



FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE
ACADÉMICA MÉXICO

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
XVII PROMOCIÓN
2008 – 2010

**“Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron,
con el nombre de indios nos liberaremos”**

El proceso de configuración de un Sujeto Político Indígena, estudio de caso de la
Organización Independiente Totonaca (OIT)

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales

Presenta:

Luis Manuel Hernández Aguilar

Director de tesis:

Dra. Ligia Tavera Fenollosa

Seminario de tesis

Movimientos sociales

México, D. F. Julio de 2010

Se agradece el auspicio del CONACYT para la realización de este posgrado

Resumen

La presente investigación es un estudio de corte cualitativo. En ella se examina y discute la conformación de un sujeto político de rostro indígena a partir de un estudio de caso, la Organización Independiente Totonaca (OIT), Organización del movimiento social indígena que desde hace veinte años ha combatido en la sierra Norte de Puebla, particularmente en el municipio de Huehuetla y sus comunidades, para hacer efectivos los derechos de los indígenas e impulsar una serie de proyectos e instituciones a favor de éstos. Es precisamente en el conflicto en el cual se inserta la OIT que una serie de procesos en torno a la identidad totonaca (revaloración, actualización y resignificación) han sentado las bases para la acción indígena y una redefinición positiva de la identidad totonaca en un lucha por la determinación de la orientaciones culturales del modelo cultural mexicano y en esta lucha sentar los fundamentos para la conformación de un sujeto político y la reconstrucción de una identidad ciudadana de rostro étnico.

Palabras clave: Sujeto político, OIT, Movimiento social indígena, revaloración, actualización y reconfiguración identitaria

Abstract

This research is a qualitative study, it examines and discusses the formation of a political subject with an indigenous face from a case study, the Independent Totonaca Organization (OIT), this organization of the indigenous social movement for twenty years has fought in the Sierra Norte of Puebla, particularly in the municipality of Huehuetla and their communities, to enforce the rights of indigenous peoples and promote a number of projects and institutions on their behalf. It is in the conflict in which the OIT is inserted a set of processes around totonaca identity (revaluation, updating and redefinition) have laid the foundation for indigenous action and a positive redefinition of totonaca identity in a struggle determining the cultural orientations of Mexican cultural model in this struggle to lay the foundations for the formation of a political subject and the reconstruction of civic identity of ethnic face.

Key Words: Political Subject, OIT, Indigenous Social Movement, Revaluation, Updating and Identity redefinition

*A mis padres, Ivonne y Rafael por su
incondicional apoyo, cariño y comprensión.
Siempre les estaré agradecido.
A Kim, por su amor y fuerza.*

Agradecimientos

En primer lugar agradezco a mi directora de tesis, Dra. Ligia Tavera Fenollosa por sus consejos y apoyo. Ella fue desde el inicio de este proyecto la guía del mismo, Durante todo el proceso siempre estuvo presente para esclarecerme ideas, señalar mis errores y ayudarme a encontrar mi propio camino, por eso y por mucho más, mi sincera gratitud.

Quiero agradecer también de forma especial a la Dra. María Luisa Torregrosa, quien también desde un inicio se involucró y fue parte del proyecto con sus recomendaciones, además de siempre tener palabras llenas de ánimo para mí y el proyecto. De igual forma, agradezco a Dr. Luis Daniel Valencia por su atenta y minuciosa lectura, por sumarse y contribuir a esta investigación.

Agradezco en general a mis compañeros en la maestría, a los treinta y tres, especialmente a Natalia, Cristina, Soledad, Adjani, Adrián, David y Federico por ser interlocutores de esta tesis, por sus consejos, críticas y lecturas. Pero sobretodo por acompañarme en este camino.

Este trabajo tampoco hubiese sido posible sin la voz del pueblo totonaco y los integrantes de la Organización Independiente Totonaca, quienes me recibieron cordial y fraternalmente en Huehuetla. Con paciencia y dolor me hicieron partícipe de su historia personal y de su historia como pueblo. Especialmente quiero agradecerles por enseñarme que, “ser indígena es también una opción de vida”. A todos ellos, a Don Mateo, Don Bonifacio, Don Aurelio, Don Félix, Don Manuel, Don José, a Marcos, a Pedro, Antonio, Pablo, Salvador y José Luis, muchas gracias.

Asimismo, esta investigación fue posible gracias al apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para cursar la maestría en ciencias sociales en la FLACSO México.

Indio. La palabra se la habían lanzado muchas veces al rostro como un insulto. Pero ahora, pronunciada por uno que era de la misma raza que Pedro, servía para establecer una distancia, para apartar a los que estaban unidos desde la raíz. Fue ésta la primera experiencia que de la soledad tuvo Winiktón y no pudo sufrirla sin remordimiento.

Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas*, 2007

Índice General

Resumen	I
Agradecimientos	III
Índice de imágenes	VIII
Índice de tablas	IX
Introducción	1
Pregunta de Investigación	4
Hipótesis	5
Objetivos	5
Metodología	6
Movimientos sociales indígenas en Latinoamérica	8
Movimientos sociales indígenas en México	10
Justificación	12
Estructura de la tesis	13
Límites de la investigación	14
Capítulo 1	16
Movimientos sociales, identidad y sujeto	16
1.1 El estudio de los movimientos sociales, debates y perspectivas	17
1.1.1 Nuevos movimientos sociales	19
1.2 Movimientos sociales	28
1.2.1 Principio de identidad	29
1.2.2 Principio de oposición o conflicto	30
1.2.3 Principio de totalidad	30
1.3 Sujeto	31
1.3.1 Lucha comunitaria	33
1.3.2 Lucha económica	35
1.3.3 Sujeto y movimientos sociales	36
1.4 Sujeto político	38
1.4.1 Lucha política	40
1.5 Sujeto indígena	41
1.5.1 Lucha por reconocimiento, por nuevos tipos de sociedades.	44
1.5.2 Cultura y conflicto	48
1.6 Sociedad civil. El campo de los nuevos movimientos sociales	49
1.6.1 La dimensión simbólica de la sociedad civil	50
1.6.2 Sociedad Civil y movimientos sociales	53
1.6.3 La lógica dual de los movimientos sociales	55
Capítulo 2	59
Elementos contextuales. Huehuetla, lugar de lucha y asentamiento territorial de la Organización Independiente Totonaca	59
2.1 Huehuetla, asentamiento territorial de la OIT	60
2.1.1 Breve caracterización de Huehuetla	61
2.2 Mundo Totonaco	64
2.2.1 Relaciones interétnicas. Mestizos-Totonacos	70
2.2.2 Religión	70
2.2.3 Cambios en los esquemas de producción en el Totonacapan.	71
2.3 Antecedentes de la Organización-OIT	73
2.3.1 El INMECAFÉ en Huehuetla	74
2.3.2 Las Comunidades Eclesiales de Base CEB's, en el proceso organizativo de la OIT	75

2.4 La historia de la OIT	80
2.4.1 Fundación	80
2.4.2 Alianza partidista.....	81
2.4.3 <i>Gobierno indígena</i>	82
2.4.4 La experiencia del Bachillerato Indígena CESIK	84
2.4.5 La pérdida del municipio.....	86
2.4.6 El salto regional. Hacia la articulación de un movimiento más amplio OIT-UNITONA.....	87
2.4.7 El juzgado indígena.....	88
2.5 Una aproximación a los elementos identitarios totonacos en la OIT	91
2.5.1 Relación-vínculo con la tierra.	91
2.5.2 El servicio como forjador de comunidad	92
2.5.4 El idioma totonaco	94
2.5.5 Las danzas	94
Capítulo 3.....	96
El Estado Mexicano y la construcción de un modelo cultural nacional-mestizo	96
3.1 La creación de la figura del indio.....	98
3.1.1 El periodo liberal mexicano, hacia la civilización.....	100
3.2 La Revolución Mexicana, hacia la integración	104
3.2.1 El mestizo mexicano, el mexicano mestizo.....	105
3.2.2 Indios muertos-indios vivos	106
3.3 El indigenismo.....	107
3.3.1 El Indigenismo antropológico. Conocer para integrar	108
3.3.2 Indigenismo de participación. Participar para integrar.....	112
3.4. El levantamiento armado en Chiapas,.....	116
3.5 El modelo cultural en conflicto.....	120
3.5.1 La dominación cultural en Huehuetla, el rostro mestizo.....	123
3.5.2 El uso cultural diferenciado en Huehuetla y porqué la lucha de la OIT es también una lucha por la educación.	125
3.5.3 Violencia	129
3.5.4 La Injusticia en Huehuetla y porqué la lucha de la OIT es también una lucha por la justicia	131
Capítulo 4.....	136
La identidad totonaca en el conflicto, hacia la construcción de un sujeto político	136
4.1 El proceso de revaloración identitaria totonaca como afrenta a la estructura de dominación cultural y fundamento en la formación de la OIT	139
4.1.1 Las CEB's, lugar de encuentro. Revalorando un nosotros.	142
4.1.2 Recuperando y revalorando elemento identitarios totonacos: la tierra y la lengua	146
4.1.3 La revaloración identitaria como proceso de autovaloración y afrenta al falso reconocimiento y el principio de doble racismo	150
4.1.4 Apropiándose del modelo cultural. Derechos humanos e identidad	152
4.2 La actualización identitaria totonaca, entre el Gobierno indígena y los voladores	160
4.2.1 El gobierno indígena y la idea de doble desprecio.....	166
4.3 Reconfiguración Identitaria, apropiación cultural.....	171
Capítulo 5.....	179
La OIT y la conformación de un Sujeto Político.....	179
5.1 La identidad totonaca, rostro del sujeto	180

5.1.1 La revaloración, actualización y reconfiguración identitaria como principio de autoproducción político.....	181
5.2 Democracia radical totonaca/antidemocracia mestiza. Dos caras de la exclusión	185
5.2.1 El mestizo, y la antidemocracia. El contra-código democrático	187
5.2.2 Reconfiguración de la identidad totonaca en términos del código democrático	194
5.3 La OIT como agente democrático en la Sierra	200
5.3.1 Participación electoral totonaca. Del compadrito a la autoproducción vía la revaloración.....	201
5.4 Lucha por el reconocimiento	204
5.4.1 Hacia un reconocimiento anti folklore yefectivo.	204
5.5 El sujeto político contra la dominación cultural	210
5.5.1 El sujeto y los cambios en las relaciones interétnicas	215
5.5.2 El CESIK. La revaloración identitaria y el sujeto	220
5.5.3 El juzgado del sujeto	224
5.6 El Sujeto Político, elementos constitutivos	227
Conclusiones	229
Apartado Metodológico	233
Metodología	233
<i>Metodología de Análisis</i>	237
Construcción de categorías.....	238
Matrices de análisis	239
Bibliografía	242
Anexos	248
Construcción del instrumento de recolección de datos	248
Instrumento	251

