conformar una red de liderazgo y gestión para el ecoturismo y el  
aprovechamiento y conservación de la Reserva de la Biosfera Sierra  
de Manantlan.

**ESTRATEGIAS:**

- Promover la concurrencia financiera interinstitucional para que los  
Fondos Regionales sean una estrategia viable de desarrollo económi-  
co de las comunidades.

#### MESA V: DESARROLLO SUSTENTABLE EN COMUNIDADES INDÍGENAS

- Regularización jurídica, fiscal y financiera de los Fondos Regionales de Jalisco y Colima.
- Impulsar la recuperación y revolvencia de los créditos en operación.
- Impulsar la formación de gestores y administradores para el desarrollo de las actividades productivas de las comunidades indígenas.
- Lograr la participación activa y responsable de las asambleas de los Fondos Regionales.
- Lograr la integración de grupos multidisciplinarios para el desempeño de las actividades de Fondos Regionales.
- Impulsar la formación de gestores y administradores de la vida productiva de las comunidades.

#### METAS:

- Que el 100% de los proyectos de los Fondos Regionales sean objeto de la transversalidad de las dependencias gubernamentales.
- Regularizar y mantener actualizados los procesos fiscales, administrativos y legales de los Fondos Regionales.
- Evaluar y depurar la cartera de créditos en operación de los Fondos Regionales.
- Lograr que el índice de recuperación se incremente a la media nacional actual en el corto plazo.
- Lograr la capacitación de los grupos multidisciplinarios en los diferentes procesos de los Fondos Regionales.
- Turismo sustentable en las zonas indígenas de Jalisco y Colima.
- Contar con un programa de apropiación y capacitación del manejo de ecoturismo.
- Reactivar la producción y comercialización de cadenas agro productivas.
- Lograr que a finales del 2004 se empiecen a desarrollar las actividades correspondientes a la 1ra etapa de la ruta eco turística de la sierra de Manantlán.
- Consolidación de la 1ra etapa y desarrollo en el periodo 2004-2006 de la segunda etapa de la ruta eco turística de la sierra de Manantlán.
- Que la mayoría de los proyectos estén formulados bajo un enfoque con equidad de género.
- Incorporar la participación de la mujer en el 50% de proyectos como mínimo.

Los escenarios prospectivos de mueven entre lo deseable y lo posible, lo mismo pueden caer el la utopía deseada, que en la inviabilidad; por ello, el desarrollo regional sustentable para los pueblos indígenas debe de soportarse en solidos procesos de consulta a la población indígena; con ejercicios de planeación estratégica y acompañado de un sistema de evaluación y su correspondiente programa de monitoreo y mejora continua.

El desarrollo regional diferenciado; adecuado a la historia y cultura de cada pueblo.

### *Bibliografía*

- PREFÁN, Carlos César (2000) *Adecuación de servicios financieros a las economías tradicionales indígenas*. Informe de trabajo. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, Banco Interamericano de Desarrollo, Departamento de Desarrollo Sustentable. Mayo.
- PEREZ Cuellar, Javier (coord.) (1996) *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México: ONU/UNESCO.
- OECD (2002) *Mejores Prácticas de Desarrollo Local. Economía Territorial*. México: UNESCO.
- GONZÁLEZ, Fabián (s/f) «Metodología para el Plan de Desarrollo Integral y Sustentable de los Pueblos Indígenas de México. Una visión de largo de plazo». En INDESO A.C.
- ROJAS, Rosa (2003) *Modelo de planeación estatal INI Jalisco-Colima*. Guadalajara: Ediciones CDI Jalisco-Colima.
- (2001) *Metodología y tesis para el Programa estatal de desarrollo de los pueblos indígenas de Jalisco y Colima*. Versión preeliminar. Documento de trabajo.





INDÍGENAS E INDIGENISMO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO  
ISBN 968-5077-107-X

MESA VI  
*Derechos y justicia*



# Reflexiones sobre lo indígena en el ámbito jurídico agrario

AGUSTÍN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

No cabe duda de que las etnias de México han padecido desde hace siglos marginación y abandono, como tampoco la hay de que por estudios, palabras y promesas no hemos parado. De hecho, sincera y honestamente muchos mexicanos y no pocos extranjeros han dedicado tiempo, dinero y esfuerzo al estudio de sus necesidades a partir de sus diferentes modos de ser, de sus usos y costumbres y de sus ideas, para que en unión de los demás mexicanos puedan obtener mejores niveles de vida. El Estado como tal ha destinado también cuantiosos recursos y tomado importantes determinaciones tendientes a la atención de aquellos compatriotas. No obstante, la realidad, terca como es, muestra que los avances alcanzados son insuficientes en comparación con la magnitud del reto y la grandeza de los objetivos.

A qué obedece, me he preguntado con frecuencia, el que a pesar de todos esos y más esfuerzos y, sobre todo, de que la Revolución Mexicana logró plasmar en la Constitución de 1917 a través del artículo 27 enormes beneficios a favor de los más débiles, entre ellos los indígenas, estén hoy tan marginados. He tenido que mirar hacia diferentes horizontes para intentar algunas respuestas, tratando siempre de realizar este ejercicio con total buena fe y haciendo a un lado cualquier tipo de simpatías o antipatías, de ideologías de uno o de otro signo, para concentrarme en una visión lo más imparcial y objetiva posible.

No puedo ni quiero ocultar mi admiración y mi reconocimiento al que yo considero trabajo sincero por parte del Presidente Lázaro Cárde-

---

Magistrado del Tribunal Unitario Agrario del Distrito 16.

nas hacia los indígenas no sólo de México sino de América. Estoy convencido de que en aquel mandatario había convicción plena a favor de esos grupos y prueba de ello son las numerosas obras y recursos que a ello destinó. Otros presidentes han aportado en mayor o menor medida también, junto con servidores públicos de diversos niveles y en diferentes tiempos, voluntad y determinación en igual sentido, como probablemente ahora lo hacen quienes tienen a su cargo estas tareas. Pero la pregunta sigue ahí... ¿qué ha sucedido?, ¿qué ha pasado?, ¿qué ha faltado?.

Seguramente cada quien de acuerdo a su experiencia y actividad tendrá no una sino muchas respuestas, pero también como yo se habrá planteado cien interrogantes. Cada uno de nosotros desde nuestra trinchera, por cierto siempre de paz, estamos tratando de hallar esas respuestas y creo que la mejor muestra de ello es precisamente este foro.

Tampoco podría yo ignorar los hechos, dolorosos y lamentables, que están ahí para vergüenza de muchos y preocupación de todos. No podría ni querría desconocer las numerosas llamadas de atención, los campanazos que han significado en cada etapa, ante el silencio, la indiferencia y el abuso por parte de no pocos, los actos de violencia, de protesta; los gritos de ¡Ya Basta! y los airados reclamos sociales, hasta desembocar en el levantamiento zapatista de 1994, el cual recordó a la mayoría de nosotros que ahí está todavía ese México pobre y marginado. Qué lamentable es que se hubiese derramado sangre para exigir algo tan elemental como bienestar y justicia a favor de quienes desde siempre han padecido. Qué mayor motivo de irritación para un mexicano que ver a otro mexicano en esa condición. Pero, la pregunta sigue ahí. ¿Qué ha sucedido?, ¿Porqué ha sucedido?

Líneas atrás decía que cada ciencia y cada persona podrán encontrar diversas respuestas. Las hay sociológicas, culturales, históricas, psicológicas, geográficas, antropológicas, médicas, financieras, políticas, climáticas, pedagógicas y también jurídicas. Algunas son de una sencillez rayana en la humildad, de fácil comprensión. Otras aparecen de una pedantería y jactancia que las hacen indescifrables. Varias resultan de análisis frívolos e irreales. No pocas son las que se sustentan en el verdadero conocimiento de los hechos y de la problemática. Ciertamente muy contadas las que tienen su origen en el núcleo mismo del indigenismo, pero en fin, como igualmente anticipe, por estudios y propuestas no paramos. Va con mo-

destia la mía, que se desprende de mi contacto desde niño con el campo, de mi profesión de abogado, de mis vivencias como servidor público, especialmente en la administración de justicia agraria, y también, sobre todo, del respeto que siento hacia los indígenas y de esas inquietantes preocupaciones sociales que compartimos.

Aclaro: jamás he estado de acuerdo con la violencia para hacer respetar la ley ni tampoco para hacer valer nuestros derechos o para obtener justicia. La referencia que hice a los ejemplos como el del alzamiento en cierta región del Estado de Chiapas, sólo pretende destacar lo que debemos evitar, aquello que no debe suceder, pero que sin embargo sucede y podría suceder de nuevo si el gobierno y la sociedad en su conjunto no actúan rápida y eficazmente para resolver o equilibrar tan agudos dilemas, tan terribles contrastes.

El punto de vista que intento ofrecerles no puede ni quiere hacer abstracción de esa realidad a la que me refiero y que ha motivado la realización de este encuentro. Por el contrario. Si bien alude a temas jurídicos concretos, este análisis es resultado de esa realidad y también de las visiones que otras ciencias tienen sobre el particular. Es decir, el universo jurídico nacional e internacional que involucra a las etnias de manera directa, o aún aquel que lo hace de manera indirecta, no pueden sustraerse a esos otros universos formados por la historia, la economía, la antropología, la geografía y demás. Las leyes y los órganos encargados de aplicarlas sólo tendrán éxito si se crean y se desarrollan en medio de la realidad que se les plantea. Esto que quizá pudiera parecer una verdad de Perogrullo, merece en mi opinión destacarse porque con frecuencia nos encontramos frente a absurdas y complejas situaciones y procedimientos de derecho que nada tienen que ver con lo que realmente sucede entre aquellos individuos y núcleos sociales a los que se pretende regular, especialmente tratándose de los grupos indígenas, a quienes se ha tratado también en este campo de imponer, más que de incorporar, a un sistema de derecho.

Como ustedes saben, otros países han avanzado mejor y más ágilmente en el tratamiento otorgado a sus grupos étnicos, particularmente a sus núcleos indígenas, y estos avances se han logrado con éxito en mi concepto sobre todo por el énfasis que han dado a dos frentes: adecuación de sus respectivas legislaciones a la realidad que los circunda, y educación y for-

mación de los ciudadanos en torno también a esa realidad para conocerla en primer lugar, a fin de poder estar en mejores condiciones de comprenderla y luego reconocerla como parte del ser nacional. Obviamente parto del hecho de que ahí existe una política de Estado en tal sentido, construida mediante consensos en los que hubiesen participado por supuesto todos los segmentos de la población bien sea a través de partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de la representación nacional por medio del Congreso, de universidades, de sindicatos y organizaciones rurales y, desde luego, de los pueblos indios en las formas y métodos que ellos mismos hayan determinado. Es fácil advertir que en este esquema la democracia, entendida no como un derecho electoral sino como una forma de vida permanente, juega un papel fundamental.

Para que sea considerada como de Estado una política destinada a lograr la igualdad de los grupos indígenas y el resto de la nación, no basta con que ello haya sido elevado a rango constitucional en los términos en que recientemente ha quedado plasmado en el actual Artículo Segundo, reformado en su totalidad en julio de 2001, —y que en una forma ciertamente más limitada hasta esa fecha se consideraba en el derogado párrafo I del Artículo Cuarto—, sino será necesario crear y arraigar profundamente, por una parte entre servidores públicos y en general entre todos los mexicanos, no la idea sino la más absoluta convicción de que los pueblos indios también son parte de nuestra sociedad, de que debemos alentar su permanencia y fortalecimiento respetando sus usos, sus costumbres y su territorio, y por otra convenciendo a estos pueblos de que ellos son parte de la nación y de que esa es razón suficiente y extraordinaria para que se dispongan a observar y a enmarcar sus usos y sus costumbres dentro de nuestro ámbito jurídico, el que por lo demás, como hemos dicho, se encuentra ya contemplando a plenitud el derecho de los núcleos indígenas a desarrollarse desplegando toda su vitalidad y modo de ser. Así pues, este tendría que ser a mi entender el punto de partida de un largo y complejo proceso respecto del cual tenemos en México muchísimo por hacer, pues aún cuando, insisto, nuestra Carta Magna incluye ahora un reconocimiento explícito, detallado y contundente a favor de los núcleos indígenas y se han promulgado leyes y disposiciones que se refieren enfáticamente a sus derechos y al respeto que ellos se merecen en el contexto

nacional, deberá seguirse trabajando en ese sentido para una permanente actualización de nuestra legislación, pero sobre todo para la sensibilización y capacitación de nuestro pueblo acerca de esta realidad que durante muchos años ha sido ignorada por la inmensa mayoría.

En 1992 fueron creados en nuestro país los tribunales agrarios como parte de una profunda reforma jurídica, jurisdiccional y administrativa en los temas de la tenencia de la tierra. Sería motivo de otro estudio tan amplia como controvertida cuestión, pero me interesa destacar el papel que dichas reformas y dichos órganos han venido jugando en relación a las preocupaciones indígenas respecto de tan delicado tema, hondamente ligado a su existencia e idiosincrasia. De hecho, la tierra, su tenencia, explotación y producción, ha sido EL motivo de los más grandes conflictos sobre la faz del planeta entre las naciones y entre los individuos. La seguridad jurídica que al efecto se proporcione resulta entonces de vital importancia para que realmente pueda garantizarla como elemento de bienestar, de productividad y de abasto alimentario y de otras necesidades humanas tales como generación de energía eléctrica, agua, conservación del ambiente y otros.

Tanto el Artículo Segundo Constitucional ya mencionado, específicamente las fracciones V y VI, el Artículo 27 y nuestra Ley Agraria, como otros ordenamientos reglamentarios de esos dispositivos, significativamente la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena, hacen referencia explícitamente a los derechos de los núcleos indígenas sobre sus tierras y a los recursos legales a su alcance para acudir en demanda de justicia agraria. Así también a la forma en que ellos pueden acceder a esta, la cual es en muchos sentidos especialmente amplia si tomamos en cuenta la figura de la suplencia en la deficiencia de sus planteamientos, misma que también se incluye en la legislación de amparo, la cual contempla otras prerrogativas quizá más importantes a favor de ellos, que no tienen otros justiciables. Se mantienen así, a pesar de las reformas, postulados de justicia social que vienen desde la Revolución y que se han plasmado concretamente en sentencias dictadas por los tribunales agrarios al restituir jurídica y materialmente a algunas comunidades indígenas, como a los huciholes, diversas superficies que durante decenas de años habían venido reclamando.

Entonces, nuestra Carta Magna y legislación secundaria tanto sustantiva como adjetiva acreditan que se han dado pasos en el sentido correcto. Estamos en el camino, pero también lejos de pensar siquiera en atisbar la meta, pues aún cuando jurídicamente no creo que podamos hablar de metas dado que las leyes, como señalé, tienen que irse modificando y adaptando a la realidad que nos plantea una sociedad cambiante y dinámica, creo que sobre todo precisamente en el sentido social debemos seguir adelante hasta que el acceso al bienestar, a la igualdad y al desarrollo sea una realidad para todos.

Leyes claras, sí, pero sobre todo una sociedad respetuosa y solidaria hacia quienes son diferentes, particularmente con los grupos indígenas, pues a pesar de que la población de esa sociedad se encuentra integrada mayoritariamente por mestizos, posee raíces indígenas de las que debe enorgullecerse y ahora considerarlas hasta como instrumento de sobrevivencia ante la cara negativa y funesta de la dichosa «globalización», fenómeno ciertamente inevitable frente al cual entre más identificados estemos como nación será menos traumática nuestra adaptación a ella y quizá hasta podamos sacarle ventaja.

No todo en la «globalización» es malo, como nada hay completamente malo o completamente bueno en la vida. Esta visión es algo que, a pesar de amenazantes dogmas y de organizaciones intolerantes, como muchos he venido aprendiendo con el tiempo y que creo que me ha permitido ante las controversias agrarias explorar la figura jurídica de la conciliación con profunda y sincera convicción. Tengo una gran fe en esta fórmula como verdadera solución de conflictos.

La «globalización» nos ha permitido por ejemplo confirmar que el movimiento indigenista ha cobrado ímpetu en todo el mundo y que por ello se han alcanzado notables avances en diversas materias relacionados con él. Así, las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales de carácter multilateral o regional han contemplado acuerdos, tratados, convenios, estructuras, programas y recursos destinados a la protección y fortalecimiento de los pueblos indios a lo largo y a lo ancho de los cinco continentes, océanos y archipiélagos. A pesar de que en el ámbito internacional por desgracia aún prevalece la ley del más fuerte, la mayoría de las naciones ha ido tomando conciencia de que la realidad debe marcar



decisiones y pautas si queremos lograr bienestar igualitario a través de mayor equilibrio y justicia.

Un ejemplo notable de acuerdos por la justicia a favor de los pueblos indios lo constituye el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Particularmente su Parte II, que es la que me interesa ahora para los fines de esta ponencia, indudablemente integra una serie de elementos tendientes a preservar y a fortalecer a las etnias autóctonas de cada país, sus habitats, sus usos, sus territorios y sus costumbres. Representa desde el punto de vista jurídico internacional y nacional el marco más realista para que esas etnias obtengan lo que por siglos han demandado, pero eso naturalmente ocurrirá sólo en la medida en que dicho ordenamiento sea aplicado en la práctica, o cuando menos que los principios en él contenidos orienten los procedimientos y las decisiones de quienes tienen en sus manos la atención a los grupos indígenas.

En México ese instrumento internacional es vinculante a partir de su publicación en el Diario Oficial de la Federación en enero de 1991, aprobado en julio de 1990 por el Senado de la República e incluso, por ese mismo hecho, ha adquirido rango de Ley Suprema de la Unión, en términos de lo establecido por el artículo 133 de nuestra Carta Magna. Muchos de sus contenidos tienen que ver con la materia agraria, por lo que me parece debe insistirse ante quienes tienen la responsabilidad de procurar y de administrar justicia en este rubro para que tomen en cuenta tan significativo documento, lo cual no es potestativo sino imperativo de acuerdo además con el contenido del párrafo final del citado Artículo 133 Constitucional, sin dejar de reconocer que cierta terminología empleada en él Convenio así como algunos de sus aspectos fundamentales, como los contenidos en las fracciones 1 y 2 del artículo 13 por ejemplo, representan indudablemente un reto al momento de adaptarlos a nuestra realidad jurídica y material y al caso concreto que sea planteado.

Por otro lado, dadas las peculiaridades de la figura de la jurisdicción y de la competencia, así como de la independencia y autonomía que caracterizan a todo tribunal, la aplicación de una ley, en este caso del Convenio, al caso concreto, depende también y fundamentalmente del criterio con el que actúe y resuelva cada juzgador, por lo que aquí cobra también

relevancia la sensibilidad social, experiencia, conocimiento, convicción, formación y principios que distinguen a cada quien. Sobre esto me parece conveniente llamar la atención del Poder Judicial Federal para que también los señores Jueces de Distrito, los señores Magistrados de Tribunales Colegiados e incluso los señores Ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación confieran al Convenio 169 la importancia que merece, a fin de que en sus respectivas competencias, en materia de amparo o de constitucionalidad, lo tomen en cuenta, desde luego con igual o mayor sensibilidad social y conocimiento de la idiosincrasia, usos, costumbres y demás aspectos que rodean a nuestras pueblos indios, pues de nada serviría que los tribunales agrarios, -el Superior o los Unitarios-, apliquen ese documento, o que los quejosos lo argumenten en sus escritos de agravios, si en su momento aquellos órganos por alguna razón lo llegan a ignorar o lo miran con indiferencia.

Ahora bien. Me parece conveniente destacar que aún y cuando nuestra legislación agraria en muchos presupuestos se adelantó desde 1917 a ciertos imperativos establecidos posteriormente en el Convenio 169, como el de Dotación y Restitución de tierras, o el de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, o el carácter comunal de la explotación de la tierra, o las nulidades de enajenaciones, de diligencias de apeo y deslinde y de concesiones o composiciones que afecten tierras de comunidades, entre otras, -lo que refleja el compromiso y la visión social de aquellos ideólogos-, ninguna ley ni ordenamiento incluyó, como sí lo hace el Convenio, aspectos esenciales para la vida indígena como el valor espiritual que reviste su relación con la tierra, a la que como muchos saben equiparan o consideran como su madre (artículo 13 fracción I); así mismo la protección especial de los recursos naturales existentes en sus tierras (artículo 15 fracción I); la obligatoria consulta a los pueblos indios por parte de los órganos del Estado para determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación existentes en sus tierras, aún cuando la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo pertenezca al Estado; el que esos pueblos tengan el derecho de participar en los beneficios que se obtengan de esas actividades, así como recibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan su-

frir como resultado de las mencionadas actividades (artículo 15 fracción II).

Los anteriores conceptos, un tanto adaptados o matizados, han sido recogidos por el actual artículo 2 de nuestra Carta Magna a través de las fracciones V y VI, matices que no son menores si tomamos en cuenta las a mi parecer rigurosas condiciones de procedencia que para el ejercicio de esos derechos se impone a las comunidades.

Hoy como ayer y como siempre, las controversias agrarias ocupan y preocupan a la nación. De entre ellas sobresalen muchas relacionadas con núcleos indígenas. Se dan en medio de cambios y transiciones que sin embargo en este aspecto no acaban de ser entendidas. No estoy seguro de que el cambio en nuestro país esté en marcha, ni tampoco lo estoy acerca de que todo tenga que cambiar. Sí lo estoy de que en el tema que nos ocupa se requiere identificar con precisión qué debemos cambiar y qué no, pero sobre todo hacerlo con determinación y valentía.

En el ámbito jurídico, sobre todo en ciertas materias y en determinados niveles, hablar de cambios ha sido siempre un tabú. A quien se atreva con audacia a plantear una crítica, por muy constructiva que esta sea, frecuentemente se le ve con suspicacia y hasta con sospecha. También se cuestiona a quien abre desde la judicatura una mirada de opciones destinadas al análisis y al debate. Según algunos, los criterios de los juzgadores no deben ser materia de escrutinio público más allá del que interesa a las partes en cada caso. Ciertamente un juez o un magistrado no deberán caer en el error de debatir sus criterios o sus decisiones si no quieren correr el peligro de minar la firmeza y certidumbre de la administración de justicia, pero tampoco en el de negarse a escuchar con respeto y atención a los justiciables y a sus asesores jurídicos, que en cambio esto mucho los enriquecería y sensibilizaría para tomar sus decisiones, eso sí sin apartarse un ápice de la ley, de la imparcialidad y de la honestidad para no quebrantar el estado de derecho, condición fundamental de seguridad, bienestar y desarrollo.

Convengo así mismo absolutamente en que una determinación de la autoridad de garantías es incuestionable y debe acatarse en forma puntual y completa, pero estoy seguro de que si esa autoridad de amparo fuere más sensible a la problemática que caracteriza a ciertas materias de

derecho como la agraria, sus ejecutorias serían de mayor efectividad ante la realidad del campo y de las relaciones sociales que en él se producen, las cuales son en muchos aspectos bien diferentes a otras.

Señoras y señores:

Avanzaremos sin duda, con leyes que se vayan modernizando y adecuando a nuestra realidad, pues a pesar de los logros se mantienen contradicciones en algunos casos entre los contenidos de una legislación y otra relacionadas con la misma materia, por ejemplo lo que a mi entender ocurre entre lo señalado por la fracción II del Artículo Segundo Constitucional cuando faculta a las comunidades indígenas para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, y lo establecido por la fracción XIX del Artículo 27 del propio Ordenamiento al establecer que son de jurisdicción federal... «todas las cuestiones...relacionadas con la tenencia de la tierra de los ejidos y comunidades». Sobre el particular, el artículo 164 de la Ley Agraria parece proveer una solución a dicha problemática al señalar el imperativo para los tribunales agrarios de considerar los usos y costumbres de cada grupo indígena cuando se involucren tierras de estos en los juicios bajo su conocimiento.

Se avanzará también con procedimientos jurisdiccionales ágiles si quienes los conducen se encuentran plenamente conscientes de que no actúan en el vacío ni en un laboratorio, sino frente a una realidad que exige sensibilidad, talento y compromiso, sí con el estado de derecho, pero también con la inalcanzada justicia social.

Se avanzará con la aplicación en los juicios agrarios de tratados y convenios internacionales que se refieren al indigenismo, contemplando tanto en el procedimiento como en sentencia y en la ejecución de esta los usos, costumbres y tradiciones de cada comunidad indígena, pero también sin dejar de visualizar el contexto jurídico nacional en el que se desenvuelven tales núcleos. Para ello deberá, mediante una cuidadosa y profunda hermenéutica no sólo a cargo de juzgadores, sino de académicos, estudiosos y litigantes, realizarse una profunda, minuciosa y adecuada interpretación a fin de que la aplicación de un sistema no resulte contraria a lo establecido en el otro, pues existen igualmente contradicciones entre sus contenidos que tal vez puedan superarse si se estudia y reflexiona del

modo más cuidadoso y completo, aún cuando lo deseable sería por supuesto que se adecuaran uno y otro textos, lo que nos llevaría a otra diversa y compleja problemática jurídica, que sin embargo quizá pronto deberá contemplarse.

Se avanzará profundizando en todos los niveles y a través de todas las instancias ante la sociedad, para que esta sea debidamente informada, culturizada y sensibilizada acerca de que los pueblos indios son parte fundamental del ser nacional, y de que por lo mismo merecen todo el respeto y su incorporación plena a la búsqueda de desarrollo justo e igualitario.

Se avanzará si logramos descubrir los aspectos positivos de la «globalización» para traducirlos en beneficios, conscientes de que sólo lo podremos hacer fortaleciendo a nuestra soberanía mediante la identificación y permanencia de nuestros orígenes para lograr cohesión nacional.

Se avanzará si persistimos con determinación y con la ley en la mano, jamás con violencia, para que las instituciones vinculadas a los grupos indígenas y en general al campo de México se consoliden. En el caso de los tribunales agrarios como órganos encargados de llevar seguridad jurídica a la tenencia de la tierra además, por su propia naturaleza y características, ampliar su competencia y jurisdicción a fin de incluir en ella otros aspectos relacionados con el campo tales como dotación, distribución y uso del agua, protección del medio ambiente y cuidado ecológico, regulación de las relaciones entre los sujetos de la producción rural, etcétera.

Esas son en mi modesta opinión algunas de las acciones que podrían coadyuvar a encontrar aquellas respuestas que con afanes inmensos desde tiempo inmemorial han sido planteadas. Ojalá podamos ponernos de acuerdo acerca del cómo y del cuándo.



# El derecho de los pueblos indígenas

EMILIO CARRILLO DE LA CRUZ

La colectividad humana a consecuencia de un problema crea diversos organismos, los hay desde civiles, nacionales e internacionales, para asegurar, defender sus intereses y procurar el bienestar de la sociedad en general. La Organización de las Naciones Unidas, es un organismo internacional fundado en 1943, en una Conferencia Mundial realizada en San Francisco, California y que actualmente tiene su sede en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos. Su principal objetivo es asegurar y mantener la paz mundial y el desarrollo de las naciones, también una de ellas es la Organización Internacional del Trabajo que tiene su sede en Ginebra, Suiza, esta especializada en cuestiones laborales y sociales, además esta asociada a la Organización de las Naciones Unidas; en sus esfuerzos se ha destacado en elaborar Convenios Internacionales dirigida a los pueblos indígenas y tribales entre estas es conveniente destacar el 107 y 169, los que se ocupan específicamente de los pueblos indígenas y tribales, en ellos se establecen una amplia gama de derechos a favor de dichos pueblos, se incluyen los derechos civiles, políticos y económicos.

Es de reconocer que la evolución del Derecho Internacional iniciada en 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo, hacen hincapié adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la discriminación racial, políticas de integración y asimilación, el genocidio, diferencias de lenguaje, colonialización y enajenación de tierras, racismo, entre muchos problemas.

Desde 1989, los indígenas del mundo luchan por su reconocimiento íntegro y a nivel internacional han planteado la aceptación de los concep-

tos de libre determinación, pueblos indígenas, diversidad cultural, autonomía, derecho consuetudinario, cosmovisión, jurisdicción indígena, identidad, equilibrio del medio ambiente, entre otras, porque contribuyen a la riqueza de una civilización y que constituyen el patrimonio común de la humanidad. Los pueblos indígenas tenemos derecho a conservar y fortalecer nuestras propias características políticas, sociales, económicas y culturales, así como nuestro propio sistema jurídico.

En 1992, el Estado Mexicano se reconoce constitucionalmente como una nación multicultural sustentada en sus pueblos indígenas, este reconocimiento supera la concepción de un Estado-Nación homogéneo, lingüística y culturalmente, pasa del multiculturalismo y multilingüismo a la Interculturalidad. En este mismo año se conmemora el quinto Centenario del «Encuentro de dos Mundos» en donde las organizaciones indígenas le atribuyen como 500 años de resistencia indígena, negra y popular, en este mismo año se reforma el Artículo 4 o Constitucional en la que establece

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos, formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus costumbres y prácticas jurídicas en los términos que establezca la ley

Esta reforma fue publicada en el Diario Oficial de la Federación, el día 28 de enero de 1992.

Nuestros avances no han surgido de la misericordia del Estado Mexicano, son luchas de emancipación contra la injusticia, el olvido, la opresión, quiero mencionar que el más reciente es el realizado en el mes de enero de 1994 encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional que aglutinó indígenas Tzeltales, Tzoltziles, Tojolabales, Lacandones que abanderaron el slogan «Nunca más un México sin nosotros», al no haber ninguna respuesta favorable a las demandas de los indígenas en el año 2001, se conforma el Congreso Nacional Indígena, este movimiento exige la demanda del cumplimiento del Convenio 169 Internacional.



En alusión al Convenio 169 Internacional de fecha 27 de julio de 1989, en la que se manifiestan las aspiraciones de los pueblos indígenas y tribales, para asumir el control de sus propias instituciones, formas de vida, de su desarrollo económico, de mantener y fortalecer su identidad, lengua, usos y costumbres, derecho consuetudinario, dentro del marco jurídico de cada Estado en que viven. Se retoma el Artículo 2º de este Convenio Internacional, en el que se establece:

1. Los gobiernos deben asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos ya garantizar el respeto a su integridad.
2. Esta acción deberá incluir medidas:
  - a) Que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población.
  - b) Que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones y sus instituciones.
  - c) Que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

En este mismo año como réplica a estos acontecimientos, el Ejecutivo Federal a través de la Secretaría de Gobernación, el día 18 de julio de 2001 emite un decreto en el que se adiciona al Artículo 1º Constitucional un tercer párrafo en el que plantea la prohibición de toda discriminación que atente contra la dignidad humana, motivado por cualquier origen, ya sea étnico, condición social, género, capacidad diferente, religión y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

También en este mismo decreto se reforma el Artículo 2º, precisando que la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, se parte de valorar la conciencia de la identidad indígena, se reconoce el término de pueblos indios, se retoma el derecho a la libre determinación en un marco constitucional de autonomía y que las Entidades Federativas asuman estos principios generales,

fundamentados en sus criterios etnolingüísticos y conociendo las comunidades indígenas.

En lo que respecta a la Constitución como ley suprema de la nación en su Apartado A enuncia el reconocimiento y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y autonomía, para ello especifica en su última fracción VII: acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar este derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Las Constituciones y Leyes de las Entidades Federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada Entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

En el Apartado B dicta una disposición a la Federación, Estados y los Municipios, lo siguiente: para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, estos tres órdenes de gobierno, tienen la obligación de:

- I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos.
- II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural.
- III. Asegurar el acceso a los servicios de salud.
- IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.
- V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo.

- VI. Extender la red de comunicaciones y telecomunicaciones.
- VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas, creación de fuentes de trabajo.
- VIII. Establecer políticas sociales, con apego al respeto a sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.
- IX. Consultar a los pueblos indígenas, en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo, de los estatales y Municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

Estas obligaciones constitucionales coinciden con los campos temáticos de este 1° Coloquio de Pueblos Indígenas y del Indigenismo en el Occidente de México.

Reforma del Artículo 115 constitucional, Fracción III, último párrafo, establece que «...las Comunidades indígenas, dentro del ámbito Municipal podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley».

Analizando estos preceptos, la sociedad se interroga es verdad lo plasmado en el documento o es otra realidad la que viven los indígenas en el país; en nuestro Estado de Jalisco, los indígenas wixaritari estamos lejos de estas aspiraciones no hay justicia social para nuestros pueblos y comunidades indígenas, cito algunos problemas graves:

*Invasión de tierras:* Las tres grandes comunidades indígenas, Tateikie, Tuapurie y Waut+a, están siendo invadidos por pequeños propietarios, arrendatarios y ganaderos mestizos, aprovechándose de los mejores recursos naturales.

*Atropellos en nuestra autonomía:* No se toma en cuenta la soberanía de nuestro territorio, no hay toma de decisiones y no respetan jurídicamente nuestra organización social interna.

*Deterioro, contaminación y despojo de los lugares sagrados:* En nuestra cosmovisión indígena los fenómenos naturales, juegan un papel importante porque significan espiritualidad, existencia, bienestar para nuestras familias y las comunidades indígenas.

*Escasez de vías de comunicación:* De 105 agencias municipales, únicamente 45 localidades tienen acceso a brecha y en mal estado.

*Saqueo de nuestros recursos naturales:* Principalmente los recursos forestales y pétreos.

*Falta de fuentes de trabajo:* Contamos con yacimientos mineros para que los indígenas los exploten, de cal, cantera, estaño. Pero no hay nada de trabajo.

*Desigualdad educativa:* Desvalorizan nuestra educación bilingüe, somos señalados, año con año sobre los indicadores educativos, utilizando los mismos criterios nacionales.

*Problemas de atención y abasto médico:* Las unidades médicas cuentan únicamente con medicina preventiva y sin equipo adecuado para casos de emergencia.

*Malversación de fondos económicos de programas nacionales y del estado:* Las comunidades indígenas se dan cuenta que los apoyos no llegan para el cual fueron destinados. Hay jineteo, desvío, todos quieren sacar provecho de una obra.

Ante estas divergencias políticas, sociales, económicas es urgente que los tres órdenes de gobierno intervengan y trabajen honestamente a favor de los indígenas y sea una realidad el ofrecimiento de más oportunidades para alcanzar las aspiraciones de una vida digna, de un desarrollo integral para las comunidades indígenas.

# La realidad indígena en México

DIANA MARGARITA GARZÓN LÓPEZ

En el marco del decenio internacional de las poblaciones indígenas del mundo, ocupando México el 8° lugar de población indígena a nivel global, con una cantidad de 12 millones y representando el 13% de la población indígena, con mas de 62 etnias y más de 62 lenguas, el gobierno mexicano no ha podido crear instrumentos jurídicos eficaces, para evitar la vulneración de los derechos humanos en los indígenas.

En México, han existido guerrillas como la de «castas» en Yucatán, como la «Yaqui» en Sonora, como los levantamientos de Chiapas; sin embargo y pese al impulso que éstas dieron para crear las reformas Constitucionales de los artículos 1°, 2°, 4°, 27 y 115, no se ha podido combatir la discriminación, la violación de garantías y derechos.

Con el propósito de conocer las políticas públicas, destinadas para los indígenas en éste periodo presidencial, me he dado a la tarea de realizar un análisis al «Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2001-2006», haciendo énfasis preferentemente en la educación, trabajo y Justicia.

Los párrafos que a continuación se detallan son medulares para la presente investigación, pues los he retomado literalmente del programa nacional y será mi piedra angular en este trabajo.

...La aportación de los pueblos indígenas a la nación es múltiple y tiene varias dimensiones, es fundamento de la diversidad cultural, política y social de los mexicanos, sus regiones son estratégicas y de referencia obligada para el desarro-

---

Licenciada de Derecho, Universidad Autónoma de Sinaloa.

llo económico nacional. Los pueblos indígenas deben tener un futuro digno en tanto participes de la riqueza, que genera el uso de sus recursos.

Los pueblos indígenas deben jugar un papel clave en el desarrollo político, económico y social del país, de modo que las distancias que existen entre la marginalidad y la riqueza se reduzcan para dar lugar a nuevos modelos de desarrollo en los que la participación indígena permita encontrar caminos alternativos, acordes con sus expectativas culturales, sociales, económicos, educativas y de justicia.

Indudablemente éste programa es ambicioso, sin embargo, debemos ser objetivos, pues existe una diferencia entre lo que es, es decir, la realidad indígena y lo que debería de ser esta realidad para el indígena.

El primer párrafo del programa, hace referencia a las aportaciones, que por siglos los indígenas han ofrecido; pese a que no señala cuales son éstas, reconoce la multiplicidad de ellas, pero yéndonos mas allá del programa aludido, podemos mencionar que las regiones y zonas estratégicas de los indígenas han sido punto de lanza, para la explotación de recursos naturales; como la minería, en la región de Nayarit perteneciente a los Huicholes, o la cafetalera de Chiapas o la petrolera en Campeche y Oaxaca.

Continuando con el análisis, retomaremos el segundo párrafo que hace alusión a las variantes de Educación, Derechos y Justicia y que mucho tiene que ver con la vulneración de los Derechos Humanos e insisto de la violación de garantías individuales y sociales.

El párrafo aludido, establece, ahora si, después de un desconocimiento real del crisol de culturas que compone a esta nación, que los pueblos indígenas son clave para el desarrollo del País.

En mi análisis, es necesario realizar este planteamiento para poder interpretar la política del programa:

¿Cómo es que de pronto se le reconoce al indígena, atiborrándole de prerrogativas que desconoce?,

¿Cómo es que de pronto al indígena se le hace participe de políticas publicas que no le han favorecido?

La brecha sigue existiendo, el reconocimiento de derechos, no le ha quitado el hambre o el frío, la discriminación es latente.

¿Qué instrumentos ha creado el gobierno federal, local y municipal, para garantizar que el indígena como individuo preserve sus prerrogativas?

¿Qué mecanismos utilizaran los gobiernos para acotar la brecha de marginalidad y riqueza?

Vivimos con un pesado velo de ignorancia (Rawls, 2000), la experiencia; histórica nos muestra que rara vez sucede la cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales.

México, como país vive un proceso paulatino, en el que se encuentra inmersa su población, sin embargo los indígenas son los mas afectados en sus derechos, pues, las reformas constitucionales no responden a las expectativas de las comunidades indígenas. Para sostener mis argumentos, es necesario retomar, como ya lo había establecido, tres variantes: Fuerza Laboral, Educación y Justicia. Las estadísticas, muestran la realidad Indígena.

### *Fuerza laboral indígena*

En México, el 22% de la fuerza laboral, se dedica a la agricultura, de esta cifra, el 70% la ocupan las comunidades indígenas, sin embargo también tienen otras ocupaciones, un 13% se dedica a las artesanías, un 6.4% de dedica al comercio, un 3% a la construcción, un 7.6% tiene otras actividades. Sin embargo, es preciso señalar que pese a la multiplicidad de actividades, no cuentan con un salario establecido, la razón es por que de acuerdo a sus costumbres trabajan por su cuenta y en familia.

De acuerdo a la Encuesta Nacional de Empleo, en Zonas Indígenas, el 69.3% de la comunidad indígena ocupada es hombre y el 30.6% es mujer. Sin embargo cabe señalar, que de éstas cifras, solo el 19.3% es asalariado, percibiendo aproximadamente medio salario mínimo, por lo que sobreviven con veinte pesos diarios.

Con estos datos, podemos determinar que el indígena pese a que tiene un derecho individual en el artículo Constitucional 2º apartado «S» fracción VII, que reza:

... La Federación, Los Estados y Municipios, promoverán igualdad de oportunidades...

...apoyar las actividades productivas y de desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones publicas y privadas que propicien la creación de empleos...

No cuenta con las herramientas reales que le permitan ser parte del desarrollo económico del país, así mismo se percibe que las reformas constitucionales no han sido prosperas para el indígena, pues hasta el momento solo existen programas de «buenas intenciones» (lease Oportunidades, programa nacional, [www.sedesol.gob.mx](http://www.sedesol.gob.mx)). Por lo tanto el indígena sigue sufriendo vulneración de garantías tanto individuales como sociales.

### *Educación y cultura*

La cultura indígena no es homogénea, el proceso de asimilación y castellanización, que se dio en el pasado, fue un factor determinante. Sin embargo, debo señalar que el multiculturalismo, no se contemplaba en nuestra constitución y que el único antecedente de reconocimiento indígena fue en 1824.

Actualmente, se reconoce la cultura indígena, pero se continua, a mi parecer, con procesos de asimilación; pues requieren necesariamente el idioma español, para tener inserción dentro de un aparato gubernativo que no se encuentra preparado para enfrentar la realidad indígena.

El nivel educativo en los indígenas es ínfimo, en el país existen seis millones de analfabetas, de los cuales 1 564 856 son indígenas, las mujeres y niñas presentan aún más rezago educativo, pues no alcanzan ni el 9% de alfabetización.

La deserción escolar inicia desde temprana edad, esto se refleja en Estadísticas Nacionales Indígenas: el 16% de los niños y el 11% de las niñas de entre 6 y 11 años desempeñan actividades laborales, así mismo el 50% de los adolescentes y el 22% de las jóvenes indígenas de entre los 12 y 14 años de edad desempeñan trabajos.

¿Si esta es la realidad indígena, como va a garantizar el gobierno la inserción de los indígenas a las políticas públicas?, pues aunque el artículo 2º constitucional en su apartado «B», fracción II, establece que garantiza la educación y un sistema de becas. Lo cierto es, que en las comunidades indígenas predomina su Cultura y la educación pasa a formar parte de un segundo plano, predominando sus necesidades y carencias.

### *Justicia*

Inicio esta variante con una frase apropiada a la temática que nos ocupa:



«Justicia se define de acuerdo a Justiniano, en dar a cada quien lo suyo y lo que le pertenece».

México, como País no ha encontrado la fórmula mágica entre la procuración y administración de justicia. Esto se refleja a nivel nacional.

Sin salirme de contexto y con la finalidad de demostrar que no contamos con instrumentos suficientes de justicia, a continuación muestro las siguientes estadísticas:

- Por cada 35 072 habitantes: existe 1 juez de 1º instancia. Por cada 186 735 habitantes: existe 1 magistrado de 2º instancia.
- Por cada 444 574 habitantes: Existe 1 juez de Distrito.
- Por cada 197 000 habitantes: existe 1 magistrado ya sea colegiado o de distrito.