Índice de imágenes

Imagen 1: Lema de la Organización Independiente Totonaca, Huehuetla Puebla 2009 3

Imagen 2: Movimiento social y sujeto 37

Imagen 3: Ubicación geográfica del municipio de Huehuetla 61

Imagen 4: Mapa de la región totonaca 64

Imagen 5: Decoración de la Iglesia, fiesta patronal de San Salvador, Huehuetla 2009 67

Imagen 6: Vestimenta tradicional de la mujeres totonacas, Huehuetla 2009 68

Imagen 7: Danza de los Huehues en el marco del vigésimo aniversario de la OIT... 69

Imagen 8: Danza de los negritos en el marco de la celebración del vigésimo aniversario de la OIT..... 69

Imagen 9: San Salvador enchilado, fiesta Patronal de San Salvador, Huehuetla 2009 71

Imagen 10: Principales sucesos en la historia de la OIT..... 79

Imagen 11: Bandera de la Organización Independiente totonaca..... 80

Imagen 12: Instalaciones del CESIK, Huehuetla Puebla..... 86

Imagen 13: Oficinas del Juzgado Indígena, Huehuetla, 2009..... 89

Imagen 14: Juzgado indígena en Huehuetla, 2009..... 90

Imagen 15 :Retablo de la Iglesia de San Salvador Huehuetla, Puebla..... 164

Imagen 16: “Dios también es totonaco”, Iglesia de San Salvador Huehuetla, 2009. 165

Imagen 17: Danza de los voladores, ejecutada por integrantes del CESIK, Huehuetla 2009..... 185

Imagen 18: Tres generaciones de totonacos y su vestimenta, Huehuetla, 2009 223

Imagen 19: El Juzgado indígena en funcionamiento, Huehuetla 2009 226

Índice de tablas

Tabla 1: Dinámica de la población en Huehuetla	61
Tabla 2: Primera Lengua de la población indígena en Huehuetla	62
Tabla 3: Población Económicamente Activa por sectores en Huehuetla.....	63
Tabla 4: Población totonaca, hablantes y no hablantes.....	66
Tabla 5: Idea dominante de indio.....	135
Tabla 6: El Mestizo en Huehuetla.....	135
Tabla 7: Cambios en los significados del ser totonaco	178
Tabla 8: Espectro de actores entrevistados	236
Tabla 9: Revaloración identitaria.....	238
Tabla 10: Actualización Identitaria.....	238
Tabla 11: Reconfiguración identitaria.....	239
Tabla 12: Matriz 1	240
Tabla 13:Matriz 2.....	241
Tabla 14: <i>Construcción del instrumento</i>	248

Introducción

Durante el 20 y 21 de julio del año 2009 en el municipio de Huehuetla, ubicado en la Sierra Norte del Estado de Puebla se llevó a cabo la conmemoración del vigésimo aniversario de la Organización Independiente Totonaca (OIT). Una organización de carácter indígena que durante tres trienios logró acceder al gobierno municipal y desde ese lugar impulsar una serie de proyectos de diversa índole: sociales, económicos, culturales, políticos y de justicia. En el marco de dicha celebración se realizaron distintas actividades: talleres en torno a la educación indígena, comidas comunales, así como danzas propias de los totonacos. De la misma forma se celebraron tanto misas como pronunciamientos políticos. Precisamente en uno de esos discursos frente a simpatizantes, miembros y habitantes del municipio, colgaba una manta que servía de trasfondo a la directiva de la Organización. En la manta se podía leer el lema que acompaña a la OIT desde su fundación: *“Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron, con el nombre de indios nos liberaremos”*.

Al respecto, la frase del lema puede ser sometida a distintas interpretaciones, por ejemplo, en la primera parte cabe preguntarse ¿quién? o ¿quiénes humillaron y explotaron a los indígenas totonacos miembros de Organización? La respuesta intuitiva apuntaría hacia los *no-indios*, es decir, aquellos que podían humillar con esa palabra sin humillarse a sí mismos. En Huehuetla los *no-indios* son los denominados mestizos. Ahora bien, en la frase también se encuentran indicios de un conflicto que contrapone a indígenas y mestizos. Dicho conflicto se expresa en distintas dimensiones. Por una parte la *explotación* hace referencia tanto a procesos de explotación económica y social, como a la marginación y exclusión del sistema político. Por otro lado, el término humillación da cuenta de la imposición de un modelo cultural no-indígena y de rostro mestizo, el cual fue impuesto a la población indígena totonaca. La característica de este modelo cultural es que divide y jerarquiza lo indio y lo no-indio. Conjuntamente, la humillación es también sinónimo de degradación, opresión y dominación, categorías aplicadas a los indios y que tuvieron como consecuencia la devaluación de la identidad totonaca por parte de los mestizos e interiorizada por los mismos totonacos. Siguiendo con el lema, en la segunda parte la categoría de indio, o sea, aquella a través de la cual se estructuran y sustentan las relaciones interétnicas de dominación entre mestizos y totonacos, es

apropiada y puesta al servicio de la acción y la liberación cultural de los mismos indios, los totonacos. En esa apropiación hay un trabajo de los totonacos por descargar la noción de sus connotaciones peyorativas y (re)definirla ahora en términos positivos. En consecuencia, la categoría de dominación se pone al servicio de la acción indígena. Los totonacos reconstruyen lo indio, reconstruyendo así su propia identidad, además de que esta noción —la de indio— se instaura como el eje articulador de la lucha política indígena. En efecto, el proceso de apropiación de la categoría indio supone un conflicto en relación a las orientaciones del modelo cultural nacional, esto es, la lucha en un campo cultural compartido y no sólo ello pues, de forma análoga, implica un proceso de liberación cultural de lo indígena contra lo mestizo.

Del mismo modo, el lema expone el nombre de la Organización, que es la definición de un nosotros colectivo en el conflicto, a saber, una agrupación definida culturalmente mediante una afirmación étnica y de forma autónoma. El tema de la autonomía, es decir, la declaración de independencia de la Organización en su propio nombre resulta de igual forma significativo. Precisamente a lo largo del texto se pretende mostrar la forma en que las orientaciones del modelo cultural mexicano construyeron a los indígenas como sujetos pasivos, necesitados de tutela en relación a su incapacidad, a su ignorancia y sobretodo a su dependencia del Estado y de la sociedad en general. Así que, declararse independientes es una denuncia contestataria de los totonacos frente a esas orientaciones culturales. En la manta se expresa también la temporalidad de la lucha, veinte años de persistencia y combate contra la dominación cultural y sus distintas expresiones. Del mismo modo, la enunciación y puesta en marcha de un encuentro de educación indígena puede leerse como la promoción de un contraproyecto de la historicidad, en el cual, las orientaciones culturales del sistema educativo sean definidas por los propios indios, por los elementos culturales propios de los totonacos.



Imagen 1: Lema de la Organización Independiente Totonaca, Huehuetla Puebla 2009
Fotografía tomada durante el trabajo de campo¹.

La discusión en torno al lema de la Organización tiene un propósito que consiste en delimitar los ejes centrales del análisis en la presente investigación. En otras palabras, se pretende examinar un conflicto cultural entre dos grupos adversos, los indígenas totonacos y los mestizos en una pugna por las orientaciones culturales de un modelo que establece jerarquías bien definidas entre los grupos, —posicionado a los mestizos por encima de los totonacos— y que asigna valores desiguales a dichas identidades. En ese sentido, en el lema se encuentran precisamente rastros e indicios de la lucha de la Organización durante sus veinte años de existencia y combate. A través de este proceso la OIT ha buscado redefinir la relación entre indígenas y

¹ Burke (2005) señala que cada vez es más común el uso de distintos tipos de documentación en las investigaciones sociales. Entre estos tipos de documentación se encuentran las imágenes, de hecho considera que un buen número de campos de conocimiento nuevos, tales como la historia de la vida cotidiana o del cuerpo, no hubiesen podido llevar a cabo sus investigaciones sin el uso de la imágenes. La discusión anterior viene al caso de la presente investigación en relación a una serie de imágenes, fotografías tomadas durante el trabajo de campo en Huehuetla y en él cual se entrevistó a miembros de la Organización Independiente Totonaca. Siguiendo de nueva cuenta a Burke (2009: 12), existe en las imágenes un componente no-verbal sujeto al análisis, lo cual pretende ser efectuado con la imágenes aquí presentadas, como en el caso de la fotografía del lema de la Organización.

mestizos a partir de la revaloración, actualización y reconfiguración de la identidad totonaca que culmina en la construcción de un sujeto político totonaco. Del mismo modo el lema de la organización da cuenta de tres procesos articulados a la identidad social totonaca construidos en el conflicto interpuesto por la OIT y que se denominan *revaloración, actualización y reconfiguración identitaria*. En una segunda lectura del lema, es posible entrever las dimensiones analíticas que configuran un sujeto político, es decir, un principio de acción encaminado hacia la autoproducción de los totonacos como sujetos de derecho, como capaces de autodeterminación y productores de su experiencia e instituciones. El sujeto que encarna la OIT se constituye frente a distintas formas y relaciones de dominación, así como a sus expresiones concretas en el ámbito cultural, político, social y económico.