Ahora, me permitiré establecer de manera textual lo que el artículo 2º Constitucional, apartado «A», fracción VII dice:

Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres... Los Indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por interpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura»

¿Cómo el Gobierno va a garantizar al indígena el acceso a la justicia?, efectivamente en 1991, hubo reformas en el código penal, para establecer que los procesos penales estuvieran asistidos por traductores. Esto no ha sido suficiente. Ni el poder judicial ni el poder ejecutivo están estructurados para atender las denuncias y querellas penales, principalmente, por que no se cuenta con personal técnico capacitado.

En México, se encuentran 7 431 indígena privado de su libertad,<sup>1</sup> de los cuales el 82.6% son procesados por delitos del Fuero Común. Esto nos da un indicativo, que las reformas en los códigos estatales no han sido suficientes.

Aunado a la falta de acceso de los tribunales, ya sean éstos penales, agrarios, laborales y civiles, es importante señalar que lamentable un 40% de indígenas ni siquiera puedan estar inscritos en un registro civil, y, como

---

<sup>1</sup> principalmente en reclusorios de Oaxaca, Chiapas, Sonora, Veracruz y Puebla.

consecuencia no puedan tener un acta de nacimiento, por lo que el gobierno mexicano, no puede tener la certeza de la cantidad de comunidades indígenas a los cuales tiene la obligación de garantizar sus derechos individuales y sociales.

El hecho que gocen de prerrogativas, no les garantiza a los indígenas que la brecha entre su marginación y la riqueza se acote, pues como he argumentado, basta realizar un somero análisis al Programa Nacional para los pueblos indígenas y conjugarlo con las reformas constitucionales de los artículos constitucionales 1º, 2º, 4º, 27 y 115, para darse cuenta que la realidad mexicana es asimétrica de la realidad indígena.

Dentro del contexto de los Derechos individuales y sociales, es necesario saber que subjetivamente se requieren dos sujetos, uno pasivo que es el Estado y otra activo que es el ciudadano, sin embargo, los indígenas así como sus comunidades, requieren que los gobiernos federales, estatales y municipales realicen una estructuración relativa a los poderes, solo así los indígenas tendrán la posibilidad de participar en el desarrollo del País ya su vez ser detentadores reales de los derechos que les confiere la Constitución Federal.

### *Bibliografía*

BURGOA, Ignacio (2000) *Las garantías individuales*. México: Porrúa.

CONSTITUCIÓN Política de los Estados Unidos Mexicanos (2001). México: Porrúa.

DECLARACIÓN Universal de los Derechos Humanos (2001) México: México.

Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2001-2006.

RAWLS, John (2000) *A Theory of Justice*. Estados Unidos: Harvard University Press.

# Las prácticas religiosas wixaritari entre dos fuegos

VÍCTOR M. TÉLLEZ L.

Existe una ilustración hecha por un caricaturista europeo que muestra a un grupo de religiosos (blancos, civilizados y cristianos) que se burlan de un grupo de nativos africanos que adoran a una deidad totémica con las características propias de la raza negroide. A la vez que se burlan de esta manifestación religiosa «pagana», estos religiosos dan la espalda a la imagen de un Cristo de facciones netamente occidentales. En sí, esta caricatura nos revela la forma en cada sociedad ve sus creencias como las únicas y las más importantes. Por lo mismo, siempre existe la necesidad para los grupos hegemónicos de extender sus formas de ver el mundo sobre aquellos que consideran atrapados en la ignorancia y, por ende, en el paganismo.

En este naciente siglo XXI, el mundo se enfrenta a grandes cambios y se pugna por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y se critican los fundamentalismos religiosos que a lo largo de la historia han enfrentado formas distintas de pensar. En México, las leyes garantizan la libertad de credos y protegen la práctica de las asociaciones religiosas debidamente reconocidas. No obstante, este reconocimiento a la diversidad religiosa tiene una limitante: se garantiza la validez de cierto número de instituciones religiosas (la religión cristiana en todas sus variables, el judaísmo, etc.) y deja de lado un factor fundamental en cuanto se refiere a los pueblos indígenas: el sincretismo religioso manifestado en sus prácticas rituales. Este sincretismo permite que en una ceremonia tradicional convivan los íconos religiosos implantadas durante la conquista con los

---

Centro de Estudios Antropológicos (CEA) El Colegio de Michoacán.

elementos fundamentales de la cultura indígena que fundamentan su organización social.

Existen abundantes ejemplos etnográficos de la forma en que los íconos cristianos han sido relacionados con las antiguas deidades prehispánicas y cómo las prácticas religiosas cristianas se ven mezcladas con antiguos cultos ligados al ciclo agrario. Entre los Wixaritari, desde los primeros informes de los misioneros jesuitas y franciscanos hasta los textos recopilados por Zingg en la de cada de los treinta del siglo XX podemos ver cómo entre los huicholes y otros grupos étnicos del Gran Nayar muchos elementos de la religión católica y la cultura material traída a las colonias americanas fueron integradas a la vida de los pueblos indígenas, incluyendo su organización política y sus prácticas religiosas.

De este modo, para el siglo XVIII, cuando logra pacificarse la región y se constituyen las comunidades indígenas de San Sebastián, San Andrés y Santa Catarina, los misioneros franciscanos instituyen los sistemas de cargos cívico-religiosos actualmente conocidos como gobiernos tradicionales en zonas donde no era desconocido el valor del dinero, el uso de las herramientas de acero y la explotación del ganado introducido por los europeos. Esto se ve representado hasta nuestros días por el valor simbólico que tienen las monedas que son pegadas en las jícaras utilizadas para hacer ofrendas o en la importancia del ganado bovino y su sangre como elemento sacrificial en muchas de sus festividades religiosas tradicionales. Estos elementos se integraron con un complejo ritual que permanece hasta nuestros días en cuanto al culto a la triada peyote, maíz, venado; al sol, al fuego y muchos otros elementos de la naturaleza que ocupan un lugar importante junto a los antepasados de las unidades domésticas congregadas alrededor de los ranchos y de los recintos Tukipa.

Durante mi trabajo de campo en la gobernancia Wixárika de Xatsitsarie o Guadalupe Ocotán (ubicada en el municipio de la Yesca, Nayarit), he podido apreciar la diferencia existente entre esta gobernancia (antiguamente perteneciente a la comunidad indígena de San Andrés Cohabita, Jalisco), y las otras comunidades huicholas del río Chapalagana. A diferencia de las comunidades vecinas, en Guadalupe Ocotán el impacto de la evangelización católica —iniciado con la fundación de esta población en 1848 y continuado con mayor fuerza durante la segunda

mitad del siglo XX— y del Plan HICOT han hecho de Guadalupe Ocotán una gobernancia catalogada como «más aculturada» o «asimilada» a la vida mestiza.

No obstante, un grupo de ancianos apegados a la tradición ha conservado en la medida de sus posibilidades un conjunto de prácticas tradicionales que son el reflejo de una estructura jerárquica parcialmente alterada debido a los movimientos armados de la primera mitad del siglo XX: la revolución y la cristiana. Estos movimientos armados propiciaron un éxodo masivo de los habitantes de la región hacia la zona Tecual-huichol y la Costa de Nayarit, impactando de diferentes formas a las comunidades Wixaritari del río Chapalagana. En Guadalupe Ocotán, la estructura tradicional que giraba alrededor del Tukipa, fundamentada en relaciones de parentesco dentro de un territorio determinado, desapareció. En cuanto al sistema de cargos cívico-religiosos, este tuvo que ser reestructurado con la asesoría de las autoridades de San Andrés Cohamiata, rehaciendo las varas de mando destruidas durante el conflicto armado.

Al parecer, la capilla católica, abandonada durante estos años, fungió como el centro ceremonial de Guadalupe Ocotán por lo menos hasta principios de los años cincuenta, cuando los franciscanos recuperaron este espacio para establecer nuevamente su misión evangelizadora. Con la llegada de los misioneros franciscanos y la fundación de una escuela en la misión, se estableció una relación bastante tensa entre los miembros de la comunidad que mantenían sus prácticas rituales tradicionales y los franciscanos empeñados con erradicar estas creencias. De este modo, los festejos de carácter comunitario en Guadalupe Ocotán se trasladaron de la capilla al Kaliwei/Casa de gobierno encabezados por el Tatuwani o Gobernador tradicional y los Mayordomos o Mariatuma, mientras que los festejos de carácter familiar se siguen realizando en los ranchos, alrededor del Xiriki o adoratorio de los antepasados.

En los tiempos del padre J. Guadalupe Trejo (1957-1958) o del padre Manuel de la Luz de la Torre (1958-1964), los encargados de la misión intentaron esconder la imagen de la Virgen de Guadalupe, identificada con Tanana, para evitar que fuera profanada con la realización de las ceremonias huicholas, situación que perduró por algún tiempo. Con todo, en alguna ocasión que las religiosas resguardaban la capilla, éstas fueron

detenidas por las autoridades huicholas, las cargaron y llevaron detenidas al Kaliwei/Casa de gobierno.

El que los religiosos negaran el acceso de los huicholes a la capilla para realizar sus ceremonias tradicionales, dio como resultado una integración de las jerarquías civil y religiosa en un solo espacio. Para ello se acondicionó el Kaliwei/Casa de gobierno como un lugar que supliera el uso de la capilla católica para la adoración de los santos según la costumbre huichola, además de que se consiguió una imagen de la Virgen de Guadalupe para rendirle culto. Por ello, en la actualidad el Kaliwei funciona como casa de gobierno tradicional y recinto religioso donde se dispuso un espacio para recibir la sangre de los sacrificios.

Por otro lado, debido a las gestiones realizadas por los indígenas para el respeto de sus costumbres ante diferentes instancias civiles y religiosas, se ha conseguido que los responsables de la misión presten las imágenes de Cristo y la Virgen de Guadalupe para las ceremonias más importantes. En algunas ocasiones, las negativas para hacerlo han causado situaciones tensas entre los indígenas y los misioneros. Uno de ellos, incluso fue expulsado otras comunidades del área de Jalisco con los mismos resultados.

Como puntos positivos debemos reconocer que la misión franciscana generó una opción para el sostenimiento de los niños huicholes, mismos que fueron llevados por sus padres a la misión debido a que en ella tenían el sustento y una educación básica asegurada. No obstante, estos internos se convirtieron en un público cautivo que por medio de la educación impartida en la misión era evangelizado de manera radical, ya que los misioneros influyeron en ellos enseñándoles que las prácticas religiosas tradicionales, que identifican a la Virgen de Guadalupe con Tanana y a Cristo con el Sol eran contrarias a la fe católica.

Aunque hubo un relativo acuerdo de las autoridades huicholas para permitir la enseñanza de los niños en dicha escuela, no pudo evitarse que los alumnos de este plantel crecieran con las ideas influidas por los misioneros de que las prácticas religiosas tradicionales eran actividades paganas, satanizando su realización, ideas que no han perdido del todo su validez al interior de la misión.

Por ejemplo, algunas personas como doña Mícaela González y sus hijos —Federico y Cesáreo Martínez— recuerdan que cuando estudiaban

en el internado los misioneros hacían todo lo posible para evitar que sus pupilos participaran en las ceremonias tradicionales, ya fueran de tipo comunitario o familiar, además de que tenían prohibido asistir o, por lo menos mirar, hacia el Kaliwei cuando se realizaran las ceremonias comunitarias. Violar alguna de estas disposiciones, como asistir a una ceremonia durante el periodo de clases, equivalía a ser castigado realizando trabajos pesados o ir a dormir sin cenar. Por ello, cuando terminaba el ciclo escolar, los misioneros ampliaban su periodo escolar durante una semana para evitar que los alumnos asistieran a las fiestas realizadas en cada rancho o unidad doméstica, como el Esquite o Maíz tostado (Xaarikixa) o las últimas (Hiwatsixa), entre los meses de mayo y junio. Lo mismo se aplicaba a la fiesta del Tambor (Yuimakwaxa), realizada durante el mes de septiembre.

Esta última es una de las fiestas más importantes y se realiza en cada rancho después de que se ha llevado a cabo en la casa de gobierno bajo responsabilidad de las autoridades tradicionales. Este festejo, realizado entre los meses de septiembre y octubre, tiene un doble significado: por un lado, avisa a los dioses para que alejen las lluvias y se bendicen los primeros frutos recogidos en los coamiles y, por otro, marcan la iniciación en la vida ritual de los niños Wixárika que durante seis años son guiados en un viaje espiritual por los ancianos de la familia y el mara'akame hacia Wirikuta/Real de Catorce. De este modo, según las creencias de los huicholes, estas ceremonias ligadas al ciclo agrario, ayudan a proteger a los niños de enfermedades que pueden sobrevenir por no cumplir con esta ceremonia.

Si bien, las prácticas rituales huicholas han sido afectadas por la influencia misionera católica, en los últimos años también se ha debido a la influencia del Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Educación Pública. Esto se debe principalmente a que los requerimientos oficiales de la SEP que comprometen a los niños atendidos por programas oficiales —como Progresá y Solidaridad o sus nuevas denominaciones— a no faltar a clases, pues de hacerlo, perderían el apoyo de las becas otorgadas por dichas instancias, por lo que el calendario ritual ha tenido nuevas adecuaciones, procurando realizar las ceremonias durante los periodos vacacionales o los fines de semana.

Así mismo, la carne de venados y reses sacrificados en las ceremonias tradicionales y que son compartidos por la comunidad después de haberse ofrecido el primer bocado a las divinidades correspondientes, eran considerados como alimentos impuros que no debían ser consumidas por los pupilos de la misión.

Esto me fue ejemplificado por una anécdota de doña Micaela, alumna de la misión cuya familia retornó del Roble a Guadalupe Ocotán años después de la diáspora generada por la revolución y la cristiada. Ella me comentaba en alguna ocasión que, cuando era niña, uno de sus hermanos mayores le llevó un taco hecho con la carne de una res sacrificada durante un festejo, ya que ella le había manifestado que tenía hambre. Una de las religiosas se dio cuenta de esto y, cuando iba a dar el primer bocado, la religiosa le arrancó el alimento de las manos y lo tiró al suelo, expresando que era «del diablo».

Acciones como estas y el que las prácticas tradicionales hayan sido desterradas de la capilla han ocasionado que los huicholes de mayor edad se abstengan de ir a misa, asistiendo a ella sólo durante las ceremonias más importantes del ciclo ritual correspondiente al sistema de cargos cívico-religioso huichol. Otro elemento de crítica es el gradual crecimiento físico de la misión desde su fundación hasta nuestros días, ocupando incluso lo que alguna vez había sido el cementerio del pueblo para construir lo que se conoce como *la casa del padre*. Por lo mismo, los padres de familia huicholes manifestaban su desacuerdo ante las actitudes que los misioneros inculcaban a sus alumnos.

En la actualidad, durante las fiestas tradicionales, cuando se ha sacrificado un toro para las fiestas, las autoridades tradicionales siguen llevando ofrendas a la capilla, aunque bajo la mirada vigilante de los misioneros, quienes manifiestan cordialidad por estos presentes dedicados específicamente a Tanana, la Virgen. No obstante, en privado llegan a manifestar cierta desazón por la forma en que los huicholes manifiestan su fe a la Virgen, aunque llega a haber religiosas más comprensivas y tolerantes.

Por otra parte, no debe olvidarse el papel de grupos protestantes —especialmente el Instituto Lingüístico de Verano— en la región. Phil Weigand (información personal) señala que salvo San Sebastián —donde hubo un pequeño grupo en los años cincuenta—, es Guadalupe Ocotán



la única gobernancia donde se ha notado con mayor fuerza la presencia de misioneros protestantes. Entre los últimos años de la década de los cincuenta y principios de los sesenta, miembros del Instituto Lingüístico de Verano —encabezados por Joseph Grimes— se establecieron en esta gobernancia. La importancia de la presencia del ILV en Guadalupe Ocotán durante esta época, está ligada más con su participación en la fragmentación de esta gobernancia respecto a la Comunidad Indígena de San Andrés Cohamiata que con su labor misionera (Weigand, información personal). Sin embargo, esta situación —que parece obedecer a una cuestión estratégica para facilitar su presencia y su labor en Guadalupe Ocotán—, debe ser revisada con mayor atención en trabajos posteriores.

En la actualidad, los grupos de misioneros protestantes intentan penetrar con mayor fuerza por medio de familias específicas dentro de la comunidad, pero son hostigados por los misioneros católicos asentados en Guadalupe Ocotán. No obstante, ignorando las garantías individuales que garantizan la libertad de cultos, un misionero franciscano se encargó de amonestar al delegado municipal, funcionario de carácter civil, por haber autorizado a un grupo de misioneros protestantes para realizar algunas actividades recreativas en el centro del pueblo bajo el argumento de que en el pueblo todos deben ser católicos, por lo que el delegado revocó la autorización. Este fraile, sobrino de uno de los santos cristeros recientemente canonizados, incluso llegó a afirmar que eran enviados de Satanás para perder al pueblo. A pesar de que católicos y protestantes presentan posturas irreconciliables, ambos comparten un discurso en común: las ceremonias religiosas tradicionales representan prácticas paganas que inducen al pecado, por lo que la práctica de la religiosidad tradicional huichol se ve entre dos fuegos cruzados.

A pesar de que algunos sacerdotes, misioneros y religiosas católicas han adoptado un discurso de tolerancia hacia las prácticas tradicionales, no dejan de ver en las prácticas religiosas tradicionales la sombra del paganismo y buscan por diferentes medios, mas sutiles que hace unas décadas, alejar a la juventud de las prácticas comunitarias tradicionales.

Sin embargo, comienza nacer en algunos jóvenes profesionistas la inquietud por pugnar por el respeto a sus costumbres y tradiciones, ha-

ciendo notar que la diversidad étnica y cultural implica también una forma alternativa de manifestar su religiosidad, religiosidad caracterizada por una estrecha simbiosis que hace una lectura particular de la religión cristiana englobada dentro de la cosmovisión indígena.

A la larga, esto implicaría contemplar a las prácticas religiosas de las comunidades indígenas como un rico mosaico cultural digno de ser protegido por las leyes y que se encuentran constantemente criticadas por la ortodoxia de las religiones institucionalizadas.

# La ley de la costumbre: conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha

J. LETICIA MAYORGA SÁNCHEZ

## *Introducción*

En los últimos años, los pueblos indígenas de un modo ya no tan silencioso, paulatino y persistente han ido uniendo fuerzas en la creación y recreación de antiguas y nuevas formas de organizaciones comunitarias, hasta levantar un movimiento que reclama el reconocimiento de su identidad y de sus derechos. Un tema de debate nacional (e internacional) es justamente el referido a la autodeterminación y la autonomía, como un derecho de los pueblos indígenas. En la actualidad, las demandas contemporáneas referidas a la configuración de autonomías indígenas representan una de las cuestiones más importantes en relación con el presente y el futuro de los pueblos indígenas. Esta concepción socio organizativa relativamente nueva que ha llamado la atención de la sociedad política y civil mexicana, no es sino una de las formas que puede adoptar el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos.

En la búsqueda del reconocimiento de las formas de autonomía indígena, la cuestión del reconocimiento de las formas de gobierno local, ocupa una posición especial. En muchos casos, la permanencia del gobierno indígena puede llegar a ser una condición para la supervivencia de una comunidad, para la preservación de las costumbres y de las estructuras políticas y religiosas, lo cual proporciona la base de lo que se ha llamado la «autodeterminación» de los pueblos indígenas.

Al reivindicar el derecho a la autonomía como eje rector de la relación con el Estado, los pueblos indígenas apuntan (entre otros aspectos)

---

Centro de Estudios Antropológicos (CEA) El Colegio de Michoacán.

al reconocimiento de sus sistemas jurídicos y formas de organización social, así como a garantizar el acceso a sus territorios y sus recursos naturales. En este sentido, muchos de los estados latinoamericanos se han visto obligados a modificar sus Constituciones para incluir el reconocimiento de los derechos indígenas, sin embargo, son pocas las Constituciones que hasta ahora reconocen explícitamente la autonomía como un derecho de los pueblos indígenas, y menos las que avanzan en su definición como un régimen político. México no es la excepción.

En torno a estos debates, esta exposición se centra en el sistema de cargos y la organización social de la comunidad indígena de Capacuaro, Michoacán, ubicada en el centro de la meseta purépecha, y en particular deseo discutir sobre el tema de la autonomía, poniendo especial énfasis en cómo se ejerce ésta en ciertos ámbitos de la práctica cotidiana a nivel comunal.

En este trabajo, me propongo entender hasta qué punto el mantenimiento de un sistema de cargos cívico-religioso continúa construyendo y reproduciendo el sentido comunitario entre los purépechas de Capacuaro, esto por un lado, y por el otro, reflexionar cuáles serían las implicaciones de una autonomía comunal, si consideramos que ésta no sólo implica cambios en la organización de la sociedad global, sino sobre todo, transformaciones sustanciales de las etnias mismas. La pregunta sería ¿En qué consiste la pertinencia y las dificultades que presenta un proyecto autonómico?. Desde mi punto de vista considero que la autonomía no asegura por sí misma mejores formas de convivencia interétnica, o no garantiza por sí misma una convivencia exenta de conflictos internos, pero busca generar espacios propicios para la reproducción de las culturas indígenas. Uno de estos espacios lo constituye el hecho de poder elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo a sus usos y costumbres en los ámbitos de su autonomía, ésta última entendida como la capacidad de ejercer las decisiones tomadas por un pueblo a partir de su cultura, de su sistema de valores, de sus tradiciones y de su identidad, en síntesis, como aquella manera de garantizar que los pueblos indígenas decidan su gobierno y los asuntos que los conciernen.

Por nuestro interés en mostrar la manera como la comunidad vive su autodeterminación; nos centraremos en aquellas relaciones de poder y autoridad que se generan en torno a la gestión comunal, en los espacios

públicos de la comunidad, especialmente en los que se producen y reproducen los actos colectivos para tomar decisiones y tratar asuntos que involucren a una parte de los miembros de la comunidad. Uno de estos espacios lo constituyen las asambleas comunales, el cual resulta ser un espacio clave donde se expresan una buena parte de las tensiones y conflictos locales. Para fines de la presente exposición detallaré brevemente el caso de dos asambleas comunales: la primera; relata el proceso de elección de las autoridades civiles, y la segunda; da cuenta de un proceso reciente: el cambio y elección de nuevos cabildos o Consejo de Ancianos. El análisis de ambas asambleas nos permitirá explicar cómo la organización social y los llamados usos y costumbres de la comunidad ejercen una presión sobre los miembros de la comunidad, lo cual les da un cierto orden, y cómo en estos espacios se definen, legitiman, sancionan y cuestionan las relaciones que se entablan entre los sujetos sociales. Al mismo tiempo, la descripción de estos procesos en sus mecanismos y procedimientos nos abre una fuente para interpretar cómo ejerce la comunidad su autodeterminación, frente al orden social hegemónico.

*Las Asambleas: un espacio donde la costumbre es cuestionada*

En torno a la asamblea de elección de las autoridades civiles, he de destacar que las formas de elección son legitimadas por la normatividad indígena a través de las costumbres, en este sentido la operatividad del sistema de cargos depende totalmente de las costumbres normativas.<sup>1</sup> Sin

---

<sup>1</sup> Para quien no está familiarizado con el tema, los cargos son un sistema de servicios comunitarios, los cuales en la mayoría de los casos son gratuitos; es decir, el servidor no percibe remuneración económica alguna; y son servicios de creciente responsabilidad y prestigio, que abarcan diferentes ámbitos de la vida comunitaria como son la administración civil, religiosa, agraria, festiva y de gestión para el desarrollo comunitario. En la cotidianidad, la comunidad demuestra que el sistema de cargos tiene funciones importantes a nivel religioso como a nivel cívico-político, donde la asignación y elección del jefe de tenencia, comisariado de bienes comunales, juez de tenencia y juez de vigilancia, son “vistos” como “cargos” civiles en sí mismos que la comunidad los asigna y/o valida como tales.

embargo, cuando la costumbre es alterada o cuestionada, la legitimidad de quien la representa también es cuestionada; presentándose así el conflicto. De manera ideal, el nombramiento de las personas que van a ocupar cargos civiles y comunales se realiza a partir del ejercicio de decisión de la asamblea comunitaria, sin embargo, otros mecanismos previos surgen antes de elegir y nombrar finalmente a los representantes quienes habrán de ocupar los cargos de: Comisario de Bienes Comunales, Jefe de Tenencia, Juez de Tenencia y Consejo de Vigilancia. De acuerdo a la costumbre, para llevar a cabo la elección de las personas idóneas a ocupar dichos cargos, previamente el consejo de cabildos (Consejo de Ancianos)<sup>2</sup> elige una terna o forman una planilla de entre 6 y hasta 10 personas que de acuerdo a sus características son personas honorables y respetables socialmente, y quienes por lo general nunca se niegan a participar en la elección, pues se considera que se quiere participar por el bien de la comunidad. Posteriormente, el cabildo presenta dicha lista en la primera reunión de asamblea general para elegir a los nuevos cargueros y a partir de ella se lleva a cabo la votación. El desarrollo de tales asambleas se lleva a cabo de acuerdo a un código de reunión y bajo normas prescritas, según la costumbre y la legislación agraria. Hasta 1998 ésta había sido la práctica más reconocida y aceptada, donde la decisión de los cabildos era acatada y nunca cuestionada o impugnada. Hasta finales de la década de los noventa, la designación de las autoridades se realizaba a la manera tradicional; sin embargo en diciembre de 1998 y enero de 1999, en ocasión del cambio de autoridades civiles, un grupo de comuneros afines a los representantes del comisariado de bienes comunales, argumentaron y protestaron el hecho de que «la comunidad tiene el derecho de elegir a sus autoridades internas», «que el cabildo no ejercía la democracia», y que

---

<sup>2</sup> El Cabildo de Capacuaro está formado por 35 señores de edad avanzada (entre 65 y 90 años) llamados *tata quericha* o consejo de ancianos, quienes históricamente como estructura tradicional, han articulado hasta la actualidad, los cargos políticos-religiosos. El Cabildo es una institución que se estructura como un consejo permanente que encabeza el sistema de cargos, y su nombramiento es vitalicio. Al interior de la comunidad se les asigna el nombre de *juramu tichita*; los que dirigen o guían.

«el cabildo se debería transformar; porque de lo contrario sólo serían un obstáculo para el ‘progreso’ de la comunidad». En aquella ocasión se pidió que la designación de las autoridades se hiciera tomando en cuenta las propuestas de la asamblea comunal, y no sólo «las que el cabildo imponía». Frente a esta propuesta hubo oposición por parte del consejo de cabildos y el surgimiento de conflictos faccionales, pero finalmente, la facción que promovió dichos cambios logró que en esas elecciones fueran nombrados algunos profesionistas, entre ellos el Ing. Jiménez como presidente del comisariado de bienes comunales, y algunas personas cuyas lealtades estaban identificadas con el propio comisariado de bienes comunales electo.

La práctica ritual del «cambio de autoridades» (y cambio de cargueros) es uno de los ejes fundamentales para evitar o solucionar conflictos entre los comuneros y para asegurar la convivencia comunitaria. Por otra parte, las posiciones de autoridad son vistas como servicios a la comunidad y la concentración de poder es contrarrestada mediante la rotación de los cargos. La ejecución de estas prácticas ha logrado institucionalizar una serie de mecanismos eficaces que regulan los comportamientos de los comuneros, recayendo la responsabilidad principal en la actuación del cabildo o Consejo de Ancianos. Estos rituales se refieren a lo que es normativo dentro de la comunidad. De su cumplimiento, de acuerdo a la costumbre, depende el orden de la comunidad. Tal y como lo señala un comunero: «la costumbre es una cuestión conciliatoria dentro de la comunidad, cuando se rompe con esta, viene el conflicto». Sin embargo, en la práctica vemos que es precisamente en éste ámbito de las costumbres donde se lleva a cabo los mayores cuestionamientos hacia el interior.

Dentro de la comunidad, el consejo de cabildos es importante. Su importancia gira en torno a la vida interna, civil y religiosa, porque está muy atento a ellas. Al cabildo le preocupa el costumbre y su rescate. Esto es lo que ha mantenido firme en cierta medida a la comunidad, en sus prácticas religiosas y en su organización social. Teóricamente el sistema de cargos tiene como objetivo principal el mantenimiento de un orden social, pero este ha sido históricamente sustentado por el cabildo, como garantía del orden. Sin embargo, diversos acontecimientos recientes están dando cuenta de una reducción de su espacio de autoridad («moral»)

y legitimidad, y con ello también una reestructuración del propio sistema de cargos.

A partir de 1998, con motivo del cambio de autoridades civiles y comunales; el cabildo en su conjunto se vio, por primera vez, cuestionado en sus procedimientos de selección de quienes habrían de ser los candidatos a ocupar dichos cargos (que como ya se mencionó se hace mediante el procedimiento de elección de una terna), ya que el cabildo los elegía de manera unilateral, sin la consulta de la asamblea; lo cual en ese momento (del cambio de autoridades civiles) generó el descontento de la asamblea manifestándose el hecho de que «los cabildos no ejercían la democracia y el derecho de la comunidad». A partir de este hecho, la asamblea comunal ha exigido su participación en el nombramiento de sus candidatos, aludiendo que tienen ese «derecho», para «ejercer más libremente la democracia». Cabe destacar que anteriormente el nombramiento hecho por los cabildos era sometido a la ratificación de la asamblea comunal, para su aprobación y reconocimiento, es decir, no había impugnaciones ni controversias al respecto, sin embargo, en aquella ocasión, el jefe de cabildos en un tono muy sincero me explicó que «él todavía no entendía muy bien qué era eso de la democracia, pero que él creía que sí la estaban llevando a cabo porque ellos sólo ‘proponían’ a los candidatos, y que era la asamblea quienes finalmente decidían con su voto». Finalmente, la asamblea exigió que a la lista (terna) presentada por el cabildo se agregara el nombre de otras dos personas más, elegidas ahí mismo por la propia asamblea, con la finalidad de que se les respetara su decisión y su derecho.<sup>3</sup> Aunque esto no rompió por completo el sistema tradicional de elección, sí obliga, en la actualidad, a que se tome en cuenta la voz y las opiniones de la asamblea para poder elegir a sus autoridades civiles, situación que anteriormente no se consideraba ni se cuestionaba. En esta asamblea los comuneros desarrollaron una crítica a las formas de autoridad y del ejercicio del poder ejercido por el cabildo,

---

<sup>3</sup> Al final, las personas electas no fueron ninguna de las propuestas por la asamblea, sin embargo, «con el hecho de que los dejaran proponer a sus candidatos sentían ya que se les tomaba en cuenta para poder decidir y elegir a sus representantes», esto de acuerdo a las palabras de un comunero.



en este sentido, se buscó una formulación de la democracia interna, la cual propone que sea la asamblea, representada por los comuneros de la comunidad, la que busque el consenso en vez de las decisiones basadas en el cabildo.<sup>4</sup>

La segunda asamblea mencionada anteriormente, se presentó a fines del año 2000, cuando por primera vez en la historia de la comunidad se llevó a cabo la elección y nombramiento, de los cabildos mayores<sup>5</sup> y elección del «nuevo cabildo». La muerte del cabildo mayor en mayo del 2000 marcó la evidencia de muchos de los conflictos al interior de la comunidad y se convirtió en una coyuntura donde los usos y costumbres se vieron amenazados. De acuerdo a los usos y costumbres de la comunidad, antes de su fallecimiento el cabildo mayor debe elegir de entre los miembros del cabildo a la persona que lo reemplazará en el cargo y de no ser así, el cabildo suplente lo debe sustituir en casos de enfermedad, ausencia temporal o muerte. En este caso no se nombró a un sucesor, por lo que de acuerdo al costumbre, correspondía al cabildo segundo (o suplente) asumir dicha responsabilidad, sin embargo, varios hechos evitaron que las cosas se llevaran de acuerdo al costumbre. Por un lado, se sabe que una de las funciones del cabildo mayor es convocar a la junta de cabildos para tratar asuntos de la comunidad. Si bien las reuniones de cabildo no son muy frecuentes, lo que se empezaba a observar era la presencia de una mayoría «no muy viejos», quienes cada vez más intentaban debatir las opiniones de los más viejos, generando con ello que el cabildo se fraccionara en dos grupos. De manera paralela, se suscitaba el cuestionamiento por parte de la comunidad, respecto al hecho de que el cabildo en su conjun-

---

<sup>4</sup> Cabe la importancia de señalar que, en Capacuaro los partidos políticos no han suplantado a los cabildos, ni a la asamblea comunal. En la actualidad no existe una división política tan marcada en la comunidad, o al menos no ha sido la causa de conflictos intracomunitarios. Por encima de las opciones políticas, las personas elegidas para asumir un cargo cumplen con las costumbres del pueblo, al margen de sus preferencias personales.

<sup>5</sup> Los cabildos mayores, son dos de los principales cabildos del Consejo de Anciano, quienes ocupan la mayor jerarquía dentro del consejo, y quienes se caracterizan por su sabiduría, honorabilidad y una sólida vida cristiana.

to ya no cumplía adecuadamente con sus funciones, sobre todo con aquellas que estaban más relacionadas con los compromisos religiosos como: acudir a los principales rituales religiosos, y no sólo a los festejos seculares; tener una mayor vinculación con los sacerdotes, y sobre todo con los grupos religiosos; de los cuales se encontraba muy desligado. Lo anterior tiene como antecedente, el hecho de que el cabildo poco a poco se fue relegando de los asuntos religiosos<sup>6</sup> y se refugió más en los civiles como una forma de mantener su espacio de poder. Frente a estos hechos, el cabildo se vio ante un momento de pérdida de prestigio social, sin embargo, su presencia y permanencia aún se consideran vitales para legitimar los principales acontecimientos al interior de la comunidad.

Otro acontecimiento que impidió la sucesión del cabildo, de acuerdo al costumbre, refiere a una serie de desacuerdos y conflictos entre el CBC y los cabildos mayores a lo largo de los últimos cinco años, los cuales se vieron reflejados en la asamblea de elección de nuevos cabildos.<sup>7</sup> En la historia de la comunidad, esta es la primera vez que se convoca a una *elección* de cabildos. Dicha propuesta tuvo como antecedente una idea impulsada por el comisariado de bienes comunales, el cual desde los inicios de su gestión (1997) no ocultaban en decir que era necesaria la «renovación del cabildo»:

Lo mejor para que la comunidad marche bien es que surjan cambios al interior del cabildo, para lo cual proponemos que sea un cargo rotativo, por «elección democrática» como los demás cargos, que se renueve en sus ideas y que se informe del acontecer cotidiano tanto de la comunidad como a un nivel más amplio.

---

<sup>6</sup> Dada la poca unidad existente al interior del cabildo, sobre todo a partir de la segunda mitad de los noventa, estos poco asistían a las cuestiones religiosas como grupo compacto, asistiendo más a los actos seculares, lo cual los llevó a descuidar un espacio de legitimidad al cual representaban con mayor prestigio.

<sup>7</sup> Algunos de ellos derivados de conflictos familiares, entre el cabildo segundo y el presidente del comisariado de bienes comunales; y otros por percepciones diferenciadas sobre los problemas y asuntos relativos a la comunidad, que por cuestiones de espacio no podré detallar en este momento.

Porque sabemos que son importantes, por eso queremos que el cabildo permanezca, pero que este se renueve, porque de lo contrario, así como están sólo son un obstáculo para el progreso de la comunidad.<sup>8</sup>

Dicha propuesta en ningún momento fue consensada ni con la asamblea, ni con el sacerdote, ni con los grupos religiosos, lo cual generó entre varias cosas: una relación tensa entre el sacerdote y las autoridades comunales, hizo que las divisiones al interior del cabildo se acentuaran aún más, y generó la inconformidad de una mayoría de los de la comunidad quienes no estaban de acuerdo en que se alterara la costumbre.

Aún con lo anterior, el 24 de octubre del 2000, se llevó a cabo la reunión de elección de nuevos cabildos en medio de un estado latente de conflictividad entre distintos actores, lo cual llevó al Jefe de Tenencia a solicitar la intervención del gobierno municipal, a fin de evitar cualquier enfrentamiento entre comuneros. En respuesta a dicho llamado acudió el Síndico del H. Ayuntamiento Constitucional del municipio de Uruapan, con la finalidad de conciliar intereses para la conformación del nuevo cabildo. Esta no era la primera vez que acudía un agente externo para legitimar los procesos internos, de hecho su presencia es un requisito para el nombramiento de las autoridades civiles y comunales. A partir de esta fecha quedó constituido el «nuevo cabildo»,<sup>9</sup> sin embargo, no quedaron exentos del cuestionamiento por parte de la comunidad a quienes les atribuían su falta de respeto a la costumbre y a la comunidad misma; por el hecho de que los «nuevos cabildos» no tenían una idea clara de cómo conducir a la comunidad, pues incluso «uno de ellos tiene muchos años que no vive en la comunidad». El procedimiento de elección fue catalogado por gran parte de la comunidad como falso (o no legal), sobre todo porque fue un proceso fuera de la decisión de la asamblea:

---

<sup>8</sup> Entrevista al presidente del Comisariado de Bienes Comunales, 14 de agosto de 1999.

<sup>9</sup> Con las recientes modificaciones en la elección de cabildo mayor, éste cargo deja su carácter vitalicio, para formar parte del resto de los cargos de elección.

Nosotros pensamos que la elección de los llamados nuevos cabildos no cuenta porque no va con las costumbres de la comunidad... creemos que los cabildos deben continuar porque son los conocedores de nuestras costumbres, por eso, creemos que lo importante es mantenernos en la razón de la costumbre... además, desde que el ingeniero» entró como comisariado, ha tratado de imponer muchos cambios de los cuales los de la comunidad no estamos de acuerdo porque están provocando divisiones al interior de la comunidad... (Feliciano Jiménez, juez de tenencia, 26 de abril del 2001).

La respuesta fue un desconocimiento a los “nuevos cabildos”, cuya carencia real de poder se reflejó en un movimiento por parte de la comunidad por desconocer la elección efectuada y trascender el asunto a las autoridades civiles municipales y eclesiásticas de la diócesis de Zamora. Tales hechos reflejan la idea que, desde la visión local, cada cargo representa un paso, una verdadera responsabilidad y no una ocupación que pueda ser utilizada para provecho personal. A raíz de estos conflictos, el gobierno indígena ya no es como lo señalaba Aguirre Beltrán en su estudio *Regiones de Refugio* (1991:224) cuando se refería al hecho de que el gobierno indígena era en su esencia de carácter sacro, y como tal, no daba lugar a opiniones y juicios discrepantes; simbolizaba la unidad, el consenso general de todas las personas que integraban la comunidad.

Frente a estos hechos, es a finales de la década de los noventa que se empieza a generar un cambio en la estructura de poder de la comunidad, modificando con ello la estructura de autoridad tradicional, y recientemente también el sistema de cargos, este último supeditado a la capacidad negociadora del comisariado de bienes comunales ante el exterior; lo cual ha favorecido en términos formales, la división de la autoridad civil y la religiosa, cuyo poder de representación se hallaba identificado con el «viejo cabildo».

### *Conclusiones*

Al inicio de esta ponencia, señalaba que uno de mis propósitos era entender hasta qué punto el mantenimiento de un sistema de cargos cívico-religioso continuaba construyendo y reproduciendo el sentido comuni-

tario entre los purhépechas de Capacuaro. Si bien parto de la idea de que el Sistema de Cargos tiene el efecto de integrar a la comunidad por su función de generar un cierto orden, solidaridades particulares y estas redes de obligaciones mutuas sirven para asegurar el mantenimiento de la cohesión comunitaria, también es cierto que no hay que olvidar que las sociedades no son homogéneas y exentas de conflictos. Mucho se ha debatido en Antropología en torno al concepto de la comunidad indígena, como comunidad corporada y armónica, cuyo referente organizacional es el sistema de cargos; pero se ha mostrado que la aparente homogeneidad y armonía encubre formas de control y dominación, como elementos constitutivos del orden social y por tanto de los sistemas normativos. Los casos aquí expuestos así lo demuestran. En este sentido, lo aquí planteado pretende contribuir a una reflexión crítica del discurso indígena contemporáneo sobre la autonomía indígena y su aplicación en la comunidad, sin pretender negar la validez y legitimidad de las tradiciones y costumbres, que con certeza constituyen referentes simbólicos de los pueblos indígenas.

Me queda claro que, el reconocimiento de la autonomía puede ser la base para transformar la relación entre etnia y Estado nacional, sin embargo, aún cuando a los grupos indígenas les asista el derecho histórico de defender sus costumbres, su tradición, su diferencia para construir su identidad y su autonomía, esto no los exenta de estar atentos a no reproducir en su seno y hacia el exterior formas de dominación y de exclusión que ellos mismos critican, como fue el caso de las dos asambleas expuestas, donde lo que se veía era que efectivamente la dinámica interna del ejercicio del poder consistía en acciones políticas autónomas indudables (elegir a sus autoridades), pero también autoritarias, donde la decisión de unos pocos era la ley asumida.

Por otra parte, si partimos del hecho de que la autodeterminación se hace desde el derecho consuetudinario, no debemos de perder de vista que si bien no es fácil hacer frente a costumbres tan arraigadas que suelen tomarse como hechos dados, como prácticas que no pueden cambiarse o cuestionarse, también es cierto que, se debe de llevar a cabo un cuestionamiento del reconocimiento de las costumbres en abstracto, y uno de los ejemplos más claros al respecto sería el documento de «el Grito de la

Luna»;<sup>10</sup> el cual pone de manifiesto lo complejo que es legitimar «la costumbre» como si fuera un espacio libre de contradicciones y al margen de las relaciones de poder.

Si bien la lucha autonómica es el recurso más efectivo para detener la actual disolución del núcleo de la etnicidad, como lo es la organización comunal, considero que se ha avanzado muy poco en poder definir con claridad a este ideal autonómico, cuando al interior de algunas comunidades éste puede implicar un reforzamiento de las estructuras de opresión, de no definirse los derechos y las obligaciones de los y de las indígenas.

En este sentido, urge profundizar en el estudio antropológico de los sistemas normativos indios desde las prácticas sociales donde se materializan. La perspectiva antropológica nos daría cuenta de la manera en que los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poder. Cuando nos referimos a los sistemas normativos indígenas, no debemos estar pensando en esa visión esencialista de las instituciones indígenas, sino que hay que dar cuenta de los procesos sociales de transformación, cambio y poder en que están inmersas.

### *Bibliografía*

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1981) *Formas de gobierno indígena*. México: INI.  
 — (1991) *Regiones de Refugio*. México: FCE.  
 Catellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas (1997) «Autonomías y movi-

---

<sup>10</sup> Documento del Taller: Los Derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones, en Ojarasca, núm. 35-36, 1994. Este documento es un claro ejemplo de que la autonomía no sólo implica cambios en la organización de la sociedad global, sino sobre todo, transformaciones sustanciales al interior de las etnias mismas. Los casos expuestos en este documento ilustran las diferencias de género y las luchas de la mujeres por acceder a ciertos espacios y derechos que les son negados: derecho a asistir y participar en las asambleas comunales, derecho al voto interno para elegir autoridades, derecho a la tierra, derecho a decidir con quién casarse, derecho a participar en los cargos públicos, entre otros, y que desde el derecho consuetudinario estos «son espacios de los hombres».

- miento indio en México: desafíos y debates». En *Revista Alteridades*, año 7, núm. 14. México: UAM-Iztapalapa.
- CASTRO Lucic, Milka y María Teresa Sierra (1998) «Derecho indígena y pluralismo jurídico en América Latina». En *América Indígena*, núm. 1-2, enero-junio.
- DÍAZ, Floriberto (1994) «Un camino propio». En *Revista Ojarasca*, núm. 35-36, agosto-septiembre.
- DÍAZ Polanco, Héctor (1991) *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- (1996) «Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México». En Pablo González Casanova y Marcos Roitman R., *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM.
- HERNÁNDEZ Cruz, Antonio (1999) «Autonomía Tojolab'al: Génesis de un Proceso». En Burguete Cal y Mayor, Araceli (coords.) *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. México: IWGIA.
- KORSBAEK, Leif (comp.) (1996) «Introducción al sistema de cargos». En *Revista Ojarasca*. Toluca: UAEM.
- (1994) «El grito de la luna». En *Revista Ojarasca*, núms. 35-36.
- SIERRA, María Teresa (1997) «Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas». En *Revista Alteridades*, año 7, núm. 14, México: UAM-Iztapalapa.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1999) «Prólogo. Hacia el derecho de autonomía en México». En Cal Burguete y Mayor, Araceli (coords.), *México: experiencias de autonomía indígena*. México: IWGIA.
- ZÁRATE Hernández, Eduardo (2000) «Actualidad de las formas de gobierno indígena y su reconstrucción en la época actual». Zamora, Michoacán. Documento inédito.
- (2001) «Reforma del Estado y ciudadanía étnica en México». En *XXIII Coloquio de antropología e historia regionales: ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

*Documentos consultados*

Acuerdos del Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Na-

MESA VI: DERECHOS Y JUSTICIA

cional sobre derechos y cultura indígena (16 de febrero de 1996),  
INI. (Acuerdos de San Andrés Larráinzar).  
Modificaciones a la Propuesta de la Cocopa, por parte del Gobierno Fe-  
deral (diciembre de 1996).



# Derechos indígenas, hacia un marco legal estatal

SAMUEL SALVADOR ORTIZ

La historia de México desde hace más de cinco siglos ha sido la historia permanente entre quienes pretenden encauzar el país en el proyecto de civilización occidental, y quienes resisten arraigados en mantener formas propias ancestrales de espíritu mesoamericano.

Es así que durante la colonia, la empresa evangelizadora de los conquistadores desconoció todas las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. De ahí que las elaboraciones teológicas, morales, éticas de los frailes, resultaron una poderosa munición ideológica que utilizó el gobierno invasor.

También significaba la absoluta asimilación de los indios a las instituciones, leyes y procedimientos de Castilla. El derecho castellano se aplicaría a los indios con todo su rigor. Sus propias costumbres e instituciones serían asimiladas por las cristianas y europeas, sin restricción ni acomodo especial (Woodrow, 1985: 40).

Es cierto que en esta etapa de destrucción de los pueblos nativos, hubo quienes desafiaron las políticas de etnocidio, denunciaron las atrocidades, los abusos y los desmanes que cometían los españoles en contra de los indios. Pero los llamados de los frailes dominicos, representados por Pedro de Córdova, Antón de Montesinos y Bartolomé de las Casas no fueron suficiente para acabar con el exterminio de los pueblos.

Incluso, hubo quienes como Francisco de Vitoria argumentaron que antes de la llegada de los europeos existían en América legítimos señores

---

Abogado Wixarika.

y que las sociedades indígenas tendrían derecho a mantener sus instituciones y leyes propias, sin perjuicio de la introducción del cristianismo. Que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente. Pero todavía mas contundente fue la idea de Las Casas, al definir de alguna manera los fundamentos de la autodeterminación y la autonomía de los indios (Díaz-Polanco, 1996: 73).

En lo referente al reconocimiento legal de los pueblos indígenas, en las *Cortes de Cádiz* no se ocuparon de las especificidades indígenas y solo incidentalmente se les mencionó en el documento político fundamental. Además a las diputaciones provinciales se les encomendó para que “velaran sobre la economía, el orden y progreso de las misiones para la conversión de los indios infieles. El del 1824, tan solo se mencionaron algunas frases líricas.

Fue hasta en la Constitución Federal de 1857 en que se retoma el asunto de los derechos indígenas. Como memoria se tienen varias intervenciones de diputados de aquel entonces, entre las que destacamos del legislador Ignacio Ramírez quien destacó la necesidad de que el proyecto constitucional que se estaba discutiendo se adecuara a las necesidades específicas del país. En ella lamentó que «entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer que nuestra patria es homogénea». Invitó a los diputados a cambiar su visión del país. «Levantemos, les dijo, ese ligero velo de la raza mista que se estiende por todas partes y encontraremos cien naciones que en vano nos esforcaremos hoy por confundir en una sola».

En otras intervenciones, las discusiones se centraron mas en la relación entre el Estado y la iglesia y los derechos indígenas de ese modo nunca fueron plasmados en la Constitución. En adelante los pueblos indígenas fuimos olvidados en el escenario nacional.

Es importante remarcar que durante la restauración de la República Federal en 1867, los liberales emprendieron una feroz guerra contra la institución de la comunidad indígena, que influyó formalmente en la abolición de la tierra comunal y de los sistemas locales de autoridad. De manera concomitante, se reforzó la carga negativa del término indio, que incluso fue borrado del lenguaje forense.

Si bien ciertos discursos oficiales ensalzaban el glorioso pasado prehispánico y condenaban el fanatismo virreinal para legitimar el gobierno

independiente, los indígenas vivos no se concebían como factor de identidad nacional. Para nacionalizarse, los indígenas tenían que castellani-zarnos, tenían que convertirse en propietarios particulares, tenían que participar en el mercado nacional y aceptar que su comunidad no era la local, sino la de la Nación Mexicana. Es decir, que todos teníamos que ser parejos ante la ley.

El Constituyente de 1917 en su artículo 27 reconoció al ejido y la comunidad, pero gracias al esfuerzo realizado por los generales Emiliano Zapata y Francisco Villa, que lucharon al lado de los antepasados, los cuales siguieron su sangre y su vida por la patria.

Fue hasta la década de los años 40 cuando se empieza a retomar el asunto indígena, pero esta vez para reafirmar la teoría de los historiadores de aquel tiempo, entre ellos José Vasconcelos, que decía que los indígenas teníamos que ser igual que los mestizos.

Manuel Gamio y Aguirre Beltrán, desde el Instituto Nacional Indigenista, propusieron que era importante incorporar al indígena a hacerlo dar lo mejor de ellos. Había que aculturalizarlo para construir una cultura nacional única que fuera la mestiza.

Últimamente, como todo mundo sabe, y más en especial los pueblos indígenas, por primera vez en la historia de México, apenas en la década pasada, el Gobierno de México por primera reconoció la existencia jurídica de los pueblos indígenas, pero los derechos fueron sumamente acotados, debido a que se abordó solo la cuestión social y cultural. Dejando de lado, los avances que se habían alcanzado con el Convenio 169 de la OIT, firmado por el gobierno mexicano y ratificado por el Senado de la República.

Años después a causa de la rebelión zapatista, en San Andrés Larraínzar se retomarían de nueva cuenta el análisis y discusión de los derechos indígenas, pero esta vez las demandas eran mas sustentadas, se hablaba del reconocimiento de la autonomía y la libre determinación en sus diferentes ámbitos, el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho, las territorialidades indígenas, reconocimiento de los sistemas normativos, etc., mismos que fueron plasmados en los documentos llamados «Acuerdos de San Andrés» y sintetizados en la propuesta de reformas constitucionales de la Cocopa.

Desgraciadamente estos acuerdos después de haber sido aceptados, fueron desconocidos por el Ejecutivo anterior, que fue el detonante para que el diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal se suspendiera.

Finalmente, el 28 de abril del 2001 (ya en el gobierno de Fox), el senado de la República aprobó el dictamen en materia de derechos indígenas supuestamente acorde a los Acuerdos de San Andrés y la propuesta de la Cocopa.

Este acontecimiento según las voces de los que han negado la existencia y reconocimiento constitucional del México profundo, de los que poseen una vaga memoria sobre los pueblos originarios, «fue un avance histórico, porque es la primera vez que una ley de esta naturaleza garantiza todos los derechos de los indígenas que ellos mismos reclaman. Dicen que somos privilegiados porque nos han reconocido como entidades de interés público y nuestros usos y costumbres». Que ironía.

#### *Derechos indígenas ¿hacia un marco legal estatal?*

En Jalisco, la situación de los derechos indígenas ha sido sumamente peculiar.

Los diputados que nos dicen representar, muchas veces atendiendo más a la democracia de la línea y el mayoriteo, promueven los cambios constitucionales. En estos días hemos escuchado, que el Diputado presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas impulsará las reformas a la carta local sobre los derechos indígenas y precisamente hoy en la Comisión de Estudios Legislativos se está por consumir un proyecto que nunca fue consultada y consensuada por los Wixaritari y los Nahuas.

Todo esto parece un retroceso, ahora los diputados ya no consultan, al parecer lo saben todo. Además pasan por alto los convenios internacionales, como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (parte de nuestra ley constitucional. Art. 133) donde claramente se señala:

Art. 6. I. Al aplicar las disposiciones del presente convenio, los gobiernos deberán:

A) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se vean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.

Ha dicho, el diputado presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas que su obligación es transcribir literalmente el contenido del Artículo 2 Constitucional y no consultar a nadie.

También ha insistido, que es de poco interés visitar las comunidades y las regiones indígenas, porque según él, es nido de líderes manipulados, ignorantes y mal agradecidos. ¿hasta donde llega la inteligencia de nuestros representantes?

Ante este contexto, los indígenas Wixaritari, nahuas y migrantes estamos conscientes, que si hay que avanzar en la adecuación de las leyes locales, deben realizarse consultas reales y efectivas, de lo contrario nuestros legisladores estarían cayendo en la intolerancia, racismo y la simulación. En ese sentido, si queremos construir una nueva relación entre pueblos indígenas y el estado jalisciense, es necesario que el reconocimiento de nuestros derechos sea resultado de un consenso y ese consenso, para que precisamente sea una norma de convivencia, debe venir de las comunidades.

### *Bibliografía*

- WOODROW Borah (1985) *El juzgado general de indios en la Nueva España*. México: FCE.
- DIAZ-Polanco (1996) *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.



# La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento

ALEJANDRO ANAYA MUÑOZ

En mayo de 1995, el artículo 25 de la constitución de Oaxaca fue reformado para declarar que «la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos» (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, mayo 13, 1995). Al poco tiempo, en el mes de agosto del mismo año, el código electoral del estado fue reformado para hacer operativa en la práctica esta declaración constitucional (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, agosto 30, 1995). Estas reformas —depuradas en 1997 mediante una nueva modificación al código electoral (*Periódico Oficial del Estado de Oaxaca*, octubre 1, 1997)— legalizaron lo que por décadas había sido una práctica extralegal tolerada por los gobiernos del estado: la elección de los miembros del ayuntamiento en cientos de municipios mediante el sistema electoral tradicional comunitario, conocido como «usos y costumbres». Trascendiendo el nivel meramente declarativo que ha caracterizado a «la política del reconocimiento»<sup>1</sup> de la diversidad cultural en México y la mayor

---

Profesor-investigador del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

<sup>1</sup> El término *the politics of recognition* fue introducido por Charles Taylor (1992). Taylor argumenta que el reconocimiento (o, más bien, el reconocimiento valorativo) de nuestras identidades particulares (de género o culturales, por ejemplo) es «una necesidad humana vital». El reconocimiento de las identidades particulares es necesario para la realización plena del principio de igualdad en la dignidad humana. Este argumento normativo no es retomado en este espacio. Tomo prestado, no obstante, el término «la política del re

parte de los países latinoamericanos (ver López Bárcenas, 1999; Van Cott, 1995; Sieder, 2002; Assies *et al.*, s/f), esta legalización se destaca por acomodar efectivamente la diversidad cultural al interior de uno de los andamiajes institucionales operativos más importantes para cualquier estado democrático: el sistema electoral.

En otros espacios se ha explicado la legalización de los usos y costumbres electorales como parte de una estrategia de reconstitución de la legitimidad del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de preservación de la gobernabilidad en Oaxaca (Recondo, 2001 y 2002; Anaya Muñoz, 2002). Sabemos pues que el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas ha sido parte de una amplia política de reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas implementada por los últimos tres gobiernos estatales, con el fin de mantener una gobernabilidad priísta en Oaxaca. Sabemos entonces que la inauguración y el desarrollo particular de esta política del reconocimiento ha obedecido a una lógica de toma de decisiones meramente política, en la cual las consideraciones éticas o normativas no han sido determinantes. Los usos y costumbres electorales fueron legalizados no porque la élite gobernante creyera en la justeza de las demandas indígenas relativas a la construcción de un Estado multicultural, sino porque consideró que así convenía a sus intereses; en particular los relativos a la contención de la erosión de la legitimidad del PRI y la preservación de la gobernabilidad en Oaxaca.

Si bien las consideraciones éticas no forman parte de la explicación de las causas de la legalización de los usos y costumbres, de alguna manera sí tienen un lugar importante dentro de una reflexión sobre sus consecuencias. Es decir, esta decisión meramente política ha traído consigo una serie de implicaciones éticas, directamente relacionadas con algunos de los principios que dan fundamento normativo al estado (liberal) moderno. La legalización de los usos y costumbres electorales implica el reconocer que las diferencias culturales son importantes en el ámbito de lo público y por lo tanto que el constitucionalismo moderno —y las leyes e

---

conocimiento» para denotar una línea de acción política por parte del Estado encaminada a reconocer la importancia de la diversidad cultural en la esfera de lo público.



instituciones que genera— no tienen que ser «ciegas» a ellas. Implica el reconocer la validez de prácticas institucionales que en algunos aspectos importantes son diferentes de las tradicionalmente reconocidas por la Constitución Mexicana. Más aún, implica reconocer prácticas institucionales basadas en concepciones éticas de la vida pública alternativas a aquellas que inspiran y sustentan a nuestra Constitución. Todo esto, de entrada, se presenta como potencialmente problemático en el marco de un constitucionalismo liberal que tradicionalmente ha insistido en la neutralidad, la uniformidad y la caracterización del individuo (autónomo e igual en derechos) como principal unidad de valor moral. ¿Qué implicaciones éticas concretas tiene la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca? ¿Qué problemas o contradicciones trae consigo, particularmente a la luz de los principios fundamentales del constitucionalismo en México? ¿Cómo debemos entender y atender estos problemas o contradicciones, desde una perspectiva tanto normativa como práctica? ¿Qué nos dice el caso de la legalización de los usos y costumbres sobre la conveniencia (o no) de impulsar una política del reconocimiento más amplia y efectiva en México?

Para responder estas preguntas, empiezo por describir qué son los usos y costumbres electorales, apuntando sus características principales. Partiendo de esta descripción, problematizo su legalización, identificando sus contradicciones más evidentes con los principios del constitucionalismo vigente. Posteriormente, presento con brevedad la propuesta de un constitucionalismo intercultural y dialógico formulada por James Tully, en base a la cual propongo un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de las implicaciones éticas y la solución de las contradicciones implícitas en la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca, y en la (hipotética) implementación de una más amplia política del reconocimiento en México.

### *¿Qué son los usos y costumbres electorales?*

La vida política municipal en los centros urbanos de Oaxaca sigue el modelo institucional tradicionalmente prescrito por la Constitución Mexicana, el cual incluye la renovación periódica de la estructura local de gobierno (el ayuntamiento) mediante procesos electorales con base en el

sistema de partidos y el voto universal, libre y secreto. Sin embargo, en cientos de municipios del estado —habitados mayoritariamente por población de identidad indígena— la vida pública se organiza en base a un modelo institucional alternativo, en cuya base encontramos el denominado sistema de cargos, el cual se compone de una mezcla de puestos o cargos de corte religioso, civil y político-administrativo que se entrelazan para formar una estructura de autoridad pública más o menos unificada. Por otro lado, este modelo indígena de autoridad pública se complementa, precisamente, con el sistema para la elección de los ocupantes de dichos cargos. Este sistema electoral —distinto al sistema prescrito por la Constitución Federal— contiene mecanismos de votación específicos y se basa en una serie de principios que emanan de la naturaleza propia del sistema de cargos. En este sentido, los usos y costumbres electorales y el sistema de cargos son dos estructuras institucionales de tal manera relacionadas entre sí que conforman un solo andamiaje institucional, base de un modelo indígena de autoridad pública.

Sabemos que las estructuras organizacionales sociales y políticas en comunidades indígenas —como las conocemos hoy en día— fueron moldeadas originalmente durante el período colonial. Su fundamento más influyente lo encontramos en el modelo del ayuntamiento español; el cual, no obstante, se fue redefiniendo mediante un proceso continuo de apropiación y reinterpretación por parte de la propia población conquistada (Velásquez, 2000: 78-86). En este sentido, el sistema de cargos no es simplemente una herencia colonial, sino una serie de arreglos institucionales en continua reelaboración. Este proceso de transformación constante se ha vinculado directamente a la evolución propia del estado colonial primero, y el estado nacional, después; ha sido el resultado de interacciones específicas entre las comunidades indígenas, por un lado, y el estado y la «sociedad nacional», por el otro, durante los últimos cinco siglos.

El modelo indígena de autoridad pública es el resultado de un proceso de imposición-resistencia-apropiación-reinterpretación que se ha desarrollado de manera localizada y, por lo mismo, desigual. De manera que, presumiblemente y al igual que el propio sistema de cargos, el sistema electoral de usos y costumbres se ha transformado de una manera continua en el tiempo, pero dispareja en el espacio. Esta evolución diferencia-

da ha sido determinada por una serie de historias sociales, económicas, políticas y étnicas fundamentalmente locales, por lo que en la actualidad encontramos una serie de variaciones de municipio a municipio, de comunidad a comunidad. No es posible entonces ofrecer una descripción unívoca y definitiva de *el* sistema electoral de usos y costumbres. Sin embargo, es por supuesto posible presentar una imagen general sobre sus principales características y los principios en que se sustenta.

Puede ser apropiado comenzar por subrayar el carácter asambleísta de las elecciones por usos y costumbres. En cerca de 35% de los municipios que siguen este sistema, el consejo de ancianos está directamente involucrado en la nominación de candidatos; en 15%, las autoridades municipales en funciones tienen un papel similar. Sin embargo, además de que en la mayoría de los casos las propuestas de candidaturas emanan directamente de la propia asamblea, las propuestas de ancianos y autoridades son finalmente sometidas a la consideración de la misma (Velásquez, 2000: 172). De manera que, a pesar del importante papel de los ancianos y las autoridades en funciones en algunos municipios, la asamblea municipal es el elector final. La asamblea de elección acostumbra ser dirigida por una «mesa de debates», la cual está generalmente compuesta por un presidente, un secretario y un número variante de escrutadores. En la mayoría de los casos, la mesa de debates es nombrada por la propia asamblea; aunque en ocasiones es conformada por las autoridades en funciones (*ibid.*: 175-176). La mesa registra los nombres de los candidatos a los distintos puestos o cargos, en ocasiones, como se decía, propuestos por los ancianos o las autoridades en funciones, pero en la mayoría de los casos por la propia asamblea. La manera en que los candidatos son registrados y presentados ante los asambleístas varía de lugar en lugar, desde candidaturas individuales hasta diferentes tipos de listas: cerradas y bloqueadas, cerradas pero no bloqueadas, y abiertas.<sup>2</sup> La manera en que los candidatos son presentados

---

<sup>2</sup> Velásquez y Aquino (1997: 183) hacen referencia a tres tipos de listas. Cerradas y bloqueadas: los electores no pueden modificar las listas, de manera que su voto va a todos los miembros que conforman el grupo o planilla de su elección, y en concreto para los puestos en que cada candidato ha sido originalmente nominado. Listas cerradas, pero no bloqueadas: en este caso, los

a la asamblea determina el procedimiento de votación. Si los candidatos son presentados en listas cerradas y bloqueadas, cada elector emitirá solamente un voto, a favor de una de las listas presentadas. Si las candidaturas son presentadas en listas no bloqueadas o abiertas, los votantes producirán votos múltiples, votando para cada puesto de elección. En estos últimos casos, en algunos municipios, los electores podrán emitir votos preferenciales, es decir, votos de primera y segunda opción (Velásquez y Aquino, 1997: 184-185; Velásquez, 2000: 180-181). Los mecanismos de votación — es decir, la manera en que los votos individuales son producidos— también son ampliamente variables. Los votos pueden emitirse de manera secreta, semi secreta o abierta. La votación secreta se suele realizarse mediante un mecanismo muy familiar: las boletas y las urnas. La votación semi secreta se produce al comunicar, cada elector, su voto «al oído» del secretario de la mesa de debates, el cual registra el voto directamente. Sin embargo, las votaciones secretas y semi secretas son más bien la excepción; en la mayoría de los casos las votaciones son abiertas, a mano alzada, por medio de aclamación o aplauso, o produciendo una marca en un pizarrón (Velásquez y Aquino, 1997: 185 y 206).

En teoría, la elección de autoridades por usos y costumbres se basa en la construcción de consensos (Velásquez, 2000: 151). Sin embargo, el elevado número de conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres sugiere que el alcance del principio de construcción de consensos enfrenta fuertes presiones en la actualidad (ver Velásquez, 2000; y Recondo, 2001).<sup>3</sup> Esto no significa que la búsqueda del consenso no con-

---

electores pueden solamente votar por los candidatos de una de las listas, pero pueden cambiar las posiciones para las cuales fueron originalmente propuestos. Finalmente, listas abiertas: los electores pueden alterar las listas de candidatos en cualquier sentido, aun votando por candidatos de distintas planillas para distintos puestos.

<sup>3</sup> Aun cuando el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca haya reportado solamente 14 conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres en 1995, el número real de conflictos pudo haber llegado a los 80, al igual que en 1998. María Cristina Velásquez, comunicaciones personales, enero 2000 y mayo 2002.

tinúe siendo un principio general, un valor importante dentro del imaginario político de los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca y otras regiones de México; significa, solamente, que no hay que idealizar sus alcances. El principio de la búsqueda de consensos se relaciona con una de las características centrales del sistema electoral de usos y costumbres: la ausencia formal de los partidos políticos,<sup>4</sup> o de la competencia partidista, más bien, pues como es bien sabido el PRI ha tenido tradicionalmente un importante vínculo orgánico con las autoridades indígenas electas por usos y costumbres.<sup>5</sup> El consenso podía ser construido debido a la ausencia de lealtades político-partidistas fijas, de manera que las diferencias y los conflictos coyunturales eran procesados internamente, a través de la asamblea, el consejo de ancianos o el comité municipal del PRI. La existencia de partidos políticos, ciertamente, podría consolidar estas divisiones, tornar un faccionalismo esporádico en divisiones permanentes, haciendo más difícil la recomposición de la unidad comunal y la futura búsqueda de consensos. Este es el motivo por el cual la competencia partidista es vista con recelo por autoridades y líderes indígenas, así como por otros partidarios de la autonomía indígena.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Evidentemente, la exclusión formal de los partidos políticos de los procesos electorales municipales por usos y costumbres no implica que los partidos no busquen tener y en los hechos tengan cierta participación informal o indirecta en la política electoral de estos municipios (ver Recondo, 1999).

<sup>5</sup> Estos vínculos del PRI con autoridades indígenas se han venido debilitando y desarticulando seriamente en al menos la cuarta parte de los municipios de usos y costumbres, en los que el movimiento indígena independiente ha conseguido sacudir el control de las estructuras de control político de dicho partido (Anaya Muñoz, 2002). En el mismo sentido, David Recondo (2001) habla de «la crisis de la comunidad revolucionaria institucional», es decir, del debilitamiento de la relación «simbiótica» entre el Estado postrevolucionario y las comunidades indígenas en Oaxaca.

<sup>6</sup> Un miembro de una importante organización indígena explicó: «(...) en nuestra región, no hay partidos políticos, ni es que los queramos. Tenemos antecedentes, por ejemplo, en Villa Hidalgo Yalalag, vemos que la división ahí [viene de] la intervención de partidos políticos» (*Noticias*, marzo 2, 1995).

En principio, la elección por usos y costumbres se guía por una serie de criterios para el nombramiento de autoridades. Una de las características centrales del sistema de cargos, como se ha señalado ya, es su estructura jerárquica: se supone que los miembros de la comunidad van «escalando» los distintos cargos, comenzando en los más sencillos, hasta llegar a los de mayor responsabilidad y autoridad. Un criterio de elegibilidad central sería, en este sentido, el haber ocupado los cargos de menor jerarquía al cargo para el cual alguien está siendo postulado. Sin embargo, como se ha señalado, el sistema de cargos y los usos y costumbres electorales son arreglos institucionales en permanente transformación; y parece que el requerimiento de haber ocupado los cargos previos para ser electo a un puesto particular ha sido relajado.<sup>7</sup> Esto parece ser particularmente cierto para los cargos civiles y políticos. Ciertamente, los municipios indíge-

---

De manera similar, el presidente municipal y otros miembros del ayuntamiento de Coatecas Altas enfatizaron que el municipio había decidido «regresar» al sistema de usos y costumbres (después de un periodo de competencia partidista durante los 1980) porque los usos y costumbres promovían unidad, mientras que el período de competencia partidista estuvo marcado por la división y la violencia (entrevistas, Coatecas Altas, Oaxaca, agosto y septiembre de 2001). Desde otra perspectiva, el antropólogo Gustavo Esteva justifica «la resistencia del pueblo al trabajo partidista, trabajo que parte a las comunidades, que crea divisiones, que crea conflictos» (entrevista, enero 2002). También ver Velásquez, 2000: 153-155. Confrontar en David Recondo (1999), los casos de Tamazulapam del Espíritu Santo, en donde la existencia de filiaciones partidistas opuestas parece no entrar en contradicción con la unidad comunal, y Santa María Tlahuitoltepec, donde se les percibe como una clara amenaza.

<sup>7</sup> En este sentido, David Recondo (1999) subraya que «en muy pocos municipios la escala de cargos es seguida de manera rígida. Factores externos e internos como la intensificación de las relaciones con el Estado y la sociedad nacional, el crecimiento demográfico, la diversificación socioeconómica e ideológica hacen que otros criterios distintos a los de la ‘jerarquía escalafonaria’ interactúen, y explican que muchas personas hayan ‘brincado’ cargos al llegar a los de mayor importancia».

nas necesitan autoridades que tengan la facultad de representarlos hacia afuera, autoridades que conozcan los métodos y las prácticas del gobierno y la «sociedad nacional». No es extraño, entonces, que en distintos municipios la elección de los miembros del ayuntamiento siga criterios más «modernos», como el dominar el español y el tener cierto conocimiento de la cultura y el sistema político nacional.<sup>8</sup> De manera que el tener aptitudes «modernas» puede ser considerado, en algunos casos, como más importante que el haber ocupado los distintos puestos en la jerarquía del sistema de cargos. Pero el «haber dado servicio», en general, sigue pesando en el imaginario cívico-político indígena. Más aún, el hablar el idioma indígena, así como el conocer la historia y las tradiciones locales continúa también siendo importante dentro de los criterios seguidos para la elección de autoridades.<sup>9</sup>

Otra particularidad del sistema electoral de usos y costumbres es su diferente calendario electoral. Esta diferencia con el sistema de la «sociedad nacional» es quizá menos profunda: estriba tanto en la fecha en que

---

<sup>8</sup> En la segunda asamblea de elección en el municipio de Santiago Amoltepec, en agosto de 2001, los candidatos a la presidencia municipal eran un maestro y un empleado del Instituto Estatal Electoral. Ninguno de ellos había ocupado los puestos necesarios dentro del sistema de cargos. Este hecho fue, de hecho, subrayado en los debates de la asamblea; sin embargo, estos argumentos al final de cuentas no fueron decisivos. De manera similar, el lingüista mixe, Juan Julián Caballero, señala que en su pueblo —San Antonio Huitepec— los presidentes municipales son electos no tanto en función de su experiencia dentro del sistema de cargos, sino en función de su capacidad de actuar y encontrar soluciones a las necesidades de la comunidad (entrevista, junio de 2001). Considerar también el caso del municipio de Ayutla Mixes, en David Recondo, 1999.

<sup>9</sup> En la asamblea de elección de Santiago Amoltepec, los principales contendientes tenían aptitudes «modernas», lo cual fue considerado como importante en los debates. Sin embargo, la importancia de «haber dado servicio» en el pasado, de conocer las tradiciones y la historia local, y particularmente de hablar mixteco fue subrayada insistentemente en los debates de la asamblea.

se realiza la elección en sí, como en la duración de los períodos político-administrativos. Mientras que las elecciones por sistema de partidos se celebran de manera uniforme en una fecha determinada en la ley electoral, en los municipios de usos y costumbres se celebran en un amplio espectro de fechas. Por otro lado, en más de 20% de estos municipios, los períodos político-administrativos no son de tres años; en algunos casos son de dos, en otros de año y medio (Velásquez, 2000: 140-141). Estas particularidades pueden parecer poco significativas; sin embargo son una expresión más de la manera en que la vida político-electoral en los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca sigue ritmos y modos distintos a aquellos de la «sociedad nacional».

En suma, los mecanismos o procedimientos de elección del sistema de usos y costumbres son variados: de votaciones abiertas a secretas, de elecciones a mano alzada al uso de boletas y urnas, de listas cerradas y bloqueadas a listas abiertas, de períodos administrativos de tres años a un año y medio. El grado en que los mecanismos procedimentales del sistema de usos y costumbres varían de manera importante (o no) del sistema electoral dominante también cambia de municipio a municipio. Sin embargo, si tuviéramos que trazar una escala que fuera de lo «más similar» a lo «más diferente» del modelo liberal de democracia, una gran cantidad de los municipios de usos y costumbres estarían agrupados en posiciones más cercanas al segundo extremo del espectro.<sup>10</sup> De cualquier manera, como se muestra en esta sección, los usos y costumbres electorales son mucho más que una serie de mecanismos de elección; son una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz ética particular a los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca. Es aquí, considero, donde encontramos su característica como sistema eminentemente distinto o alternativo al tradicionalmente prescrito por el constitucionalismo liberal en México. Las prácticas de asambleísmo, el principio de la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidista, los criterios de elegibilidad y aun las diferencias en el calenda-

---

<sup>10</sup> Una examinación cuidadosa a la detallada información incluida en los cinco volúmenes del trabajo de Velásquez y Aquino (1997) soporta esta aseveración.



rio electoral denotan un sistema electoral que emerge y se nutre de una base cultural distinta a la de la «sociedad nacional». Por otro lado, la gran variedad de mecanismos de votación y la manera en que los principios rectores del sistema de usos y costumbres son interpretados —de manera diferenciada de un municipio a otro— subrayan el carácter eminentemente local de las prácticas electorales indígenas. En este sentido, los usos y costumbres electorales se fundan y al mismo tiempo son una expresión más de la autonomía indígena al nivel municipal-comunal en Oaxaca.

Una última característica del sistema electoral de usos y costumbres que es necesario considerar, particularmente importante desde la perspectiva de este ensayo, se desprende de la pregunta ¿quién tiene el derecho a participar en las elecciones en los municipios oaxaqueños de usos y costumbres? De nuevo, no es posible proporcionar una respuesta única ni describir un patrón uniforme o singular, pues también en este sentido los usos y costumbres varían de municipio a municipio. De cualquier manera, la respuesta a esta pregunta origina una serie de cuestionamientos éticos importantes para el caso particular de la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca, así como para un proyecto más amplio de reconocimiento de la diversidad cultural en el estado y el resto del país. Las características de los usos y costumbres que de alguna manera pueden ser «atractivas» para algunos —el asambleísmo, la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidaria, por ejemplo— deben ser ponderadas a la luz del asunto de la inclusión/exclusión en la membresía electoral, pues no es difícil identificar una tendencia en muchos municipios indígenas de Oaxaca a excluir del proceso electoral a ciertas minorías o grupos subordinados internos; en concreto a las mujeres, los *avecindados* y los no residentes de la cabecera municipal. Las mujeres no votan en 18% de los municipios de usos y costumbres, los *avecindados* en 30% y los habitantes de agencias municipales, agencias de policía y *rancherías* en 26% (Velásquez, 2000: 200-201, 228-229).<sup>11</sup> Ciertamente, aun cuando estas tendencias excluyentes no son una característica

---

<sup>11</sup> La exclusión de los habitantes de sub-unidades municipales no es, por obvias razones, un problema en los 132 municipios de usos y costumbres conformados por una sola comunidad o centro poblacional.

generalizada ni un «de por sí» de los usos y costumbres electorales, es cierto que originan preocupaciones éticas importantes, directamente relacionadas con uno de los fundamentos centrales del constitucionalismo vigente: el principio de la igualdad de derechos, en particular la igualdad de derechos de participación política.

*Problematizando la legalización de los usos y costumbres electorales*

Desde la perspectiva del constitucionalismo vigente, la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática. Esto es, no obstante, una característica inherente del proyecto multicultural en general. No pocos autores han llamado la atención sobre posibles *trade-offs* implícitos en cualquier proyecto de reconocimiento de la diversidad cultural. Algunos han señalado que mientras el reconocimiento de prácticas e instituciones sociales y políticas vigentes en comunidades culturales minoritarias o subordinadas (como los pueblos indígenas) podría «incrementar la autonomía local (un bien liberal)», podría también reforzar «prácticas iliberales al nivel local», y facilitar la consolidación de feudos autoritarios, dominados por autoridades tradicionales autoritarias e intolerantes (Yashar, 1999: 96). Otros han advertido que el «preservar la cultura de un grupo tiene implicaciones para lo que sus miembros pueden [o no pueden] hacer,» (Bellamy, 2000: 206) o para lo que probablemente sean forzados a realizar (De la Peña, 2002). En este mismo sentido, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención sobre los peligros de definir dos tipos de ciudadanía, una liberal y otra restringida por una serie de costumbres y tradiciones (presumiblemente) iliberales. Esto es lo que Ayelet Shachar (2001) ha denominado la «paradoja de la vulnerabilidad multicultural»: el reconocimiento de la diversidad cultural, que según algunos argumentos traería una serie de beneficios a los miembros de grupos culturales minoritarios o subordinados, podría traer perjuicios para sectores minoritarios o subordinados al interior de los grupos culturales en cuestión.

Sin duda, estas preocupaciones son válidas para el caso de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca. «La costumbre» tiene algunas facetas iliberales; como hemos visto, afecta directamente los derechos políticos de mujeres, avocados y no habitantes de la cabecera municipal en un buen número de municipios. La legalización contradice

de manera importante el constitucionalismo vigente en México y, concomitantemente, un principio liberal ampliamente internalizado en el seno de la «sociedad nacional»: el derecho igual de todos los mexicanos de participar en la elección de sus gobernantes. De aquí que la regla de oro en cualquier política de reconocimiento de la diversidad cultural —es decir, en cualquier serie de acciones diseñadas para reconocer efectivamente la importancia de las diferencias culturales en la esfera de lo público— es el estar pendientes de los efectos de la «paradoja de la vulnerabilidad multicultural»; el evitar generar nuevas expresiones de los males que el propio proyecto de reconocimiento pretende eliminar: discriminación, exclusión e imposición. En este sentido, la pregunta obligada en lo que toca a la legalización de los usos y costumbres electorales es en qué medida es posible eliminar o al menos controlar estas contradicciones entre las instituciones electorales indígenas y el principio constitucional de igualdad de derechos de participación política.

Otra manera de ver los problemas que trae la política del reconocimiento es desde la perspectiva de la inevitable emergencia de conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales al implementar políticas de reconocimiento. Esta es una perspectiva que se repite en el trabajo de autores que pretendemos acomodar o justificar la existencia de derechos de comunidades culturales a conservar su particularidad cultural — y para ello a autogobernarse— dentro de un marco liberal, es decir dentro de un marco de respeto a la libertad, la igualdad y la autonomía del individuo (Kymlicka, 1989; Shachar, 2001; Anaya Muñoz, 2001). En el caso de Oaxaca, el reconocimiento legal del derecho (colectivo) de los pueblos indígenas a nombrar sus autoridades (en este caso municipales) con base a las instituciones que emanan de su propia matriz cultural implica la validación de prácticas que, como hemos visto, en un buen número de casos afrontan los derechos de participación política de mujeres, avocados y no habitantes de la cabecera municipal.

*James Tully y El espíritu de Haida Gwaii*

¿Podemos pues resolver, tanto desde una perspectiva normativa como práctica estas contradicciones entre los usos y costumbres y el constitucionalismo liberal vigente en México? ¿Podemos solucionar las tensiones entre

los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de los individuos? Antes de intentar contestar estas preguntas —o más bien para comenzar a contestarlas, si bien de manera indirecta— quisiera, siguiendo a James Tully, reflexionar sobre el «espíritu» en que debemos abordar estas cuestiones concretas y los (más amplios) retos de la diversidad cultural en México. Tully comienza su argumento en *Strange Multiplicity* (1995: 1) señalando que «el asunto no es si uno debería de estar a favor o en contra de la diversidad cultural. Más bien, [el asunto] es la pregunta previa de cuál es la actitud crítica o el *espíritu* en que se pueden atender con justicia las demandas de reconocimiento cultural». Tully demuestra que la «actitud crítica» o el «espíritu» con que el constitucionalismo moderno dominante, o más bien sus teóricos (clásicos y contemporáneos), han enfrentado los retos de la diversidad cultural ha sido básicamente imperialista y etnocéntrico, por lo que el resultado ha sido una tradición constitucional monológica basada en el rechazo de las culturas sometidas, la asimilación-extermio y la imposición cultural (cf. Parekh, 1994). Para el autor, esto ha sido no solamente injusto, sino en la práctica desastroso; el resultado ha sido la acumulación de injusticias y la constante repetición de actos de rebelión. En oposición, Tully propone un constitucionalismo intercultural, dialógico, basado en las convenciones de reconocimiento mutuo, continuidad (de las distintas culturas) y consentimiento. En este sentido, la actitud adecuada para enfrentar los retos de la diversidad cultural en esta era post-imperial es el sugerido por *El espíritu de Haida Gwaii*,<sup>12</sup> una bella escultura en bronce negro de Bill Reid, un artista de origen escocés y haida (nación aborígen que habita las islas de la Reina Charlotte, América del Norte). La escultura representa una canoa tripulada por 13 personajes extraídos de la mitología haida; una «multiplicidad extraña», sin duda, cada personaje teniendo y afirmando su propio espíritu y por tanto su propia identidad. Según la interpretación de Tully, los tripulantes de la canoa se encuentran inmersos en un complejo y no siempre

---

<sup>12</sup> *Haida Gwaii* significa la isla-casa (el lugar) de los haida; y «haida» como muchos otros términos con que los pueblos se refieren a sí mismos significa simplemente «el pueblo». De tal forma, el nombre de la escultura es «el espíritu de la casa del pueblo» (Tully, 1995: 18).

armonioso diálogo, el cual, no obstante, se basa en la voluntad primaria de escucharse (de reconocerse) mutuamente y, sobre todo, según el propio Bill Reid, de remar juntos (Tully, 1995: 17-24).<sup>13</sup> En suma, Tully se inspira en este mensaje para proponer un constitucionalismo post-imperial fundado en la voluntad de realizar un diálogo en el que cada miembro de la canoa (del «pueblo») hable en su propio lenguaje y desde su propia identidad cultural.

La actitud propuesta por Tully no ha sido la más socorrida por la clase política —y ciertamente un buen número de analistas— en México. Esto resulta evidente al examinar el proceso legislativo de marzo-abril del 2001, del cual surgió el actual artículo 2 constitucional. El único momento de diálogo intercultural en este proceso fue la comparecencia de los representantes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y el CNI (Congreso Nacional Indígena) ante representantes del Congreso de la Unión. Sin embargo, ese aislado y tímido intento de diálogo a la *Haida Gwaii* valió de poco; como sabemos, al final del día terminó imponiéndose una práctica legislativa monológica, basada en el no reconocimiento y el desdén por la búsqueda del consentimiento. Esto, tendríamos que concluir siguiendo la propuesta de Tully, fue una misfortuna ética y un error político que pues provocó inmediatamente una «rebelión» más.<sup>14</sup>

Volviendo al tema que nos ocupa directamente (la valoración ética de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca) lo que el argumento de Tully nos propone es el acercarnos a la evaluación y a la solución de las contradicciones o problemas que ha ocasionado la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca en un espíritu de *diálogo*, es decir, en el espíritu de *Haida Gwaii*.

---

<sup>13</sup> Ver imágenes de la escultura en <<http://www.civilization.ca/aborig/grand/gh04eng.html>>

<sup>14</sup> Esta nueva «rebelión», no militar sino civil y política, se ha materializado en la decisión del EZLN y el CNI de construir comunidades, municipios y «regiones» autónomas en la práctica, con o sin ley. Ver los distintos comunicados del *Subcomandante Marcos* con relación a la re-organización político-administrativa de las comunidades, municipios y regiones autónomas zapatistas, *La Jornada*, julio 22 a 29, 2003.