Así que, en un primer momento los totonacos por medio de la reflexión y el diálogo buscaron reconstruir el valor social de la identidad indígena. Posteriormente la Organización impulsó y generó transformaciones en las formas de participación e integración a una comunidad política a nivel municipal, lo cual de forma paralela incidió en la generación de una democracia efectiva y de características deliberativas en Huehuetla. En efecto, la OIT como organización del movimiento social indígena en México logró de la misma manera abrir espacios de negociación y lucha con el Estado Mexicano y la sociedad civil y frente a los cuales construyó y produjo instituciones. Por lo demás, este trabajo pretende examinar el camino de lucha de la Organización, “este caminar” como los mismos totonacos nombran su historia.²

Pregunta de Investigación

De esta forma el objetivo central del trabajo es indagar y analizar los distintos procesos en torno a la identidad totonaca que es entendida como sustento en la configuración de una Organización que tiene precisamente como estandarte de lucha, su fisonomía indígena. De igual forma, se pretende analizar los procesos mediante los cuales la revaloración, la actualización y la reconfiguración, incidieron en la

² Una aclaración al lector. En la presente investigación se usaran de forma indistinta los términos indio e indígena. Si bien es cierto que el término indio ha sido declarado como un término con fuerte carga peyorativa, razón por la cual históricamente fue sustituido por el de indígena, (el cual “supuestamente” era una categorización más neutra), lo cierto es que, como se ha mencionado la misma OIT recupera la palabra indio como eje de su lucha, construyendo valor en torno a dicha denominación otrora devaluada. Para ellos, el indio o el indígena no es más una identidad social devaluada como se tratará de demostrar en los capítulos 4 y 5. Otra aclaración se dirige al uso indistinto de la siglas OIT y la palabra Organización con mayúsculas para referirse a la Organización Independiente Totonaca.

configuración de un sujeto político, a saber, un actor colectivo que busca autoproducir su experiencia y en esta autoproducción luchar por la ampliación de espacios políticos, por la afirmación de derechos e inclusive erigirse como agentes democratizadores. Derivado de los objetivos planteados, la pregunta que guía la presente investigación es la siguiente: ¿Cuáles son los distintos procesos en torno a la identidad indígena totonaca vinculados al surgimiento y lucha de la Organización Independiente Totonaca, en el marco de la conformación de un sujeto político auto productor de la experiencia indígena y principio de acción contra las relaciones de dominación interétnicas?

Respecto a la pregunta de investigación, caben distinguirse dos niveles de análisis estrechamente vinculados: un primer horizonte concerniente al examen y distinción analítica sobre los proceso identitarios y la conformación de una organización del movimiento social indígena en la Sierra Norte de Puebla. El segundo nivel de análisis engarza la discusión anterior en el marco de la construcción de un sujeto político, concepto que se discutirá en el siguiente capítulo.

Hipótesis

Por lo tanto, la hipótesis que tentativamente da respuesta a la pregunta de investigación es la siguiente: En la conformación de la OIT como un sujeto político, la identidad totonaca fue un componente central y emblemático en la constitución de un sujeto político totonaca. Los proceso de revaloración, actualización y reconfiguración de la identidad totonaca impulsados por la OIT sentaron las bases para la acción y lucha por transformar y autoproducir las orientaciones del modelo cultural de la sociedad en la que los totonacos se encuentran.

Objetivos

En síntesis, un primer objetivo es indagar y analizar aquellos procesos vinculados a la identidad totonaca que sentaron las bases o incidieron en la conformación de la OIT. De forma preliminar denomino a dichos procesos: *revaloración, reconfiguración y actualización* identitaria. Posteriormente, la tarea del análisis es identificar la relación o la forma en que los distintos procesos identitarios totonacos se engarzan en la configuración de un sujeto político. Resulta asimismo de gran relevancia analizar las dimensiones de lucha de este sujeto, la lucha por el

reconocimiento y las implicaciones de lo anterior en la forma de gobierno del municipio de Huehuetla.³

Metodología

Para la persecución de dichos objetivos, en la presente investigación se optó por un diseño metodológico cualitativo. La fortaleza de esta perspectiva de investigación reside en su acercamiento inductivo y su utilidad para enfocarse en situaciones específicas y comprender, tanto el significado de situaciones, experiencias y acciones, así como entender el contexto particular en el cual los participantes actúan y cómo este contexto incide en sus acciones (Maxwell, 2005: 22-23).⁴

Precisamente, la pregunta de investigación busca examinar en primera instancia los distintos procesos mediante los cuales la identidad indígena incide en la conformación de una organización del movimiento social indígena, la OIT. Dicho objetivo tiene como consecuencias, buscar, examinar y comprender el contexto en el que surgen y el significado que las personas involucradas en la organización otorgan a identificarse como totonaco, así como los cambios y permanencias en dicha identificación. Del mismo modo, implica explorar los significados en torno a la pertenencia a la Organización y el contexto en el que se desarrollan los mismos. En segundo lugar, busca indagar cómo los distintos procesos identitarios inciden en la configuración de un sujeto político mediante el análisis de un estudio de caso, la Organización Independiente Totonaca.

La estrategia de muestreo a seguir en la presente investigación será de carácter intencional por intensidad. Bajo el supuesto de que dicho caso arrojará información de carácter significativo y de gran valor para responder la pregunta que orienta el proceso de investigación. Es decir que, a través del estudio de la OIT se

³ Véase los capítulos 4 y 5 de la presente.

⁴ Para un descripción más detallada del diseño metodológico que orientó la presente investigación, véase, el apartado metodológico, en la última sección del documento. En él, el lector encontrará el guión de entrevista flexible, (el cual sirvió como eje orientador en el proceso de entrevistas con los integrantes de la OIT), además encontrar la estrategia de muestreo seguida, así como la metodología de análisis, la cual comprende la construcción de las categorías de revaloración actualización y reconfiguración, (cabe destacar que estas tres fueron categorías en torno a la identidad que emergieron del análisis de las entrevistas y que fueron desarrolladas y construidas a partir del material empírico. Puede decirse respecto a estas tres categorías que son procesos microsociales referentes a la identidad.). Del mismo modo, en el anexo metodológico se encuentran las matrices de análisis en las cuales se vació el material empírico, la transcripción de entrevistas y pronunciamientos políticos, así como documentos, declaraciones y principios constitutivos de la Organización Independiente Totonaca. En los anexos, el lector también encontrará dos tablas en las cuales se muestra el proceso de construcción del instrumento de recolección de datos, a saber, la operacionalización de los conceptos que fueron el eje analítico de la tesis, así como sus dimensiones y propiedades.

obtendrá información sobre las dimensiones que configuran un movimiento social indígena, así como de los procesos que hacen de ese movimiento un sujeto político, categoría analítica que da cuenta del principio de autoproducción.

Para Patton (1990:230) el muestreo intencional se enfoca “en seleccionar casos, valiosos en información, cuyo estudio iluminará la pregunta bajo estudio”. En ese sentido se seleccionó a la OIT.

La OIT es una organización indígena que surge en el año de 1989, (en el municipio de Huehuetla en la Sierra Norte del Estado de Puebla). Esta Organización mediante una alianza con el PRD logró establecerse como gobierno por tres trienios —1990-1999— y desde ese lugar impulsó una serie de proyectos sociales, culturales, económicos y políticos. La OIT logró establecer un gobierno local indígena, la creación de un juzgado indígena y de un bachillerato indígena. A través del estudio de caso de la Organización Independiente Totonaca se pretende obtener información sobre la conformación de movimientos sociales indígenas que se configuran como sujetos políticos capaces de generar peso e influencia en la toma de decisiones políticas. De la misma manera, se busca obtener información sobre la relación entre los procesos identitarios y el conflicto que genera la irrupción de movimientos indígenas, así como el campo en el que se efectúa la disputa y si estos procesos inciden en la conformación de un sujeto político.

Para obtener la información necesaria que responda la pregunta de investigación se seleccionó como herramienta metodológica la entrevista a profundidad. La entrevista se entiende como una técnica dirigida a promover el discurso en profundidad (del entrevistado) por parte del entrevistador sobre el tema a investigar, sin el uso de preguntas cerradas o predeterminadas. La entrevista a profundidad pretende “a través de la recogida de un conjunto de saberes privados la construcción del sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia de ese individuo” (Alonso, 1998: 216).

Más adelante, se analizarán con cuidado y a profundidad los conceptos y dimensiones analíticas que hasta ahora se han mencionado, no obstante, antes de llegar a ello, se examina de forma breve y esquemática la irrupción de movimientos sociales de rostro indígena en América Latina y posteriormente en el marco del Estado nacional Mexicano. Precisamente porque la lucha de la Organización

Independiente Totonaca se adscribe en la irrupción de movimientos sociales indígenas en las sociedades latinoamericanas.

Movimientos sociales indígenas en Latinoamérica

En América Latina desde hace un poco más de dos décadas, han emergido una serie de actores sociales que hasta antes no figuraban en el escenario político y social de los Estados Latinoamericanos. Dicha ausencia no se explica ni en relación a su reciente conformación ni a una aparición repentina, en tanto su presencia en el continente puede ser rastreada a través de los siglos. Estos actores son las distintas movilizaciones sociales de carácter indígena que dan forma a la categoría analítica de emergencia indígena (Bengoa: 2002).

La emergencia indígena latinoamericana (Bengoa: 2002), dirige la mirada hacia la irrupción y configuración de movimientos sociales indígenas en países latinoamericanos. Movimientos que irrumpen en el escenario político para confrontar la idea de Estado-Nación fundada sobre la imagen de la homogeneidad y la inferioridad natural de los indios. Dicha apelación se erige como una afrenta directa al reconocimiento de la pluralidad étnica y la diversidad cultural, asimismo, al reconocimiento de lo indígena. Al respecto, Stavenhagen (1992: 2) considera que los pueblos indígenas “han surgido en años recientes como actores políticos y sociales en América Latina”, esto es, como sujetos activos con demandas nuevas y viejas, de igual forma, forjando nuevas identidades y cambiando la manera de relacionarse con la sociedad y el Estado.

Las movilizaciones indígenas acaecidas en las últimas dos décadas aparecen como formas de conflicto que no pueden ser reducidas a diferencias de clase, pues el eje del conflicto no sólo se sitúa en la dimensión económica, además implica a factores culturales, políticos y sociales que se entretajan en el campo de batalla del cual irrumpe la emergencia indígena. El proceso nos habla de movilizaciones sociales en las que el factor étnico y cultural es el punto de partida y se erige como el estandarte del conflicto, mas no su límite. En ese sentido, Stavenhagen (2006:217) señala respecto a las irrupciones indígenas a lo largo del continente: “en el fondo de estas manifestaciones encontramos una necesidad humana fundamental: la que tiene todo grupo humano de poder vivir de acuerdo con sus valores y su cosmovisión, la

que tiene toda persona de sentirse pertenecer a una colectividad con la cual comparte estos valores y que le proporciona identidad y seguridad”.