Una actitud similar es propuesta por Charles Taylor, al final de su argumento en «The politics of recognition» (1992). Taylor argumenta que una política del reconocimiento va más allá de aceptar la validez del deseo de grupos minoritarios o subordinados de preservar sus culturas; implica también el reconocer el «valor igual» de las diferentes culturas. Esto es importante pues la imposición por parte de los grupos dominantes de una autoimagen de inferioridad cultural sobre los grupos subordinados ha sido parte de sus mecanismos de dominación, por lo que la eliminación de los problemas de desigualdad y falta de libertad (tan característicos de los estados en que la diversidad ha sido negada) pasa necesariamente por la reivindicación del valor de las distintas culturas. Taylor reconoce que esta presunción de igual valor es problemática. En este sentido matiza su argumento y concluye que, al menos, cada acto de evaluación del valor (o no) de alguna cultura particular debe partir de la *presunción* de que, en principio, todas las culturas pueden tener algo positivo que aportar a la humanidad. Como Tully, Taylor propone no la definición de recetas universales y monológicas para la solución de problemas como los planteados por la legalización de los usos y costumbres, sino la evaluación caso por caso de lo que podemos aceptar o no;<sup>15</sup> una evaluación inspirada en una actitud abierta a la posibilidad de encontrar elementos positivos en las culturas que demandan reconocimiento.

*Evaluando y atendiendo los conflictos generados  
por la legalización de los usos y costumbres*

El argumento expuesto en la sección anterior propone que la evaluación ética de la legalización de los usos y costumbres no debe hacerse mediante una aplicación mecánica y sumaria de los principios del (dominante) constitucionalismo liberal. Sí así lo hiciéramos, de entrada y sin mayores consideraciones, tendríamos que reprobar y rechazar el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas por violar los derechos de mujeres, avecindados y no habitantes de la cabecera municipal, al menos en los

---

<sup>15</sup> Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, Tully aboga por una filosofía que no busque reglas, descripciones o significados universales, sino definidos en la base de la reflexión caso por caso. James Tully, *op cit.*, pp. 103-116.

municipios en que así sucede. Esto no quiere decir que, por lo contrario, se proponga la necesaria aceptación de estas formas de discriminación; lo que se argumenta es que esta evaluación debe basarse en un proceso dialógico, en el que concedamos a la cultura indígena no solamente un inicial «beneficio de la duda» sino una participación equitativa en el debate. Más que identificar —de manera monológica y desde este o cualquier otro espacio académico o legislativo— las prácticas indígenas que podemos o no podemos aceptar, lo que se propone aquí es la definición de mecanismos interculturales y dialógicos mediante los cuales se puedan ir conciliando, caso por caso, las contradicciones entre las prácticas sociales y políticas indígenas y las definidas por el constitucionalismo liberal o, para ponerlo en otros términos, los conflictos entre los (recientemente definidos) derechos colectivos y los (más añejos) derechos del individuo. En suma, se propone un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca y a la solución de los conflictos constitucionales que genera.

Siguiendo la propuesta de evaluar caso por caso los problemas implícitos en la implementación de cualquier política del reconocimiento, comenzaré por examinar lo relacionado a la exclusión electoral de las mujeres en un buen número de municipios oaxaqueños. En principio, una solución dialógica e intercultural —en el espíritu *Haida Gwaii*— a los conflictos relacionados con la exclusión en base al género ha sido ya definida. La solución a este conflicto entre las prácticas en algunos municipios indígenas y los principios de constitucionales surgió en la mesa de San Andrés, a finales de 1995 y principios de 1996. Las negociaciones entre los delegados del gobierno y del EZLN —estos últimos acompañados por un amplio número de representantes indígenas de todo el país, entre los cuales figuraban un buen número de oaxaqueños— fueron sin duda un buen ejercicio de diálogo en el que ambas partes hablaron en su propio lenguaje y desde su propia identidad. Los resultados —los famosos Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas— son un buen ejemplo de «constitucionalismo» intercultural y post-imperial, en el sentido de que respetaron las tres convenciones propuestas por Tully: el reconocimiento mutuo, la continuidad (de ambas culturas) y el consentimiento. En estos acuerdos, las partes insistieron en que el reconocimiento de las

formas indígenas de organización social y política estaría sujeto a que se garantizara la participación de la mujer en condiciones de igualdad. Simplificando (quizá de forma exagerada) esta parte del diálogo, la «sociedad nacional» (cuya perspectiva cultural estaba representada no solamente por el gobierno federal sino también por los asesores no indígenas invitados por el EZLN) habría insistido en la importancia de garantizar la participación equitativa de las mujeres en los distintos ámbitos de la vida pública de las comunidades indígenas. La «cultura indígena» (representada por los delegados zapatistas y sus asesores indígenas) habría coincidido con lo que se decía «del otro lado» de la mesa, habría aceptado que eso era una buena idea y que estaban dispuestos a «adoptar» este principio y modificar sus prácticas en consecuencia.

En principio, el problema de exclusión del voto femenino propiciado por la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca está solucionado. Difícilmente alguna autoridad o representante de uno de esos municipios en que las mujeres no votan podría argumentar convincente y legítimamente —no solamente «hacia afuera» sino también ante su propia población— a favor de la exclusión del voto femenino; al menos si la «sociedad indígena» se ha de tomar en serio su fervorosa adopción de los Acuerdos de San Andrés. En la práctica, no obstante, la implementación de este acuerdo intercultural continúa pendiente en un amplio número de municipios oaxaqueños. Esto, no obstante, es un problema práctico, de implementación; éticamente, el problema ha sido solucionado de una manera justa, según el «espíritu» del constitucionalismo intercultural defendido en este ensayo. Esta solución normativa, evidentemente, no resuelve por sí misma el problema práctico, pero sin duda facilita su solución; partiendo de este (favorable) antecedente normativo, las eventuales luchas femeninas por la libertad y la igualdad en municipios de usos y costumbres encontrarán un terreno mucho más favorable para su avance. Queda pendiente, como subrayaré de nuevo más adelante, la definición explícita dentro del marco institucional de Oaxaca de un mecanismo (intercultural y dialógico) concreto mediante el cual se solucionen, caso por caso, los conflictos generados por la legalización de los usos y costumbres; un mecanismo institucional que tuviera la facultad de resolver autoritativamente, por ejemplo, las demandas de mujeres indígenas



que en determinados municipios exigieran su inclusión en la membresía electoral.

A diferencia de los casos de exclusión con base al género, la atención de conflictos relacionados con la exclusión de *avecindados* y no habitantes de la cabecera municipal no cuenta con un acuerdo intercultural existente del cual partir. Esto es importante pues gran parte de los conflictos post-electorales en municipios de usos y costumbres en 1995 y 1998 se dieron en relación a estos dos tipos de conflictos, de manera especial con relación a la participación (o no participación) de los habitantes de agencias municipales y agencias de policía en la elección de los miembros del gobierno municipal. En palabras de María Cristina Velásquez, hacia 2001 los conflictos electorales en municipios de usos y costumbres no se daban tanto sobre la cuestión de si tal o cual municipio debía ser considerado como de usos y costumbres o no, sino sobre la cuestión de «¿cuáles son los usos y costumbres vigentes?»<sup>16</sup> Según la costumbre, ¿votan o no votan los habitantes de las agencias?, ¿votan o no votan los *avecindados*? Estas preguntas no siempre se contestan unívocamente; en contextos de pugnas internas por el poder municipal y, de manera relacionada, por el control de los crecientes recursos federales directamente adjudicados a gobiernos municipales, una parte podría decir que sí, la otra que no.<sup>17</sup> Una explicación que suelen dar algunos que hablan desde la «cultura indígena» para explicar la exclusión electoral de los habitantes de las agencias (municipales y de policía) va en el sentido de que cada comunidad escoge a sus autoridades de manera autónoma: los habitantes de las agencias esco-

---

<sup>16</sup> Comunicación personal, verano 2001. Al señalar otro de los problemas implícitos en el reconocimiento de prácticas sociales y políticas indígenas, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención, precisamente, sobre las confrontaciones entre grupos opuestos que, al interior de las comunidades, se presenten como los defensores de las «tradiciones auténticas».

<sup>17</sup> David Recondo (2001) subraya la importancia estratégica de la definición de la membresía electoral dentro de las luchas por el poder municipal; evidentemente, el otorgar o negar el voto a uno u otro sector de la sociedad (como habitantes de las agencias o *avecindados*) define en gran medida el resultado final de la elección. Ver también Velásquez, 2000: 210-212.

gen a sus propias autoridades sin ingerencia de los habitantes de la cabecera y los de la cabecera hacen lo propio. En un sentido estricto, nadie es privado de su derecho al voto, sino que cada cual vota en su propia comunidad.<sup>18</sup> Ciertamente, entendimientos de este tipo entre agencias y cabeceras no tienen por que ser necesariamente problemáticos, sobretodo si las distintas sub-unidades municipales consideran que la cabecera no se ve más favorecida por controlar el gobierno municipal. Sin embargo, el asunto se torna potencialmente problemático en la medida en que los gobiernos municipales han comenzado a recibir mayores cantidades de recursos de parte del gobierno federal. Sin embargo, a final de cuentas no se trata de solucionar este tipo de debates de manera substantiva, sino procedimental. El objetivo último no es una solución monológica, en la que se defienda rígidamente una visión que prohíba cualquier tipo de trato diferenciado, así como tampoco una visión opuesta en la que se defienda sin cuestionamientos a «la costumbre», cualquiera que esta sea. En este último sentido, un constitucionalismo intercultural como el que aquí se defiende no tiene por objetivo necesario la preservación cultural en sí, sino el garantizar que cada cultura —e incluso distintos grupos dentro de cada cultura— puedan participar en este tipo de debates en su propio lenguaje y desde su propia identidad.

Quizá la principal carencia de las reformas de 1995 y 1997 en materia de usos y costumbres sea, precisamente, la falta de un mecanismo adecuado (intercultural y dialógico) de solución de conflictos electorales (ver Recondo 2001). Según el ordenamiento legal vigente, los conflictos electorales son, en primera instancia, atendidos por el Consejo General del Instituto Estatal Electoral (IEE), y en segunda (y última) instancia por el Congreso del Estado. Evidentemente, ambos son órganos partidistas (más el segundo que el primero, claro) en los que los pueblos indígenas no están representados, por lo cual no pueden propiciar un mecanismo de

---

<sup>18</sup> Este argumento fue recogido por el autor de este texto en un taller sobre autonomía y derechos indígenas (convocado por una organización no gubernamental y la Oficina de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Oaxaca) en el cual participaron autoridades y representantes de una docena de municipios de usos y costumbres. Ciudad de Oaxaca, junio de 2001.

solución de controversias como el que aquí se propone (ver Anaya Muñoz, 2002b). Ciertamente, el Consejo General del IEE tiene el mandato de facilitar soluciones conciliadas a los conflictos postelectorales que surgen en municipios de usos y costumbres. En este sentido, ha buscado, caso por caso, con cierto grado de éxito la conciliación entre las distintas partes que se han disputado el contenido de sus usos y costumbres electorales. En principio, una conciliación bajo este mecanismo surgiría de la propia «cultura indígena» —es decir, de las dos partes indígenas involucradas— con la mediación de representantes de la «sociedad nacional», de manera que podríamos encontrar en este procedimiento el germen de la interculturalidad. Sin embargo, al final del día, la decisión autoritativa recae en el Consejo General del Instituto, y en última instancia en la Cámara de Diputados, órganos en los que la visión indígena no está formalmente representada. De manera que sigue pendiente el diseño y la puesta en práctica de un mecanismo institucional de solución de conflictos electorales que garantice un proceso de diálogo en el que las distintas perspectivas culturales —y sus diversas corrientes internas, cuando sea necesario— estén propiamente representadas. Solamente de esta manera podrán solucionarse de manera justa los inevitables conflictos entre las instituciones electorales indígenas y los principios del constitucionalismo liberal.

En suma, se ha reconocido en este ensayo que la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática, dada la emergencia de contradicciones entre las prácticas en ciertos municipios y algunos principios fundamentales del constitucionalismo dominante en nuestro país. Se concluyó, no obstante, que dichos problemas son atendibles, y se argumentó que la mejor (o más justa) manera de acercarse a su solución es procedimental, más que substantiva: requiere la definición de un mecanismo de solución de controversias en el que las distintas tradiciones culturales dialoguen en un espíritu de mutuo reconocimiento y búsqueda de acuerdos. Un mecanismo de esta naturaleza sería también apropiado para atender los diversos conflictos que sin duda surgirían en el hipotético caso de que se definiera en México un marco constitucional, legal e institucional que efectivamente acomodara la diversidad cultural del país. Un paso previo en la implementación de una política del reconocimiento sería y com-

prensiva sería, no obstante, la transformación de nuestra práctica legislativa; el paso de una práctica monológica, basada en el no reconocimiento, el intento de asimilación y el desdén por el consentimiento, a una inspirada en el espíritu de *Haida Gwaii*. Esto implicaría un entendimiento distinto (post-moderno, podríamos decir) del concepto de soberanía popular. Si partimos de los principios de que «el pueblo» no es culturalmente homogéneo, de que las aspiraciones de los pueblos indígenas a preservar su cultura son legítimas, de que sus culturas pueden aportar elementos valiosos, y de que la identidad cultural de los ciudadanos es importante no solamente en la esfera de lo privado sino también en la esfera de lo público, entonces los procedimientos concretos mediante los cuales la soberanía popular se ejerce y se materializa en principios constitucionales, leyes e instituciones deben modificarse. No sería muy aventurado suponer, no obstante, que la mayor parte de la clase política e incluso de la «sociedad nacional» vería con gran extrañeza y desconfianza, o al menos con cautela, una propuesta como esta. Tampoco es fácil imaginar un «cambio cultural» en este sentido en el corto plazo. De manera que volvemos a la casilla de salida de estas reflexiones: al final del día, el desarrollo (o no) de una política del reconocimiento sería y efectiva en México depende de procesos de lucha política, más que de transformaciones en el terreno de la ética. Lo que este ensayo aporta en este sentido, no obstante, es el demostrar que las implicaciones éticas de la política del reconocimiento tienen solución, por lo cual no deben servir de excusa para detener el desarrollo de un constitucionalismo, más aún, de una ingeniería social y política que propicie la expresión y el florecimiento de un mundo formando por muchos mundos que dialoguen, se influyeran y se transformen mutuamente.

### *Bibliografía*

- ACUERDOS de San Andrés. 16 de Febrero de 1996. (1997) México: INI.
- ANAYA Muñoz, Alejandro (2002) *Governability and Legitimacy in Mexico: The Legalisation of Indigenous Electoral Institutions in Oaxaca*. Tesis Doctoral. Universidad de Essex, Inglaterra.
- (2002b) «Un polvorín oaxaqueño». En *Ojarasca*, núm. 233, junio 9.

- (2001) «El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos». En *Chiapas 11*. México: Era/Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.
- ASSIES, Williëm, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.) (s/f), *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: The Netherlands: Thela Thesis.
- BELLAMY, Richard (2000) «Dealing with Difference: Four Models of Pluralistic Politics» En Michael O'Neill y Dennis Austin (eds.), *Democracy and Cultural Diversity*. Oxford: Oxford University Press/The Hansard Society for Parliamentary Government.
- DE LA PEÑA, Guillermo (2002) «Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico». En Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Inglaterra y EUA: Palgrave McMillan.
- KYMLICKA, Will (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- LÓPEZ Bárcenas, Francisco (1999) «La diversidad simulada. Los derechos indígenas en la legislación de los estados de la federación mexicana». En H. Cámara de Diputados, *El derecho a la identidad cultural*. México: Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados.
- PAREKH, Bhikhu (1994) «Decolonizing Liberalism». En Alexandras Shtromas (ed.), *The End of "Ism"?*, Oxford y Cambridge: Blackwell.
- RECONDO, David (2002) *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique): réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme*. Tesis de Doctorado. Francia: Université Montesquieu Bordeaux.
- (2001) «Mexique: multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca». En *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 41, abril-junio.
- (1999) «Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural». En *TRACE (Travaux et recherches sur les Amériques du centre)*, núm. 36, diciembre.
- SHACHAR, Ayelet (2001) *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIEDER, Rachel (ed.) (2002) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous*

- Rights, Diversity and Democracy*. Hampshire y New York: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- TULLY, James (1995) *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN COTT, Donna Lee (ed.) (1995) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Inglaterra: MacMillan Press.
- VELÁSQUEZ, María Cristina (2000) *El Nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- y Aquino, Salvador (1997) *Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca: ¿Qué son los Usos y Costumbres para la renovación de los Ayuntamientos?*. Oaxaca: CIESAS-Istmo/Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- VIQUEIRA, Juan Pedro (2001) «Los usos y costumbres en contra de la autonomía». En *Letras Libres*, núm. 27. México.
- YASHAR, Deborah (1999) «Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America». En *World Politics*, núm. 52, octubre. EUA.

# Los derechos del pueblo wixarika ante el derecho de los capitalistas

MÓNICO SILVERIO EVANGELISTA

En la sociedad de la época actual, prevalece un derecho que se concreta en expropiaciones e invasiones en el territorio del pueblo Wixarika, es el derecho europeo colonial y capitalista en América y en México. El nacimiento, y posterior desarrollo del capitalismo imperial europeo en el mundo es la causante de este proceso de disociación, provocando una colonización económica, social, cultural-educativo, político e ideológico.

Que proponemos: la liberación de los pueblos originarios de la tutela del estado capitalista imperial o colonial mexicano, a partir de el desarrollo socio-económico propio de los pueblos originarios así como la revisión de la relación con la sociedad nacional en todos los aspectos: políticos, culturales, ideológicos, educativos y económicos en un proceso autónomo.

El objetivo del presente trabajo es analizar brevemente el problema de las expropiaciones y colonización de los territorios del pueblo originario Wixarika y de los pueblos originarios, como efecto del desarrollo capitalista imperial europeo y el desarrollo del capitalismo en México antes y después de 1521, observando los derechos que se abrogan los colonizadores y capitalistas.

*¿Qué sucede en el pueblo wixarika?*

¿Dónde se puede observar el derecho capitalista? En las leyes y sus actuaciones de los gobierno federal, estatal y municipal, en el pueblo Wixarika y demás pueblos. El pueblo Wixarika ubicado en los cuatro estados (Durango, Nayarit, Zacatecas y Jalisco) ha venido observando a lo largo de la historia, que hombres ajenos a nuestra tierra llegaron para quedarse, que

los invasores después de 1521, se apropiaron violentamente de las mejores tierras, y que en la actualidad prosiguen sus descendientes invadiendo a la fecha, más de 80 mil hectáreas en las que se asienta la ilógica (pero lógica para el estado mexicano) división de nuestro territorio; que la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) concede permiso forestal a compañías madereras privadas para talar bosques; que el gobierno federal hace expropiaciones por causa de utilidad pública en Aguamilpa en 1992, y El Cajón en este año, para construir presas Hidroeléctricas; que los gobiernos federal y estatal realiza expropiaciones simuladas en las decretadas Áreas Naturales Protegidas (ANP) para el aprovechamiento de los recursos naturales ricos en biodiversidad, como el caso de Wirikuta por empresas trasnacionales farmacéuticas; que la Reforma salinista al artículo 27 constitucional se ejecuta ya para desintegrar a los pueblos originarios; han visto también que a los demás pueblos indígenas les ocurre lo mismo, los Wak+rixi, (o'dan) en Bernalejo retoman sus tierras invadidas por los mestizos de Zacatecas, por una ampliación concedida por el Tribunal Unitario de ese estado, sin considerar que sus tierras llegan hasta este estado y sólo por ello, fue susceptible de ser apropiado. Observamos que los partidos (PRD, PRI y PAN), básicamente, lanzaron sutilezas a los o'dan (tepehuanos) y apoyaron a los invasores. Entendimos que tenían un mismo objetivo: invadir y expropiar tierras indias. En este proceso de apropiación después de los sesenta, hemos podido apreciar que la Semarnap, la SRA, el INI, son los operadores o monitores de estas invasiones/expropiaciones, etc.

*¿Por que sucede todo esto nos preguntamos los wixaritari y principalmente nuestros ancianos «titayariteteuyewexime» sin comprender?*

Es decir, ¿Por que el pueblo Wixarika esta en una situación de reducción y desintegración? Y ¿cuál sería la salida alternativa que lo revierta? Y con ello ¿qué desarrollo social ajeno interrumpió el desarrollo de los pueblos originarios?

La historia de las liberaciones, o de las apropiaciones, no es nuevo, viene de lejos, viene con la formación del pensamiento de explotación del hombre por el hombre en la época esclavista en Europa. Pero la encontramos para el caso de la conciencia capitalista, en la última parte del



desarrollo de la sociedad feudal, seno del cual emerge una clase que desde sus inicios se observa violenta: la burguesía.

A principios del siglo XVI, en Inglaterra expropiaron tierras y sus medios de trabajo a millones de campesinos y productores de mercancía. Este mismo proceso se repite en otros países como Holanda y Francia, durante los siglos XVI-XVIII. En países económicamente atrasados, acaeció incluso en el siglo XIX. En Rusia, el proceso se extiende a lo largo de los siglos XVII-XIX y culmina con la reforma campesina de 1861. En el libro de historia de primaria dice: «40 millones de campesinos recobran la libertad».

Es el proceso de liberación de los hombres de sus tierras y sus medios de producción. O mejor dicho, es el derecho que se otorga al ascendente burgués que: *expropia a los productores de mercancía (y fundamentalmente de los campesinos) de sus medios de producción con los cuales subsiste. El productor se queda sin sus medios de producción o medios de subsistencia.*

En su formación capitalista, se acompaña:

1. de la ruina en masa de los productores de mercancía (sobre todo campesinos) y su transformación en individuos desposeídos, jurídicamente libres, carentes de medios de subsistencia y, por ende, obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas y
2. «de la acumulación de riquezas monetarias en manos de determinadas personas, riquezas necesarias para erigir empresas capitalistas» (Borisov, et.al. Diccionario Marxista de Economía política. Ediciones Quinto sol).

La burguesía tiene para los pueblos originarios, los mismos objetivos:

1. *expropiar a los pueblos indígenas de sus tierras, es decir, de sus medios de producción y de subsistencia. Para luego,*
2. *transformarlos en individuos desposeídos, jurídicamente libres, carentes de medios de subsistencia y, por ende, obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. Como sucede en la actualidad.*

Es decir, su objetivo es proletarizar a los pueblos originarios. Pero para que eso suceda, la burguesía tendrá primero que desmembrar su constitución sociohistórico como «pueblo». Los naturales al estar constituidos en pueblos conformados sociohistóricamente durante miles de años, se pertrecha de un corazón de granito enraizado, representando para el capi-

tal, un obstáculo en el proceso de individualización, para que vendan su fuerza de trabajo a los capitalistas. Todas las políticas dirigidas hacia los pueblos originarios tienen ese objetivo, bajo los nombres de incorporación, integración y asimilación al desarrollo nacional. Este es el derecho capitalista. Para lograr esto, se apropian de las tierras de forma violenta, «legal» o simulada.

En el caso de la historia de los pueblos originarios, este proceso de apropiación reviste características muy particulares. A finales del siglo XV, ninguna de los pueblos originarios del continente sabía que con la llegada de Colón a nuestras tierras, las grandes potencias europeas: los reinos de Portugal y Castilla, se repartirían el mundo, y esa va a ser la tónica, a lo largo de la historia, nuestras vidas se deciden fuera de nuestras sociedades, en el ámbito nacional o internacional.

¿Qué derechos se dan los «descubridores de América» y colonizadores?

Con los Tratados de: Aalcobas-Toledo. 1479-1480, 1492, 1493 de Las Bulas de Donación del papa Alejandro VI y el Tratado de Tordesillas 1494, los Portugueses y los de Castilla, se reparten las tierras del Atlántico. (PP) Es el derecho colonial e imperialista. Es el primer gran reparto del mundo entre las grandes potencias. Luego vendrían otros repartos. La primera guerra Mundial y la segunda. Las invasiones de Estados Unidos y la legalización de estas invasiones hoy.

¿Qué desarrollo social tenían los pueblos indígenas, en general, y del pueblo wixarika, en particular, antes de la invasión europea?

Aquí queremos hacer un paréntesis para analizar esta situación brevemente. La invasión española en el continente, interrumpió violentamente un desarrollo sociohistórico propio de los pueblos originarios.

En la historia, la humanidad ha conocido cuatro grandes formaciones sociales: la comunidad primitiva, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo-comunismo.

Aún cuando, los pueblos originarios de México hasta antes de la llegada de los españoles contaban con diferentes grados de desarrollo social, todos correspondían a una forma de desarrollo social: La comunidad primitiva.

Para ubicarnos,

La etapa de la comunidad primitiva se puede subdividir en dos grandes subetapas: en la primera se utilizan fundamentalmente las herramien-

tas de piedra y solamente algunos de cobre; en cambio, en la segunda se utilizan principalmente las herramientas de bronce y de cobre así como solamente algunas de piedra.

«Las culturas prehispánicas de México vivieron la primera etapa. Se afirma que solamente los tarascos y los zapotecas empezaron a utilizar algunas herramientas de cobre. Pero en el caso de las demás culturas, no las utilizaron» (Vazquez, 1999).

¿Qué quiere decir esto? Tres cosas:

1. Que los pueblos aztecas y los huicholes se encontraban en la primera etapa de la comunidad primitiva.
2. Que las culturas prehispánicas de México fueron dominadas por una gran potencia tecnológicamente desarrollada.
3. Que las grandes potencias, los españoles, Inglaterra, Holanda, Portugueses, conquistaron, colonizan y sojuzgan a pueblos primitivos de América.

La segunda etapa de la Comunidad Primitiva, en nuestro continente, la vivieron los Incas del Perú. Esta subetapa se caracteriza como el Modo de Producción Asiático. Pero, ¿por que asiático? Porque fueron algunos pueblos de Asia quienes la vivieron con mayor claridad y profundización. En el caso de los Incas, estos si utilizaron de manera generalizada las herramientas de bronce y de cobre, las cuales fueron las más utilizadas en esta subetapa.

*Los pueblos que vivieron esta subetapa se caracterizan por que realizaron grandes obras de regadío, y las tierras son de propiedad comunal, aunque administradas y distribuidas por una burocracia gobernante, y los que usufructuaban la tierra le pagaban un tributo a las burocracias gobernantes.*

El hecho de que un pueblo se haya desarrollado más que otro desde el punto de vista tecnológico, no quiere decir que necesariamente también lo haya hecho culturalmente.

*Esto lo podemos observar comparando los Mayas con los Incas. En el caso de los Mayas, aunque menos desarrollados desde el punto de vista tecnológico que los incas, alcanzaron un enorme desarrollo cultural, muy por encima de éstos. Se dice que los incas no desarrollaron ni siquiera una escritura jeroglífica, y menos aun un sistema de numeración tan avanzado como el Maya.*

¿Que nos dice todo esto? Aquí queremos destacar lo siguiente:

1. Que los pueblos prehispánicos, nunca conocieron la forma de propiedad privada de los medios de producción, y por ende, la explotación del hombre por el hombre, como se venía haciendo desde la época esclavista en Europa. En consecuencia, se genera una mentalidad detentada por los europeos de manera enfermiza, de propiedad privada. Este sentido de propiedad en los occidentales, genera un dolor de cabeza para los otros pueblos, pues se apropian de lo que encuentran a su paso.
2. Que todos los pueblos indígenas del continente conocieron y vivieron en común, es decir, que la propiedad colectiva, los instrumentos, la tierra, etc. eran propiedad común de la colectividad. Sin embargo, existía la propiedad individual sobre utensilios domésticos, vestido, etc. Ejemplo: Los nombre propios de los wixaritari no tiene sentido de propiedad.
3. Que no existieron clases sociales y por tanto no existió el Estado.
4. Que el que una sociedad tenga un desarrollo tecnológico avanzado no significa que tengan un desarrollo cultural avanzado.

¿Estas sociedades primitivas tenían sus leyes? Si, como todos los pueblos del mundo. Leyes denominadas ahora «usos y costumbres» como una manera de subvalorarlo. El derecho existente en este tipo de sociedad tiene un sentido colectivo o común. En este sentido de propiedad común reside la fortaleza de la resistencia de los pueblos originarios y el no aoplamiento al sistema social actual con sentido capitalista. Entonces ¿Por qué se le niega a los pueblos indígenas de México y al pueblo wixarika en particular, el establecimiento, aplicación y desarrollo de sus propias leyes?

1. por la conquista española, que interrumpió el desarrollo social de los pueblos prehispánicos hacia las siguientes etapas de desarrollo, como ya lo hacían.
2. por que los pueblos originarios somos pueblos colonizados, en el que el estado mexicano no ha permitido el establecimiento, ejecución y desarrollo de sus leyes, de sus derechos. Acordémonos de la suerte de los derechos y culturas indígenas.

El desarrollo socio-histórico del pueblo wixarika como vemos, se ubica en la primera etapa de desarrollo de la humanidad. Ni siquiera existía la forma privada de propiedad que el mundo europeo tenía.

Entendida esta parte de nuestra historia continuaremos con la etapa colonial. En ella se promulgan más leyes (Leyes de Burgos 1512, en las Leyes Nuevas Indias, de 1542; en las Reformas Borbónicas de 1765-1771 y en la Constitución de Cádiz 1812).

En el periodo de la independencia, no cambio en nada la situación de los pueblos originarios al contrario se agudiza el despojo, con la Ley de Desamortización de Manos Muertas y en 1857 con la promulgación de la Constitución Liberal.

El comienzo de la vida independiente de México, que debería haber sido también de independencia para los pueblos originarios, no lo fue, sino que arreció, bajo la extirpe de los españoles (criollos) convertido en burguesía liberal nacional, los colonos imperiales se transforman, significando siempre el despojo de tierras.

En el Acta Constitutiva de la Federación de 1824 había tan sólo un artículo de la misma que fue dedicada a los pueblos originarios, cuando el 80 por ciento de la población nacional era indígena. En el artículo 13, fracción X, esta clase triunfante, estableció: «corresponde exclusivamente al Congreso General dar leyes y decretos: [...] para arreglar el comercio con las naciones extranjeras y entre los diferentes estados de la federación y tribus de indios» (PP).

Nosotros los originarios de estas ancestrales tierras, les preguntamos ¿La sociedad nacional mestiza y sus representantes en el Congreso de la Unión, del gobierno federal y estatal y en sí del Estado Mexicano, debe darnos trato de extranjeros en nuestra propia tierra? ¿nosotros no podemos tener derecho ni siquiera a reconocernos como pueblos, a darnos la vida que queremos en una nación donde coexistimos más de 56 pueblos indígenas con 15 millones de habitantes y millones de teiwarixi?

Con la Constitución de 1917, nos arrebatan nuestros territorios. Las tierras y los recursos naturales pasaron a ser de la Nación (léase nación criolla capitalista). Nuestras estructuras jurídica, políticas, sociales y económicas como pueblos fue desconocida

En la actualidad, en 1990 Iniciativa (Salinas) de decreto que adiciona el Art. 4º. Constitucional que implicó sólo el reconocimiento de los *derechos culturales* de los pueblos originarios, en contraposición la reforma salinista al Art. 27º Constitucional y la Reforma indígena al Art. 2 Consi-

tucional, es la última de los objetivos para quitar a los pueblos indígenas de sus tierras. En esta acción federal, quiero detenerme un poco.

Según la Ley Federal de la Reforma Agraria (No vigente en la actualidad) en su artículo 52, los derechos sobre bienes agrarios, son inalienables (*que no se puede transmitir la propiedad*), imprescriptibles (*que no se pueden perder al paso del tiempo*), inembargables (*que no se pueden quitar para cobrarse deudas*) e intransmisibles y por lo tanto en ningún caso y en ninguna forma podrán, enajenarse, cederse, transmitirse, arrendarse, hipotecarse o gravarse en todo o en parte. Asimismo en su artículo 55 menciona «Queda prohibida la celebración de contratos de arrendamiento, aparcería y de cualquier acto jurídico que tienda a la explotación indirecta o por terceros de terrenos ejidales y comunales.

En la ley salinista introducen modificaciones en el régimen jurídico de la propiedad ejidal y comunal que hacen posible la desintegración de los ejidos, al permitirse la privatización y transferencia de los derechos agrarios de los ejidatarios y comuneros. Es decir, esta ley permite la participación de empresarios y ejidatarios en sociedades mercantiles, abriendo, y esta es la intención, las puertas para que estas sociedades extranjeras pueden adueñarse de las tierras, agrícolas, ganaderas y forestales del país y en sí, de la tierra de cualquiera de los pueblos indígenas.

La reforma crea para los campesinos ejidatarios y comuneros: la parcela ejidal y las tierras de uso común se convirtieron en bienes embargables por los bancos y caciques, las tierras ejidales o comunales se convierten en prescriptibles; ya que si una persona se posesiona de mala fe en una parcela o en un terreno de las tierras de uso común después de 10 años puede convertirse en su legítimo propietario (Arts. 45, 46, 48, de la Ley Agraria).

Asimismo el indígena individualizado puede perder sus tierras para siempre ya que por desconocimiento de la ley agraria o una pequeña cantidad de dinero y en una necesidad extrema si acepta firmar un simple papel a un acaparador de tierras o cacique del ejido o comunidad; sin ninguna formalidad y con solo una firma puede quedar en el desamparo.

La reforma del art. 27 Constitucional, han repartido miles de certificados agrarios durante los dos sexenios pasados, y también en varios ejidos se han enajenado tierras, trayendo como consecuencia la migración de

los indígenas y de los campesinos a las grandes ciudades como Guadalajara, Monterrey y la Ciudad de México y al extranjero.

En los derechos de los pueblos originarios el gobierno federal se opuso terminantemente al planteamiento de un pluralismo jurídico, lo cual reconoce la existencia de dos sistemas normativos el derecho positivo (capitalista) y el derecho indígena (común), la que no incluyó en la ley de derechos y cultura indígena. Los conceptos de pueblo y territorio son fundamentales en el derecho del pueblo Wixarika y para los pueblos originarios de México.

¿Que salida tenemos el pueblo wixarika y los demás pueblos originarios?

1. Si esta situación continúa, y el derecho capitalista, colonial e imperialista se sigue ejecutando en los pueblos originarios de México como hasta ahora, los pueblos originarios serán expropiados y convertidos en hombres libres. Es decir, liberándonos de nuestras tierras y convirtiéndonos en proletarios. Las notas que hemos mostrado nos dicen que no hay reversa de este proceso que más tarde que temprano, ese será la suerte del pueblo wixarika y de los pueblos originarios en México.
2. Si por el contrario, el pueblo Wixarika, así como los pueblos originarios, fortifican sus estrategias de resistencia, de desarrollo socioeconómico y político propio y creando las condiciones de reconstitución de la República, para hacer frente a la expropiación y explotación de sus territorios, recursos, personas haciendo valer su palabra en este mundo capitalista, junto con los demás sectores desposeídos, este se revitalizará y se desarrollara, como ya lo demuestran los pueblos originarios de Ecuador, de Perú, de Bolivia y en México, con la propuesta del EZLN (PP).

En general diremos, que el derecho actual es el conjunto de leyes e instituciones que regulan las vidas de los hombres y pueblos invadidos e invasores. El derecho actual tiene un contenido capitalista, colonial e imperialista.

1. El derecho existente en la actualidad tiene un contenido económico con sentido de propiedad privada sobre los medios de producción, y hace uso de las diversas formas de explotación que ha vivido la huma-

nidad: la forma de explotación esclavista, la feudal y la capitalista propiamente.

2. El derecho capitalista tiene como pensamiento y conciencia: la libertad de la explotación del hombre por el hombre y con sentido de propiedad privada.
3. El conjunto de leyes establecidas resguardan el dominio de los bienes conseguidos por los invasores, tras la conformación de sociedad moderna ‘civilizada’, que robó, saqueó, y que ahora prosigue hasta la desintegración de los pueblos originarios.
4. Las expropiaciones e invasiones al pueblo wixarika han sido: violentas, «legales», y simuladas.
5. Al pueblo wixarika al igual que los pueblos originarios le han otorgado sólo derechos culturales, más no los derechos sociohistóricos fundamentales.
6. Los derechos del pueblo wixarika, como de los demás pueblos originarios del país, pertenecientes a una formación social histórica, son:
  - Constitución de un Partido Nacional Indígena independiente
  - Reconstitución de los pueblos indígenas (Pueblo Wixarika) a partir de la reconstitución de la República Mexicana multinacional.
  - Constitución de una educación de cada uno de los pueblos de México, desde los niveles iniciales hasta los niveles superiores.
  - Asignación a los pueblos indígenas de presupuesto federal suficiente para su desarrollo autonómico.
  - Proceso de autonomización de los pueblos indígenas en base al desarrollo económico y político propio.
  - Autonomización de las estructuras jurídicos de los propios pueblos.
  - Redefinición de una política de población propia.
  - Trasmisión de las instituciones que ahora están en el ámbito estatal y federal a los propios pueblos para su administración y control. (INI, Semarnap, DIF, SSA, Educación indígena, etc.)
  - Reconocimiento y respeto de la religión originaria de los wixaritari

Los pueblos indígenas que han venido de lejos en el tiempo y espacio, dueños históricos de las tierras de México son reducidos a casi 10 millones de indígenas, agrupados en 56 etnias. Con una gran diversidad cultural se expresa en 62 lenguas y un elevado número de variantes



dialectales. Asentados en *una extensión que abarca la quinta parte de este territorio, de una superficie de casi dos millones de kilómetros cuadrado*. No por nada este es el interés de los grandes capitalistas.

A la palabra y a la ley, en una nación pluricultural, multinacional y multilingüe. Una gran casa para todos los pueblos de México.

De la palabra a la palabra que se pone de pie en 12 millones de indígenas exigiendo el respeto y el desarrollo de sus pueblos: los indígenas.

### *Bibliografía*

CONSTITUCIÓN Política de los estados Unidos Mexicanos. Tribunal electoral del Poder Judicial de la Federación.

DICCIONARIO Marxista de Economía. Borisov, Zhamin, *et. al.*

DICCIONARIO Filosófico Abreviado

DICCIONARIO de Filosofía (1984) Tr. O. Razinkov. Moscú: Ed. Progreso.

HISTORIA de México (1992) *Guía didáctica*. Educación primaria. México: SEP.

MI LIBRO de Historia de México (1992) Sexto grado. Educación Primaria. México: SEP.

MI LIBRO de historia de México (1992) Cuarto grado. Educación primaria. México. 1992.

VAZQUEZ, Rutilo Francisco (1999) *La sociología y el destino de la humanidad*. Divulgación científica. Guadalajara.

ROJAS, Beatriz (1993) *Los huicholes en la historia*. México: CEMC/Colegio de Michoacán/INI.

ORIGEN del capital moderno. En *Capital y trabajo 12*. [www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/capital/12\\_most.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/capital/12_most.html)

[http://www.puc.cl/sw\\_educ/historia/expansion/HTML/p2503.html](http://www.puc.cl/sw_educ/historia/expansion/HTML/p2503.html)

BALTAZAR Xool May/Equipo Indignación. El campesino y la Ley Agraria [http://www.indignacion.org/el\\_varejon/texto22.htm](http://www.indignacion.org/el_varejon/texto22.htm).



# Los conflictos por la recuperación del territorio: procesos de intermediación política en la sierra huichola

LIDIA LORENA BAYARDO PLATAS

El estudio de los procesos de intermediación social ha adquirido una importancia significativa a partir del papel de las organizaciones no gubernamentales (ONG)<sup>1</sup> en la región huichola, y particularmente en la comunidad de San Andrés Cohamiata. En el caso de la comunidad de San Andrés debemos resaltar que fue la primera comunidad que obtuvo una resolución favorable con base en el Convenio 169, de la Organización internacional del trabajo y si bien es cierto el territorio es visto como un espacio de reproducción cultural en el que se desarrollan los rituales colectivos y las prácticas de subsistencia para los huicholes no hay, no puede existir, una separación de los significados políticos y los religiosos. El territorio wixárika culturalmente comprende 90 000 km<sup>2</sup> repartidos entre varios estados Jalisco, Durango, Nayarit, Zacatecas donde están los lugares sagrados de este pueblo indígena que es rico en sus tradiciones y cultura, y la base de su tradición y su cultura se complementa con la existencia de un territorio donde ellos puedan vivir, pero aún más ya que para los wixaritaris la tierra es vista como la base de su reproducción material y cultural. Dentro de este discurso, se reconoce el territorio por las leyes mexicanas en el artículo 4 y el Convenio 169, dónde se habla de la necesidad de que un grupo étnico posea territorio y este le sea reconocido por la sociedad nacional. De esta manera lo que se enmarca esta investigación

---

Centro de Estudios Antropológicos (CEA) El Colegio de Michoacán.

<sup>1</sup> En este momento en el que hablamos de organizaciones no gubernamentales es necesario precisar que tales organizaciones reciben financiamiento del gobierno federal, a través del INI.

en términos de la nueva reflexión de lo político y sus prácticas, son los conflictos étnicos y en este caso retomo lo que Guillermo de la Peña observa cuando menciona que «tales demandas se han vinculado en un nuevo lenguaje político, acuñado en buena medida gracias a los contactos entre indígenas mexicanos, organizaciones étnicas y ONG internacionales»<sup>2</sup> más aún en el caso huichol el significado político y religioso de la tierra se ha visto representado en el impulso a organizaciones para defensa del mismo.

Si reconocemos la existencia de una nueva relación entre el estado y los indígenas, veremos que el fortalecimiento de las organizaciones que se definen como indígenas (o defensoras de estos), marcaran el inicio de una *nueva relación*, en la que el territorio es visto como la fuente propia de reproducción cultural y la organización social que es en términos de una estructura política, se basa en una jerarquía de sistema de cargos. En este sentido un punto central a analizar, como espacio social, es la asamblea, que es definido como un órgano de participación en la cual se muestra la importancia que tiene el papel que juegan las autoridades como representantes de los comuneros, de la comunidad agraria en general. Más allá de la dispersión demográfica que caracteriza a los huicholes, el sistema de tenencia de la tierra organizado en torno al parentesco y los lugares sagrados como puntos de referencia cultural, son sumamente importantes para entender la vida política de los huicholes.

El presente texto trata entonces la relación entre las organizaciones y las comunidades indígenas huicholas de Jalisco, principalmente la comunidad de San Andrés Cohamiata y sobretodo su participación en las disputas por la defensa, la recuperación y la restitución del territorio wixárika<sup>3</sup> conceptos que son de gran utilidad y pertinencia para la formulación del argumento etnográfico; Dicho sea, la conceptualización de la disputa territorial es vista por las mismas organizaciones, en el marco de un análisis cultural de una región como lo es el norte de Jalisco y más preciso la región huichola.

---

<sup>2</sup> Guillermo de la Peña, manuscrito.

<sup>3</sup> Los huicholes se definen así mismos wixárikas, o wixaritaris, los wixas son el término popular en los que ellos mismos se tratan como grupo étnico.

Para empezar debemos reconocer que la región huichola se puede clasificar como una región de conflicto, por los límites territoriales entre los estados, el ejemplo de Jalisco y Nayarit, va más allá de la idea de reconocer esta región como área cultural. Por otra parte ver la relación entre la demarcación histórica y la conceptual de las organizaciones que tienen su base en la organización interétnica, ya que se relaciona a los huicholes y mestizos quienes son los que conforman la región de estudio. En esta se marca una escala de organizaciones indígenas que amplían el margen regional en el ámbito nacional para tratar la lucha territorial como una exigencia política de democratización, participación y reivindicación de los pueblos, o mejor dicho grupos indígenas en la vida local; la comunidad marca un punto importante para el desarrollo del argumento que señala la relación de la tierra como propiedad comunal y la calidad de la misma. Además la característica de los huicholes ya que comunero significa entonces por un lado aquel que posee tierra y además de poseer la tierra se identifica con los otros que tienen la misma calidad de poseerla, de este modo la asamblea, al reunir a los comuneros es un amplio espacio de discusión y participación para los huicholes que están preocupados por la cuestión de la defensa de la tierra, además de la restitución de su territorio.<sup>4</sup> En fin la lucha de la tierra como un patrimonio que en términos materiales se traduce a una apropiación de lo que la tierra es y lo que la tierra tiene como recursos naturales y minerales.

La discusión en términos del territorio no debe basarse simplemente en la lucha por la tierra ya que esta implica también la lucha por la democracia. Pero la democracia parece ser entendida en términos de una organización social (Liffman, 1996: 53) basada en un régimen patriarcal que reconoce las autoridades indígenas en dos planos: por un lado están las autoridades tradicionales y por otro las autoridades agrarias o civiles. Las autoridades tradicionales (Salvador, 1997: 144) son el gobernador tradicional, el consejo de ancianos, los marakames, los kawiteros, están en relación con los cargos políticos tradicionales de la comunidad, su mayoría para no decir que todos son hombres viejos que han ya dado un servicio a

---

<sup>4</sup> Existen tres procesos que caracterizan a la lucha territorial: la defensa, la restitución y la delimitación de su territorio.

la comunidad y han cumplido en términos religiosos con las ofrendas, ayunos, peregrinaciones y sacrificios que se requiere para tener el acceso a un cargo. Todos invariablemente tienen la probabilidad de ocupar algún cargo en algún tiempo. Esa probabilidad se ve reflejada en la capacidad, en la responsabilidad de cumplir el cargo en turno, lo que refleja la calificación para acceder a otro de mayor peso, eso les otorga mayor status comunal. A la par del mayor estatus viene el mayor gasto, las posibilidades se reducen para unos cuantos unos que son los que tienen realmente —ya no en términos de posibilidad— los medios para poder hacerla fiesta la ceremonia salir ir de una lado a otro. En este sentido con la distinción entre las gubernancias tradicionales, (autoridades tradicionales) y las autoridades agrarias, es necesario señalar que:

para las gubernancias tradicionales, la importancia que cada día cobran las autoridades agrarias afecta la valoración que de aquéllas se tiene. Lo anterior es obvio a la hora de aspirar a un cargo de representación. Los jóvenes prefieren buscar puestos involucrados con el manejo de la comunidad agraria, pues es aquí donde se negocian jugosos contratos» (Tescari, 1987:188).

En la búsqueda de poder los huicholes tratan de obtener el apoyo de una u otra instancia de autoridad según convenga a sus intereses, fragmentando con ello la unidad política (Rajsbaum, 1991:28). En San Andrés Cohamiata, por ejemplo, al lado del gobernador tradicional, se ha creado el cargo de suplente de gobernador, que opera con el fin explícito de cubrir actividades agrarias también es llamado presidente del comisariado de bienes comunales. Su cargo ya no es designado por el Consejo de *Kawiteros* sino por la comunidad en una asamblea, la duración de este cargo es de tres años en el puesto en lugar de uno. Esta instancia recibe el nombre de poder político y los aspirantes al puesto deben saber hablar bien español, ya que su principal función es obtener créditos de las instituciones bancarias, lo cual, por otro lado ha provocado que los puestos de la jerarquía tradicional, como el de capitán y sargento, estén vacantes. Los actores sociales son entonces sujetos que actúan sobre la base de un objetivo de acuerdo a sus recursos y obstáculos. Así el entender que los movimientos sociales son construcciones sociales, nos servirá para partir

de una estrategia metodológica que reconoce la posibilidad de agencia y que la acción podrá tener orientación subjetiva es entender que la acción también tiene una implicación política.

Actualmente los wixaritaris tienen que organizarse para la defensa de su territorio en el cual han desarrollado su cultura. La cultura huichola es vista a través de sus comunidades, y estas son entidades políticas en las que gracias a sus autoridades comunales es posible entablar relaciones de negociación de acuerdo a los conflictos que dentro de estas emanen. Su situación frente a un Estado Nacional esta mediada por la capacidad de organización que los huicholes tienen para conciliar intereses. Como lo menciona Lomnitz

«se desarrollara la cultura —en espacios regionales internamente diferenciados— en la que la dominación espacial de la producción de la cultura y de la identidad ha sido un tema que suele evitar tanto los analistas regionales como los teóricos de la cultura» (1995:33).

Sin abordar aun es pertinente señalar la noción de hegemonía vinculando las relaciones de poder y la producción cultural o ideológica.

Está es la lucha de los grupos indígenas y en particular los huicholes se encuentran en la búsqueda de la reivindicación territorial, ya que entre los aspectos más importantes a defender del patrimonio de los pueblos indígenas está su derecho a la tierra. De ahí que el incumplimiento de las disposiciones del Convenio 169 de la OIT por parte de las autoridades federales, regionales y locales de México, explica en parte «la violencia en el medio rural, la polarización social y el surgimiento reciente de un movimiento insurreccional en el sureste mexicano» (Calvo y Méndez, 1995:39). La condición para que los huicholes logren dominar su espacio depende de la ocupación de su territorio.

La importancia del presente estudio refiere al comprender que la organización política de la comunidad junto con la organización territorial que la define en cuanto sus límites territoriales y recursos naturales. En base a esto, el señalar la herramienta del artículo 4º y el Convenio 169, como un instrumento de carácter jurídico, implica que la organización en las comunidades se perfilen como un movimiento dentro del cual las

asociaciones civiles o las organizaciones no como «proveedoras de servicios y proyectos de desarrollo social». Es preciso entender que el concepto *movimiento indio* se da en torno a alianzas y jerarquías este caso en torno a las reivindicaciones territoriales. Los movimientos indios surgen como herramienta política debido a la necesidad de definir los límites de dicha comunidad (territoriales). El uso del término territorio tradicional, esta siendo asumido por este movimiento democrático. Es preciso entender a estos nuevos procesos políticos como instrumentos para lograr el reconocimiento de la territorialidad; «esta subordinación de la democracia a la territorialidad» concuerda con lo que Guillermo de la Peña manifestó sobre «el indigenismo la ideología paternalista del Estado Autoritario. Este sería entonces reemplazado por el indianismo la ideología de los movimientos indios independientes y democráticos» (1995: 19) y en el caso de los huicholes existe una vinculación entre la lucha por la defensa del territorio, más la búsqueda de una representación política, en una articulación de las estructuras tradicionales, con discursos regionales, que se han manifestado en el poder de la comunidad, acerca de su territorio (por ejemplo desde quien entra y con qué motivos), ya que no se puede desligar la relación entre la organización política con la territorial.

La idea central será reconocer que la zona huichola conforma una sociedad cultural, llamada anteriormente en este texto sociedad regional. Se resalta entonces, de la articulación de la lucha por la tierra con la lucha por el respeto a la identidad, Identidad entendida como lo que es para ellos ser wixárika (huichol) y no tewari (mestizo) y en ese respeto por la identidad wixarika se accedería a un grado de democracia que es al que aspiran las comunidades para hacer valer sus derechos agrarios ahora como campesinos indígenas. Esta vinculación se produjo cuando los indígenas sobretodo, los dirigentes descubrieron en sus identidades étnicas un instrumento para la defensa de sus intereses colectivo. «A partir de una identidad étnica resulta es una movilización política y el fortalecimiento de sus organizaciones» (Sánchez, 1999: 84-90) en esa construcción del sujeto político es como surge una articulación de nuevas formas de interrelación social y política en la sociedad regional. Comenzar a mirar más hacia el futuro que hacia el pasado... es parte de una movilización política; comenzar a mirar hacia fuera, a buscar más las relaciones políticas con la



sociedad nacional que aislarse, a explorar más lo que los unía con otros sectores mestizos en su misma situación socioeconómica que a marcar las diferencias étnicas.

De esta manera resulta importante el conocer los aspectos en que se relaciona la comunidad en una sociedad regional y como esta se vincula con procesos que incluyen la lucha por el poder en términos de representación colectiva, son los objetivos de la presente investigación. Debido a que las ONG se sitúan dentro de un complejo juego de relaciones de negociación en las que tanto la comunidad, como la misma organización manifiesta sus intereses y además reconocer la importancia del territorio como parte fundamental en la organización sociopolítica de una cultura. Las ONG aparecen como una oferta de política cultural que trata de basarse en el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos como tales, derechos colectivos.

El acercamiento será entonces en esa sociedad regional de la lógica cultural diferenciada. Con esto la selección de la comunidad como primer paso en este acercamiento se basa en el reconocimiento de una región de estudio llamada *zona huichola*, que mantiene diferencias en su interior y que pueden influir en la manera en la que se proceda la investigación. Al hablar de la comunidad es necesario precisar que la jerarquía tradicional en la que se basan sus cargos de representación, o bien la organización sociopolítica comunitaria, es importante para comprender todo el proceso de intermediación de las organizaciones. En esta organización social,<sup>5</sup> la jerarquía y la desigualdad al interior de la comunidad son centrales para entender que el proceso de intermediación vincula a las organizaciones antes mencionadas la AJAGI y la UCIH-J, con un discurso que sobre la base de los derechos humanos que no resuelve el conflicto agrario, sino problematiza un acceso a recursos que son la base de los derechos indígenas, véase el Convenio 169, que en si mismos faltaría problematizar sobre la diferencia entre los derechos colectivos de los individuales.

Ahora bien, dentro de las herramientas metodológicas, o mejor dicho herramientas de campo, es necesario al identificar a los informantes

---

<sup>5</sup> Asambleas, consejo de ancianos, autoridades tradicionales: gobernador tradicional, y autoridades agrarias: Comisariado de bienes comunales.

que sean los propicios, reconocer al interior una lógica de acumulación de conocimiento distinto tanto en los ancianos como en los jóvenes, entre los hombres y las mujeres entre los que pertenecen o están vinculados a organizaciones no gubernamentales como los que no, y de esta manera señalar que serán útiles las entrevistas para identificar las personas que son sobresalientes en la comunidad, junto con lo que Weigand menciona (Weigand, 1998: 415) acerca de «los recuerdos de los informantes sobre la historia política de las comunidades indígenas están condicionados por varios factores» de esta manera el señalar los factores o coyunturas que son remitidas por los mismos informantes, haciendo un análisis del evento.

Para analizar la situación que actualmente se vive en las comunidades indígenas huicholas es necesario señalar que la historia se ha conformado respecto a su posición para enfrentarse o escaparse de conflictos en los que su territorio ha sido el único salvaguarda. Actualmente la concepción que se tiene respecto a su territorio tiene una connotación de cultura, el territorio les pertenece, así la lengua, la costumbre, la religión. Es importante señalar que la lucha no es solo por el respeto y la restitución del territorio, sino que también incluye la lucha por el ser reconocidos como seres capaces de acceder a la participación de la solución de los mismos conflictos, de ahí que las organizaciones sean escenarios claves para entender la situación de negociación a partir de la ACIHJ y AJAGI.

Y no obstante lo lejos que puede situarse dentro de esta investigación, es necesario que el surgimiento público del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, marca el inicio de un cambio en la vida política nacional sobretodo para las comunidades indígenas en su relación con el Estado principalmente en el caso de los huicholes. Por ejemplo es necesario mencionar que en 1997, en el centro histórico de Guadalajara una marcha de wixarikas, indígenas del norte de Jalisco y nahuas indígenas del sur de Jalisco, quienes estaban apoyando la causa zapatista y el respeto a los acuerdos de San Andrés, de manera pública marca una nueva etapa en la relación de las etnias y el estado puesto que después de esto viene desaceleración, debilitamiento o llamado por otros cooptación de la ACIHJ como organización que estaba obteniendo los mayores beneficios desde el nivel federal, con el INI, le son retirados y se ha dado en llamar actualmente

a la ACIHJ con una deuda, para los huicholes esto es la cooptación de sus líderes, la presencia de intereses personales sobre los comunitarios.

El punto es que ahora no estamos hablando de organizaciones no gubernamentales sino de “organizaciones gubernamentales no gubernamentales” debido a que la organización sociopolítica comunitaria no es suficiente para la resolución de conflictos y/o es necesario llamar a la negociación tanto con el Instituto Nacional Indígenas, el gobierno de Jalisco y sus dependencias como la Procuraduría de Asuntos Indígenas, con Organizaciones Gubernamentales No Gubernamentales (Neil H., 1997) como la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas y como la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco.

La incapacidad del Estado para atender el conflicto territorial ha llegado a tal grado que no importa con quien se tenga qué negociar, no han funcionado las políticas indigenistas / asistencialistas del estado benefactor, proveedor de servicios y consolador en su defecto y ahora lo que se busca es un bienestar que apela al respeto de su cultura, a su territorio, a su religión. El reconocer que la cultura indígena huichola tiene en su identidad una bandera como punta de lanza para encontrar resultados positivos. Lo importante de este caso es que el territorio no solo tiene una con notación religiosa de lugares sagrados, sino que también es una base material para la sobrevivencia, el respeto por el mismo, el territorio, implicaría directamente un respeto por su cultura.

Así pues la búsqueda de solucionar sus límites comunitarios y que estos sean respetados, tiene una implicación con una sociedad global que vela por la lucha de los indígenas en el mundo. El peligro de los derechos de las minorías consiste en caer en un discurso que legitime toda posición que se tome de parte de los indígenas, bajo una posición que juega con la resistencia, un discurso de indigenismo, que volvería con un nuevo tinte al paternalismo con el que están/estaban acostumbrados a cobijarse. De ahí que la coyuntura electoral en el año 2000, primero el 2 de julio a nivel nacional y después el 12 de noviembre a nivel estatal, refleje en parte la preocupación de una sociedad regional —norte de Jalisco— que no deja de vincular su situación con un mundo global, apelando a los derechos de los pueblos indígenas como sucede en el mundo.



# El etnocidio o la muerte de la cultura indígena: un recuento de derechos e injusticias

ERIKA JULIETA VÁZQUEZ FLORES  
HORACIO HERNÁNDEZ CASILLAS

La siguiente ponencia se circunscribe en el campo de «Derechos y Justicia» del *Primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo del Occidente de México*. Nos interesa exponer las diferentes posturas que han tenido organismos gubernamentales y no gubernamentales, así como grupos académicos y los propios pueblos indígenas acerca de las políticas indigenistas que han propiciado la discriminación, la segregación y el exterminio de los indígenas, coincidiendo en llamar a estas prácticas etnocidio.

El término de etnocidio ha sido causa de debates en distintos foros ya que en un primer momento se refirió a la muerte física de los pueblos indígenas, omitiendo con ello una serie de prácticas que encaminaban a la destrucción material de los pueblos, como su reducción en zonas habitaciones hostiles a su desarrollo, la esterilización forzada de miles de mujeres, la prohibición del uso de lenguas y costumbres indígenas, incluso las políticas que fomentan la eugenesia o el blanqueamiento de la sangre y la cultura a través del mestizaje. Sin embargo, las demandas y quejas de diferentes sectores de la sociedad, en la que las voces de los propios afectados también se han hecho sentir, han puesto énfasis en que no podemos eludir un problema que ha sido permanente desde que conquistadores, gobierno o asociaciones civiles se creen con el derecho de la redención del indio, nos referimos a la muerte de la cultura indígena o etnocidio.

Los pueblos indígenas de América, desde la conquista de los europeos, hace ya más de quinientos años, hasta nuestros días, han sido discri-

---

Universidad de Guadalajara.

Instituto Nacional de Antropología e Historia.

minados, segregados y exterminados paulatinamente, lo que ha repercutido en un hecho social que a todas luces representa uno de los actos de barbarie que atenta severamente contra la dignidad y el respeto humano: el Etnocidio, que aquí interpretamos no sólo como la muerte física de los pueblos indígenas, sino además la de su cultura. Quisiéramos iniciar con una reflexión que hiciera Rigoberta Manchú el 21 de marzo de 2002 en la ciudad de México:

Estoy convencida de que el punto de partida en el proceso de construcción de ese mundo intercultural, radica precisamente en el reconocimiento de que el racismo contra nuestros pueblos no es solamente un fenómeno histórico del pasado, sino un proceso continuado, real y vigente. Las manifestaciones cotidianas del racismo y la discriminación implican las limitaciones y deformaciones de nuestros derechos humanos, incluido el derecho a la vida. Los actos de genocidio, etnocidio y ecocidio son, en la mayoría de los casos, las expresiones extremas del racismo.

Esos crímenes se manifiestan también en la negación de los derechos ancestrales sobre nuestras tierras, territorios y recursos. Como señalé al principio de estas líneas, ello incluye las prácticas de ocupación, expropiación, confiscación, usurpación y dominación de nuestras tierras, territorios y recursos. Como lo demuestra hoy la agresión que sufre el pueblo palestino, la reubicación y los desplazamientos forzados fuera de los territorios que les pertenecen ancestralmente, constituyen claras muestras de la prepotencia, el racismo y la discriminación. A pesar de todos los tratados y convenciones internacionales, se nos sigue negando a los pueblos el derecho a la libre determinación.

La intolerancia de nuestras prácticas culturales y espirituales y de las formas de vida tradicionales de nuestros pueblos, así como los ataques a nuestro patrimonio cultural e intelectual, del que forman parte nuestros lugares sagrados y los de significación histórica, son abiertas expresiones discriminatorias. Otro tanto ocurre con las políticas de asimilación, basadas en las pretensiones de superioridad de un grupo o de una cultura sobre otra, ya no digamos con las prácticas de exclusión y marginación que se aplican en muchos países del llamado primer mundo.

Para esta indígena guatemalteca es claro que existen formas etnocidas que son revestidas de una carga ideológica que pretende legitimar la supuesta preocupación por el respeto a la diversidad cultural. Esas pueden

ser lo que eufemísticamente denominan asimilación, integración, etcétera. Lo que las distingue finalmente tiene que ver con los tiempos y dinámicas en que se inscriben pero que finalmente llevan al mismo resultado que es el etnocidio. De hecho con los ejemplos que presentaremos más adelante y que tiene que ver con la legislación nacional e internacional, además de las reflexiones de diversos autores y propuestas de organismos, veremos como todos los instrumentos legales enfatizan en la protección de todas las formas culturales que tienen los pueblos y que son constantemente violentadas. En ellas se hace énfasis en el hecho de que existen múltiples formas en que se asume la intención etnocida que se dirige inclusive hacia formas muy particulares en que se expresan las identidades de los pueblos, mismas que con toda precisión son delimitadas para así ser protegidas en el marco del derecho internacional.

Comenzaremos por citar a Rubio Orbe, ex director del Instituto Interamericano Indigenista, quien proponía hacia 1975 la siguiente clasificación con respecto a las formas que asume la política indigenista que persigue como fin último, la desaparición paulatina de los pueblos indígenas. La clasificación que el autor hace es la siguiente: *a)* de incorporación; *b)* absorción; *c)* asimilación; *d)* integración; *e)* redención;

Este autor entiende a la incorporación:

Como una política y estrategia que busca la unidad nacional, sin considerar los valores y características de la cultura indígena, y que, en último término esa política y sus acciones complementarias se encaminan a la desaparición de la cultura indígena. bajo formas y procesos de absorción a la cultura dominante va la unidad nacional (Rubio Orbe, 1975).

Al explicar al indigenismo integracionista, lo supone como un proyecto que en esencia busca un «mestizaje étnico y cultural». Según Rubio Orbe, el integracionismo se diferencia del incorporacionismo. A ese respecto el análisis histórico estructural, señala que en rigor el integracionismo:

...trata de eliminar la diversidad socio cultural que obstaculiza la plena expansión de la sociedad burguesa y de garantizar la completa participación de los indígenas —en condiciones de asalariados— en una estructura social definida

por las relaciones capitalistas de explotación de la fuerza de trabajo. Según este indigenismo, lo específico de lo étnico es precisamente su 'atraso', el cual se resuelve justamente con la mencionada integración. El fundamento ideológico de esta concepción es su posición evolucionista unilineal que concibe a lo étnico tan sólo como un 'momento', no cabalmente realizado, del desarrollo histórico. Por consiguiente, la plena integración al capitalismo dependiente constituye la plena realización sociohistórica del sistema étnico, y toda acción indigenista se justifica en aras de alcanzar ese punto culminante» (*idem*).

Por otro lado, la asimilación pretende la liquidación de las poblaciones étnicas. Esta política y estrategia no valora ni considera las características culturales. las formas de vida de los indígenas no medita. ni reflexiona en el significado de la organización social de éstos. El calificativo que podría darse a esta política es el de etnocidio.

Al referirse a la redención, Rubio Orbe establece:

La redención considera que la cultura, las formas sociales, económicas y políticas de los no indígenas son superiores en conjunto y en sus elementos. Se plantea en ese caso la necesidad y aspiración de buscar la unidad nacional bajo esas normas. Los indígenas, en cambio, son inferiores; su cultura, organización y de más características son inferiores, forman fuerzas y barreras que detienen el progreso (*idem*).

Para Rubio Orbe, todas las formas en que se manifiesta el indigenismo, parten de supuestos acientíficos en el campo de las ciencias sociales y, además, constituyen una negación de los derechos humanos y sociales que se encuentran consagrados en diversos pronunciamientos internacionales. La clasificación de Rubio Orbe, tendrá que ser dimensionada, en el marco de la realidad latinoamericana. Adecuando al indigenismo, como una ideología y política de Estado (tanto de viejo como de nuevo cuño) cuya finalidad es la de integrar social, económica y culturalmente al conjunto de poblaciones indígenas, al proyecto del bloque hegemónico. En la óptica del indigenismo, se busca hacer eficientes y concordantes con el crecimiento capitalista a estas poblaciones. Bajo el pretexto de consolidar la unidad nacional, se justifica la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada —india— y la expansión del sistema productivo.



Cuando el indigenismo mexicano ha planteado el reconocimiento de ciertos valores culturales indígenas. Ha sido el propio Estado Quien define cuales de esos que deben mantenerse. El indigenismo ha sido una política diseñada por el bloque dominante y su práctica representa, en el fondo, la destrucción de determinados rasgos socioculturales al concebirla como freno al crecimiento capitalista. Esta política ha sido diseñada fundamentalmente por algunos antropólogos mexicanos que han fungido como intelectuales orgánicos del Estado.

Por otra parte, el problema de genocidio y etnocidio fue tratado por las Naciones Unidas casi al mismo tiempo de la creación de este organismo. Entre 1947 y 1948, el término «genocidio cultural» no fue plenamente aceptado por la ONU, con el pretexto que podían atentar contra la noción de genocidio en su sentido estricto. A fines de 1948 la Secretaría general de las Naciones Unidas, a través del Consejo Económico y Social (ECOSOC) en representación de más de cincuenta países realizaron una Convención Internacional sobre genocidio.

La comisión especial elaboró un proyecto que fue pasado por la Comisión del Genocidio y mereció su aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su sesión del 9 de diciembre de 1948. (Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio depositario: ONU. Lugar de adopción: Nueva York, *EVA*. Fecha de adopción: 9 de diciembre de 1948. Vinculación de México: 22 de julio de 1952. Ratificación. Aprobación del Senado: 29 de diciembre de 1949, según decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 25 de junio de 1952. Entrada en vigor: 12 de enero de 1951- General. 22 de octubre de 1952- México Publicación Diario Oficial de la Federación: 11 de octubre de 1952).

La Asamblea General de las Naciones Unidas, el 9 de diciembre de 1949, definió el crimen de genocidio de la siguiente manera:

Cualquiera de los actos cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso:

- a) muerte de miembros del grupo
- b) atentado grave a la integridad física o mental de miembros del grupo:
- c) sumisión internacional del grupo a condiciones de existencia Que entrañen su destrucción física total o parcial:

- d) medidas orientadas a entorpecer los nacimientos en el seno del grupo. y
- e) transferencia forzada de niños del grupo a otro» (Rolando Ordóñez, 1996).

Según el artículo 4 o de la Convención, en su apartado c) señala que

los crímenes de lesa humanidad: asesinatos, torturas, esclavización, destierros y otras crueldades contra la población civil antes o durante la guerra. Además el derecho internacional moderno incluye entre los crímenes internacionales el colonialismo, el apartheid y el genocidio» (*idem*).

En 1968, a iniciativa de los Estrados socialistas y afroasiáticos, la Asamblea General de la ONU aprobó la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad.

A la par de estas convenciones internacionales se realizaban foros de discusión sobre el tema, con la participación de expertos como Lemkin, jurista polaco, quien había fungido en la primera Convención de Genocidio de la ONU en 1948. Su participación en la conferencia internacional para la unificación del derecho penal celebrada en Madrid en 1964, propició que se incorporaran dos nuevos tipos de delictivos: barbarie y vandalismo.

Por vandalismo tipificaba la destrucción de las obras culturales y artísticas y por barbarie

«el atentado contra la vida, integridad corporal, libertad, dignidad o subsistencia económica de una persona o de grupos pertenecientes a dichas colectividades, con el propósito del exterminio. Más tarde se acuñó la expresión ‘genocidio cultural’ entendiéndose por tallas actividades sistemáticamente dirigidas a la extinción de una lengua, una cultura, o unos monumentos o reliquias de un pasado gloriosos, figura jurídica que quedó excluida de la Convención (*idem*).

Como resultado de las discusiones sobre este tema, en 1963 en la Conferencia General sobre la Raza y los Prejuicios Raciales se estableció una declaración en donde quedó asentado el rechazo a toda forma de discriminación. En la introducción se lee que

Alarmada por las manifestaciones de discriminación racial que aún existen en el mundo. Algunas de las cuales son impuestas por determinados gobiernos mediante disposiciones legislativas. Administrativas o de otra índole, forma. Entre otras. De apartheid. Segregación o separación, así como por el fomento y difusión de doctrinas de superioridad racial y expansionismo en algunas regiones

En el artículo 2, de ese mismo documento se señala que

Ningún Estado, institución, grupo o individuo establecerá discriminación alguna en materia de derechos humano y libertades fundamentales en el trato de las personas, grupos de personas o instituciones, por motivos de raza, color u origen étnico. Ningún Estado fomentará, propugnará o apoyará, con medidas policíacas o de cualquier otra manera, ninguna discriminación fundada en la raza, el color o el origen étnico, practicada por cualquier grupo, institución o individuo.

Posteriormente en 1978 se propone y aprueba la: Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales Aprobada y proclamada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura, reunida en París en su vigésima reunión, el 27 de noviembre de 1978. En ella se destaca que

Observando con la más viva preocupación que el racismo. La discriminación racial. El colonialismo y el apartheid siguen causando estragos en el mundo bajo formas siempre renovadas. Tanto por el mantenimiento de disposiciones legislativas y de prácticas de gobierno y de administración contrarias a los principios de los derechos humanos. Como por la permanencia de estructuras políticas

Relaciones y actitudes caracterizadas por la injusticia y el desprecio de la persona humana y que engendran la exclusión. La humillación y la explotación. O la asimilación forzada de los miembros de grupos desfavorecidos.

En la declaración de San José, Costa Rica (1982) sobre etnocidio y desarrollo, auspiciado por FLACSO-UNESCO, expertos y dirigentes indios, analizaron la problemática de la pérdida de la identidad cultural de las poblaciones indias de América. En las conclusiones de dichas declaraciones, se definía al etnocidio como «La negación un grupo étnico. Colecti-

vo o individualmente, del derecho a disfrutar. Desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua».

Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, y particularmente del derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural tal como lo establecen numerosas declaraciones, convenios y pactos de Naciones Unidas y sus organismos especializados.

La Declaración de San José, consideró el etnocidio (genocidio cultural) como un delito de derecho internacional, al igual que el genocidio, basados en el derecho a las diferencias, a los principios de autonomía requeridos por los grupos étnicos, a las formas de organización interna en todas sus manifestaciones.

Los expertos juristas y antropólogos discutieron sobre el tema, adoptando el término de etnocidio, tal como sucedió en el Seminario Español de Estudios Indígenas, celebrado en la Universidad Complutense, en el Departamento de Antropología de América, Facultad de Geografía e Historia en 1989. En las conclusiones del Seminario se destaca Que «el etnocidio Puede sustituir al concepto clásico de destrucción cultural. mientras Que e genocidio implica al agente agresor. La adopción del término etnocidio. supone, por lo tanto. la toma de postura política por parte del investigador». Nosotros nos circunscribimos a dicha postura política.

En el Seminario se entendió el término de etnocidio de dos maneras diferentes pero complementarias: «Como proceso continuado de agresión a una comunidad india, por la misma despreocupación hacia los costes Que a ésta le puede ocasionar el contacto. Puede entenderse también como resultado de este mismo proceso u otros, con o sin planificación expresa» (véase Boletín, 1989).

Ahí también se criticó el expansionismo occidental por su carácter radicalmente etnocida que se deriva de su intencionalidad unificadora e igualadora en los campos cultural económico social. Esta supuesta igualdad no hace sino ocultar la pluralidad y la diversidad del universo cultural. evitando así él cuestiona:

Tanto los acuerdos de San José, como los diversos encuentros académicos como el anteriormente mencionado, propiciaron que para 1992 se enunciara la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas Aprobada por

la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992, que en dos de sus artículos reza lo siguiente:

#### Artículo 1

1. Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad. (No respetado. A través de diversas estrategias se incentiva la desarticulación de comunidades y la pérdida de la identidad étnica).

2. Los Estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos. (No respetado a pesar de los cambios constitucionales recientes).

#### Artículo 2

I. Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, ya utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo. (No respetado. La pobreza extrema y la tendencia a la desaparición paulatina de comunidades y su cultura, demuestra que continúa el etnocidio)

2. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública.

3. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional. (No respetado. No se atendió a sus reclamos para la inclusión de los acuerdos de San Andrés en la constitución).

4. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de establecer y mantener sus propias asociaciones.

5. Las personas pertenecientes a minorías tendrán derecho a establecer y mantener, sin discriminación de ninguno tipo, contactos libres y pacíficos con otros miembros de su grupo y con personas pertenecientes a otras minorías, así como contactos transfronterizos con ciudadanos de otros Estados con los que

estén relacionados por vínculos nacionales o étnicos, religiosos o lingüísticos. (Estos se dan por iniciativa entre los propios indígenas y no por la promoción gubernamental).

Recapitulando, es importante destacar que la incorporación de leyes emitidas en la ONU a favor de los derechos de los grupos indígenas y contra el etnocidio, a pesar de las negativas y dudas de algunos de sus representantes, ha sido posible gracias a las acciones de organismos internacionales, organismos no gubernamentales, grupos académicos y de los sectores directamente afectados. Entre ellos podemos citar el coloquio «Etnocidio a través de las Américas», celebrado en Francia en 1970, coordinado por Robert Jaulín (1976), del cual salió un libro del mismo nombre, texto que es imprescindible para quienes analizamos tan debatido asunto. A ese coloquio se le sumó el XXXIX Congreso de Americanistas (Lima, Perú, 1970) donde se llegó a las siguientes conclusiones:

1) Que desde hace cuatro siglos la civilización occidental hace pagar su propia extensión con el precio de la destrucción de las civilizaciones con las cuales ella se enfrenta y de las cuales ella trata de absorber los vestigios

2) Que las matanzas de los indios y las asimilaciones forzadas actuales son la continuación de este proceso.

3) Que en vista de la resistencia potencial o declarada, que suscita este proceso, todas las políticas que tienden a la integración forzada de civilizaciones diferentes no hace sino perpetuar etnocidio inaugurado por los conquistadores.

4) Que el etnocidio reproduce entre clases dominantes Que actúan bajo la influencia extranjera v sus clases autóctonas dominadas. la explotación a las Que están sometidas los llamados países subdesarrollados por parte de las ideologías dominantes»

Además de estas reuniones de académicos debemos anotar la de aquellas realizadas por grupos indígenas de América, como las Reuniones de Barbados (1972-1977) en donde se expresó que la dominación cultural se realiza por medio de la política indigenista en la que se incluyen procesos de integración y aculturación; el sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad del in-

dio y por los medios de comunicación masiva que sirven como instrumento para la difusión de las más importantes de desinterpretar la resistencia que oponen a los pueblos indios a su dominación cultural que se resume en:

a) Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla. hasta el peligro de extinción en países que constituyen bajo porcentaje de la población

b) Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de las políticas de integración. educativas. de desarrollo. los sistemas religiosos occidentales. las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales. «Movimiento de Liberación Indígena en América Latina», coordinada por el Dr. Grünberg, y el Programa para Combatir el Racismo del CMI, Organizada por el Centro Antropológico de Documentación de América Latina A.C. Universidad de las Indias Occidentales (Barbados), del 18 al 28 de julio de 1977). Aquí en México podemos citar el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes celebrada en Puxmetacan Mixe, en Oaxaca entre el 4 y 7 de octubre de 1980, que llegó a importantes conclusiones en puntos tales como la tenencia y explotación de tierras comunales, la explotación de los recursos naturales indios, la represión, la defensa y desarrollo de la cultura, y el aporte de los indígenas al proceso de cambio en América Latina (Garduño, 1985).

### *Conclusión*

La falta de reconocimiento del derecho a la interculturalidad o a la diversidad, ha propiciado que en distintos periodos de la historia diversas naciones o grupos hegemónicos, hayan implementado una multiplicidad de discursos y representaciones sociales que legitimaran su dominio. Así mismo, ante la resistencia que mostraron los grupos sociales afectados, se vieron precisados a aplicar drásticas medidas para contrarrestar esa resistencia. Una de esas medidas ha sido hasta nuestros días, lo que eufemísticamente llaman Asimilación Social e Integración (En México podemos destacar que a pesar de los cambios constitucionales recientes, éstos solo sirvieron para mostrar que el Estado no ha dado marcha atrás en sus intenciones integracionistas que en última instancia significa la desaparición paulatina de los pueblos indios). Éstas se inscriben dentro de un

proceso por virtud del cual culturas, individuos o grupos diferentes que representan culturas distintas, quedan fundidos en una unidad homogénea [eliminando] las características de origen extraño y que les permitan adaptarse con facilidad a la estructura y funcionamiento típicos de la nueva unidad cultural (*idem*).

Los ejemplos más frecuentes e importantes se presentan cuando grupos sociales más poderosos dominan y absorben grupos más débiles como ha sucedido con los pueblos indígenas de América. La asimilación-integración, es la sustitución de un rasgo de nacionalidad por otro donde las modificaciones debe realizarlas el grupo más débil o numéricamente inferior. Esta ha sido la más común de las políticas estatales mediante la persuasión y la negociación, o bien en forma autoritaria, por decreto y por la fuerza. Uno de sus resultados más visibles fue y sigue siendo el mestizaje que nos se debe solamente a factores biológicos sino también culturales. Como resultado de éste, poblaciones identificadas en alguna época como indígenas, posteriormente se «desindianizaron».

El proceso

puede analizarse a través de la lectura de las fuentes estadísticas, que demuestran la disminución en números relativos de la población indígena sobre todo en el siglo veinte, pero también indican su aumento en números absolutos en prácticamente todos los países de la región (Stavenhagen, 1984).

A partir del pensamiento liberal, en el siglo veinte, los estados latinoamericanos optaron por políticas de asimilación e integración de las poblaciones indígenas. En nombre del afán nacionalista unificador y desarrollista se volvió a practicar de hecho otra forma de discriminación al proponer que la única manera para los indígenas de «progresar» era mediante su aculturación, es decir, dejando de un lado sus identidades propias.

En otras palabras, el

indigenismo asimilacionista, que ocupó el escenario durante varias décadas, optó activamente por una efectiva «desindigenización» de las sociedades latinoameri-



canas. Pocas formas de discriminación han sido más letales: el etnocidio como política de Estado (si no en la intención, ciertamente en los resultados) en nombre del progreso y el desarrollo (*idem*).

*Bibliografía*

- BOLETÍN del Seminario Español de Estudios Indigenistas (1989), núm. 8. Madrid: Universidad Complutense.
- GARDUÑO, Julio (1985) *El final del silencio, documentos indígenas de México*, Col. La red de Jonás. México: Premiá editora.
- JAULIN, Robert (1976) *El etnocidio a través de las América*. México: Siglo XXI.
- RUBIO Orbe, Gonzalo (1975) «Política y estrategia del indigenismo, en América Latina». En *América Indígena*, vol. XXXV. México.
- ROLANDO Ordóñez, José Emilio (1996) «La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio». En *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica*, núm. 23. México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1984) «Los movimientos étnicos indígenas y su Estado Nacional en América Latina», En *Civilización*, septiembre. México.



# El ejido y la justicia agraria

MARÍA RAFAELA JUSTO ELÍAS

## *Origen. Disposiciones que lo establecen y lo reglamentan*

Los recientes cambios de nuestra constitución y de algunas leyes ordinarias, concretamente la ley Agraria, que han conformado un nuevo orden de las escrituras jurídicas que inciden necesariamente en lo que es la materia agraria, ya que es un problema fundamental en México, por la forma de aplicación y ejercicio en materia de justicia agraria. El ejido es una Institución de nueva creación a partir de 1917, en el derecho Español el ejido es la tierra que está cercana a los pueblos y que se usa de manera común por todos lo pobladores. En esta primera significación, entonces ejido es tierra de uso común para un pueblo. Durante la época colonial se trasladaron de las instituciones del derecho español a nuestro suelo patrio y desde ahí, se ha hablado de dotar de ejido a algunos pueblos, hasta aquí el concepto español es simplemente trasladado al territorio mexicano, pero a partir de la ley de 6 de enero de 1915 , el ejido se diseña como un concepto jurídico diferente, no es ya tanto la tierra sino el núcleo de población a quien la nación dota las tierras que sean necesarias para su desenvolvimiento económico, hay un cambio conceptual de la palabra ejido, la cual deja de significar meramente tierra de uso común y pasa a designar a núcleo de población propietario de tierras ejidales.

Se dice que tenemos en México mas 27 000 ejidos y más de 2000 comunidades constituidos a partir de que entró en vigor la reforma agraria es decir, desde 1917 a la fecha y en este párrafo se nos informa que los dictámenes negativos derivados de que no se localizaron tierras afectables

---

Unión de Pueblos Indígenas de Manantlan, Jalisco.

para atender solicitudes, por que existen aproximadamente 27 000 peticiones de núcleos campesinos a los que se les ha negado la dotación porque no hay tierras afectables. El procedimiento en estos casos, crea falsas expectativas y frustración.

La diferencia en el nuevo ejido de población es meramente geográfica. El ejido pide que se le den tierras en el lugar en donde ya esta asentado el poblado hay un radio legal de afectación de 7 km. A la redonda de donde viven todos los solicitantes de tierras y sobre estos. Hay que hacer los estudios para ver si localizan o no tierra afectables estos estudios son verdaderamente difíciles y tardados y si luego de muchos años se les dice a los solicitantes no hay tierras afectables aquí donde tu las quieres y a cambio de eso se pregunta que si localizan tierras en otra parte del territorio nacional los solicitantes de este núcleo estarán dispuestos a trasladarse y si la respuesta es afirmativa, con ello se inicia un nuevo procedimiento que puede culminar a su vez con otra resolución negativa.

Por eso es que una de las finalidades concretas de la incitativa fue la de ponerle fin al reparto agrario; pero esta decisión va acompañada de otros propósitos que la compensan: establecer la Justicia Agraria a través de nuevos Tribunales especializados, capitalizar al campo, el respecto irrestricto a la pequeña propiedad y establecer nuevas formas de asociaciones de ejidos.

Hay otra finalidad más dentro de la reforma, que dice: Protección a ejidos y comunidades. En este propósito encontramos que se conservan estos dos tipos de 'propiedad social de las tierra rurales; los ejidos que ya están constituidos seguirán existiendo con los atributos de inembargables, inalienables e imprescriptibles. Las comunidades que ya están constituidas seguirán siendo comunidades agrarias pero con los fines primordiales de la iniciativa son los de «justicia y libertad», se les permite a esos núcleos permanecer como están o cambiar de régimen a la de Propiedad Plena y someterse a las normas del derecho común, con las restricciones que establece la ley agraria.

Algunos han visto en esta reforma constitucional y en las leyes secundarias derivadas de ella el instrumento para legalizar el despojo de los ejidos y de las comunidades. En la Reforma se asienta lo contrario; que estas formas de propiedad rural seguirán respetando y fomentando, se

seguirán protegiendo pero no con el afán paternalista con el que hasta este momento se ha venido haciendo sino dejando a los titulares de estas tierras la responsabilidad de decidir su propio destino. Se les autoriza para que libremente por disposición de su órgano Supremo de autoridad interna que es la asamblea general, como sucede con las sociedades. Puedan cambiar al régimen de propiedad plena pasándolas tierras ejidales de esta calidad propiedad particular caen dentro del comercio y están destinadas a la circulación jurídica esto es el posible cambio de propietarios.