En consecuencia, la emergencia indígena es el producto de una serie de movilizaciones indígenas que rechazan las políticas de integración y asimilación dirigidas desde los Estados Nacionales y la ideología indigenista, la cual orientó la relación entre los Estados y los grupos indígenas durante casi todo el siglo XX. Ahora bien, las distintas movilizaciones sociales indígenas promueven, difunden y recrean sus propios procesos culturales e identitarios, a la par de exigir una serie de demandas de índole económica tales como el acceso a los recursos y el derecho al territorio. Ejemplos de la aparición de estos nuevos actores sociales indígenas en las sociedades latinoamericanas son: en México el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); en Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que ha librado con éxito batallas a favor del reconocimiento de los derechos indígenas; en Guatemala la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) que se erigió como interlocutor directo con el Estado Guatemalteco; en Bolivia, el Movimiento Revolucionario Indio Tupac Katari (MITK) que a nivel nacional coordina distintas organizaciones regionales y busca la reivindicación de derechos indígenas, así como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, que ha logrado avances considerables en la legislación sobre derechos indígenas, por mencionar sólo algunos casos que han cobrado gran trascendencia política y social. Estos ejemplos denotan que cada vez son más los actores con rostro indígena que irrumpen en el escenario político Latinoamericano y que han generado cambios en las sociedades, así como en su relación con los Estados Nacionales.

La emergencia de dichas movilizaciones colectivas plantea el tema de la identidad como un eje articulador, como el lugar desde el cual los actores indígenas se presentan ante el Estado y la sociedad. El problema de investigación de la presente se inscribe precisamente en dicha problemática. Se sitúa en el conflicto por la determinación de las orientaciones culturales de la sociedad impuestas a los indígenas. En otras palabras, indaga en la emergencia de movimientos sociales indígenas capaces de generar influencia política, romper los esquemas y barreras erigidas por las elites dominantes que ignoraban o limitaban el ejercicio de derechos a los indios, la participación socio-política de los mismos e inclusive su propia

capacidad de autodeterminación, esto es, el derecho de construir su propia experiencia para en ese combate configurarse como sujetos políticos. A continuación se presenta una breve recapitulación sobre la irrupción de movimientos sociales indígenas en México.

Movimientos sociales indígenas en México

Un número importante de autores, (Pérez Ruiz: 2005; Bonfil: 1989; Oehmichen: 1999), señalan la década de los setenta como un punto de inflexión para el movimiento indígena en México. Durante estos años hubo un aumento en las movilizaciones indígenas por todo el país, lo cual se relaciona directamente con un cambio en la política del Estado mexicano hacia los indígenas, consistente en la transición del indigenismo de integración al de participación. Sin embargo, cabe destacar que durante este periodo la lucha indígena se enarboló con la lucha campesina e inclusive llegó a confundirse en ella. En efecto, era precisamente la composición de las bases sociales indígenas —y no las demandas— lo que otorgaba ese carácter a dichas organizaciones, como ejemplo de lo anterior se encuentran la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en Michoacán, o la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) en Chiapas. Al respecto de estas organizaciones Pérez Ruiz (2005: 63), apunta que “aunque la identidad de sus miembros era indígena, las demandas de estas organizaciones eran primordialmente reivindicativas: luchaban por la tierra, la producción. (...) en muchos casos, pese a la composición indígena de sus bases, las organizaciones, o las derivaciones regionales de éstas continuaban siendo campesinas”. De esta forma, la lucha indígena irrumpe en la escena nacional mexicana vinculada a la lucha campesina. En esa misma línea se crea en 1979 la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), organización del movimiento social campesino que articulaba e integraba a múltiples organizaciones en torno al conflicto agrario. Algunas de estas organizaciones se identificaban de forma explícita como indígenas, tal es el caso del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) en Oaxaca.⁵

Durante todo la década de los ochenta emergieron un gran número de organizaciones campesinas e indígenas. En 1980 surge en el Estado de Puebla, la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepa Titataniske (CARTT), conformada por

⁵ Sobre los virajes en la relación del estado Mexicano y los grupos indígenas, el indigenismo y las causas de los cambios véase el capítulo 3 de la presente.

distintos grupos indígenas, totonacos, nahuas, otomíes y tepehuas (Pérez Ruiz, 2005: 65). El Estado de Oaxaca también fue testigo de irrupciones indígenas. En 1982 se forma La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), que agrupaba a indígenas zapotecas cafécultores. Un año antes, —en 1981—, se forma en Chiapas la Unión de Uniones Quiptiq Ta Lecubtesel, que integraba a cafécultores tzotziles, tzeltales y tojolobales. No obstante, en opinión de Pérez Ruiz (2005: 66) si bien todas estas organizaciones estaban constituidas por indígenas e inclusive llevaban su nombre, esto no implicó que sus demandas fuesen de corte étnico y que la identidad cultural se erigiera como el referente del grupo, al respecto señala: “Por ello, aunque tuvieran nombres indígenas y estuvieran formadas mayoritariamente por indígenas, sus demandas no eran étnicas (...) de allí que los movimientos sociales que emprendían fueran reivindicativos, —no políticos— y de perfil campesino”.⁶

Posteriormente, la década de los noventa en México fue testigo de un acontecimiento que ciertamente cambiaría la fisonomía de la lucha indígena. El primero de enero del año 1994, el sureste mexicano presenció el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en concomitancia con el ingreso formal de México al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Pérez Ruiz (2005: 33) destaca de la irrupción armada del EZLN, su capacidad para evidenciar la existencia de relaciones interétnicas conflictivas en el México contemporáneo a través de la articulación de una afirmación identitaria indígena y una denuncia por reivindicación social política y económica. Lo cual siguiendo a Bengoa (2000: 108) tenía como consecuencia implícita, “una revisión muy profunda de las bases constitutivas de la Nación mexicana” y de la propia identidad colectiva mexicana. En ese contexto, el levantamiento armado del EZLN apelaba a una redefinición de la nación mexicana sobre una base pluricultural

Siguiendo a Le Bot (1998: 199) la insurrección zapatista en Chiapas tuvo no sólo consecuencias en el ámbito nacional, mas aún, resulta significativo el eco internacional que adquirió el movimiento. De forma análoga, resulto significativo la capacidad del EZLN, “para combinar reivindicaciones socio-económicas, revuelta étnica, afirmación étnica y acción política”. Aunado a ello, el mismo autor destaca que el levantamiento armado zapatista “fue la primera insurrección declarada contra

⁶ . El recuento de la organizaciones por supuesto no es exhaustivo, para una revisión más detallada, Cf., Pérez Ruiz 2005; Oehmichen 1999

la mundialización neoliberal (Le Bot, 2009: 155)”. En relación a que el alzamiento del EZLN representaba una afrenta contra el proceso de integración económica de México con los Estados Unidos y Canadá, es decir, contra “la inscripción de México en la mundialización neoliberal (Le Bot, 2009: 156)”⁷.

De esta forma, la categoría analítica de emergencia indígena propuesta por Bengoa (2000), pretende dar cuenta de la irrupción en las sociedades latinoamericanas de actores políticos y sociales de rostro étnico principalmente a partir de finales del siglo XX. El recuento de la sección anterior breve y esquemático buscaba señalar dicho proceso.

Justificación

Es justamente este marco el que otorga vigencia y relevancia a la presente investigación. En primer término asistimos a una coyuntura política y social de gran importancia, en la cual los mismos grupos indígenas a través de movilizaciones y pugnas buscan revertir la situación histórica de subordinación que se les imputaba y que tuvo como consecuencias, la negación de los derechos y ciudadanía de los indios. Las últimas dos décadas han sido testigos de cambios significativos en la relación de los Estados Nacionales y los grupos indios, lo cual inclusive se ha plasmado en distintas Constituciones y legislaciones. Esta disertación sobre la Organización Independiente Totonaca pretende arrojar luz sobre el tema mediante el análisis de un estudio de caso, esto es, busca contribuir y producir conocimiento sobre una problemática vigente en nuestras sociedades, esto es, actores colectivos indígenas luchando por su derecho a tener derechos y constituyéndose en sujetos políticos de gran relevancia y con plena ciudadanía.

En ese sentido, otra de las aportaciones de la presente tesis es el rescate de los relatos históricamente suprimidos de los grupos excluidos. En este caso, el de los totonacos que, como indios mexicanos, sistemáticamente fueron subordinados y tuvieron que enfrentar una exclusión múltiple, tanto social, política, económica como valorativa. Lo anterior en cierta forma, pretende visibilizar y hacer que la voz totonaca sea escuchada. Por otro lado, también se busca hacer hincapié y contribuir a

⁷ Otra dimensión del impacto internacional del zapatismo remite al Zapatismo como “prototipo de guerra de red, social y militante, en la era de la información (Le Bot, 2009: 164) a un nuevo modo de encauzar el conflicto social definido como *social netwar*. Definido como “un modo naciente de conflictos sociales que aplican una ligera parte de formas de guerras tradicionales y en las que los protagonistas utilizan formas de organización de red y las doctrinas, las estrategias y las tecnologías aferentes, adaptadas a la era de la información (Le Bot, 2009: 164)”

los debates académicos sobre una preocupación que por sí misma merece ser recuperada y repensada: el carácter político de las identidades y las relaciones de dominación que las marcan. Por dichas razones y probablemente por algunas más que escapan de esta argumentación, es que resulta relevante y pertinente estudiar a una organización del movimiento social indígena en México, que ejerce su influencia y acción en la serranía poblana y que ha cosechado, además de sus logros socio-culturales, importantes conquistas tanto en el terreno político como en el judicial y el educativo.

Estructura de la tesis

La estructura de la presente investigación es la siguiente: En el primer capítulo se expone la teoría de Alain Touraine sobre sujeto y movimientos sociales, la cual se inserta en la perspectiva teórica de los nuevos movimientos sociales que orientó la presente investigación. Asimismo, se busca construir un puente entre esta posición teórica y otros acercamientos conceptuales sobre la sociedad civil, como los de Alexander (1992), Cohen & Arato (2002) y Offe (1996), en relación al campo de acción de los movimientos sociales. De forma análoga, el tema del reconocimiento y los derechos culturales ocupan una sección importante dentro del andamiaje teórico.

El segundo capítulo pretende enmarcar al lector en el contexto en el cual se origina y desarrolla la lucha de la Organización Independiente Totonaca, a saber, la región Sierra Norte de Puebla y de forma más específica el municipio de Huehuetla y sus comunidades. En consecuencia, se esbozan algunos datos sobre las condiciones económicas y sociales y se reconstruye brevemente la historia de la OIT durante sus dos décadas de existencia. En la última sección del capítulo se recuperan a partir de las voces de los miembros de la OIT una serie de elementos y orientaciones culturales propias de los totonacos.

En el tercer capítulo, el lector encontrará dos secciones: la primera tiene como intención trazar un recorrido histórico sobre los momentos más significativos, a saber, cambios, permutaciones y permanencias en la relación del Estado Nacional Mexicano y los grupos indígenas. La sección pretende dar cuenta del proceso de construcción del modelo cultural mexicano y exponer sus orientaciones con respecto a los indios, modelo frente al cual se opone conflictivamente el movimiento social indígena. Vinculado con dicha narración histórica, en la segunda sección se expone la forma en que dichas orientaciones culturales se materializaban y concretaban en

relaciones interétnicas de dominación en una comunidad indígena particular, ubicada en el municipio de Huehuetla.

El cuarto y quinto capítulo son propiamente de análisis y buscan aportar elementos en la comprensión de la pregunta de investigación y la hipótesis que guían este trabajo. Ahora bien, en el cuarto capítulo se examinan los procesos de *revaloración, actualización y reconfiguración* de la identidad totonaca en la conformación de una organización del movimiento social indígena en la serranía poblana. En efecto, se explora cómo estos procesos se entrelazan mutuamente entre ellos y con la lucha de la OIT en sus distintos frentes. Esta discusión es la antesala del capítulo quinto, en el cual precisamente se procura enmarcar dicha discusión en la reflexión sobre la emergencia y conformación de un sujeto político de rostro totonaco. Posterior a las conclusiones, el lector encontrará un apartado metodológico, erigido como el puente entre la estructura teórica, la construcción de los instrumentos de recolección de datos y el análisis de los mismos. Es esa sección se presentan dichas herramientas y se muestra brevemente el camino siempre sinuoso de interpretación y análisis.

Límites de la investigación

Antes de iniciar con la exposición de los argumentos conviene señalar los límites de la presente investigación. El examen de los elementos culturales de un grupo o pueblo, como el de los totonacos, requeriría en sí mismo otro trabajo de investigación, sin embargo, en el segundo capítulo se esbozan una serie de elementos y orientaciones culturales construidos desde la misma voz de los informantes, que, por supuesto, no son exhaustivos ni generalizables al contingente totonaco. Vinculado a lo anterior emerge el tema del sistema de cargos y servicio comunitario. En las entrevistas esta institución social es descrita por los totonacos como un mecanismo de relación que permite probar a la comunidad la valía individual a través de la prestación de un servicio desinteresado precisamente a la misma comunidad. Durante el gobierno indígena también fue una institución que dotaba de legitimidad a los totonacos que ocupaban puestos en el ayuntamiento municipal. Sin embargo, en la presente tesis no se encontrará un examen exhaustivo del servicio comunitario pues dicho objetivo escapa de los límites establecidos. Por ello, no es posible afirmar si esta institución es jerárquica u horizontal, si efectivamente es un sustento para la acción indígena o una restricción para la misma. En la presente, el

examen se limita a las narraciones de los integrantes de la OIT al respecto. Por otra parte, no se profundiza en el tema de la iglesia católica, particularmente en la vertiente denominada teología de la liberación y su relación con la conformación de la Organización Independiente Totonaca, ya que en el recorte empírico de la presente disertación, las dimensiones de análisis enfatizan lo político y cultural. Ahondar sobre este tema, escapaba ciertamente a los límites de esta investigación.

Otro de los límites de la presente investigación se relaciona con el hecho de que no se entrevistaron a mestizos en Huehuetla, sino exclusivamente a los miembros, simpatizantes y asesores de la Organización Independiente Totonaca, por lo que no hay en este trabajo una reconstrucción del punto de vista de los mestizos. La justificación de esta decisión puede encontrarse en el anexo, específicamente en el apartado metodológico.

Un aspecto recurrente en las entrevistas de gran relevancia y que sin embargo no pudo ser profundizado, fue el tema de la violencia. Las razones de la violencia, sus expresiones e implicaciones vinculadas con la diferencia cultural, mestizo/indígena, sin duda, requerirían de un examen más amplio y detallado.

De forma análoga, escapa el tema de la regionalización de la lucha de la Organización en un contingente que agrupa tanto a totonacos como a nahuas, la Unidad Indígena Totonaca Nahuatl (UNITONA). Ciertamente la OIT fue la semilla y base de esta organización que abarca toda la región Sierra Norte de Puebla. Actualmente, ambas organizaciones mantienen una estrecha relación y vinculación de proyectos y objetivos, sin embargo, el examen y análisis de la lucha de UNITONA escapa del enmarcado de la presente investigación.⁸

⁸ Sobre, la lucha de UNITONA, el lector puede encontrar un extenso trabajo de análisis en: Hernández G., M. G. (2009). *Los caminos de la resistencia Indígena en la Sierra Norte de Puebla. Tesis en Etnología*. México: ENAH.

Capítulo 1

Movimientos sociales, identidad y sujeto

Aprendí en cambio a reconocer en los movimientos sociales la defensa del derecho de cada quien, individuo o grupo social, a escoger y a construir su existencia, a la vez que a defender, si lo desea, la herencia cultural —lengua, creencias pero sobre todo creaciones y esperanzas— de la que se siente descendiente.

Alain Touraine, *Producción de la sociedad*, 1995a

En el presente capítulo se discute el enfoque teórico que orientó la presente investigación. Partimos del cuerpo teórico sobre movimientos sociales y sujeto elaborado por el sociólogo francés Alain Touraine (2007, 2005, 2003, 2002, 1995, 1995a) desde *la teoría de los nuevos movimientos sociales*. Esta perspectiva busca dar cuenta de la capacidad transformativa de los actores colectivos, es decir, de la facultad que poseen los movimientos sociales para determinar y autoproducir su propia experiencia y de paso transformar la sociedad. Dicha facultad contiene en sí misma un potencial disruptivo, el cual se relaciona con la noción de la sociedad como productora de sí misma. De la misma forma, desde este enfoque el conflicto fundamental de las sociedades modernas es de características culturales, por lo cual es central analizar la forma en que los movimientos sociales ponen en acción o tienen como sustento pautas culturales como la identidad para, a través de ella, luchar, defender y afirmar sus derechos y así erigirse como sujetos. La idea central en esta teoría, reside en que, “el movimiento social impugna a un adversario social el dominio que tiene de las orientaciones principales de la vida colectiva, lo que Touraine denomina la “historicidad” (Wieviorka, 2009: 33)”.

La estructura del capítulo comprende el siguiente orden: en primera instancia se esbozan a grandes rasgos los tres cuerpos teóricos sobre los que gira el debate contemporáneo respecto a movimientos sociales: la *teoría de la movilización de recursos*, la *teoría de la estructura de oportunidades* y la *teoría de los nuevos movimientos sociales* (Tavera, 2000: 455), señalando brevemente sus alcances y limitaciones. A continuación, se discuten a profundidad los conceptos y presupuestos de la perspectiva de los *nuevos movimientos sociales*, los puntos de ruptura con la tradición marxista y funcionalista, así como la pertinencia de dicho enfoque para analizar el caso de la Organización Independiente Totonaca (OIT), que de forma preeliminar se adscribe al movimiento social indígena. Posteriormente, se analizan

los principios que conforman un movimiento social: *identidad, conflicto y totalidad* (Touraine, 2003). La discusión prosigue con el análisis del concepto de sujeto; su conformación, el proceso de lucha en el que se inscribe y su relación con los movimientos sociales, para después distinguir los elementos que lo tornan político. Esta sección finaliza con la definición de sujeto indígena y su lucha por el reconocimiento. En la última parte del capítulo se discute la *lógica dual* de acción de los movimientos sociales (Cohen & Arato, 2002), y la *política no institucional* (Offe, 1996), teorías y conceptos que subsanan el desdén hacia el rol del Estado en la conformación y lucha de los movimientos sociales que existe en la teoría de Touraine.

1.1 El estudio de los movimientos sociales, debates y perspectivas

El debate contemporáneo sobre movimientos sociales gira fundamentalmente en torno a tres cuerpos teóricos: la *teoría de la movilización de recursos*, la *teoría de la estructura de oportunidades* y la *teoría de los nuevos movimientos sociales*. A continuación se presenta una breve descripción de los ejes centrales de cada enfoque, además, se señala el énfasis en cada una, así como sus limitaciones.

La *teoría de la movilización de recursos* surge en la década de los sesenta en los Estados Unidos de Norteamérica. Se erige como una respuesta crítica a la concepción tradicional de movimientos sociales tales como las teorías de la acción colectiva, desde las cuales se pretende explicar la participación individual en acciones colectiva como impulsos no-racionales o irracionales frente a situaciones de agravio, frustración o descontento. Precisamente, la teoría de la movilización de recursos se erige como una respuesta crítica al supuesto de no-racionalidad en la acción colectiva.

A grandes rasgos, la *teoría de la movilización de recursos* rechaza la idea de que el comportamiento colectivo se oriente a través de normas, valores e impulsos irracionales. En contraposición, “la teoría de la movilización de recursos concibe el comportamiento colectivo como un juego estratégico de relaciones de poder, particularmente entre las élites y los demás grupos, y subraya la orientación político institucional de los movimientos sociales (Tavera, 2000: 453)”. Dicho juego estratégico requiere de un actor racional –individual o colectivo— quién por medio de un cálculo racional instrumental decide o no participar en una acción colectiva.

este supuesto contradice la idea de agravios e injusticias como fundamentos de la acción colectiva⁹.

El énfasis desde *la teoría de la movilización de recursos* radica en la orientación racional-instrumental de la acción colectiva del grupo. En consecuencia la problemática se encuadra en una serie de estrategias entre grupos con intereses opuestos —élite política y movimientos sociales— en su pugna por alcanzar el poder. De igual forma, desde la teoría de la movilización de recursos se destaca la dimensión organizacional del grupo, así como los procesos mediante los cuales el movimiento social logra insertarse en un contexto social más amplio, (Tavera, 2000: 453).