La escasa participación de los campesinos en los amparos en los que eran emplazados como terceros perjudicados y, sobre todo, las deficiencias de las demandas por ellos presentadas y de las promociones que formulaban durante el curso del 'procedimiento, trajeron como consecuencia que el amparo, en vez de producirles beneficio, consolidara en muchas ocasiones las injusticias de las que se quejaban, las cuales quedaban sin posibilidad de reparación una vez que el amparo les era negado, o cuando los juicios se sobreesían.

Tomando en cuenta que estos hechos afectaban de manera particular a la clase campesina, el Presidente Adolfo López Mateos presentó a la consideración del Congreso Constituyente Permanente, el día 26 de diciembre de 1959, una iniciativa de adición al artículo 107, fracc. 11, de la Constitución Federal, a través de la cual, instituyó el amparo «en materia agraria» entendido éste como un verdadero instrumento protector de la garantía social agraria que consagra el artículo 27 constitucional.

Fue en esa iniciativa donde usó por primera vez la denominación de amparo en materia agraria con el significado que actualmente tiene. La proposición concreta de la adición al texto constitucional consistió en imponer a los jueces la obligación de suplir la queja deficiente en los juicios de amparo en que se reclaman actos que tengan o puedan tener como consecuencia privar de la propiedad o de la posesión y disfrute de sus tierras, aguas, pastos y montes a los ejidos y a los núcleos de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, o a los ejidatarios o comuneros; y en prescribir, en esos mismos juicios, la caducidad de la instancia, el sobreesimiento por inactividad procesal y el desistimiento cuando se afecten derechos de los ejidos o núcleos de población comunal. Nada más.

Sin embargo, en la propia iniciativa presidencial se dijo que:

... de adoptarse por el texto constitucional la adición que adelante se consigna, quedaría para la ley secundaria la estructuración, los rasgos y normas peculiares, del nuevo amparo agrario, previendo las reglas adecuadas sobre personalidad, términos, deficiencias de la demanda, pruebas y en general la substanciación del juicio, con el objeto de crear un procedimiento al alcance del campesino que constituya una eficaz defensa de la garantía social agraria...;

Lo cual evidencia que la intención tutelar de dicha iniciativa fue mucho más amplia que los enunciados integrados al texto constitucional.

La adición propuesta fue aprobada en sus términos y publicada en el diario Oficial de la Federación el día 2 de noviembre de 1962. Esta fecha marca el nacimiento del amparo en materia agraria.

El 4 de febrero de 1963 se publicaron las reformas de la Ley de Amparo con las que se reglamentó esa nueva disposición constitucional. En aquella ocasión se pensó que por tratarse de normas de excepción era mejor que quedaran diseminadas dentro de cada una de las instituciones jurídicas de la Ley de Amparo que resultaron modificadas o alteradas; así, se adicionaron veinte de los artículos de este cuerpo normativo y se crearon dos más, el 8. Bis y el 116 bis; 22 nuevas disposiciones en total con las que, efectivamente, se estructuró un nuevo procedimiento accesible para la clase campesina, que constituye una eficaz defensa de la garantía social agraria.

Al interponerse estas nuevas disposiciones de la ley de Amparo y desentrañar su verdadero sentido y alcances, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, realizó una fecunda labor jurisprudencia con que determinó la correcta aplicación de las mismas y esclareció situaciones jurídicas que inicialmente resultaban confusas. Esto trajo la consecuencia de que, por segunda ocasión, se reformara la ley de Amparo con la exclusiva finalidad de reglamentar el Amparo en materia agraria. El decreto correspondiente fue publicado el 29 de junio y entro en vigor 15 días después.

A diferencia de la reforma de 1963, en esta ocasión, con mejor técnica legislativa, se les dio unidad a las nuevas disposiciones y se integró con ellas el Libro Segundo de la Ley de Amparo denominando, precisamente,

«Del amparo en materia agraria», compuesto de un solo capitulo que comprende los artículos 212 al 234.

Con estos 22 preceptos y con la reforma a los art. 224 y 231, frac. IV, entre otros, publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 16 de enero de 1984, se incorporaron al texto de la ley los criterios jurisdiccionales de la Suprema Corte de Justicia, en la materia, se superaron algunas deficiencias de la reglamentación anterior, se le dio mayor alcance a la tutela de este procedimiento privilegiado y mayor claridad a las instituciones que lo componen. Hasta la fecha estas son las disposiciones vigentes y, por ende, las que serán objeto del presente estudio en esta materia tan importante pero muy desatendida.

1. disposiciones que rigen (o han regido) el amparo en materia agraria

- A) Adición del párrafo quinto a la fracción 11 del Art. 107 constitucional, publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 2 de noviembre de 1962, En ella se creó el Amparo en materia agraria, actualmente párrafos tercero y cuarto.
- B) Reformas a la Ley de Amparo publicadas en el DOF El día 4 de febrero de 1963. Se adicionaron 20 Artículos y se crearon dos más (derogada)
- C) Reformas a la Ley de Amparo publicadas el 29 de junio de 1976, Crearon el Libro Segundo denominado, compuesto de un solo capítulo que comprende los artículos 212 al 234 (Vigente)
- D) Reformas a los artículos 224 y 231, fracción IV, publicadas en el DOF, el 16 de enero de 1984,

## 2. Concepto

La Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la jurisprudencia número 1142 que se consulta en La página 1834, Segunda Parte del Apéndice al Semanario Judicial de la Federación publicado en el año de 1988, ha definido el amparo agrario en los siguientes términos:

...por amparo en materia agraria se entiende el régimen peculiar que tiene por objeto la tutela jurídica especial de los ejidatarios, comuneros y núcleos de población ejidal o comunal, en sus derechos agrarios que, modificando algunos principios reguladores del tradicional juicio de garantías, se instituye en el contenido

normativo de la citada adición a la fracción 11 del artículo 107 constitucional. Esta definición sigue vigente, con la única salvedad de que, conforme al texto actual de la ley, la tutela jurídica de este procedimiento privilegiado comprende también a los «aspirantes a ejidatarios o comuneros» (artículo 212, fracción 111).

En la misma tesis se determina que «... tiene el carácter de «materia agraria» cualquier asunto en el que se reclamen actos que de alguna manera afecten directa o indirectamente el régimen jurídico agrario que la legislación de la materia, es decir, el Art. 27 de la constitución, el Código Agrario (actualmente la Ley Agraria publicada en el DOF, el día 26 de febrero de 1992) y sus reglamentos, establecen a favor de los sujetos individuales y colectivos antes especificados (núcleos de población ejidales o comunales, ejidatarios, comuneros y aspirantes a ejidatarios o comuneros), ya sea que tales actos emitan o realicen dentro de algún procedimiento agrario en que, por su propia naturaleza, necesariamente están vinculados con las cuestiones relativas al régimen jurídico agrario mencionando, o bien cuando, aun provenientes de cualesquiera otras autoridades, pudieran afectar algún derecho comprendido dentro del aludido régimen jurídico agrario

### 3. Notas Distintivas

Al examinar las disposiciones de la reforma de 1963, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación esclareció que el amparo en materia agraria está caracterizado por las notas distintivas que a continuación se reproducen, relacionando cada una de ellas con los preceptos actuales de la Ley de Amparo.

1. Obligación de suplir la deficiencia de la queja, tanto en la demanda, como en la revisión (Art. 2., 76 y 91 de la ley anterior).

En este punto el Art. 227 actual es más completo porque establece la obligación de suplir la deficiencia de la queja (demanda y la de las exposiciones, comparecencias, alegatos y los recursos de la clase campesina que sean parte en los amparos en materia agraria, ya sea que participen como quejosos o como terceros perjudicados.

- 2.- Improcedencia del desistimiento tratándose de núcleos de población y de la caducidad de la instancia o del sobreseimiento por falta de promoción” (Art. 2º y 74 de la ley anterior).



Similares disposiciones contiene el Art. 231, con la salvedad de que si permite el desistimiento del juicio cuando sea acordado expresamente por la Asamblea General.

3. Simplificación en la forma para acreditar la personalidad (Art. 12 de la ley anterior).

Las disposiciones relativas las contienen ahora los artículos 214 y 215.

4. Prohibición de desconocer la personalidad de los miembros de un Comisariado se haya vencido el término para el que fueron electos, sin que se haya hecho nueva elección ( Art. 12 de la ley anterior Actualmente artículo 214, fracción 1.).

5. Facultad de continuar el trámite de un amparo promovido por un campesino, por aquel que tenga derecho de heredero (Art. 19 de la ley anterior Actualmente: artículo 216).

6. Derecho de reclamar, en cualquier tiempo, actos que afecten a núcleos ejidales o comunales, lo que se traduce en la prohibición de sobreseer en el juicio con base en la causal de improcedencia establecida en la fracción XII del artículo 73, cuando el amparo se haya interpuesto por dichos núcleos( Art. 22 de la ley anterior).

La disposición relativa la contiene ahora el Art... 217.

7. Derecho de reclamar, en un término de 30 días, actos que causen perjuicios a ejidatarios o comuneros (Art. 22 de la ley anterior.

Actualmente; Artículo 218.

8. Facultad de los jueces de Primera instancia de admitir la demanda de amparo y decretar la suspensión provisional, para los casos en que se reclamen actos que tengan o puedan tener como efecto privar de sus derechos agrarios a un núcleo de población (Art. 39 de la ley anterior).

Actualmente; Artículo 220.

9. Obligación de recabar de oficio las pruebas que se consideren convenientes, así como amplias facultades de los jueces de acordar las diligencias que estimen pertinentes y de solicitar de las autoridades elementos probatorios idóneos, lo que implica la prohibición de resolver en contra de los ejidatarios, comuneros o núcleos de población, por deficiencia de pruebas (Art. 78 de la ley anterior).

La disposición relativa la contiene ahora el artículo 225.

10. Obligación de examinar los actos reclamados tal y como aparezcan probados aunque sean diferentes a los reclamados en la demanda (Art. 78 de la ley anterior).  
La disposición relativa la contiene ahora el artículo 225.
11. Termino de 10 días para interponer la revisión (Art. 86 de la ley anterior).  
Actualmente artículo 228.  
A partir de la reforma que entro en vigor el 16 de marzo de 1984 esta disposición carece de sentido porque es igual a la contenida en el artículo 86, párrafo primero, que amplió a diez días el término para interponer el recurso de revisión, en todos los casos.
12. Prohibición de que se tenga por no interpuesto un recurso por falta de copias, obligación de ordenar su expedición (Art. 88 de la ley anterior).  
Actualmente artículo 229.
13. Derecho de hacer valer el recurso de queja en cualquier tiempo (Art. 97 de la ley anterior).  
La Disposición relativa la obtiene ahora el artículo 230.
14. Obligación especial del <ministerio Público de vigilar que se cumplan las sentencias dictadas a favor de núcleos (Art. 113 de la ley anterior).  
Actualmente artículo 232.
15. Procedencia de la suspensión de oficio cuando los actos reclamados entrañen la afectación de los bienes agrarios de núcleos de población, o su substracción del régimen jurídico ejidal (Art. 123, fracción 111 de la ley anterior).  
Actualmente artículo 233.
16. No exigencia de garantía para que surta efectos la suspensión (Art. 135 de la ley anterior).  
La Disposición relativa la contiene ahora el artículo 234. La extensión beneficia únicamente a los núcleos de población y no a los individuos de la clase campesina,
17. Obligación del juez de recabar Las aclaraciones a la demanda si los quejosos no lo han hecho en el término de 15 días que se les concede previamente (Art. 146 de la ley anterior).  
En la ley actual no existe disposición específica sobre este particular,

pero, evidentemente, el juez si está obligado a recabar las aclaraciones que sean necesarias para perfeccionar la demanda, desde el momento en que el artículo 227 le ordena suplir las deficiencias de la misma y el artículo 226 lo faculta para acordar las diligencias que estime necesarias para precisar los derechos agrarios de los núcleos de población o de los ejidatarios o comuneros en lo particular, así como la naturaleza y efectos de los actos reclamados.

18. Obligación de las autoridades responsables de rendir sus informes justificados, no solo de la manera más precisa que conduzca al conocimiento exacto de los hechos sino, también, acompañándolos de todos los elementos idóneos para ello (Art. 149 de la ley anterior).  
Actualmente: Artículo 223 y 224.

19. Régimen para evitar que un núcleo pueda quedar sin defensa (Art. 8º bis de la ley anterior).

La representación substituta que instituyó en su tiempo el artículo 8º.bis está prevista ahora en el artículo 213, fracción 11.

20. Simplificación de los requisitos de la demanda art. 116 bis de la ley anterior.

#### 4. Titulares de Acción

El ejido en su acepción original, en el campo común de todos los vecinos de un pueblo. En tal sentido parecía utilizado como un vocablo.

Sin embargo, por ejido se entiende también el núcleo de población que es el titular de tierras ejidales.

La Ley de Amparo, con mayor propiedad, denomina a dichas entidades «núcleos de población al régimen ejidal» y «núcleo de población ejidal».

La Suprema Corte de Justicia de la Nación define al ejido es un poblado con una preexistencia de 6 meses antes de la solicitud de dotación; con personalidad propia y autonomía interna; que nace a la vida jurídica como núcleo de población a partir de una resolución agraria (provisional o definitiva).

Actualmente con la reforma al 27 constitucional de 1992, se suprimió la acción de dotación y en particular por la nueva Ley Agraria. Que establece su art. 9., los núcleos de población ejidales y comunales tienen personalidad jurídica y patrimonio propio y son propietarios de sus tierras

que les han sido dotadas, o que hubieran adquirido por cualquier otro título.

#### 5. Bienes jurídicos tutelados

De la adición a la fracción 1 del artículo 107, se advierte que los bienes jurídicos tutelados por el Amparo en Materia Agraria son la propiedad, la posesión y el disfrute de sus tierras, aguas pastos y montes de los núcleos de población o comunal y de los ejidatarios y comuneros.

Extiende también esa tutela a «otros derechos agrarios» de las entidades de individuos antes mencionados y a la pretensión de derechos que hayan demandado ante las autoridades, quienes los hayan hecho valer como aspirantes a ejidatarios o comuneros artículo. 112. De lo anterior puede concluirse que los bienes jurídicos tutelados por este procedimiento privilegiado son la totalidad de los derechos agrarios colectivos de los núcleos de población y la totalidad de sus derechos agrarios individuales de los ejidatarios, comuneros o aspirantes a estas calidades, entendiendo que dichos derechos son exclusivamente, los que instituye la legislación en la Materia.

Se les debe otorgar este beneficio a los quejosos y a los terceros perjudicados que son entidades de derecho. Sólo que los que promuevan amparo sean propietarios o poseedores de derecho civil contra esta Materia, El trámite y la resolución están sujetos a las reglas generales del Amparo Administrativo.

#### 6. Legitimación procesal

El artículo. 213 de la Ley de Amparo les otorga legitimación procesal para interponer el juicio de amparo en nombre de los núcleos agrarios, Comisariados ejidales o de bienes Comunales y a quienes ejerzan la representación jurídica de los núcleos solicitantes de tierra en los términos de la LFRA, en todas las acciones...

Tratándose de los órganos colectivos, como son los Comisariados, y los Comités ejecutivos particulares, es necesaria la concurrencia de todos sus miembros para que puedan ejercer la representación antes dicha.

Para el caso de que los Comisariados ejidales o de bienes comunales. No interpongan la demanda de Amparo, después de transcurridos 15 días de la notificación del acto reclamado, el mismo precepto otorga legitimación para promover el amparo a cualquiera de los ejidatarios o comuneros pertenecientes al núcleo de población ejidal.

La Suprema Corte de Justicia de La Nación; ha establecido que, para que opere esta representación substituta, debe quedar claro en la demanda que la promoción del juicio de garantías obedece a que el Comisariado no ha solicitado el Amparo y de asumir la representación del núcleo, lo que no acontece en los casos en que la demanda se interpone por ejidatarios en lo particular, quienes de manera expresa señalan que promueven por su propio derecho; y que esos casos es improcedente ordenar la aclaración de la demanda.

(Jurisprudencia No. 1619, 20,21,22 página. 2618<sup>a</sup> 2622, segunda parte, apéndice 1917-1988).

#### 7. Personalidad

La personalidad de los miembros de los órganos legales de representación de los núcleos de población ejidal. Debe de acreditarse con las credenciales que les les haya expedido la Autoridad competente y en su defecto, con un simple oficio de la propia Autoridad, con la copia del Acta de Asamblea General de la Elección (Art. 214 Frac. 1).

La personalidad de los ejidatarios o comuneros pertenecientes al núcleo de población perjudicado, se acredita con cualquier constancia fehaciente (Art. 214 frac. 11), esto en caso de que actúen en representación substituta del núcleo agrario, pues cuando promueven por derecho propio no tienen que justificar ninguna personería. Puesto que no es ningún presupuesto procesal, como, si lo es, cuando actúan en nombre y representación del núcleo de población.

Tratándose del Apoderado instituido por la asamblea general de ejidatarios.

(Art. 23, Frac. IV L.A.) No se establece ninguna regla específica para acreditar la personalidad, motivo por el cual, se debe estar a las disposiciones genéricas del Amparo tradicional.

#### 8. Los Términos

El artículo. 217, dispone que la Demanda de Amparo podrá interponerse en cualquier tiempo, cuando el amparo se promueva contra actos que tengan o puedan tener por efecto, privar total o parcialmente, en forma temporal o definitiva, de la propiedad, posesión o disfrute de sus derechos agrarios a un núcleo de población sujeto al régimen ejidal o comunal. Como vemos, dicha disposición se refiere de manera exclusiva a la

promoción de Amparo contra «Actos privativos», pero es omisa la ley en cuanto a términos de que disponen esos núcleos para impugnar los actos que los afectan, que no revisten la calidad de «privativos» sobre el particular, la segunda sala de la Suprema Corte de Justicia Nación, se pronuncia en cuanto a que cuando no se afecte el régimen jurídico de los núcleos de población ejidal o comunal, aunque no se afecte en sentido estricto la propiedad, posesión y disfrute de sus bienes agrarios, no existe término para la interposición de la demanda tesis consultable página. 2396 segunda parte del apéndice del Semanario Judicial de 1988.

La posibilidad de promover el amparo en cualquier tiempo sólo se da en relación con los actos posteriores a la reforma de 1963.

#### 9. Notificaciones

Conforme a lo dispuesto por el artículo. 219 de la ley de amparo, a los núcleos de población, a los ejidatarios y a los aspirantes a estas calidades, se les deben de notificar directamente en las siguientes resoluciones:

- a) En auto que deseche la demanda.
- b) El auto que decida sobre suspensión
- c) La resolución que dicte en la audiencia constitucional
- e) Cuando el Tribunal estime que se trata de un caso urgente o por alguna circunstancia sea de interés del núcleo de población.

#### 10. Modificación y adición oficiosa de la litis

Esta Institución, que es de suma trascendencia para lograr la acertada defensa de los intereses de los tutelados de la acción de Amparo, consiste en la obligación que tiene la autoridad que conozca del Amparo, de resolver «sobre la inconstitucionalidad de los actos reclamados, tal como se hayan probado, aun cuando sean distintos de los invocados en la demanda» art. 225.

Con esta disposición se les dio a los jueces la facultad de modificar la litis plantada y, por interpretación jurisprudencial, adiccionarla.

Las atribuciones se complementan con las de recabar oficiosamente las pruebas conducentes y las de acordar las diligencias que estimen necesarias para precisar

Los derechos agrarios de los sujetos de la clase campesina, así como la naturaleza y efecto de los actos reclamados; y con la obligación que se les impone a las autoridades responsables de producir un informe justifi-

cado calificado en que deben emitir la declaración precisa respecto a si son o no ciertos los actos reclamados en la demanda o si han realizado otros similares o distintos de aquellos que tengan o puedan tener por consecuencia negar o menoscabar los derechos agrarios de los quejosos.

11. Acopio oficioso de copias. Artículo 225 y 150 de la ley de amparo,

12. Informes justificados. Artículo 223, fracciones 1 y 111.

13. Suspensión de los actos reclamados. Artículos 215 y 220.

14. Suplencia de la defensa. Artículos 226 y 227, así como el 116 de la Ley de Amparo.

15. Expedición oficiosa de copias. Lo establecen los artículos 221 y 229.

16. Proscripción del sobreseimiento por inactividad procesal y de la caducidad de la instancia y condicionamiento del desistimiento y conocimiento de los actos por los núcleos de población. Lo establece el artículo 321 en sus diversas fracciones.

17. Competencias. Artículo 220.

18. La participación del Ministerio Público Federal. Conforme lo dispuesto por el Artículo 5º., fracción IV, ley de Amparo, EL MPF, es parte del juicio de Amparo en esta materia y puede promover los recursos que establece la propia ley. Además el artículo 157 le impone la obligación de cuidar «que las sentencias dictadas a favor de los núcleos de población ejidal o comunal sean debidamente cumplidas por parte de las autoridades encargadas de tal cumplimiento».

19. Aplicación de las disposiciones contenidas en el libro segundo de la ley de amparo en la vía directa.

El estudio de caso del ejido de ayotitlan, en el municipio de Cuautitlan, Jal. En la región nahuatl, del sur del estado de jalisco.

Los pobladores de la comunidad indígena nahuatl de Ayotitlan.

Amparada en sus Títulos Virreinales, mediante escrito con fecha 15 de junio de 1921, solicitó del C. Gobernador del estado Jalisco le fueran restituidas las tierras de su propiedad de que fue injustamente despojada.

El expediente fue instaurado en la Comisión Agraria Mixta, siguiendo los trámites de rigor, manteniéndose inactivo por largo tiempo por falta de promociones de los interesados.

Posteriormente se llevó una solicitud de Confirmación de Bienes Comunales para los mismo terrenos de Ayotitlán, y la Delegación Agraria

Local instauró el expediente correspondiente. El departamento Agrario comisionó al respecto una brigada de ingenieros para verificar los estudios del caso.

Los informes rendidos a dicho departamento por la brigada, señalaron que en virtud de existir conflictos de linderos con otros Bienes Comunales, que son en este caso con los terrenos colindantes que correspondían a las comunidades indígenas de Cuzalapa y Chacala, y con bienes particulares, por tal caso, no era procedente el trámite del expediente por la vía de Confirmación, ya que el código agrario en su artículo 312, establece que en los casos anteriores los expedientes deberían ser revertidos a Restitución.

Por tal situación Jurídica, el Departamento Agrario.- la Dirección de tierras y Aguas,- Sección comunal, ordenó a esta delegación Agraria en oficios Nos. 178511 de fecha 19 de agosto de 1956 y 1779353 de fecha 10 de octubre de 1956 que la tramitación de bienes comunales que existía para el poblado de Ayotitlán, se revirtiera a restitución, tomando en cuenta los informes rendidos por la brigada de ingenieros comisionada para el estudio del expediente que se trata.

En virtud de que según los antecedentes señalados el expediente se tramitaba en la CAM del Estado, por la vía de restitución, bajo expediente No. 174, pero para definir completamente la situación, el departamento asuntos agrarios y colonización en telegrama urgente No. 04552 de fecha 14 de diciembre de 1961 giro instrucciones a La Delegación Agraria, en la siguiente forma:

«Agrario.organización». No. 4552.- Relación mi anterior 4440 de 6 de los corrientes y 4517 de 12 del presente mes, gírole Dirección Gral. de Tierras y Aguas, recomiéndole ajustar intervención poblado Ayotitlan, municipio de Cuautitlan, esa entidad, exclusivamente en primera instancia comisión agraria mixta, suspendiéndole cualquier diligencia deslinde, resulta improcedente.

Por lo que en atención a las anteriores ordenes, se entiende que la Delegación Agraria suspendió el trámite del expediente de Confirmación de Bienes Comunales que ya se había continuado dejando sin efectos los trabajos de deslinde que habían sido ordenados al Ing. Luis Aguilera, de la propia delegación, para cumplimentar en todas sus partes, dichas ordenes enviadas por el propio departamento agrario, fueron desconocidos



de la misma manera, las autoridades agrarias del expediente de confirmación de bienes comunales que encabezaba dicha Acción .

Según oficio No. 0316 de fecha 15 de enero de 1962, girado por la propia Delegación Agraria, y una copia de dicho oficio que fue enviada como prueba número uno que se anexo al informe en comento.

Posteriormente y a pesar de que la superioridad desconoció a la autoridad Agraria interna del C. Telesforo Mancilla, según la prueba que se tuvo a la vista en el presente documento, dicha persona continuaba tratando de sorprender a las autoridades agrarias, y usurpando funciones con el trámite del expediente de Confirmación de bienes comunales, que por supuesto ya no existía, dadas las pruebas y antecedentes que han sido analizadas y fueron puestas ante la superioridad para su conocimiento, aún así, siguió ejerciendo actos de dominio en la comunidad indígena de Ayotitlán , esquilmando a los vecinos con contribuciones y haciendo explotación de bienes comunales, al grado que algunos pobladores recurrieron a las autoridades municipales de Cuautitlán, Jal. En demandas de garantías, por lo que, por conducto del Delegado Municipal, giró una circular a todas las agencias municipales de los terrenos comunales de Ayotitlán, para que procedieran a la captura del referido personaje, para consignarlo ante la autoridad competente, prueba número dos que se tuvo a la vista, entre otras.

Por los antecedentes descritos, cuyas pruebas existen en el expediente agrario, el sedicente comisariado de bienes comunales de Ayotitlan, fue desconocido del tal carácter, por usurpación de funciones de autoridad agraria y por actos realizados en perjuicio de la comunidad indígena de Ayotitlán.

Dada esta situación, el referido Comisariado siguió reclamando ante el departamento agrario alegando, que el trabajo realizado por el Ing. Samuel Vázquez Cruz de la CAM del Edo. No estaba considerado con la comunidad, por lo que no tenían ningún valor legal, para proseguir el trámite de Restitución.

Por lo que dicha CAM, le refuta el reclamo, con oficio de fecha 12 de junio de 1961, girado por orden superior en la cual ordenaron que se verificaran los trabajos de deslinde entre los terrenos comunales y las pequeñas propiedades.

Debido al conflicto interno no dio marcha atrás el procedimiento, instaurado en el expediente número 174 en la comisión agraria mixta del Gobierno del Estado de Jalisco porque ya se tenía registrado el comité ejecutivo agrario con su presidente, Zeferino Padilla Villa, secretario Gaudencio E. Flores y vocal Severiano Bartolo Carpacio así como realizados los trabajos técnicos informativos que dieron lugar a la Acción de restitución de tierras de Ayotitlan, municipio de Cuautitlan, Jalisco.

Habiéndoseles expedido sus nombramientos por el Gobernador Constitucional del Estado, con fecha 3 de abril de 1957. Quiénes tramitaban lentamente su expediente de Restitución en la CAM del Estado. Siendo los resultados verificados de los trabajos técnicos informativos y el censo básico correspondientes por el Ing, Samuel Vázquez Cruz.

En cuanto a la verificación de los trabajos de deslinde entre los terrenos comunales de Ayotitlán, y las diversas propiedades de Acatitlán o el Cacao, que son colindantes, fueron realizados conjuntamente y al frente Don Zeferino Padilla Villa, en su carácter de Presidente del Comité Ejecutivo Agrario, quién estuvo participando activamente en los trabajos de ejecución.

Finalmente dichos trabajos fueron expuestos ante la superioridad de la CAM del Estado, quién tendría que determinar la situación legal correspondiente de conformidad con la ley agraria y no del Código Agrario en vigor en ese tiempo.

Realizados y verificados dichos trabajos por la propia comisión Agraria Mixta, era procedente dar continuidad al trámite del expediente mencionado.

Siendo los resultados los siguientes:

El censo arrojó la cantidad de 776, capacitados, pudiéndose alcanzar la cantidad de mil capacitados sino hubieran sido engañados para que no asistieran a la diligencia convocada para realizar este acto, el que aún se autonombraba Comisariado de bienes comunales de la comunidad indígena, que logró impedir que se presentaran + de 200 personas capacitadas.

Reconociendo 35 rancherías en los terrenos comunales de Ayotitlán. Que fueron Lagunillas, San Miguel, La Piedra, Chancol, , Chanquiahuilt, el Rodeo, El Chico, la Rosa, San Antonio, el Rincón, el Pedregal, la Prime-

ra Agua, los Terreros, La Pareja, Rancho Viejo, Llano Grande, Telcruz, La Lima, el Ocotillo, Tenamaxtla, Sta. Rosa, los Robles, La Huaca, Cerro Prieto, y los Bules.

Es así, de esta manera como dicha persona obstaculizó en todos sus términos al trámite de restitución que ya se encontraba muy avanzado, pero con sus reclamos y denuncias al representante de la CAM del Estado, que realizó en tiempo y forma todo lo relacionado para que se llevara cabo dicha restitución.

El resultado de los Trabajos Técnicos Informativos se menciona claramente que en dicha superficie de la comprensión de los terrenos que ampara el Título comunal de Ayotitlán, municipio de Cuautitlán, Jal., «No existen ejidos, comunidades indígenas, ni nuevos centros de población agrícola».

En cuanto a los linderos que señala el Título de la Comunidad Indígena de Ayotitlán, son los siguientes: Al norte linda con la cima de San Miguel, por toda la dirección de la alta serranía, pasando por la nevería y el muñeco. Hasta la piedra pintada, el Pie de las Bufas y Pozo Lagunetas.

Al sur linda con la Piedra Pilada, al cerro de Pichelingue, y de ahí al cerro del Tecuijo, desde este punto por el filo de Aguas Corrientes, hasta el cerro de Jilotlan y Piedra Imán.

Al oriente linda con Piedra Pintada, Pie de las Bufas, Pozo Laguneta, la Mojonera, cerrillo Pedregoso, los llanitos, Chanquiahuilt, Mojonera Piedra Pintada, Puerta de los Bajos, cerro del Peñasco o del Salto y Piedra Imán.

Al poniente linda con la Piedra Pilada, Cima del General, Punto del Burrero, el Veladero, la Tllalmonamique, cerro Alma Escondida, y cima de San Miguel.

De conformidad con las colindancias de los títulos de la comunidad, se procedió a identificar el perímetro general. Verificados los levantamientos parciales y acoples de planos, aerofotogramatías en virtud de que fue ordenado suspender los trabajos de planificación general que se habían iniciado, según oficio 446 de fecha 3 de marzo de 1962.

De conformidad con los resultados obtenidos se deduce que los terrenos comunales comprenden una superficie de 58 900.00 has. Que pueden considerarse con calidad de agostadero cerril con 6% laborable.

De la superficie mencionada, una extensión de 3,375.00.00 has. Se encuentra invadida por la comunidad de Cuzalapa, municipio de Cuautitlán, Jal., al aprobarse un plano proyecto de confirmación de bienes comunales para dicha comunidad que invade la superficie antes dicha en terrenos comunales de Ayotitlan.

Existe en lindero sur de los terrenos comunales de Ayotitlán, un predio denominado Acatitlán, o el Cacao, cuyo lindero se ordenó deslindar para precisar su división con los terrenos de Ayotitlán.

De la misma manera se comprobó que la comunidad indígena de Ayotitlán Ejerce actos de dominio en la zona comprendida al oriente del arroyo de Ayotitlán, desde la confluencia del Río Marabazco, hasta el cerro del Pichilingue, donde se localiza el poblado de la Piedra, y aun cuando los Títulos de Ayotitlán, señalan como colindancia en esta zona del cerro del Tejuino, al cerro del Pichilingue. Se informa que la zona descrita al oriente de Ayotitlán, hasta el cerro de Pichilingue, está bajo el dominio y posesión de indígenas de Ayotitlán.

El comisionado para los trabajos técnicos, acompañó a su informe un plano a escala de 150.000 de los terrenos que amparan lo Títulos Primordiales y que se encuentran en poder de la comunidad indígena, marcando específicamente la comunidad indígena de Chacala y las tierras que fueron rematadas al señor Rodrigo Camacho.

En esta diligencia los únicos que presentaron alegatos en este procedimiento fueron los señores Ana Maria Gutiérrez, Julio Gutiérrez y Rodrigo Camacho, para evitar problemas se dejaron fuera estos terrenos.

Por considerar la comisión agraria mixta que la resolución de este asunto debería fundarse en las disposiciones señaladas en el código agrario por caer bajo sus sanciones.

Quedando satisfechos todos los requisitos señalados del procedimiento conforme a la ley, por lo que estuvo en posibilidad legal de resolver lo procedente.

Por lo que toca la capacidad jurídica del poblado para tener dotación de tierras, estando debidamente comprobado que la tiene, ya que el censo arrojó 776 capacitados.

En vista de que la comunidad indígena se encuentra en posición de 55,332-50.00 has. De agostadero cerril, con 6% laborable, se le confirma

su propiedad por concepto de Dotación de Ejido, dejándose fuera de dicha dotación los terrenos que se encuentran actualmente en posesión de la comunidad indígena de Cuzalapa, para evitar dificultades entre las comunidades indígenas; así mismo se deja fuera los terrenos que fueron adquiridos posteriormente al señor Rodrigo Camacho y de los cuales efectuó 10 ventas.

Por lo que en virtud de lo expuesto se sometió a la consideración las siguientes

Proposiciones:

Es procedente la solicitud de restitución de tierra revertida a dotación, formulada por la comunidad indígena de Ayotitlán.

Se dota dicho núcleo de población con una superficie de 55,332.50.00 has. De agostadero , con 6% de laborable las cuales están en posesión de la citada comunidad indígena.

Las tierras concedidas por concepto de DOTACIÓN quedaran para usos colectivos de la comunidad.

De ser aprobado el dictamen, tórnese conjuntamente al C. Gobernador Constitucional del Estado. A fin de que con lo dispuesto en el artículo 238 de la ley, dicte su resolución provisional.

El dictamen lo presentan el 15 de junio de 1963.

La resolución gubernamental del expediente de restitución de tierras de la comunidad indígena de ayotitlan, municipio de cuautitlan, jal. Y aparece en el periódico oficial del estado de jalisco el 30 de julio de 1963.

Con los considerándoos siguientes:

La acción restitutoria ejercitada en la solicitud, se revirtió al de dotación, por cuanto a que no llegó a demostrarse fehacientemente la autenticidad de los Títulos de Propiedad exhibidos por la comunidad indígena solicitante.

Que los trámites relacionados con el procedimiento Dotatorio se ajustaron a las disposiciones que sobre el particular establece el código agrario.

Que habiéndose comprobado la capacidad jurídica del poblado gestor, como la existencia de tierras afectables, de los resultados de la diligencia censal, de los trabajos técnicos informativos. El Gobernador constitu-

cional del estado, con fundamento en lo dispuesto en los artículos 27 constitucional y sus fracciones...

Resuelve declarar improcedente la solicitud de restitución de tierras formuladas por la comunidad indígena de Ayotitlán.

Sin embargo por los motivos que se expresan en la parte considerativa de este mandamiento por la vía Dotatoria se beneficia el mismo núcleo de población con una superficie total de 55,332-50.00 has. De Agostadero con 6% de laborable, las que se encuentran en posesión de la citada comunidad. Desvuélvase a la CAM el expediente para los efectos legales, en relación con el mandamiento que le pronuncie.

El 15 de agosto de 1963, aparece en el periódico oficial del estado, la resolución presidencial en el expediente de restitución revertida a dotación de tierras solicitada por el poblado ayotitlan.

Visto Para resolver en definitiva el expediente de Restitución revertido a Dotación de tierras.

Resultando que por escrito de fecha 15 de junio de 1921, solicitan restitución ante la autoridad agraria. Habiéndose publicado en el periódico oficial del gobierno del estado, surtiendo efectos de notificación el 6 de diciembre de 1927.

Por lo que según el resultado anterior y en virtud de que los solicitantes no comprobaron debidamente la propiedad de la tierras cuya restitución pretenden, ni se demostró plenamente la fecha y forma del despojo de las mismas, revirtiendo al procedimiento a la Vía Dotatoria. Dictándose el fallo confirmativo concediendo a los solicitantes una superficie total de 55,332.50.00 has.

Las que se encuentran en posesión del poblado solicitante, mismas que se destinaron para los usos colectivos del mismo habiéndose ejecutado la posesión del poblado provisional el 19 de julio de 1963, en forma parcial en virtud de que únicamente se entregaron 50,332-50.00 has.

Por el análisis realizado se deduce que el expediente se tramitó por sus fases legales, más debido a dificultades de carácter técnico que según la Autoridad Agraria, se presentaron al identificar el terreno Materia de Restitución y principalmente por que no se acreditó debidamente la fecha y forma de despojo en los términos establecidos en el artículo 225 del Código Agrario, por Acción de Restitución se revirtió a Dotación.

Por lo que posteriormente la misma Comisión Agraria Mixta en sesión celebrada el día 21 de enero de 1963 emitió su dictamen en el sentido de que se dotara al poblado con una superficie de 55,332-50-00 has. De agostadero con 6% de laborable, confirmándose en esa forma en derecho la posesión de hecho que sobre esa superficie tenía la comunidad de Ayotitlán desde tiempo inmemorial.

Como consta en el acta de posesión y deslinde provisional, relativa a la dotación de ejidos del poblado de Ayotitlán, con fecha 19 de julio de 1963.

El expediente y el dictamen se turnaron al C. Ejecutivo del estado para los efectos del mandamiento provisional, que se dictó el día 23 de enero de 1963 en el mismo sentido del dictamen; es decir. Concediendo al poblado, una superficie 55,332-50-00 hectáreas. Teniendo a la vista el plano proyecto aprobado, se identificó la susodicha superficie, la cual fue recorrida como terreno afectable cuyos linderos fueron los siguientes: Iniciando el recorrido en el punto 1 con la mojonera maria la gorda, con distancia de 3,000 mts. Aprox. Se llegó al rumbo noreste al punto 2 con la mojonera del picacho de Ayotitlan, de ahí con rumbo noreste se llegó al punto 3 del Tercer Paso Del Arroyo y con distancia de 1780 mts. De ahí con rumbo sureste y distancia de 625 mts. Se llegó al punto del Peñazco del Ztizilio, de ahí con rumbo noreste y con distancia de 3500 mts. Se llegó al pie de la serranía del muñeco; de ahí con rumbo noroeste y distancia de 1850 mts., se llegó a un punto intermedio entre el cerro del muñeco y el pie de la serranía del muñeco, de este punto y con rumbo noreste y distancia de 1050 mts., de este punto se seleccionó con rumbo sureste y distancia de 2450 mts., se llegó al punto denominado el pie de la Bufa; de ahí con rumbo suroeste y distancia de 2600 mts., de ahí se dobló hacia el rumbo sureste y distancia de 2750 mts., Llegando al rancho de Chanquiahuilt; de ahí con rumbo sureste y distancia de 2400 mts., se llegó a un punto llamado Puerto los Bajos; de ahí con rumbo noroeste y distancia de 2800 mts.

Se llegó a un punto denominado el cerro del Salto; de ahí con rumbo sureste y distancia de 1 250 mts., se llegó al punto del Río Marabazco; de ahí con rumbo suroeste y distancia de 2 000 mts., se llegó a un punto denominado cerro de Jilotlán; de ahí con rumbo suroeste y distancia de

3 100 metros, se llega un punto en el cual se quebra hacia el noroeste. En este punto y en el anterior linda con los terrenos vendidos al señor Rodrigo Camacho; de ahí con el anterior punto y distancia de 2 300 metros, se llegó al cerro de Pichilingue, esta línea está lindando con terrenos que la comunidad de Ayotitlán tiene en posesión y que reclama Chacala; de ahí con rumbo suroeste y distancia de 8 250 metros Se llegó al punto denominado puerto de la Piedra Pila; de ahí con rumbo noreste y distancia de 7 300, se llegó al punto de partida.

Terminado el recorrido el comisionado en nombre del C. Gobernador declaró en cumplimiento del mandato gubernamental de fecha 23 de enero de 1963, concedió dotación de ejido al poblado de Ayotitlán con la superficie de 55,332-50.00 has. (se aprecia en el documento un cero sobre puesto, sobre el 5 de 55 y quedando como) 50,332-50.00 has. Mismas que están señaladas en el plano proyecto aprobado y que fueron entregadas formalmente al poblado por conducto de su Presidente del Comisariado Ejidal Felipe Sandoval Palacios, comprometiéndose a respetar y hacer respetar la buena administración del ejido recibido.

Se hace constar que todos los colindantes fueron debidamente citados y notificados para la diligencia. Por lo que el comisionado no tuvo necesidad de señalar fechas para desalojar terrenos ya que todo el terreno lo tenía en posesión de los ejidatarios.

Los incidentes que ocurrieron en el recorrido, fueron precisamente en el punto de María la Gorda, presentándose el Ing. Adalberto Gómez Omaña, como representante del señor Antonio Correa, mostrando documentos que acreditaban como dueño a su representado de la fracción comprendida dentro de los puntos María la Gorda, el Picacho de Ayotitlán, el Tercer Paso del Arroyo, el Peñazco de Zitzilio, el pie de la Serranía, hasta el cerro del Muñeco.

Visto lo anterior, el comisionado del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, manifestó y argumentó a los presentes, que dicha documentación era de tomarse en consideración por las causas siguientes:

Por que el segundo punto resolutivo del Mandamiento Gubernamental dice que se dará únicamente a los ejidatarios de los terrenos que estén poseyendo y esta fracción no la poseen y por otra parte la documentación



del señor correa es correcta y de tomarse en consideración, ya que los terrenos dotados son tierras nacionales y estas tienen dueño. Por esta causa en dicha posesión se les dejaba salvo, para entregarlas a la comunidad, sujetándose esta actuación a lo dispuesto anteriormente o por las autoridades agrarias correspondientes y que abría que facilitar los arreglos con la superioridad agraria para que dispusiera y no contraviniera la resolución gubernamental, que dice, si los interesados presentan documentos que sean correctos que se les respeten, así lo expresa el oficio de comisión, que al ejecutarse los trabajos, se tenga en cuenta los términos del mandamiento gubernamental y que no se perjudique a terceros y que además en estos trabajos no debe haber dificultades entre los interesados. Es así como de esta manera queda en posesión parcial de 50,332.50.00, dejando fuera las 5,000.00.00 has. Y según el comisionado deja las cosas en el estado en que están, es decir, cada quien, en posesión de lo que tiene y se le dejó a la superioridad en condiciones de resolver lo que más convenga y este dentro de la ley y en el caso en que los ejidatarios tengan razón. Es posible arreglar dándoles una posesión complementaria.