Uno de los problemas que presenta *la teoría de la movilización de recursos* es la carencia de explicaciones sobre los aspectos que conforma los intereses que orientan la acción instrumental de los movimientos. Lo que implica que se de por sentado la orientación teleológica de los actores involucrados, sin cuestionar la conformación del interés, en otras palabras, no existe un cuestionamiento sobre, ¿cómo se conforma la orientación teleológica? Sobre qué orientaciones, sentidos o pautas subyacen al cálculo racional instrumental. Aunado a lo anterior, subyacen en este enfoque teórico una serie de supuestos que limitan el espectro de análisis de la teoría tales como; una sociedad política elitista, o las condiciones de igualdad entre adversarios (Tavera, 2000: 453), lo cual tiene como consecuencia la exclusión de las dimensiones subjetivas o culturales del conflicto y que son centrales en la presente investigación.

Por su parte, *la teoría de las oportunidades políticas* surge en la década de los setenta y principios de los ochenta. Al igual que *la teoría de la movilización de recursos*, emerge y se desarrolla en Norteamérica. De hecho, como señala Tavera

⁹ Cohen y Arato (2002: 561-562), elaboran una lista con los supuestos principales del enfoque de la movilización de recursos: “1. Debe entenderse a los movimientos sociales en términos de una teoría de conflicto de la acción colectiva, 2. No hay ninguna diferencia fundamental entre la acción colectiva institucional y la no institucional, 3. Ambas suponen conflictos de intereses construidos dentro de las relaciones de poder institucionalizadas, 4. La acción colectiva implica la búsqueda racional de intereses por los grupos, 5. Los objetivos y reclamos son productos permanentes de las relaciones de poder y no pueden explicar la formación de movimientos. 6. Los movimientos se forman debido a los cambios en los recursos, organización y oportunidades para la acción colectiva, 7. El éxito implica el reconocimiento del grupo como un actor político o la obtención de mayores beneficios materiales, 8. La movilización implica organizaciones formales a gran escala, con un propósito especial, burocráticas.

(2000: 454), es precisamente un grupo de teóricos de la movilización de recursos quienes, “desarrollaron una variante que situaba los recursos externos y el contexto político como las variables más relevantes para comprender el surgimiento de un movimiento social”. Por lo tanto ambas teorías comparten varios supuestos fundamentales, entre ellos, cabe destacar el actor racional y su orientación instrumental en la acción colectiva.

Es así que, *la teoría de la oportunidades políticas* también parte del supuesto teleológico para explicar la acción colectiva, no obstante, añade y postula que los movimientos sociales deben ser entendidos en “el contexto político en el que surgen y operan (Tavera, 2000: 454)”. Conforme a la idea de que la irrupción de los movimientos sociales puede explicarse en relación a los distintos cambios “en el acceso a la participación y en los alineamientos de los gobiernos, la disponibilidad de aliados influyentes y las divisiones entre las élites (Tarrow, citado en Tavera, 2000: 454)”. En consecuencia, desde este enfoque teórico el conflicto social tiene como objetivo el acceso al sistema político, lo cual tiene como repercusión demeritar la importancia del accionar de los movimientos sociales dirigido hacia la sociedad civil. En efecto, el énfasis se encuentra en la acción colectiva y su búsqueda de inclusión al sistema político. En la teoría de las oportunidades políticas existe una claro desdén hacia la sociedad civil como campo de acción de los movimientos sociales. Supuesto que será discutido y objetado desde la perspectiva de *los nuevos movimientos sociales*.

1.1.1 Nuevos movimientos sociales

La teoría de los *nuevos movimientos sociales* surge en Europa continental a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta. Precisamente, uno de sus objetivos es dar cuenta de una serie de cambios significativos en los comportamientos colectivos. En relación a lo anterior, examina la irrupción de sucesos históricos novedosos tales como el movimiento estudiantil, feminista, ecologista, pacifista o antinuclear. De la misma forma, busca comprender la forma en qué dicha irrupción impactó y modificó a las sociedades europeas, sus orientaciones e instituciones.¹⁰

¹⁰ Para una discusión más amplia sobre lo novedoso de los “nuevos movimientos sociales” véase Cohen (1983) y (1985). Asimismo cabe destacar el sentido indexical de “lo novedoso” o “lo nuevo” en los movimientos sociales, el significado de lo “nuevo” se transforma en el momento de la

De forma análoga, es central para la teoría de los nuevos movimientos sociales distanciarse del paradigma marxista, así como de la explicación y adscripción al movimiento social en términos de clase social. Mas aún, la distancia con respecto al marxismo es un eje fundamental en la teoría de los nuevos movimientos sociales, como también lo es el supuesto de la emergencia de nuevos tipos de sociedades, y el campo de acción de los movimientos sociales (Tavera, 2000).

La idea del surgimiento de un nuevo tipo de sociedad se relaciona con lo que los teóricos de los nuevos movimientos sociales denominan como “una nueva fase en el desarrollo del capitalismo (Tavera, 2000: 454)”. Esta naciente etapa del capitalismo incide profundamente en las sociedades industriales, generando efectos “tales como la disminución del conflicto bipolar de clases, el crecimiento del sector terciario y la expansión de actividades culturales, de consumo y recreación (Tavera, 2000: 455)¹¹. En relación directa al surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, desde *la teoría de los nuevos movimientos sociales* se adscribe una noción de sociedad dinámica y variable. Por ejemplo, Touraine define a la sociedad como “el producto cambiante, inestable, aproximadamente coherente de las relaciones sociales, la innovación cultural y los procesos políticos (citado en: Cohen y Arato, 2002: 577)”. Si la sociedad es un producto cambiante y dinámico es necesario analizar el cómo, es decir, la forma en que las sociedades cambian y se producen a sí mismas.

Es a partir de dicha teoría y de forma más precisa, desde la propuesta elaborada por Alain Touraine que se aborda el problema de investigación. En tanto se pretenden comprender los procesos vinculados a la identidad de un movimiento social, su conformación en el conflicto, así como la forma en que éstos inciden en la configuración de un *sujeto político*.

Por lo demás, la noción de sujeto pretende dar cuenta de la capacidad de los actores colectivos para auto producir su experiencia, esto en referencia a un conflicto por el control e institucionalización de las orientaciones culturales, de un modelo cultural en una sociedad particular. Ahora bien, el sentido político del sujeto reside en que por medio de esa capacidad de autoproducción se lucha por la ampliación de

enunciación, en un horizonte constante, referido al tiempo en el que la palabra es enunciada. Así lo nuevo, es siempre nuevo con respecto a algo, “viejo”, “anterior”, “pasado” o “preliminar”.

¹¹ Un eje común para los distintos enfoques de *la teoría de los nuevos movimientos sociales* es el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, lugar del que irrumpen y en el cual se desarrollan los movimientos sociales a los que hace alusión este paradigma

la actividad política y la democratización de espacios públicos, así como por la afirmación de derechos y la construcción de ciudadanía. Pero sobretodo por ser una afrenta directa contra las relaciones de dominación. De la misma forma, pretende analizar el combate de los actores colectivos por la apertura de espacios políticos cerrados por distintas relaciones y procesos de dominación.¹² En la presente investigación se optó por la perspectiva teórica de Touraine en relación a varios cuestionamientos vinculados con el problema de investigación: en primera, desde *la teoría de la movilización de recursos y de las oportunidades políticas*, el supuesto de racionalidad estratégica limita el espectro de análisis. La reducción de la acción colectiva a un juego instrumental-estratégico deja de lado dimensiones subjetivas en la conformación de un movimiento social tales como los procesos de configuración de identidades o de solidaridad, (ejes centrales en la perspectiva de los nuevos movimientos sociales). De la misma forma, tanto *la teoría de la movilización de recursos* como *la teoría de las oportunidades políticas* otorgan un papel central al campo de lo Estatal y a la inclusión en el sistema político, en detrimento del análisis del campo de la sociedad civil como un espacio conflictivo y en disputa. Al contrario, los teóricos de *los nuevos movimientos sociales* otorgan al campo de la sociedad civil un rol central al conceptualizar el conflicto de las sociedades modernas como un conflicto cultural.

En estos supuestos radica la pertinencia del enfoque de *los nuevos movimientos sociales* para estudiar los movimientos latinoamericanos, o al menos una organización del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla a través del estudio de caso de la OIT. En efecto, el énfasis de la perspectiva sobre el tipo de conflicto en el cual se inscriben los movimientos sociales (cultural) y la forma de abordarlo (no-racional instrumental), así como las características del conflicto, a saber, de características culturales.

En suma, se considera que la pertinencia del enfoque de los nuevos movimientos sociales para estudiar el caso de la OIT reside en el énfasis de la

¹² Sin duda, tanto el término *movilización* como el de *recursos*, evocan en el imaginario sociológico el enfoque teórico para analizar los movimientos sociales que lleva precisamente ese nombre, *la teoría de la movilización de recursos*, sin embargo, el uso y significado de ambas palabras en la teoría de Touraine difiere significativamente. Movilización y recurso son componentes del sistema de acción histórica (SHA), es decir, “el sistema de repercusión de la historicidad sobre la práctica social (Touraine, 1995:65)”, la capacidad de las sociedades para producirse a si mismas. En éste sentido el recurso es un requisito en la acción productora, la movilización hace referencia al principio de movimiento, y que es la trascipción de la historicidad en relaciones sociales. Véase los siguientes apartados.

dimensión cultural del conflicto en el que irrumpen los nuevos movimientos sociales. Al respecto, Touraine (1995a:14) señala que, “en cada sociedad existen apuestas culturales comunes, las cuales forman un sistema de acción histórica, cuyo control social se disputan las clases definidas por su papel de dominación o de subordinación”. En otras palabras, podemos pensar la sociedad como un campo conflictivo en disputa sobre la imposición de determinadas orientaciones al modelo cultural. Esta disputa se encuentra marcada por procesos y relaciones de dominación, en las cuales grupos dominados y dominantes luchan por la apropiación de un conjunto de orientaciones que configuran precisamente el modelo cultural. Como consecuencia del conflicto en torno a las orientaciones culturales se deriva el control de las mismas y su posterior institucionalización en el campo social, político y cultural¹³.

En el campo de lucha por la apropiación de las orientaciones culturales del modelo de una sociedad, los movimientos sociales, o los nuevos movimientos sociales surgen como manifestaciones contestatarias frente a dichas ordenaciones culturales impuestas a través de procesos y relaciones de dominación. Su presencia y disputa deja ver la aparición de nuevos conflictos vinculados directamente con el control e institucionalización del modelo cultural de una sociedad. De esta forma, es posible examinar y analizar la forma en que una organización del movimiento indígena, la OIT, se sitúa en un conflicto por las orientaciones culturales del modelo cultural mexicano-mestizo, entre las cuales destacan todas aquellas en torno al valor y apreciación de las identidades. La disputa por el control y apropiación de las pautas culturales del modelo es un proceso desencadenado por el principio de autoproducción del sujeto.¹⁴

¹³ La sociedad postindustrial programada se define esencialmente por la primacía de las industrias culturales, las cuales ocupan un lugar central en las relaciones de dominación entre los diversos actores sociales. Lo característico de la sociedad programada reside en el cambio tanto en la producción y difusión de bienes. El lugar central que otrora fuera ocupado por los bienes materiales, es sustituido, por los bienes culturales, tales como la información, la educación, o los medios de difusión (Touraine, 2006: 242). En ese sentido es que las industrias culturales ocupan un lugar central en las sociedades programadas y el conflicto social se sitúa en la institucionalización de las orientaciones culturales de la sociedad. “En resumen, la sociedad postindustrial se representa a sí misma como capaz de producir su propio conocimiento, guías normativas y formas socioculturales (Cohen y Arato, 2005:580)”.

¹⁴ Sobre la construcción e imposición de un rostro mestizo al modelo cultural mexicano véase el capítulo 3.

Cabe añadir que las orientaciones culturales delimitan un campo cultural compartido y se expanden desde la sociedad civil hasta el Estado, si bien hay que señalar a éste último como productor de éstas. A continuación se discuten los elementos centrales de la propuesta de Touraine.

1.1.2.1 La historicidad de la movimientos sociales, producción de la sociedad

Al inicio del presente capítulo se señaló que la teoría de Touraine daba cuenta de la capacidad transformativa de los actores colectivos y las sociedades para producirse a sí mismas. Ahora bien, Touraine expone esta capacidad por medio de dos conceptos estrechamente vinculados: *la historicidad y el sistema de acción histórica*.

El sociólogo francés desarrolla la idea de la *producción de la sociedad por sí misma*, en contraposición al estructural-funcionalismo, específicamente al cuerpo teórico desarrollado por Talcott Parsons y la idea de la diferenciación de valores como creadora de conductas sociales. En efecto, *la producción de la sociedad* es un entramado conceptual que se opone directamente a la idea de racionalidad asociada al funcionamiento de la sociedad y la correspondencia entre integración y funcionamiento. Touraine (1995a: 12), señala al respecto: “creo por el contrario que entre las orientaciones culturales y la organización social tiene lugar relaciones de dominación (...). Lo que contrapone mi trayectoria a la de la escuela funcionalista es mi afirmación de que la producción de la sociedad por ella misma se realiza a través de un conflicto central.”

Dicha afirmación implica dejar de concebir a la sociedad como una estructura funcional en la que la diferenciación de valores genera normas sociales, las cuales son interiorizadas por los individuos a través del proceso de socialización. Este proceso genera la concurrencia de las reglas de funcionamiento de la sociedad y la sociedad misma. Oponiéndose a dicho supuesto, Touraine señala que no existe una coincidencia entre la sociedad y su funcionamiento. Más aún, entre las reglas y sociedad existe un desfase, en tanto las sociedades, “Actúan sobre su propio funcionamiento para modificarlo o superarlo (Touraine, 1995a: 37)”. Es decir que, la sociedad y su funcionamiento no se empatan correspondiéndose mutuamente. Cada sociedad es capaz de modificar o superar su funcionamiento. Por lo tanto, la sociedad es definida como un sistema capaz de producir sus orientaciones (Touraine, 1995a: 27). Lo anterior implica entender que las orientaciones culturales de la sociedad no

son inmutables o inmanentes, emergen según Touraine como uno de los conflictos centrales en las sociedades contemporáneas.

El concepto de *historicidad* precisamente da cuenta de la capacidad de autotransformación y cambio de una sociedad, de la facultad para “producir su propio campo social y cultural (Touraine, 1995a: 38)”. En ese sentido, la forma en que opera *la historicidad* remite a la distancia de la sociedad sobre sí misma respecto a sus reglas de funcionamiento. Esa distancia es la falta de correspondencia o concomitancia entre las normas y reglas que rigen a la sociedad y la sociedad misma. La sociedad puede captar ese desfase, actuar sobre él y modificarlo en relación a que ésta es capaz de generar “un sistema de conocimiento y los instrumentos técnicos con los que interviene en su propio funcionamiento (Touraine, 1995a: 37)”.

De esta forma, entre la sociedad y su funcionamiento se encuentra *el modelo cultural*, definido como aquel momento que da sentido a las prácticas sociales. Es precisamente el momento en que la sociedad, particularmente los actores colectivos logran captar el desfase entre la sociedad y su funcionamiento. Al hacerlo, actúan sobre esa coyuntura, buscando imponer e institucionalizar un sentido particular a dichas prácticas. En otras palabras, en el desfase, el actor, o los actores colectivos luchan por producir su propia experiencia y con ello, modificar por medio del conflicto el sentido impuesto a las orientaciones sociales. Esto es, al actuar sobre la imposición del sentido de esa experiencia, buscan producir su propia experiencia.¹⁵

El modelo cultural es el aspecto mediante el cual *los actores colectivos* reflexionan sobre sí mismos y captan su propia capacidad de transformación, creación y producción de su experiencia y por lo tanto del propio modelo cultural, el cual integra tanto técnicas en el uso de recursos naturales, formas de integrarse a la comunidad y una figura particular de sujeto.

Siguiendo esa idea, se debe añadir que el modelo cultural se encuentra signado por procesos y relaciones de dominación. En efecto, un grupo u actor dominante identifica sus orientaciones con el modelo cultural, asume o impone que existe una mutua correspondencia entre ambos y en consecuencia busca imponerlo sobre otros grupos o actores que en concomitancia con las relaciones de dominación

¹⁵ Para Touraine (1995a: 38), la imagen de la creatividad es sinónimo de modelo cultural. Lo define como la “captación trágica y ufana porque lo es a la vez de un desgarramiento y de un objetivo. Inventora de conocimiento, agente de investidura, creadora de una imagen de creatividad que denomino modelo cultural, la sociedad se produce a sí misma, impone un sentido a las practicas, se vuelca sobre sí misma”.

están subordinados a él. Por su parte, los dominados “responden a esa dominación a la defensiva, apoyándose en su identidad social y cultural (Touraine, 1995a: 41)”. De esta forma, en el conflicto entre dominados y dominantes está en contienda la apropiación y uso de las orientaciones que otorgan sentido al modelo cultural. En otras palabras, la capacidad creativa para transformar las orientaciones que rigen la relación entre ellos y la institucionalización de los mismos. En ese sentido, la apropiación del modelo cultural adquiere un carácter disruptivo para los dominados, pues es a través de él que los actores o grupos subordinados son capaces de transformar su experiencia, subvertir las relaciones de dominación y producir la sociedad.

De este modo, un movimiento social como el de las mujeres, el de los indígenas o el antinuclear logra notar el desfase entre la sociedad y su funcionamiento. Por tanto, capta que el modelo cultural que da sentido a las relaciones ha sido impuesto por un grupo de actores dominantes, (hombres, mestizos, industria militar) y reconoce que no corresponde con su representación de sociedad, es decir, con sus propias orientaciones. Frente a ello se defiende apoyándose en su identidad y entra en conflicto con ese adversario cuyo rostro emerge en el conflicto. Ambos actores —movimiento y contra movimiento— luchan por el control de las orientaciones del *modelo cultural* a través de la acción colectiva, entendida como “la capacidad de las sociedades humanas para desarrollar y modificar su propia orientación —es decir, para generar su normatividad y sus objetivos— (Touraine, citado en: Cohen y Arato, 2005, 577)”.

Por consiguiente, los actores colectivos generan *la historicidad*, y en consecuencia, la capacidad para producir su propia experiencia, esto es, para producirse a si mismos y a la sociedad. Al respecto, Cohen y Arato,(2002 :580) señalan que lo que está en conflicto, es propiamente “la institucionalización de este modelo cultural: instituciones autónomas, autogobernadas, igualitarias vs. estructuras controladas por las élites, manejadas tecnocráticamente y saturadas por las relaciones de dominación”, es decir, el modelo cultural en pugna opone dos formas distintas de sociedad, sobre los cuales movimiento y contra movimiento disputan.

Por su parte, *el sistema de acción histórica* es el concepto que le permite a Touraine (1995: 61) explicar las repercusiones de la historicidad en las prácticas

sociales. Cada uno de los componentes de la *historicidad*, —modelo de acumulación, de conocimiento y ético— ejerce de forma específica su influencia:

La sociedad no es lo que es, sino lo que se hace ser; por el conocimiento, que crea un estado de relaciones entre la sociedad y su entorno; por la acumulación, que retira una parte del producto disponible del circuito que desemboca en el consumo; por el modelo, que capta la creatividad en formas que dependen de la acción práctica de la sociedad sobre su propio funcionamiento (Touraine, 1995a:25)

Con mayor precisión, se puede definir el modo de conocimiento como “la capacidad humana de crear mediante el conocimiento de una imagen del mundo, de las relaciones sociales y de lo no social (Touraine, 1995a:41)”. Por su parte el componente de acumulación da cuenta del proceso relacional entre la actividad económica y su representación, a saber, entre la producción y su consumo. Por último, el modelo ético pretende explicar la forma en que se orientan las distintas conductas sociales, es la captación cultural de la actividad social y la capacidad de actuar sobre ella.

De lo que da cuenta el sistema de acción histórica es de la forma en que los componentes de la *historicidad* constituyen un campo socio-cultural, el cual se traduce en prácticas sociales específicas. A través del sistema de acción histórica, la *historicidad* deja de ser una representación del desfase entre la sociedad y sus reglas, y se traslada a prácticas y actividades sociales concretas y abstractas.