Por otro lado de la fracción que comprende del Pie de La Bufas, lo que linda con el río Marabasco de lo entregado. Queda claro que los ejidatarios de las comunidades agrarias de Minatitlán y la Loma, Colima las están invadiendo.

Así como en el lindero comprendido del Cerro del Pichilingue al Puerto de la Piedra Pilada que se dio posesión. Cabe señalar que existe una invasión por parte de la comunidad de Chacala, que por supuesto Ayotitlán reconoce y tiene en posesión las localidades de Rancho Viejo, el Colomo, los Robles, y la Piedra, que no se les dio en el plano proyecto aprobado.

De igual manera los de Ayotitlán reclaman que la comunidad indígena de Cuzalapa les invade las localidades de Santa Rosa, Saucito, Lagunillas, Tepamera, la Rosa, la Loma Delgada, La Pareja, el Durazno y Apamila.

Vistos estos incidentes y registrados por el comisionado en el Acta de Posesión y deslinde provisional del Mandamiento gubernamental, les indica y convence de que reciban esta posesión provisional, y que posteriormente hagan valer jurídicamente los documentos que creyeran convenientes y que lo arreglaran conforme a lo que ellos creían tener la razón y

que en esta ocasión se sujetaran a lo dispuesto por lo que las Autoridades Agrarias dispusieran, por lo que el Comisariado ejidal y sus ejidatarios tuvieron que estar de acuerdo forzosamente por que no había de otra sopa y respondiendo que estaban de acuerdo, precisamente a las 18 horas del día 19 de julio de 1963. Como consta en el acta respectiva.

Siendo el comisionado el Ing. Arcenio Duran adscrito a la Delegación del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización en el estado, quien asesoró y dirigió al Comité Ejecutivo Agrario en el cumplimiento de dicho mandamiento gubernamental, que valiéndose de todos los medios corruptivos y de solapamiento a quienes consideró que tenían mas derechos sobre la posesión de la tierra, con documentos que nunca fueron exhibidos, ni verificados para que se pudiera acreditar legalmente el derecho. Solamente porque se consideró que eran correctos y no había que violar el resolutivo del Mandamiento Gubernamental, engañándolos para que por lo pronto recibieran parcialmente, la superficie que se les había encontrado en posesión, siendo únicamente la cantidad de 50,332-50-00 has.

De los anteriores antecedentes se desprende que tanto la Comisión Agraria Mixta como el C. Ejecutivo del Estado Propusieron que se entregaran al poblado de que se trata, las 55,332-50-00 has. Y que fue al cumplimentarse el mandamiento gubernamental cuando se segregaron del ejido 5,000-00-00 has., para que posteriormente la resolución Presidencial confirmara dicha segregación.

Con respecto a que si al substanciarse el expediente en la Comisión Agraria Mixta se aplicó la ley del 25 de julio de 1856 y el decreto correlativo del estado de 17 de mayo de 1861, cabe decir que En el propio oficio que se transcribe se está advirtiendo que «Se negó la Restitución de Ejidos que tenían solicitando y que se revirtió a dotación de Ejidos por no haber podido prestar los documentos de propiedad, ni haber podido comprobar la forma y fecha de despojo” y siendo así no había necesidad de entrar a estudiar el régimen de propiedad de las tierras con apego a dicha ley y decreto; Sólo hubiese sido necesario ello en el caso de haber declarado procedente la restitución, pues en este caso resultaba forzoso estudiar los alcances y consecuencias de las enajenaciones o desamortizaciones hechas por los «jefes políticos» que autorizaban el Decreto Estatal del 17 de

mayo de 1961, para que una vez comprobadas declararlas nulas en los términos del art. 27 la fracción VIII del artículo constitucional; pero, se repite no fue necesaria la comprobación de tales enajenaciones porque el expediente se falló por vía de dotación.

Ahora bien, la resolución del Mandamiento Gubernamental que concede al poblado una superficie de 55,332-50-00 has. Y no 50,332-50-00 has. De ninguna manera prejuzga en sentido negativo sobre el derecho que tiene para dicho poblado solicitar las 5,000-00-00 has. Que siempre se han referidos los ejidatarios de Ayotitlán, pues con todo esto se podía promover legalmente un nuevo expediente de Restitución acompañando los títulos primordiales de propiedad y acreditar la fecha y forma del despojo, que por supuesto se tenían y que no fueron presentados, por razones que se desconocen pero que fue la causa de que las tierras de Ayotitlán no fueran restituidas que era vía que correspondía por el hecho de ser una comunidad indígena. Situación que ha prevalecido de hecho y de derecho hasta fecha en relación con el problema agrario de dicha comunidad.

No obstante, al salir el Decreto de la Resolución Presidencial.

Visto para resolver en definitiva el expediente de restitución, revertido a dotación solicitada por los vecinos del poblado de Ayotitlán, municipio de Cuautitlan, Jal.

Resultando primero, que por escrito de fecha 15 de junio de 1921, solicitaron al Gobernador del Estado restitución de tierras acompañando para el efecto la documentación necesaria al caso, iniciándose el expediente respectivo, habiéndose publicado la solicitud en el P.O. del Estado el 6 de diciembre de 1927.

El organismo, de referencia procedió a la formación del censo general, diligencia que se practicó el primero de marzo de 1962 con las formalidades de ley, arrojando un total de 776 capacitados en materia agraria, así como trabajos técnicos informativos.

El Resultando segundo menciona que en virtud que los solicitantes no comprobaron debidamente la propiedad de las tierras cuya restitución pretenden, ni se demostró plenamente la fecha y forma de despojo de las mismas, revertido el procedimiento a la vía Dotatoria. Dictamen que emitió la CAM del Estado, sometiénolo a la consideración del Gobernador, Quien emitió su fallo confirmativo concediendo la superficie de

55,332-50.00 has. De agostadero cerril, con 6% de cultivo, mismas que destinaron para los usos colectivos del mismo. Con fecha 23 de enero de 1963.

Habiéndose ejecutado la posesión provisional el 19 de julio de 1963 en forma parcial, en virtud de que solamente se encontraban en posesión de 50,332-50.00 has. Que fueron las que se entregaron por necesidad de respetarse pequeñas propiedades que se encuentran dentro de los terrenos dotados provisionalmente.

Resultando tercero.- revisados los antecedentes se llega al conocimiento, que la Acción Restitutoria no procede en atención a que los solicitantes no comprobaron la propiedad de la tierra, ni demostraron la fecha y forma de despojo de la misma; que las tierras afectables en este caso son de propietario desconocido, las cuales vienen poseyendo el poblado desde hace muchos años, y que tienen una superficie de 50,332-50.00 has. De agostadero y 6% de laborable; y que efectivamente son 776 capacitados. Todo esto sirvió de base al fallo que emitió el Cuerpo Consultivo Agrario, que con fundamento en los artículos 46 y 219 del código agrario en vigor, se declaró improcedente la restitución solicitada y continuarse la vía dotatoria.

Por lo que se comprueba las necesidades que no han sido satisfechas y no se encontró incapacidad de dicho núcleo a que refiere la ley agraria.

Por lo que atendiendo a que para resolver el presente caso resultan afectables las tierras señaladas en su extensión y calidad y a las demás circunstancias que concurren, procede a fincar la dotación definitiva a favor del poblado Ayotitlán, con la cantidad hectáreas ya descrita, debiéndose destinar para usos colectivos del poblado solicitante, dejándose los derechos a salvo de los capacitados. Modificándose en estos términos el Mandamiento del Ejecutivo Local, siendo menor la superficie disponible que se concede en definitiva. Decretándose para el efecto la expropiación respectiva. Debiéndose localizar de acuerdo con el plano aprobado por el D.A.A y C. Pasando a poder del poblado gestor con todas sus accesiones, usos, costumbres y servidumbres.

Por lo que al ejecutarse la presente resolución deberán observarse las prescripciones contenidas en los artículos 111 y 112 del Código Agrario y en cuanto a la explotación y aprovechamiento de las tierras concedidas se

ajustaran a lo dispuesto por el artículo 206 del ordenamiento y a los Reglamentos sobre la materia, instruyéndose ampliamente a los ejidatarios, sobre sus obligaciones y derechos al respecto.

Dada y publicado en el Periódico Oficial del Estado de Jalisco, el 15 de agosto de 1963. E, inscrito en el RAN y el RPP Correspondiente , para los efectos legales.

Dada la Resolución Presidencial, en el palacio del Poder Ejecutivo del D.F. a los 28 días del mes de agosto de 1963 y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de enero de 1964.

Tiempo después de haberse publicado la resolución presidencial, no se realizó en tiempo y forma la Ejecución total de ejido, Por escrito de fecha 17 de diciembre de 1968 los integrantes del el Comisariado ejidal, recurren a la justicia y promueven un juicio de Amparo, ante el Juez tercero de Distrito en el estado de Jalisco, demandaron el Amparo y la protección de la justicia Federal , radicándose con el No. 935/68.

Visto para resolver su cumplimiento la ejecutoria pronunciada por la segunda sala de la H. Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el toca a.r. 5687/69, en juicio de garantías no. 935/68, vinculada a la solicitud de ejecución complementaria de la resolución presidencial de dotación de tierras.

Autoridades responsables: Presidente de la Republica, Jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Delegado Agrario en el estado y director de Derecho Agrarios.

Por los actos reclamados: La negativa para ejecutar la respres, en sus términos, dictada el 28 de agosto de 1963, que dotó al ejido con 50,332-50.00 has.

Sentencia. Seguidos los trámites legales, el Juez del conocimiento dicto sentencia el 15 de octubre de 1969, concediendo el Amparo solicitado para el efecto de que se ejecute en sus formas la Resolución Presidencial entregándoles las tierras a que se refiere la resolución.

Recurso de revisión: Inconformes con el fallo de referencia las autoridades responsables, impusieron el Recurso de Revisión, que correspondió conocer a la Segunda Sala de la H. Suprema Corte de Justicia de la Nación, quien lo registró bajo el Toca a.r. 5687/69, dictando Resolución el 9 de junio de 1971, conociendo la protección constitucional contra el acto reclamado, confirmando la sentencia recurrida.

Se deja pasar el tiempo necesario, para ver cuando se lleva a cabo la ejecución y no llega, los ejidatarios comienzan a organizarse para saber como hacer que llegue la justicia, van, vienen, gastan su dinero en buscar el mejor abogado, llega uno, otro, y otro y sólo se llevan el poco dinero que se junta y nunca completan para pagar lo que el abogado requiere, pasa un Comisariado ejidal y pasa otro y no dan el paso necesario, para integrarse y promover dicha acción, existe división de grupos políticos y cada quien hace lo que les convenían, se disputan el poder del ejido, pero no para buscar una salida, sino para disfrutar el cacicazgo político.

Los únicos que mueven tal expediente con oficios firmados por ejidatarios, son los que promovieron en principio el juicio, pero como ya no tienen personalidad para acreditar. Y ya no son escuchados por la autoridad, les piden que presenten al Comisariado que tiene la representación ejidal vigente. Pero no logran convencer a los que están en funciones, por que creen que es caso perdido.

El grupo promotor sigue buscando completar a su ejido y busca la forma y se les concede por concepto de ampliación de ejido y logran recibir la superficie de 10,350-00.00 has. Por Resolución Presidencial del 21 de agosto de 1974, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 31 de octubre del mismo año. Ejecutándose el 2 de julio de 1981, la cual cuenta con plano definitivo número 5298.

La SRA, Argumenta que dichas hectáreas forman parte de la superficie reclamada como faltante al ejido de la dotación.

Por lo que solamente le restan 5,282-50.00 has. Y Según la Secretaría, se encuentran inmersas en las ya afectadas por los poblados de Chacala, Cuzalapa, el Rodeo, Plan de Méndez, La Guadalupe, La Loma y Minatitlán Colima.

Debido a las manifestaciones y al interés del Comisariado ejidal en turno, solicita y exige el cumplimiento de la sentencia ante la SRA.

En oficio girado del 1º. De abril de 1977. Comisionaron a los CC. Ings. Estanislao Aguirre González, Alfredo Haro del Toro y Miguel Canales, para que en cumplimiento de la ejecutoria de referencia, llevar a cabo la ejecución de la Resolución Presidencial, trabajos que realizaron en forma parcial el 6 de mayo de 1977, según el acta de posesión y deslinde, parcial definitiva, en la que sólo se entregan al ejido la superficie de 34,700-00.00

has. Manifestando los comisionados «... quedando pendientes de entregarse de acuerdo con la RESPRES. Una superficie de 15,632.50.00, en virtud de existir imposibilidad material para complementar la superficie señalada; habiendo ordenado la superioridad, llevar acabo los trabajos técnicos informativos para formular anteproyecto complementario de la superficie faltante».

Al no estar de acuerdo los ejidatarios en el procedimiento del juicio de amparo promueven incidente de inejecución. El Juez de Distrito En Materia Civil en el estado de Jalisco, por auto del 6 de noviembre de 1987, remitió a la H. Suprema Corte de Justicia de la Nación, los autos del Juicio de Amparo No. 935/68, promovido por el Comisariado Ejidal del poblado Ayotitlán, formándose el incidente de Inejecución de la Sentencia No. 121/87, seguido su trámite el Presidente de la Suprema Corte, por acuerdo del 19 de mayo de 1988, ordenó devolver el expediente de Amparo al Juez del conocimiento para que agotara el procedimiento a que se refiere el artículo 105 de la Ley de Amparo, es decir, que requiera al Titular del Ejecutivo Federal para que obligará al Secretario de la Reforma Agraria a cumplir con la ejecución de referencia.

Este incidente no fue acatado por la Autoridad Agraria, se siguió esperando que llegara dicha ejecución complementaria y no llegó, si no después de 10 años. Vuelven a ser escuchados los ejidatarios y siguieron insistiendo hasta que por fin logran mover nuevamente el expediente que se encontraba archivado y sobreseído.

Pero, para que a efecto de cumplimentar en sus términos la ejecutoria de referencia, se enviaron los oficios números 188183, 180948, 182839 y 188389 del 11 de octubre de 1996, 7 de febrero, 14 de abril y 22 de septiembre de 1977, la entonces Dirección General de Procedimientos para la Conclusión del Rezago Agrario, solicitó a la Coordinación Agraria en el estado de Jalisco, la práctica de trabajos técnicos informativos complementarios, tendientes a conocer la factibilidad de ejecutar complementariamente la respres, de que se trata, respecto de las 15,632-50.00 has. Que le restaron en la ejecución parcial de ejido.

Es esta fecha que el Coordinador Agrario Ing. Adalberto Puente Pérez, mediante oficios 1688 y 1689 con fecha 18 de junio de 1977, comisiona a los ingenieros Arturo Valle Guzmán y Eduardo Díaz Guzmán para que

realicen los trabajos solicitados, cabe señalar que dichos ingenieros con una sola vez que se presentaron al ejido, sin recorrer nada del ejido. Rindieron su informe los días 12 y 20 de enero de 1988, del cual se desprende, que después de haber llevado a cabo la localización física de la superficie faltante al ejido, se llegó al conocimiento que dicha superficie se encuentra en posesión de otras comunidades. Pero sin requerir información directa en las mismas, ni verificar si las comunidades y ejidos estaban definidos legalmente en tiempo y forma conforme a derecho.

Basado en los elementos anteriores, el Coordinador Agrario del Estado, por oficio sin número del 16 de abril de 1988, emitió su opinión en la que concluye, que no es posible ejecutar complementariamente la Resolución Presidencial que benefició al poblado quejoso, toda vez que la superficie faltante esta ubicada en terrenos de propiedad comunal y pequeñas propiedades particulares, circunstancia que genera imposibilidad jurídica y material para complementar la superficie señalada.

No obstante lo anterior a instancias de la Organización Social Agraria denominada maíz, por oficio 253445 del 1º de diciembre de 1988, el Director General de la Unidad de Concertación Agraria, solicitó a esta Unidad la ejecución del referido mandato presidencial.

Por lo que en atención a lo solicitado, y con la participación de la citada Dirección, así como de la propia organización, se procedió a llevar a cabo el estudio y revisión técnica y jurídica de la situación que guarda la superficie faltante de las 15,632-50.00 has.

Llegando al conocimiento que dicha superficie ya fue afectada, por las situaciones ya descritas anteriormente. Que las 10,350-00.00 has. están afectadas por el mismo ejido y que las 5, 282-50.00 has. Están inmersas en los otros ejidos.

Posteriormente por auto de fecha 14 de agosto del 2000, el Juez del conocimiento del caso requirió a las responsables, el acatamiento del fallo protector emitido en el juicio de Amparo referido, y mediante oficio no. 19135 con fecha 1º de septiembre del mismo año, la Dirección General de Asuntos Jurídicos informó al Juez del conocimiento sobre el cumplimiento dado a la ejecutoria emitida en el presente caso y le solicita ordene el archivo del presente asunto como concluido.

Dada esta situación, se solicitó a la Unidad Técnica Operativa de la



propia Secretaría en la ciudad de México que realizara un estudio de gabinete para empezar Y posteriormente se hiciera el trabajo físico en el campo. con todas las carpetas básicas y los planos respectivos de cada una de las comunidades y ejidos colindantes y se realizara un mosaico con el acople de planos para conocer en forma casi exacta las medidas y los puntos de cada planos para conocer y deducir quien esta primero en tiempo y por supuesto en derecho de reclamar la acción correspondiente.

Realizado el estudio y hecho un plano con el mosaico por los Técnicos de la misma Secretaría, no les quedo otra, que reconocer que todo el tiempo el ejido ha tenido la razón de reclamar sus tierras por que las ha tenido siempre en posesión. Con esto se pudo demostrar que la propia secretaria fue la que dotó y amplió nuevos ejidos y comunidades, sin importar la primera acción que tenia que ser ejecutada era la de Ayotitlán, por tal motivo el ejido rechazó categóricamente los informes de los trabajos técnicos informativos, porque no se hicieron conforme a derecho y con esto la Delegación Agraria del Estado considera que es improcedente el cumplimiento de la ejecución complementaria de la resolución presidencial, por lo que informa la situación a su criterio y conveniencia para que oficinas centrales notifiquen al ejido la improcedencia del acto reclamado. Sin hacer ningún esfuerzo de comprobar si realmente lo que dice el Delegado Agrario era la verdad absoluta y la UTO, emite su conclusión y dice que es improcedente la ejecución complementaria de la REPRES. Del 28 de agosto de 1963, publicado en el DOF el 14 enero de 1964, remitiendo copia certificada del estudio a la representación regional de occidente, para que notifique al comisariado con fecha 16 de enero de 2001 y posteriormente Notificando al presidente del Comisariado Ejidal por escrito de fecha 14 de febrero del 2001.

Por esta razón, los integrantes del Comisariado ejidal del ejido de Ayotitlán, se presentan ante el Juzgado primero de Distrito en Materia Civil en el Estado, para promover el auto del juicio de Amparo 935/68, Acreditando su personalidad como Órgano de Representación Ejidal, para poder dar seguimiento al expediente agrario correspondiente, situación que no se había dado, con ningún Comisariado Ejidal, después de los primeros promoventes, motivo que animo mucho al ejido por que ya sus representantes estaban al frente del asunto, que nadie había querido entrarle.

Es así como solicitan por medio de un ocurso al referido Juez, que se de cumplimiento en todos sus términos el oficio de fecha 19 de mayo de 1988, remitido a ese H. Juzgado por el C. Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Con el objeto de que se registrara el incidente de inejecución correspondiente, como se pudo constatar, el Juez ordenó remitir los autos a la SCJN. «Para el efecto de que se aplicara, en perjuicio de las autoridades responsables en el juicio de amparo, lo dispuesto en el art. 107 constitucional, por desacato a la ejecutoria dictada en el, y de las propias constancias se advierte que no se agotó el procedimiento a que se refiere el art. 105 de la ley de amparo, puesto que nunca requirió al presidente de la republica, como superior jerárquico de la secretaria de reforma agraria, para que lo obligara a cumplir la ejecutoria. Siendo procedente devolver el expediente al juez remitente para que procediera a requerir a dicho ejecutivo federal.» Que por supuesto nunca lo hizo y archivo el expediente como sobreseído.

Por esta razón se vuelve a solicitar el cumplimiento de dicho incidente y se requiera al Superior Jerárquico, del Secretario de la Reforma Agraria, es decir, al Presidente de la República, C. Vicente Fox Quezada, para obligarlo a cumplir dicha ejecutoria en todos sus términos, en estricto acatamiento del artículo 105 de la ley de amparo.

Al respecto la respuesta fue «no existe ningún documento en autos, con esta fecha, de incidente de inejecución».

Se solicita una copia certificada del oficio a la SCJN y se le entrega al Juez, para que procediera. Llegando a solicitar a la Representación Agraria Regional el informe justificado para estar en condiciones de dar respuesta al ejido.

Con escrito de fecha 26 de febrero del 2002, se instaura queja en Juzgado Primero de Distrito en Materia Civil, en contra del auto de fecha 5 marzo del 2001, En el cual dictó auto de cumplimiento de la sentencia de mérito, en la que en su parte resolutive dice «se llevo a la conclusión de que no existen terrenos de propietario desconocido; de ahí pues que ello motivó que sólo se ejecutara parcialmente la resolución presidencial de que se trata, por lo anterior, este juzgado federal, con fundamento en el artículo 113 de la ley de amparo, considera que existe imposibilidad jurídica por parte de la autoridad responsable la SRA, Para cumplir con la sentencia dictada en el presente juicio de garantías».

Es muy evidente que el juez no estudio, ni revisó el caso, porque transcribe exactamente la respuesta de la Secretaría, donde se le da plena validez al informe presentado, por la Dirección General de Asuntos Jurídicos de la Secretaría de Reforma Agraria, en su ausencia y la de los CC. Subsecretario de Ordenamiento de la Propiedad Rural, Subsecretario de Política Sectorial y Oficial Mayor, debido a que concede la razón a la citada dependencia del Ejecutivo Federal, en el sentido de que no hay, materia para la ejecución complementaria de la Resolución Presidencial, toda vez que esta ordenó que para la ejecución de dicho mandamiento Presidencial, se tomaron predios de propietarios desconocidos. Con tal argumento la S.R.A. sorprende al Juez, ya que pretende olvidar que para que se llegará a la conclusión de que no existía propietario afectado en la dotación que concedió al poblado de Ayotitlán.

Por lo que solicita se radique queja supliéndose la deficiencia. Con las siguientes pruebas, para fundamentar lo asentado, se anexó. Una copia del dictamen aprobado por la comisión agraria mixta. 2.- copia certificada del periódico oficial del gobierno del estado de fecha 30 de julio de 1963, donde fue publicado el mandamiento del gobernador que dota de ejido al poblado Ayotitlan, del municipio de Cuautitlan, Jalisco. 3.- copia del acta de posesión provisional relativa a la dotación de ejidos de Ayotitlan. 4.- copia certificada del plano informativo de los terrenos comunales de ayotitlan con se ejecuto el mandamiento gubernamental. 5.- copia certificada del plano informativo de la posesión provisional del ejido a Ayotitlan. 6.- copia certificada del plano proyecto con el que se ejecuto la resolución presidencial del 28 de agosto de 1963.

Analizada, se decrete que la SRA, cumpla con la Ejecución Presidencial, por la tendencia de privar de la propiedad de la superficie con se benefició al ejido.

El Juzgado admite el recurso de queja con fundamento en lo dispuesto por los artículos 95 fracción IV, 97 fracción III, 98 y 100 de la ley de amparo. Interpuesta por el Comisariado Ejidal de Ayotitlán, en su carácter de parte quejosa, dentro del procedimiento, por defecto en la ejecución de la sentencia, contra la Dirección General de Asuntos Jurídicos de la SRA a nombre del Presidente de la República.

Por consiguiente el Juez giró oficio con fecha 27 de febrero del 2002,

a la autoridad responsable, a fin de que rindiera su informe justificado sobre la materia de la queja, en un término de tres días, apercibiendo que de no hacerlo, se establecía la presunción de ser ciertos los hechos respectivos, imponiéndole multa de 20 días de salario mínimo

La respuesta de la autoridad responsable fue: Resulta evidente la improcedencia de la queja promovida por los signantes, toda vez que el acuerdo a que se alude nos es recurrible por esta vía, además que de que dado el tiempo transcurrido desde que se dictó, a la fecha que se interpone a transcurrido en exceso para interponer en contra el recurso que la ley prevé en contra del mismo sin que lo hubieran hecho, con lo cual esto quedó firme y lo determinado en el tiene carácter de cosa juzgada.

En efecto, en el presente asunto, el Juez dictó el acuerdo de 5 de marzo de 2001, en el cual se basó en los argumentos vertidos por las responsables y en el minucioso análisis que debió haber hecho el juez, sobre las constancias que se le remitieron. Concluyó que en el presente asunto no existía materia para el cumplimiento, por lo que con fundamento en lo dispuesto en el artículo 113 de la ley de Amparo ordeno el archivo del asunto como totalmente concluido. Por lo que en todo caso, si el núcleo ejidal quejoso consideró que con el mismo se le causaba agravio, debió interponer en su contra recurso de inconformidad previsto en el artículo 105 de la ley de la materia, en el término de 5 días a que alude el propio ordenamiento y al no haberlo hecho así, consintió tácitamente dicho acuerdo y el contenido del mismo, razón por la cual resulta el presente recurso totalmente improcedente.

Con fecha 26 de marzo de 2002, el Juez da cuenta del informe justificado de las responsables, con fundamento a lo dispuesto en el artículo 98 de la Ley de Amparo, el que tomó en consideración en el momento procesal para dictar la resolución correspondiente

El Comisariado Ejidal hace valer una inconformidad en contra de la resolución del 28 de junio de 2002, terminada de engrosar el 31 de octubre del mismo año, dictada por el Juez Primero de distrito en Materia civil del estado de Jalisco. Solicitando al referido Juez, envié el expediente 935/68, a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, para su conocimiento y derivación correspondiente. La cual hizo su análisis jurídico y lo envió al lugar procedente. «En el recurso de queja Deducido del Juicio de Garan-

tías 935/68-1, interpuesto por poblado en contra del presidente de la republica y de otras autoridades». «En virtud de que en dicho recurso se advierte que la parte recurrente es de carácter ejidataria y promueve equivocadamente inconformidad en lugar del recurso de queja, previsto en la fracción V del artículo 95 de la ley de Amparo, que el que en todo caso procede» concluyendo que con apoyo en el artículo 227 de la ley de amparo, obliga a suplir la deficiencia de la queja y las exposiciones , comparencias y alegatos, debe corregirse la vía intentada y declarar que la Suprema Corte, no es la legalmente competente para conocer del citado recurso y, por lo tanto, procedió remitir la promoción de mérito y el juicio de amparo 935/68-1, al Tercer Tribunal Colegiado en Materia Civil del Tercer Circuito, por ser quien previno en el conocimiento del asunto a través del diverso recurso de queja 96/1998, para los efectos de que su Presidente, en cumplimiento a lo dispuesto por el mencionado artículo 227, corrija la deficiencia en la denominada del medio de «impugnación interpuesto y acuerde lo que en derecho corresponda respecto de su trámite. Jurisprudencia número 9/2001.

Por acuerdo del Tercer Tribunal Colegiado en Materia Civil del Tercer Circuito, correspondiente a la sesión del 10 de abril de 2003.

Vista para resolver, la queja, 16/2003;

Resultando:

1º. Que por oficio recibido el 13 de febrero del presente año, enviado por la Subsecretaria General de Acuerdos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, se remitieron a dicho Tribunal los autos originales del juicio indirecto 935/68. con el escrito de expresión de agravios presentada por Santos de Jesús Ciprián, Margarito Hermenegildo Villa y Pablo Ruiz Martínez en su entonces calidad de Presidente, secretario y Tesorero respectivamente del Comisariado ejidal de la comunidad quejosa; por el que promovieron recurso de inconformidad, contra la interlocutoria del 31 de octubre del 2002, pronunciada por el Juez Primero de Distrito en Materia Civil en el estado, para resolver el diverso recurso de queja, planteada por los mismos recurrentes frente al proveído del 5 de marzo de 2001, en el que dicho Juez considero que existe imposibilidad jurídica por parte de la Secretaría de la Reforma Agraria, para cumplir con la sentencia protectora.

2º. Se recibe el oficio referido No. 60305, en acuerdo del 14 de febrero del presente año que transcurre, que ordena remitir el escrito de agravios a la oficina de correspondencia común de los Tribunales Colegiados en Materia Civil del Tercer Circuito, para que diera al mismo, trámite de registro, y ordenando su devolución a este órgano colegiado para proveer lo conducente a su tramitación.

3º. Por acuerdo del 25 de febrero del año en curso el Colegiado dio entrada al recurso de queja contemplado en el numeral 95, fracción de la ley de Reglamentaria de los artículos 103 y 107 constitucionales.

No hubo necesidad de solicitar al Juzgado de referencia, informe justificado, ya que la superioridad remitió al Tribunal los autos originales del amparo indirecto 935/68, del emana la resolución combatida.

Por lo que mediante auto de 6 de marzo del presente, se turnó el expediente al Magistrado ponente. , para su estudio y análisis del expediente en comento.

En la interlocutoria que se revisa, el a quo considero que con la afirmación realizada por dicha autoridad y con las constancias adjuntas a su informe, se acreditaba la imposibilidad material que existe para llevar a cabo el cumplimiento de la sentencia de amparo en materia agraria, el libro segundo de la ley Reglamentaria de los artículos 103 y 107 constitucionales, respecto de los sujetos que ella tutela, obliga a realizar el acopio oficioso de pruebas y en su caso, ordenar el desahogo de aquellas que se consideran necesarias para mejor proveer, vigilando siempre que no se cometan transgresiones que afecten o dejen sin defensa a los núcleos de población ejidal o los comuneros que la integren.

Dado que el Juez no requirió a las autoridades responsables para que acompañaran las pruebas que demostraran la existencia de las resoluciones presidenciales con las que se hubiese dotado a los otros núcleos de población, con aquellas tierras que inicialmente se consideraron de dueño desconocido; así como que también acreditaran la materialidad de los títulos de propiedad de los pequeños propietarios que refieren en sus informes, pues no basta que en ellos aduzcan tales circunstancias, y que se hubiera acompañado los informes recibidos de parte de diversos funcionarios, incluido el plano elaborado por los comisionados por la entonces Coordinación agraria en el estado de Jalisco, ya que en todo caso, eso tan

sólo demuestra los trabajos que afirman se realizaron, así como las informaciones que entre ellos se proporcionaron, más no demuestran que efectivamente existen las resoluciones presidenciales y las actas de ejecución, posesión y deslinde, con las fechas anteriores a la resolución de Ayotitlán, que hubieran abarcado aquellas tierras que se consideraron de dueño desconocido, o bien que dichos terrenos si son de dueño desconocido y que por ello exista la imposibilidad material para acatar la sentencia protectora, que a su vez obligaba a ejecutar aquella resolución presidencial.

Por lo tanto ante las violaciones destacadas, El Tercer Tribunal Colegiado de Distrito en Materia Civil del Tercer Circuito, por unanimidad de votos de los magistrados Gustavo Alcaraz, David Vázquez Ortiz y Arturo Barocio Villalobos. Resuelve revocar la interlocutoria sujeta a revisión y ordenar la reposición del Procedimiento a fin de que en el trámite del recurso de queja de la intervención que en derecho corresponde a las comunidades agrarias que intervinieron como terceras perjudicadas en el juicio de Amparo; así como para que en los términos del párrafo que precede el a quo se allegue del material probatorio necesario para decidir lo que en derecho proceda.

Primero. se revoca la interlocutoria combatida.

Segundo. Se ordena la reposición del procedimiento del recurso de queja promovida a favor de la comunidad indígena denominada Ayotitlan, municipio de Cuautitlan, Jalisco, contra la interlocutoria del 31 de octubre de 2002, pronunciada dentro del juicio de amparo indirecto 935/68, en los términos precisados en la parte final del postrer considerando de la ejecutoria.

Por lo expuesto, fundado y motivado en el artículo 91 de la ley de Amparo.

Cabe señalar a 40 años de la Resolución Presidencial, con esta resolución tan acertada del Tribunal Colegiado se le da al ejido una esperanza de poder recuperar su territorio legalmente. Y si se hacen valer los derechos constitucionales y por supuesto aquello, que se dice, que, el que es primero en tiempo, es primero en derecho.

### *Bibliografía*

LEY DE AMPARO, Manual del Juicio de Amparo Agrario, Suprema Corte de Justicia de la Nación. Edith. Themis.

*Fuentes de Referencias:*

Archivos Agrarios: RAN, DAAGEJ. Representación agraria de occidente, archivo general de la nación, juzgados primero de distrito en materia civil, y tercer tribunal colegiado de circuito en materia civil del tercer distrito. Suprema corte de justicia de la nación informes y aclaraciones de los comisionados, relativos a los trabajos técnicos informativos.

ACTA de posesión provisional del mandamiento gubernamental.

PERIÓDICO oficial del estado de Jalisco.

RESOLUCIÓN Gubernamental del Mandamiento, Resolución Presidencial y Periódico Oficial de la Federación.



# Jurisdicción agraria especializada

SERGIO LUNA OBREGÓN

## *Introducción*

La organización de eventos como éste prestigia instituciones y abre espacios de reflexión. La discusión y el intercambio de ideas como al que ahora se nos convoca son actividades trascendentes, sobre todo en temas tan sensibles y actuales como lo es el de la comunidad indígena. Felicito a los organizadores y, por supuesto, a los participantes y asistentes.

El temario del coloquio es amplísimo y profundo. Se me ha invitado a participar en el capítulo de «Derechos y Justicia», que resulta ser demasiado abierto y complejo. Por tanto, solo abordaré el tema título de esta participación (Jurisdicción Agraria), por tratarse de un derecho de la comunidad indígena y, a la vez, un camino para la justicia, con lo cual pretendo agrupar los dos conceptos que titulan el inciso.

El planteamiento del trabajo es sencillo. Intentaré definir desde la óptica del Derecho, subrayo, sólo a la luz de la ciencia jurídica, lo que es la comunidad agraria y la comunidad indígena, para concluir, en el primer capítulo, si se trata o no de la misma persona jurídica. En el segundo, los diversos órganos de impartición de justicia agraria, a partir de la conquista española. Seguiría con algunos datos estadísticos generales de Tribunales Unitarios Agrarios, para arribar al capítulo de conclusiones, que pretende acreditar con lógica jurídica que la jurisdicción agraria es, efectivamente, un principio constitucional debidamente materializado en tribunales agrarios, que resulta ser patrimonio de la comunidad indígena, en particular, y de la clase campesina en lo general.

---

Magistrado del Tribunal Unitario Agrario 13.

### *Capítulo primero*

#### CONCEPTOS IMPORTANTES

El Derecho Agrario mexicano, como se sabe, parte del artículo 27 Constitucional de 1917. En él, se incorporaron garantías sociales a favor de la clase campesina. Es el cambio del Estado liberal al Estado social de derecho, que pudiéramos definir como consecuencia de la ideología liberosocial de la Carta Magna.

A partir del precepto mencionado, las normas jurídicas vigentes en esta materia regulan la tenencia, explotación y aprovechamiento de la tierra rural. Por virtud del primer párrafo, que establece la propiedad originaria de la Nación, se constituye legalmente la propiedad pública, privada y social. Fue aportación jurídica de México al mundo, en ese momento.

La propiedad social es a favor de ejidos y comunidades. Importa precisar, que el derecho mexicano crea, esto es, constituye legalmente el ejido y regula, por otra parte, la comunidad agraria existente desde antes de la conquista. Esta es diferencia fundamental entre la naturaleza jurídica de la comunidad y el ejido.

#### COMUNIDAD AGRARIA

El acaparamiento de la tierra comunal durante la colonia, la independencia, la reforma y el porfiriato dio motivo a acciones reivindicadoras del constituyente original de 1917. Parten de reconocer la existencia material e, incipientemente formal de las comunidades, rancherías, condueñazgos, congregaciones y cofradías, pueblos propietarios originales de la tierra, para luego establecer la acción restitutoria, con el objetivo de reclamar y, en su caso, regresarles las tierras desposeídas. Así nace, por decirlo de esta forma, la comunidad agraria, como ente jurídico protegido por la norma, a partir de pueblos indígenas ya existentes.

La conformación jurídica de esta persona moral de derecho agrario fue dándose en los diversos ordenamientos jurídicos posteriores a 1917, hasta llegar a una reglamentación específica en la reforma de 1992 al artículo 27 Constitucional y la Ley Agraria vigente, que es reglamentaria del citado artículo.

Ejemplo de lo anterior es el trámite para el reconocimiento o titulación y deslinde de bienes comunales, que tiene antecedente en el Código

Agrario de 1942 (artículo 306), eJ Código Agrario de 1940 y el Acuerdo de 14 de octubre de 1942, paradójicamente, expedido para el reconocimiento y protección de la pequeña propiedad, que crea también la posibilidad de tramitar el reconocimiento y titulación «*comunera sobre pastos y montes, así como los que corresponden individualmente a los comuneros sobre cada fracción*» (Chavez, 1991).

El artículo 356 de la Ley Federal de Reforma Agraria, vigente hasta febrero de 1992, establecía el procedimiento de reconocimiento y titulación de bienes comunales. El precepto anterior fue modificado mediante decreto de 30 de diciembre de 1983. Al respecto, la Maestra Chávez Padrón comenta

...El uso de la disyuntiva 'o' permite volver a distinguir entre el procedimiento de Reconocimiento/ que es cuando una comunidad tiene título y posesión y se le reconocen los títulos; y cuando una comunidad no tiene título/ pero tiene la posesión/ que es cuando se le confirma la posesión y se le titula la tierra... (p. 318).

La Ley Agraria de 1992, ahora vigente, establece que el reconocimiento de comunidad deriva de una acción agraria de restitución; de un acto de jurisdicción voluntaria promovido por quienes guardan el estado comunal, siempre que no haya litigio por posesión o propiedad; por la resolución de un juicio cuando haya litigio o bien por conversión de ejido a comunidad (fracciones I, II, III y IV del artículo 98).

Por su parte, el artículo 18 de la Ley Orgánica de los Tribunales Agrarios, como se dice adelante, establece varias vías, tanto controvertidas, como de jurisdicción voluntaria, referidas a la controversia por límites, a la restitución de tierras, a las controversias y conflictos y al reconocimiento del régimen comunal.

El orden normativo señalado permite establecer, que la ley identifica por comunidad agraria a aquellos núcleos de población que guardan el estado comunal, a los cuales les reconoce personalidad jurídica y la propiedad sobre sus tierras, protegidas con un régimen legal propio, así como la libertad de determinar el uso y división de las mismas, según sus distintas finalidades, además de la facultad para elegir la organización adecua-

da para el aprovechamiento de sus bienes. Los preceptos actuales, tanto constitucionales como secundarios, hacen especial énfasis en el respeto a las costumbres y usos de cada comunidad y reconoce a los órganos internos. Basta citar a este efecto, el contenido normativo de los artículos 98 a 107 de la Ley Agraria, y 27, fracción VII de la Constitución.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación ha establecido, que

...por comunidades de derecho el constituyente quiso referirse a aquellos grupos de indígenas que vieron confirmada su posesión por los reyes de España durante la época colonial o que recibieron tierras durante el proceso de concentración de los indios dispersos, en pueblos, durante dicha época o que por cualquier otro título tuvieran reconocido su derecho a determinadas tierras, bosques y aguas; y atribuyó a existencia jurídica a las comunidades de hecho, al reconocerles existencia jurídica constitucional a las posesiones respetadas por los monarcas españoles, aun cuando no tuvieran título, o aquellas posesiones que a partir de la conquista adquirieron algunos pueblos (..) finalmente, el artículo 27, fracción VII Constitucional reconoce personalidad jurídica a los núcleos de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal sin hacer distinción... (Seminario Judicial, s/f: 158).

#### COMUNIDAD INDÍGENA

La reforma al artículo 2º y 4º de la Constitución, así como de otros relacionados, de abril del 2001, dio nacimiento a una normatividad expresa de rango constitucional, llamada coloquialmente «Ley indígena».

Dicho muy rápido, parte de una declaración política en el sentido de que la Nación mexicana es de composición pluricultural, única e indivisible, sustentada en sus pueblos indígenas. Regula el concepto de pueblos y comunidades indígenas, con características específicas. Es posible aceptar, creo, que el concepto de pueblos indígenas es el género, en tanto que el de comunidades la especie, para efectos jurídicos. Ello lo comprueba, el advertir que el artículo 2º constitucional, al establecer las características de definición, precisa que la comunidad indígena es aquella que forma parte de un pueblo indígena, que constituyan una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio, que reconoce autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El artículo 27, fracción VII de la Norma Fundamental Mexicana es contundentemente claro, al establecer, primero, que se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población comunal, generalmente de origen indígena, y, segundo, que la ley protegerá la integridad de la tierra de los grupos indígenas, por tanto es el principio constitucional protector de esta persona moral de Derecho Social Agrario. La Ley Agraria hace lo propio al reglamentar este principio, fundamentalmente en el capítulo V, título tercero, denominado «De las Comunidades».

Entonces, ¿es referirse a la misma persona moral?

Sin duda, la tenencia de la tierra, la organización de la comunidad, el desarrollo rural sustentable, el reconocimiento a su personalidad jurídica, la libertad para establecer el destino y la explotación de la tierra, los derechos sucesorios, la actuación de los órganos internos, el respeto al estatuto comunal, en suma los derechos y obligaciones de la comunidades indígenas en esta materia están regulados por el Derecho Agrario, esto es, por el artículo 27 constitucional y su ley reglamentaria, en tanto que el 2º de la Carta Magna reconoce que estas comunidades indígenas agrarias, parte de un pueblo, son el sustento de la composición pluricultural de la Nación mexicana, para, a partir de ahí, establecer diversos derechos y obligaciones, que acrecentan el patrimonio jurídico de estos sujetos de derecho.

...Creo que el derecho agrario y su lucha en nuestro país se ha dado sobre todo, para preservar el derecho a la tierra de las comunidades indígenas ( ..) una vez iniciada la independencia, una de las primeras proclamas de Hidalgo y Morelos eran a favor de que se devolvieran las tierras a los pueblos indios. Después, la Revolución se debió en gran medida al acaparamiento y despojo de tierras que habían sufrido los pueblos indios por medio de las compañías deslindadoras y de una serie de subterfugios legales que provocaron que cien familias tuvieran el 85% de las propiedades que cerca de mil familias poseyeran casi todo el territorio nacional... (Cruz, s/f: 188).

Luego entonces, es válido afirmar que el Derecho Agrario tuvo su origen, su razón de ser, en la defensa de la tierra de los pueblos indígenas, con el objetivo o finalidad expresa de proteger sus derechos y asignarles

las herramientas necesarias para ello, de tal manera que preservaran su existencia.

Es mas, en el sentido extensivo del concepto de Derecho Agrario, entendido como «...El estudio de todas las relaciones jurídicas atinentes al campo...» (Bárceñas, 200: 3) , aun la llamada hasta ahora «Ley Indígena» *podría* formar parte de esta rama de la ciencia jurídica.

### *Capítulo segundo*

#### JURISDICCION AGRARIA

La extensión del trabajo, señalada en la convocatoria del coloquio, sólo permitirá hacer narraciones sucintas de los orígenes de la jurisdicción agraria. Por tanto, vale la pena establecer el concepto general de jurisdicción generalmente aceptado, sin entrar en análisis comparativos de diversos tratadistas.

Así, la jurisdicción se ha entendido como la facultad de tribunales para resolver las controversias sometidas a la potestad del Estado, mediante la aplicación de la Ley al caso Concreto. Estoy cierto de ‘que ahora se habla también de la aplicación creativa del derecho, como complemento a esta facultad decisoria, conforme a la cual el juzgador no es sólo «la boca de la ley»; sino el intérprete de lo que «quiso decir el legislador al disponer la norma vigente, con la posibilidad de reestructurar el derecho»; ajeno a la tradicional concepción de la aplicación mecánica de la norma.

No estaría completo este concepto libre de jurisdicción, sin hacer referencia a que se trata del medio para impartir justicia, como fin último del estado de derecho, por medio de tribunales legalmente constituidos, los cuales tienen asignada competencia específica. Sólo dos citas a este respecto: Manresa y Navarro definen que «...La jurisdicción es la potestad de que se hayan revestidos los jueces para administrar justicia». Hugo Rocco estima que:

...La función jurisdiccional es la actividad con que el Estado/ interviniendo a instancia de particulares, procura la realización de los intereses protegidos por el derecho, que han quedado insatisfechos por la falta de actuación de la norma jurídica que los ampara (Pallares, 1973: 506-507).

En el mismo tenor, esto es, sin entrar en discusiones procesales, podríamos convenir en que la competencia de los órganos encargados de la impartición de justicia a nombre del Estado es la parte de la jurisdicción atribuida a tribunales para conocer de determinadas controversias, por disposición específica de la norma, que puede clasificarse por materia, grado y territorio, en el ámbito estatal o federal.

La competencia es requisito de existencia y validez del acto jurisdiccional; sin ella lo actuado es nulo, como se sabe, a partir de la disposición contenida en el artículo 16 Constitucional, pues nadie puede ser molestado, sino por mandamiento escrito de autoridad competente.

El primero de los autores citados antes (Manresa y Navarro) sostiene que la competencia II «...Es la facultad de conocer de determinados... negocios... (como) ...puede un Juez ejercer su jurisdicción y la facultad de ejercerla dentro de los límites en que le está atribuido» (p. 162).

Las características jurídicas antes enunciadas sobre jurisdicción y competencia, estimadas en un sentido muy amplio, pudieran ser útiles para apreciar, en el transcurso del tiempo, la existencia de órganos con poder jurisdiccional, insisto en sentido muy amplio, que pudieran ser antecedentes remotos y contemporáneos de la jurisdicción agraria especializada, como ahora se entiende, a partir de la creación de los Tribunales Agrarios. Con esta licencia, que no repara en los tipos de organización del Estado o del poder pasemos, pues, a hacer referencia a estos antecedentes.

*a) Época Colonial, Independencia, Reforma y Porfiriato.* El subtítulo sugiere una revisión muy amplia en el tiempo, que pudiese ser o no atractiva; sin embargo, las cuartillas asignadas a este trabajo impiden realizar una retrospectiva integral. Por tanto sólo quedarán enunciados los antecedentes de la impartición de justicia respecto de conflictos sobre tierras rurales.

Una primera etapa, la de la colonia, recoge el establecimiento, por disposición de la corona española, del Juzgado General de Naturales y tribunales de tierras, uno con sentido tutelar y otro de resolución económica de los conflictos, respectivamente.

En cuanto al primero, el maestro José Luis Soberanes Fernández afirma, que la creación de este órgano obedeció a que los indígenas eran

víctimas de los abusos de autoridades locales, tanto españoles como de sus propios caciques,

... Así como de la impotencia de litigar ante tribunales terriblemente formalistas como lo era la Real Audiencia... (por lo que)... el Rey decidió que el Virrey se abocara directamente a los asuntos de los indios y resolviera sumariamente sin formalismos judiciales ya verdad sabida, es decir como juez de equidad (Diccionario jurídico..., 1993: 1911).

Este Tribunal persiste hasta 1820, no obstante haber interrumpido su actuación en 1814, cuando se juramenta la Constitución de Cádiz.

El tribunal de tierras resuelve temas de prescripción, a fin de regularizar la tenencia posesoria, con fines de pago hacendario a la corona.

Como quiera que sea se establece durante la colonia, entre otros fueros especiales, tribunales relacionados con los indígenas y sus tierras, el primero de ellos con características claramente proteccionistas de creación consuetudinaria, como respuesta a una necesidad, instituido por Real Cédula de 9 de abril de 1591, a partir de la cual, sostiene José Luis Soberanes, se le dotó de una planta de funcionarios, abogados, procuradores, escribanos, intérpretes, etc.

La actividad jurídicamente creativa de Don Miguel Hidalgo da cuenta de su preocupación por el tema de la tierra. Dispuso: «...mando a los jueces y justicias del distrito de esta capital (...) las tierras pertenecientes a las comunidades de los naturales/ (...) se entreguen a los referidos naturales para su cultivo...» (Hidalgo, 1810).

En este sentido narrativo, puede afirmarse que con la consumación de la Independencia y la promulgación de la Constitución de 1824, de corte liberal, la función jurisdiccional quedó depositada en el Poder Judicial, con competencias específicas, por materia, grado y territorio. Los fueros especiales desaparecieron, con excepción de guerra y el eclesiástico, por tanto, también deja de actuar el Juzgado General de Naturales. El citado ordenamiento constitucional tiene un manifiesto espíritu republicano; se inclinaba por el Federalismo, en contraposición al centralismo, teoría abanderada por el partido conservador; estructura al Estado en forma republicana, democrática, representativa y federal.



La resolución de los conflictos sobre tierras rurales quedó a cargo de los tribunales del fuero común, con los resultados negativos por todos conocidos, incluyendo los problemas derivados de la incipiente organización de los poderes en una nueva nación, entre ellos el judicial de la época, pues operaba a plenitud el principio de «todos iguales ante la ley»; sin distinción alguna por diferencias étnicas, de estatus cultural, económicas o lingüísticas.

La Constitución de 1857, sin desconocer la valía de los hombres de la reforma, ni su trascendencia jurídica, política y social, no cambió la competencia de los tribunales del fuero común, para resolver los conflictos sobre la tierra. Sin embargo, sería injusto dejar de mencionar que el pensamiento social de algunos de los constituyentes de la época (por ejemplo Ignacio Ramírez, Francisco Zarco, Manuel Altamirano y, preponderantemente Ponciano Arriaga) fueron el cimiento de la ideología social preocupada por las desigualdades generadas por la explotación de la tierra en pocas manos. Tampoco puede olvidarse la intención de desamortizar las tierras en manos del clero, pero sin desconocer las consecuencias negativas en cuanto a la propiedad rural de comunidades y pueblos indígenas.

En el porfiriato continuó también la resolución de los conflictos de tierras por los tribunales del fuero común, salvo en la relativa a la colonización con evidentes resultados de desigualdad, además de la lentitud en el trámite y decisión de los pleitos judiciales. La promulgación de leyes de colonización y deslinde de tierras agrava el acaparamiento de las mismas, por tanto continúa vigente el problema iniciado desde la colonia sobre la concentración y distribución de esta riqueza natural, en perjuicio de indígenas.

Sirvan dos ejemplos: La Ley de Desamortización de 1856, en el artículo 30, establecía la obligación de acudir a los jueces de primera instancia «...en todos 10 s juicios que ocurran sobre los puntos relativos a la ejecución de esta Ley...» y sus determinaciones no admiten más recursos que el de responsabilidad. Esta Ley, con todos sus efectos positivos innegables, trajo consecuencias negativas para las comunidades o congregaciones de pueblos, al someter sus tierras al mismo tratamiento, en total desigualdad.

La Ley de Colonización de quince de diciembre de 1883, en el artículo 20 disponía que las diligencias de apeo y deslinde a fin de obtener

terrenos para colonos «...serán autorizados por el Juez del Distrito en cuya demarcación esté ubicado el baldío... si hubiere opositor se procederá al juicio que corresponda y en él se tendrá como parte al representante de la Hacienda Federal...»

Es generalmente aceptada la consideración de que la resolución de los conflictos sobre la tierra en el siglo pasado fue notoriamente perjudicial para comunidades y campesinos. Fundados los litigios en el derecho común, propiciaron la aplicación enérgica del principio romano de la propiedad, lo cual era consecuencia ineludible del sentido liberal del artículo 27 de la Constitución Política de 1857, que desconocía la propiedad comunal.

Bajo esta óptica, es que se consumaban los despojos, aun bajo la apariencia de legalidad por la aplicación a ultranza de las leyes expedidas en la época. A este respecto conviene traer a colación la opinión del magistrado Rodolfo Veloz Bañuelos contenida en el artículo denominado el Tribunal Superior Agrario, (Revista de los tribunales, 1995: 162) del texto siguiente:

... Durante el siglo pasado/ los principios iurídicos derivados del derecho civil francés/ se fueron imponiendo en México sobre las instituciones españolas. El derecho civil napoleónico, brazo jurídico del sistema de propiedad liberal se aplicó en México como un derecho de avanzada, que anunciaba una era de progreso. Los tribunales civiles conocieron y resolvieron los conflictos sobre tierras y todos sabemos cómo concluyó esta etapa de la historia del liberalismo en relación a la de los campesinos e indígenas, especialmente. En materia agraria, el liberalismo no previó el impacto de las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos sobre las comunidades indígenas. Los tribunales civiles, protectores de los derechos de propiedad estilo romano, consumaron los de despojos de las tierras que aún conservaban los pueblos indígenas...

El Plan de Ayala firmado por Emiliano Zapata propone el establecimiento de tribunales agrarios, encargados de resolver los planteamientos sobre titularidad de tierras. Puede considerarse el embrión de la justicia agraria especializada, no obstante su falta de materialización. Dicho documento establece:

...Los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques. .o: entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego, los pueblos o ciudadanos que tengan su título correspondiente de esas propiedades, de las cuales han sido despojados... la mencionada posesión y los usurpadores que se consideren con derecho a ello, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la revolución...

El decreto de 12 de diciembre de 1914, que adiciona el Plan de Guadalupe, es destacadamente importante. El artículo 2º faculta al encargado del Poder Ejecutivo para expedir y poner en vigor todas las leyes, disposiciones y medidas encaminadas a dar satisfacción a las necesidades económicas, sociales y políticas del país, lo cual incluye la reforma de normas legales.

Entre las leyes que debería dictar el estado revolucionario se mencionaron las agrarias «...que favorezcan la formación de la pequeña propiedad, disolviendo los latifundios y restituyendo a los pueblos de las tierras que fueron injustamente privados (...). Inicia la gestación del derecho social agrario, a favor de una clase determinada, la campesina...» (Patiño, s/f).

La Ley del 6 de enero de 1915, expedida en el Puerto de Veracruz por Venustiano Carranza, da una respuesta institucional al problema de la tierra, dentro de las condiciones político-sociales de la época. Declara nulas las enajenaciones de aguas, tierras y bosques de los pueblos celebradas en contradicción a la ley de 25 de junio de 1856, por considerarse que la amañada interpretación de dicho cuerpo normativo propició la creación de latifundios, en perjuicio de la propiedad comunal; estima también nulas las concesiones, composiciones o ventas hechas por la Secretaría de Fomento y Hacienda o cualquier otra autoridad Federal de la época del porfiriato, así como las diligencias de apeo o deslinde realizadas por autoridades federales, de los Estados, juzgados o compañías deslindadoras. Propone también la devolución de los bienes a los pueblos privados de ellos e incluye la obligación de proporcionar tierras a los pueblos que carecieran de ellas, pero que le son indispensables para su sustento.

Establece el procedimiento para la restitución y dotación de tierras, que implica la calificación para decidir la entrega de la posesión provisio-

nal de las mismas y la decisión definitiva del Presidente de la República, previo trámite ante gobernadores o el jefe militar autorizado, la Comisión Nacional Agraria, la Comisión Local y el Comité Particular Ejecutivo.

...Este sentido social de la nueva normatividad revolucionaria, no cabía en el esquema liberal individualista de la Constitución de 1857. Era necesario el diseño de una nueva ideología constitucional que no pasara por alto los grandes problemas nacionales. Aquellos a los que hicieron referencia, en su momento, Ponciano Arriaga e Isidoro Olvera en 1856, antes Morelos e Hidalgo, Zapata en el Plan de Ayala de 1911 y la Ley Agraria de 1915 citada en el párrafo que antecede... (Luna, 2000: 24).

Así surgió la garantía social de la clase campesina en la Constitución de 1917,

...que matizó el esquema liberal de la carta fundamental de 1857. Recoge, por tanto los principios liberales de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano producto de la revolución francesa y constituye derechos a favor de obreros y campesinos, como grupo social determinado y, para mayor mérito del constituyente, se incorporan en el capítulo de garantías... (p. 25) .

El postergamiento que se dio al indígena, protagonista del magnífico escenario prehispánico, y el desprecio por el mestizo y, aun por el criollo, fueron la génesis del liberalismo mexicano que al contacto con la realidad agraria de nuestro país, principalmente, /o conformaron como un liberalismo social; la originalidad y continuidad de éste —como apunta acertadamente Jesús Reyes Heróles— desemboca en el Constitucionalismo social de nuestra Revolución... (Sayeg, 1991: 13) .

Conviene ahora precisar lo siguiente: para el tema que nos ocupa, habrá que coincidir en que el artículo 27 constitucional es la norma que ha contenido desde 1917, la regulación de la materia agraria, con un sentido estrictamente social.

Don Sergio García Ramírez sostiene, con toda claridad, que:

...El artículo 27 constitucional es la norma nuclear de la materia agraria. Se trata de un extenso precepto -el más amplio de la Ley Fundamental - varias veces reformado, que recoge las decisiones políticas fundamentales de la nación mexicana en cuanto a la propiedad y la 'cuestión agraria'; es decir la tenencia y el aprovechamiento de la tierra... (García, 1994: 15).

*b) Constitución de 1917 y período post-revolucionario hasta 1992.* Respecto a la decisión sobre los conflictos agrarios y las peticiones de tierra en esta época (1917-1992), el sistema normativo vigente depositaba en el presidente de la república la facultad para resolver controversias y solicitudes y en sus dependencias administrativas el trámite de las mismas, con definiciones competenciales específicas, que matizan esta afirmación genérica.

Originalmente se constituye la Comisión Nacional Agraria y las Comisiones Locales Agrarias, con competencia resolutoria, además de los comités particulares ejecutivos. Se determina la competencia de gobernadores, jefes militares y encargados del poder ejecutivo. La Comisión Nacional Agraria expidió circulares regulatorias del nuevo derecho social agrario, entre 1916 y octubre de 1922, en las que

...no hay uniformidad en política y contenido, más bien fueron heterogéneas, centrándose en las acciones de restitución y dotación, en los Comités Particulares Ejecutivos, en el régimen parcelario y colectivo de los ejidos, en su extensión, en la posesión provisional y definitiva de los ejidos, en respeto a la pequeña propiedad, en régimen tributario del ejido y otros aspectos procedimentales para acelerar el reparto de tierras... (Ruiz, s/f: 119).

El juicio de amparo ha tenido también diversas etapas desde 1917; la primera de 1917 a 1932, donde no hay limitación para acudir a él por parte de los afectados, ya que no había disposición prohibitiva en las normas aplicables. La segunda de 1932 a 1946, donde se proscribió todo control constitucional sobre las acciones agrarias; incluso se llegó al extremo de invalidar ejecutorias de la Suprema Corte que hubieren concedido el amparo a propietarios, si la resolución se encontrara en etapa de ejecu-

ción; la tercera de 1947 a 1992, donde se faculta a dueños o poseedores de predios agrícolas o ganaderos en explotación con certificado de inafectabilidad para promover el juicio de amparo contra afectaciones agrarias ilegales. En 1962 es reformada la ley de amparo, para constituir normas especiales sobre el amparo agrario, cuya «...iniciativa destaca que el amparo agrario es un instrumento tutelar de garantías, para distinguirlo del sistema tradicional del amparo de estricto derecho...» (Luna, 1998: 187). En 1976 se incorpora el Libro Segundo.

En términos generales, simplemente como narrativa de sucesos vinculados al tema, así es como se llega a la reforma 1992 al artículo 27 de la Constitución Política del País, en el tema de la resolución de controversias agrarias.

c) *Órganos Jurisdiccionales dotados de autonomía y plena jurisdicción, para resolver controversias agrarias.* La reforma de 1992 es profunda y trascendental; tal vez la de mayor envergadura desde 1917. Abarca aspectos sustantivos de suyo importantes, como la terminación del reparto agrario y el reconocimiento a la libre decisión de ejidatario y comuneros sobre el destino de las tierras; prohíbe el latifundio, entre otras cuestiones, que no son materia de este trabajo. Sin embargo, conviene mencionar que el principio de la propiedad originaria de la tierra a favor de la Nación queda intocado y que éste es el fundamento más importante de la Reforma Agraria Mexicana.

Importa destacar los objetivos generales de la reforma, a saber: dar certidumbre jurídica al campo; capitalizar el agro y fortalecer la vida ejidal y comunal. No renuncia el Estado a la tutela jurídica, sólo al paternalismo inhibitorio y la excesiva intromisión de autoridades en la vida interna de los núcleos agrarios, porque mantiene la reforma el imperativo contenido en la fracción XX del propio precepto constitucional, donde se manifiesta la obligación para el desarrollo rural integral.

La reforma instituye y consolida el concepto de jurisdicción agraria especializada. La fracción XIX así lo dispone. La reforma de 1983 había elevado a rango constitucional la obligación del Estado en la impartición pronta y expedita de justicia agraria en favor de los campesinos, en sedes administrativas, en tanto que ahora en sedes jurisdiccionales y autónomas. Lo destaco como compromiso ideológico.

Al respecto, Luis Angel López Escutia afirma: «...En México la justicia agraria ha dado un paso fundamental al cambiar un sistema de justicia administrativa a un sistema jurisdiccional de tribunales especializados dotados de autonomía y plena jurisdicción...» (México. Hacia..., 2001).

Entonces, la reforma de 1992, crea los tribunales agrarios, manifestación corpórea institucional de esta jurisdicción especializada, con el objeto de substanciar, dirimir y resolver controversias mediante el juicio agrario. Tiene características particulares, tomando en consideración las desigualdades que pudiera haber entre partes, la desventaja por los escasos conocimientos jurídicos, sin descuidar que se trata de órganos depositarios de la potestad del Estado, a efecto de resolver controversias aplicando (creativamente) la ley general y abstracta al caso concreto, bajo el sentido de que se trata de normas tutelares de derecho social, tanto sustantivas como procesales. Rigen en la materia diversos principios, los cuales sólo se enuncian, a saber: Legalidad, igualdad, petición de parte, defensa material, verdad material, oralidad y escritura, publicidad, inmediatez, concentración, celeridad, lealtad y probidad.

Los Tribunales Agrarios se conforman por un Tribunal Superior con sede en la ciudad de México, integrado por cinco magistrados numerarios, uno de los cuales lo presidirá, así como un magistrado supernumerario, que cubre las ausencias de los titulares. Actúa colegiadamente, pues toma sus decisiones por unanimidad o mayoría de votos. También por Tribunales Unitarios establecidos en el territorio nacional, con jurisdicción territorial preestablecida conforme a los distritos constituidos para tal efecto y con la competencia que le asigna la Ley Agraria y la Ley Orgánica correspondiente, que es complementada por la interpretación jurisprudencial de los tribunales de amparo.

Órganos jurisdiccionales dotados, por disposición constitucional, de autonomía y plena jurisdicción. Es evidente, la impartición de justicia agraria abandona las sedes administrativas del ejecutivo y pasa a la función jurisdiccional del Estado, o sea, es el cambio a la jurisdiccionalización en la resolución de los conflictos agrarios, para sacarlos del ámbito administrativo y de su politización.

Consecuentemente, pudiéremos coincidir en que los tribunales agrarios son órganos federales, que por naturaleza gozan de autonomía y ple-

na jurisdicción otorgada por la Constitución Política del país, en el artículo 27 fracción XIX, formal y materialmente participantes de la función jurisdiccional del Estado Mexicano, en términos del artículo 49 de la propia Carta Federal, sin estar orgánicamente considerados como parte del Poder Judicial Federal, pero sí, se repite, dentro de la función jurisdiccional del Supremo Poder de la Federación, a fin de resolver conflictos entre individuos, de acuerdo a la competencia atribuida por la ley, cuya sentencias se inscriben dentro del orden normativo piramidal, que tiene como vértice superior la Carta Magna, lo cual significa que el Estado Mexicano en su conjunto tiene interés en cumplir dichos fallos, a fin de salvaguardar la vigencia del estado de derecho.

El constituyente dispuso, entonces, asignarles la facultad jurisdiccional con carácter de plena y la función estimarla autónoma, por lo que la única limitante para estos órganos federales es la ley. No hay dependencia legal respecto de algún otro órgano del Estado, menos aún debe haberla emocional; sólo la ley y el fin mayor de preservar el estado de derecho (con ello el respeto a la igualdad, la libertad y la seguridad jurídica), la paz social y dar certidumbre a la tenencia de la tierra. Sin dependencias abiertas o encubiertas.

Los conceptos de definición anteriormente invocados no sería posible desarrollarlos en este trabajo por razones de espacio. Sin embargo, sobre el tema es posible consultar diversos artículos publicados en la Revista de los Tribunales Agrarios, de la autoría de magistrados del Tribunal Superior y de Unitarios, además del libro del Dr. Sergio García Ramírez titulado «Lineamientos de Derecho Procesal Agrario»; así como otro de la autoría del que esto escribe denominado «Impartición de Justicia Agraria. Reflexiones Sobre el Ser y la Forma de Ser de los Tribunales Unitarios Agrarios».

La visión global anteriormente plasmada, sin pretensión alguna de ser exhaustiva, sirve de fundamento a la afirmación materia de este documento en el sentido de que el concepto de jurisdicción agraria especializada es un principio constitucional de derecho social, por estar contenido en el artículo 27, fracción XIX de la Carta Magna.

El sistema normativo agrario, a partir de la Constitución, regula esta función primordial del Estado; primero la Ley Agraria, que en el capítulo



décimo contiene lo que podríamos llamar un código procesal, al regular el juicio agrario, el recurso de revisión y establecer la procedencia del amparo; la Ley Orgánica, que define facultades, competencias, obligaciones y organización de los Tribunales Agrarios y sus integrantes, así como, finalmente, el Reglamento Interior, que en su nivel normativo dispone funciones de las unidades integrantes de la estructura organizacional y otras cuestiones de suyo importantes, tales como visitas de inspección, actividades itinerantes, responsabilidades de los servidores públicos, etc..

Por tanto, la jurisdicción agraria tiene rango constitucional, está regulada por leyes secundarias y reglamentarias del orden federal. Tiene manifestación física en el establecimiento de la Sala Superior el primero de abril de 1992 y de los Tribunales Unitarios a partir de julio del mismo año, hasta sumar en la actualidad 49 ubicados en diferentes ciudades del país. Existe también plantilla de personal, tanto profesional, como de apoyo, sujeto a reglas laborales ya compromisos institucionales.

Es en los integrantes de estos tribunales donde se resume la efectividad de la jurisdicción agraria. Requiere reunir características intrínsecas para desempeñar adecuadamente la función encomendada. Por tanto, en la jurisdicción agraria se requiere de servidores públicos con vocación y responsabilidad, con la cualidad ética y capacidad jurídica o técnica que permita cumplir el objetivo de impartir justicia, a partir de la aplicación de la ley, tanto en el proceso, como en la sentencia.

Los antecedentes históricos sobre impartición de justicia referidos y el concepto de jurisdicción agraria plasmado en la normatividad vigente, constitucional y reglamentaria, justifican la afirmación de que existe, hoy por hoy, una responsabilidad histórica de los tribunales agrarios. Por primera vez en la historia del país se constituye un órgano jurisdiccional especializado encargado de la aplicación creativa del derecho agrario, con la finalidad de impartir justicia en el campo, a fin de preservar el Estado de Derecho, coadyuvar a la paz social y dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra. Se trata de la jurisdiccionalización en la solución de los conflictos agrarios, bajo la responsabilidad de magistrados, en quienes recaerá el juicio de la historia, personal e institucionalmente hablando, según el prestigio obtenido a partir de resoluciones justas sustentadas en la ley, de la calidad humana del titular y auxiliares, de la actitud asumida

hacia el justiciable, del respeto a los derechos humanos. Conviene repetirlo, el juicio de la historia es implacable. La etapa iniciada en 1992 está en marcha y, por tanto, en proceso de conformación el vaticinio respectivo.

Las obligaciones del ser institucional y de sus integrantes tienen frente a sí el derecho adquirido del justiciable a la jurisdicción agraria expedita y honesta; es principio constitucional de derecho social, por tanto, patrimonio de la clase campesina, entre ella de la comunidad indígena.

### *Capítulo tercero*

#### ALGUNOS DATOS ESTADÍSTICOS

La referencia estadística aquí contenida tiene el objetivo de evidenciar la participación de las comunidades indígenas en el juicio agrario. Sin embargo, conviene tener presente que es sólo una muestra ejemplificativa de tres tribunales unitarios.

El juicio agrario se inicia, necesariamente, con la presentación de la demanda, sin que sea posible ahora tramitar proceso alguno de oficio, dado el principio de petición de parte contenido en el artículo 170 de la Ley Agraria. La jurisdicción voluntaria, procedimiento no contencioso, parte también de la solicitud del interesado, para que el tribunal constate algún hecho con trascendencia jurídica, en términos del artículo 165 del ordenamiento legal citado.

Las reglas de competencia contenidas en el artículo 18 de la Ley Orgánica de los Tribunales Agrarios permite al tribunal resolver controversias en materia de límites de terrenos (I); restitución de tierras (III);

reconocimiento del régimen comunal (III); nulidad contra resoluciones de autoridades agrarias (IV); conflictos relacionados con la tenencia de la tierra comunal (V); controversias entre comuneros o entre éstos y los órganos del núcleo comunal (VI); relativas a la sucesión de derechos comunales (VII); nulidades previstas en las fracciones VIII y IX del artículo 27 Constitucional, así como de actos o contratos que contravengan leyes agrarias (VIII); de omisiones en que incurra la Procuraduría Agraria, que depare perjuicios a comuneros, sucesores de ellos y comunidades (IX); entre otros.

Los temas más usuales, tratándose de comunidades agrarias indígenas, son los relativos al conflicto posesorio, exclusión de tierras, la restitución

Juicios promovidos por o contra comunidades indígenas TUA 13\*  
(Guadalajara)

Exclusión de tierras	Restitución de tierras	Prescripción adquisitiva	Conflicto por límites	Reconocimiento o titulación de bienes comunales	Controversias de posesión de tierras
254	37	109	2	5	14
					Total <u>421</u>

\*Cuautla, Soledad y Tabernillas, Tecotlán, San Diego ante Tepopizaloya, Achio, Chiquihuitlán y Agua Salada, Chiquihuitlán, Autlán de Navarro, Pueblito de San Pablo, Jirosto, San Lorenzo Azqueltan, San Sebastián Teponahuaxtlán, Huejucar, Tepizoac, Tekeikie San Andrés Cohamiata, San Juan de los Potreros, Cuзалapa.

ción de tierras, nulidades y jurisdicciones voluntarias, así como restituciones, como se verá a continuación.

Se trata de asuntos iniciados desde la fundación de los tribunales unitarios agrarios.

### *Consideraciones finales*

1. En el trabajo se abordan tres premisas fundamentales, sustento de la afirmación que titula este documento. *La primera*, es la relativa a que el naciente Derecho Agrario mexicano en 1917 tuvo su origen o razón de ser en la reivindicación de las comunidades indígenas, existentes desde antes de la conquista y el intento de preservarlas. *La segunda*, relativa a estimar que la impartición de justicia agraria, a partir de 1992, por primera vez en la historia del país, se encuentra en manos de tribunales federales de pleno derecho (autonomía y jurisdicción total especializada). *La tercera*, como premisa fáctica, los datos estadísticos traídos al caso, que acreditan el habitual uso del juicio agrario por las comunidades indígenas, para resolver sus controversias.

En esta tesitura, la determinación contenida en la fracción XIX del artículo 27 Constitucional de 1992, de constituir tribunales federales do-

MESA VI: DERECHOS Y JUSTICIA

Juicios promovidos por o contra comunidades indígenas TUA 21* (Oaxaca)							
Exclusión de tierras	Restitución de tierras	Prescripción adquisitiva	Conflicto por límites	Reconocimiento o titulación de bienes comunales	Controversias de posesión de tierras	Jurisdicción voluntaria	Nulidad de documentos y otros
254	278	160	124	118	1 458	3 335	425
Total				<u>6 152</u>			

\*Comprende el número de comunidades ubicadas en la jurisdicción del tribunal.

Juicios promovidos por o contra comunidades indígenas TUA 18* (Cuernavaca)							
Exclusión de tierras	Restitución de tierras	Prescripción adquisitiva	Conflicto por límites	Reconocimiento o titulación de bienes comunales	Controversias de posesión de tierras	Jurisdicción voluntaria	Nulidad de documentos y otros
32	96	0	2	6	660	353	479
Total				<u>1 628</u>			

\* Ahuacatlán, Ahuatepec, Chamilpa, Ahuatepec, Ocotepc, San Lorenzo Chamilpa, Santa María Ahuacatlán, Tetela del Monte, Calera Chica, Emiliano Zapata, Tetecalita, Coajomulco, Huizilac, Tres Marías, Jaracín Juárez, Jiutepec, Lomas de Tescal, Progreso, Tejalpa, Miacatlán, Tetlama, Cuentepec, Amatlán, de Quetzalcóatl, Almilcingo, Cuacuamilpa, Gabriel Mariaca, Huilotepec, Ixtatepec, Ocotitlán, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotengo, San Miguel, Santa Catarina, Santiago Tepetlapa, Santo Domingo, Santo Domingo Ocotitlán, Tepoztlán, Tlacotengo y Tlatenango.

tados de autonomía y plena jurisdicción, para impartir justicia en las controversias planteadas por integrantes de la clase campesina, permite afirmar que se trata de un principio constitucional, históricamente fundado y de trascendencia jurídica, social y política, que obliga al Estado mexicano a impartir justicia pronta, debida, expedita y honesta mediante tribunales agrarios especializados.

La existencia de esta obligación jurisdiccional especializada del Estado, de impartir justicia mediante tribunales agrarios, tiene enfrente el derecho de los justiciables, esto es, de los beneficiarios de la norma vigente, que, en general, es la clase campesina y, en particular, la comunidad indígena y los comuneros.

Así las cosas, existe jurídicamente el principio constitucional, que establece la jurisdicción agraria especializada y también el correlativo derecho, patrimonio de la comunidad indígena.

2. El Derecho Agrario nace, como se dijo, producto de incorporar garantías sociales a la Constitución Política del País en 1917; luego entonces, al estar los tribunales agrarios regulados jurídicamente por esta rama del derecho, que tiene como precepto nuclear el artículo 27 constitucional de 1992, aquéllos, los tribunales, son instituciones jurisdiccionales especializadas obligados a cumplir con el compromiso social del Estado y del derecho social que aplican.

En este sentido habrá que manifestarse con claridad y fuerza; lo hago a título personal. Al igual que otras instituciones de justicia social, como universidades públicas y servicios médicos institucionales, los tribunales agrarios han sufrido el embate de ideologías liberales a ultranza, que ven en la economía de mercado la única solución a todos los males o retrasos del país. Así, esta ideología desatiende los antecedentes históricos conformadores del Derecho Agrario, también constitutivo de los tribunales agrarios, como jurisdicción especializada. Esta tendencia se ve claramente manifestada en la disminuida asignación presupuestal, que ha venido a deteriorar la estructura y el funcionamiento, en detrimento del servicio requerido por la sociedad.

Es cierto, se trabaja con equipo obsoleto, con poco y mal remunerado personal, con excesiva carga de trabajo, pero ello no merma, en general, la vocación de servicio con la que se enfrenta el diario que hacer jurisdiccional.

diccional agrario. Realmente estamos comprometidos con la justicia agraria, con la aplicación del derecho social que rige al campo.

Nos anima entender la trascendencia de la impartición de justicia en el campo, sabedores de que esta responsabilidad bien cumplida llevará a satisfacer los objetivos generalmente aceptados del Derecho, a saber: propiciar el orden, fortalecer la seguridad, hacer justicia y favorecer la paz social.

Los tribunales agrarios están en marcha y actuando, requieren ser fortalecidos en su estructura operativa, tanto por lo que respecta al número de unitarios, como de personal en general, para actividades de capacitación y desarrollo y de inversión en equipo. Por supuesto, significa mayor asignación presupuestal, la necesaria para la expedita impartición de justicia en el campo mexicano.

Finalmente, concluyo como inicie, felicitando a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, particularmente a su fina y diligente representante en los Estados de Jalisco y Colima, maestra Rosa Rojas, a la Universidad de Guadalajara, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social «Unidad Occidente» y al Museo Regional de Guadalajara, sede del evento, por abrir este camino plural de dialogo y discusión, de libertad en la manifestación de las ideas, propia de los aires que circulan en la actual democracia del país, con la participación de los protagonistas del tema, los representantes indígenas participantes. En horabuena.

### *Bibliografía*

- Barcenas Chávez, Hilario (2000) *Derecho agrario y el juicio de amparo*. Mc. Graw-Hill.
- CRUZ Reyes, Eucario (s/f) «Diez Años de Justicia Agraria Renovada. Obra Colectiva, Tribunales Agrarios».
- CHÁVEZ Padrón, Martha (1991) *Ley Federal de Reforma Agraria Comentada*. México: Porrúa.
- SAYEG Helú, Jorge (1991) *Constitucionalismo social mexicano*. México: FCE.
- Hidalgo y Costilla, Miguel (1810) *Decreto expedido en Guadalajara, Jalisco, 5 de diciembre de 1810*.
- DICCIONARIO Jurídico Mexicano (1993) México: UNAM/Porrúa.

- García Ramírez, Sergio (1994) *Elementos de derecho procesal agrario*. México: Porrúa 1994.
- Luna Obregón, Sergio (2000) *Impartición de justicia agraria*. México: Universidad La Salle Cuernavaca.
- (1998) *Diccionario jurídico mexicano*. México: UNAM.
- MÉXICO. Hacia un Desarrollo sustentable y una justicia agro-ambiental en el siglo XXI. (2001) T.S.A.
- PALLARES, Eduardo (1973) *Diccionario de derecho procesal civil*. México: Porrúa.
- PATIÑO Camarena, Javier (s/f) *Obra jurídica Mexicana*, tomo II. México: Procuraduría General de la República.
- REVISTA de los Tribunales Agrarios, núm. 8, año III.
- RUIZ Flores, Moisés Arturo (s/f) *El fortalecimiento del juicio agrario*. Tesis de Licenciatura. México: Centro Internacional de Estudios Superiores de Morelos.
- SEMANARIO Judicial de la Federación, VII época, tomo 3, tesis 223.





# Índice

Prefacio	3
LUIS VÁZQUEZ LEÓN	
Introducción	7
ROSA ROJAS	
MESA I	
<i>Identidad e historia oral y escrita</i>	29
Elementos de identidad en dos localidades ribereñas del lago de Chapala	
ADRIANA HERNÁNDEZ GARCÍA	31
Diversas representaciones de la identidad	
BEATRIZ VÁZQUEZ VIOLANTE	45
Identidades negadas: un problema de etnicidad en el sur de Jalisco	
JAVIER OROZCO SERRANO	53
Reconstruyendo la identidad: comunidad y etnicidad en Tuxpan, Jalisco	
JOSÉ LUIS MARISCAL OROZCO	63
Los nahuas de Jalisco, negociación y fronteras de la identidad	
AMIEL ERNENEK MEJÍA LARA	85
El pueblo indígena de Zoquiapan y la presión sobre la tierra, siglos XVIII y XIX	
FABIOLA ZÚÑIGA VARGAS	93
MESA II	
<i>Migración indígena y demografía</i>	103
Menores jornaleros migrantes en los albergues de Sayula, Jalisco	
RODOLFO ANTONIO SAN JUAN SAN JUAN	105
Los purepechas; el rostro negado de Guadalajara	
MIRIAM L. AMBRIZ AGUILAR	123

Estrategia y asistencia social: dos casos de migración indígena	131
LUIS FRANCISCO TALAVERA DURÓN	
Los jornaleros agrícolas migrantes	143
ÁNGELA LETICIA VELARDE TIZNADO	
Un nuevo paradigma de atención a los menores vulnerables migrantes	149
ANA MARÍA ANGUIANO MOLINA	
Redes sociales entre los migrantes indígenas: los mixtecos y los purépechas en Guadalajara	157
EUGENIA BAYONA ESCAT	
Los Tuxpanenses en Guadalajara	167
AMÉRICA ARACELI ARELLANO CERRITOS	
Migración indígena y demografía	175
HORACIO HERNÁNDEZ CASILLAS	
ERIKA JULIETA VÁZQUEZ FLORES	
Los pueblos indígenas de Jalisco y Colima. Un estudio demográfico	191
TAMARA ROJAS CAMERO, ROSA ROJAS Y BIANCA TAPIA	
 MESA III	
<i>Políticas públicas para los pueblos indígenas</i>	211
La participación masculina en la atención de la mujer indígena huichola	213
HORACIA FAJARDO SANTANA	
Prestar, organizar, rembolsar y reorganizar. Revisión crítica del Pronasol (1990-2000) en la Sierra de Jalisco	247
SÉVERINE DURIN	
El indigenismo reciente en la Sierra Tarahumara	259
EUGENI PORRAS CARRILLO	
La radiodifusión indigenista ¿voz de los indígenas?	287
NELLY CALDERÓN DE LA BARCA GUERRERO	
Interculturalidad y educación en la zona huichol	299
ROSA ROJAS PAREDES	
 MESA IV	
<i>Educación, cultura y patrimonio cultural</i>	323
La educación intercultural. ¿Un reto para las políticas públicas educativas?	325
MARÍA ROSA GUZMÁN VALDEZ	

El proyecto de intercambio cultural Lakota-Maxica	
ALEJANDRO MENDO GUTIÉRREZ	341
Diglosia, dos formas de expresión en niños otomíes	
IVETTE FLORES LAFFONT	347
Propuesta para la formación de docentes en la Sierra Tarahumara	
MARTHA VERGARA FRAGOSO	
MA. GUADALUPE CORTÉS GODINEZ	355
La cultura de encuentro y el modelo educativo entre los huicholes	
JOSÉ DE JESÚS TORRES CONTRERAS	365
La interpretación del Mara'akame ante la picadura de alacrán	
LUCÍA VENTURA CASTRO, JULIO ALEJANDRO TERRONES OROZCO, MIGUEL ANGEL SARABIA AVALOS, JOSÉ LUIS LÓPEZ LÓPEZ, AMPARO TAPIA CURIEL, MIGUEL ALFONSO MERCADO RAMÍREZ	377
Los profesores huicholes y la cultura	
ANGÉLICA ROJAS CORTÉS	383
La instrucción pública en los poblados indígenas del norte de Colima a fines del porfiriato	
LORENZA LÓPEZ MESTAS C. SAMUEL OJEDA G.	397
MESA V	
<i>Desarrollo sustentable en comunidades indígenas</i>	413
Interculturalidad para la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable con la etnia wixarika	
RENÉ CROCKER, PATRICIA LÓPEZ LIAH RUIZ, EVA KORZI	415
Vida y naturaleza en la concepción wixarika.	
El desarrollo sustentable como alternativa	
FABIÁN GONZÁLEZ	433
Los Hongos: un recurso natural poco aprovechado en el occidente de México	
LUIS VILLASEÑOR IBARRA MARTHA CEDANO MALDONADO	459
Los modelos de desarrollo diferenciados. Una alternativa para el desarrollo integral de las comunidades indígenas en Jalisco	
ROSA ROJAS PAREDES	471

MESA VI

<i>Derechos y justicia</i>	489
Reflexiones sobre lo indígena en el ambito jurídico agrario	
AGUSTÍN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ	491
El derecho de los pueblos indígenas	
EMILIO CARRILLO DE LA CRUZ	503
La realidad indígena en México	
DIANA MARGARITA GARZÓN LÓPEZ	509
Las prácticas religiosas wixaritari entre dos fuegos	
VÍCTOR M. TÉLLEZ L.	515
La ley de la costumbre: conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha	
J. LETICIA MAYORGA SÁNCHEZ	523
Derechos indígenas, hacia un marco legal estatal	
SAMUEL SALVADOR ORTIZ	537
La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento	
ALEJANDRO ANAYA MUÑOZ	543
Los derechos del pueblo wixarika ante el derecho de los capitalistas	
MÓNICO SILVERIO EVANGELISTA	567
Los conflictos por la recuperación del territorio: procesos de intermediación política en la sierra huichola	
LIDIA LORENA BAYARDO PLATAS	579
El etnocidio o la muerte de la cultura indígena: un recuento de derechos e injusticias	
ERIKA JULIETA VÁZQUEZ FLORES	
HORACIO HERNÁNDEZ CASILLAS	589
El ejido y la justicia agraria	
MARÍA RAFAELA JUSTO ELÍAS	603
Jurisdicción agraria especializada	
SERGIO LUNA OBREGÓN	641