1.1.2.2 El Sujeto histórico. De las clases sociales a movimientos sociales

Otro aspecto de gran relevancia en la perspectiva de *los nuevos movimientos sociales* es la distancia y cuestionamiento crítico a la tradición marxista. Incluso, lo “novedoso” de la perspectiva se explica por el alejamiento con respecto a la tradición marxista y la idea del movimiento obrero como sujeto histórico. Ahora bien, el conflicto no es sólo por los medios materiales de producción en una sociedad, puesto que se “incorpora al análisis de los movimientos sociales, los conflictos acerca de estilos de vida, valores y concepciones sobre la sociedad (Tavera, 2000:455)”.

Para la perspectiva de Touraine y su idea de sujeto es central alejarse de la concepción histórica del sujeto. Por ello, el sujeto es un concepto “vacío” en tanto no refiere a un actor social en particular con una misión histórica producto de las relaciones de producción. Para Touraine el sujeto es la voluntad de individuos o colectividades de erigirse como actores de su propia vida y constructores de su

experiencia. De ahí la insistencia en la necesidad de “vaciar” dicho concepto de “las representaciones del sujeto, como actor de la historia, como portador de una sociedad” (Touraine, 2005: 65).¹⁶

Desde la tradición marxista se identifica a la acción colectiva obrera, a saber, al movimiento social obrero con el desarrollo histórico del modo de producción capitalista. Por consiguiente, se imputa al sujeto encarnado por el movimiento obrero una acción histórica concreta y revolucionaria, generadora de un profundo cambio social en relación a la distribución de los medios de producción. De igual forma, los obreros se definen en tanto no-propietarios, es decir, en aquellos que poseen exclusivamente su fuerza de trabajo. Por esta razón, la adhesión al movimiento se efectúa en términos de clase, de identidad de clase.

Al respecto, Touraine (1995a: 17) insiste en la necesidad teórica de alejarse de las representaciones históricas del movimiento obrero como portador de una misión objetiva revolucionaria. El sociólogo francés explica su distanciamiento de la tradición marxista para definir su concepto de movimiento social al señalar: “Por eso, poco a poco dejé de hablar de clases sociales y sustituí el concepto por el de movimientos sociales, definido como la acción conflictiva de un actor dirigente o popular hacia el control social de los modelos y recursos de una sociedad (Touraine 1995a: 17)”.

En las sociedades contemporáneas (postindustriales) sigue existiendo un conflicto central que contrapone dominantes y dominados —supuesto que comparte la tradición marxista y Touraine—. Sin embargo, para el sociólogo francés las características del conflicto actual difieren significativamente de la pugna entre capitalistas y obreros. En las sociedades post-industriales el conflicto central es de características culturales, lo cual supone la apropiación e imposición de las orientaciones y sentido de un modelo cultural. Es así que, las luchas identitarias adquieren un nuevo protagonismo. Al respecto, Touraine (1995a:17) señala lo siguiente: “El materialismo de las antiguas reivindicaciones preindustriales y hasta industriales es sustituido por el llamamiento a la identidad, a la libertad y también a la comunidad”. Por lo anterior es necesario conceptualizar a los movimientos sociales de forma tal que se aborde el conflicto cultural de las sociedades contemporáneas.

¹⁶ Véase en éste capítulo el apartado 1.3 sobre el sujeto.

1.2 Movimientos sociales

Hasta aquí se ha insistido en hablar de movimientos sociales, empero, aún no se ha definido y precisado conceptualmente qué se entiende por dicho término. Touraine (2003: 100) considera que un movimiento social se define por la lucha de un actor social que encarna un cambio social contra un adversario. En consecuencia, un movimiento social requiere la existencia de un tipo particular de acción colectiva conflictiva, a través de la cual, “una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ella valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad”.¹⁷

En efecto, para Touraine el conflicto es indispensable para entender los movimientos sociales, los cuales solamente pueden definirse en oposición al contramovimiento que combaten. De forma análoga, es por medio del conflicto que un movimiento social construye o reconstruye su identidad.

El conflicto encuentra su fundamento en el cuestionamiento hacia las orientaciones de un modelo cultural. La disputa es una respuesta contestataria hacia el sistema de orientaciones, representaciones y prácticas sociales que rigen una sociedad y su funcionamiento. En ese sentido, es que movimiento y adversario comparten un mismo lenguaje cultural, a saber, un campo compartido marcado por relaciones de dominación. A través del campo cultural compartido se efectúa la oposición y lucha por la imposición e institucionalización del modelo cultural. Ambos actores, movimiento social y oponente coinciden en otorgar una importancia central a dichos recursos culturales en tanto son compartidos, por ser resultado del proceso de dominación. Subyace en la idea de conflicto entre adversarios la apropiación de la capacidad de autoproducción de la sociedad, es decir, solamente a través del combate por la apropiación de un modelo cultural la sociedad cambia, produciendo sus propias funciones y representaciones.

Siguiendo con la conceptualización de movimiento social, es necesario para su formación la combinación de tres principios: el principio de identidad, momento en el cual, el actor se define a sí mismo, el principio de oposición o conflicto con un

¹⁷ El actor es el ejercicio de un control y organización sobre sus propias actividades, a través de la capacidad de desprenderse de las formas y normas de reproducción de los comportamientos y del consumo, para participar en la producción de modelos culturales (Touraine, 1984:32). El actor se define más allá de un conjunto de roles.

adversario social, así como el principio de totalidad, que delimita el campo en que se desarrolla el movimiento (Tavera, 2000: 451). En seguida se detalla cada uno de estos principios.

1.2.1 Principio de identidad

El principio de identidad es el momento en el cual el actor social se define a sí mismo de forma consciente. Esta definición de sí mismo se efectúa en y por medio del conflicto. En ese sentido, el principio de identidad no es un momento estático ni se limita a un momento en el cual los actores sociales se adscriben a un predicado que guíe su lucha, es decir, un yo indígena, yo totonaca, yo mujer totonaca, porque la identidad no se encuentra constituida previamente. De hecho, es mediante el conflicto frente al adversario que se autoproduce y reproduce la identidad, lo cual remite a un proceso social de construcción relacional.¹⁸

De esta forma, el principio de identidad hace referencia a un proceso conflictivo de creación de una identidad grupal dentro de una identidad más amplia, una identidad social abarcadora. Por consiguiente, se dirige al desarrollo y conformación de un “nosotros colectivo” en el proceso de confrontación. Es un proceso conflictivo porque la creación de una identidad grupal dentro de un marco más amplio de identidad social, tiene como consecuencia implícita poner en tela de juicio esa identidad abarcadora, es decir, problematizarla. Entonces, la creación de identidad “supone un conflicto social en lo que se refiere a la reinterpretación de normas, a la creación de nuevos significados y al desafío de la construcción social de los límites mismos entre los dominios de la acción pública, la privada y la política (Cohen & Arato, 2002: 574)”.

Para los movimientos sociales indígenas el principio de identidad significa un proceso conflictivo de construcción y reconstrucción de los imaginarios, orientaciones y elementos culturales propios en el marco de un campo cultural compartido al interior de Estados nacionales. Efectivamente, el principio de identidad representa una afrenta cultural frente a una identidad social de mayor amplitud —la identidad nacional— la cual fue construida bajo el supuesto de

¹⁸Precisamente en el capítulo 4, se examinara tres microprocesos sociales en torno a la construcción/reconstrucción de la identidad, a saber, la revaloración, actualización y reconfiguración de la identidad indígena totonaca. En dicho capítulo se analiza la forma en que estos proceso se construyen frente a un adversario —el mestizo—, en un conflicto por las orientaciones culturales del modelo nacional-mexicano.

homogeneidad representada en el caso del Estado mexicano a través de la figura del mestizo.

1.2.2 Principio de oposición o conflicto

El principio de conflicto hace referencia a la disputa por un proyecto histórico, esto es, a la lucha entre las distintas interpretaciones del modo de utilización social de los recursos y modelos culturales. En ese sentido, el principio de conflicto pone en cuestión las relaciones estructurales de dominación al poner en entredicho el modelo cultural impuesto por el grupo dominante, así como las orientaciones del mismo.

El conflicto es entendido como un proceso en términos culturales entre actores en disputa. El conflicto social es el medio a través del cual la sociedad institucionaliza sus orientaciones culturales y las relaciones sociales de dominación. Por lo tanto, resulta fundamental en la organización de un movimiento social el poder nombrar, o señalar al adversario, no obstante, es, a través del *conflicto* que se localiza y que emerge el adversario, ya que, el contramovimiento no existe tampoco *de facto*.

Aun cuando el conflicto esté limitado por su apuesta inmediata y por las fuerzas que moviliza, sólo se puede hablar de principio de oposición si el actor se siente enfrentado con una fuerza social general en un combate que ponga en entredicho orientaciones generales de la vida social (Touraine, 1995: 251)

Con respecto a la forma en que el conflicto es abordado por el movimiento social, Touraine (1995: 251) señala que, si bien puede encontrar su tratamiento por vías institucionales, no llega nunca a reducirse a dicha dimensión, pues el conflicto tampoco es reductible al ámbito institucional. Así que la lucha central se sitúa en el nivel de la historicidad, es decir, el nivel del control, apropiación e institucionalización de las orientaciones y sentido del modelo cultural, en consecuencia, resulta imperioso no reducir el análisis de la acción colectiva de los movimientos sociales, al marco institucional lo cual tampoco significa la exclusión del mismo en el análisis.

1.2.3 Principio de totalidad

Siguiendo a Tavera (2000: 451), el principio de totalidad hace referencia al precepto mediante el cual, “se establece un campo común en el que se desarrolla el movimiento”. El movimiento social y su adversario comparten un campo cultural flexible y mutable, a través del cual se efectúa el proceso de oposición.

De la misma manera, el principio de totalidad remite al *sistema de acción histórica*, que es la forma en que repercute la historicidad sobre la práctica social. Proceso que pone en entre dicho las orientaciones culturales del sistema de acción, esto, en el campo compartido por movimiento y adversario.

En síntesis podemos hablar de un movimiento social a través de la confluencia de los tres principios desarrollados por Touraine (1995a), *identidad, conflicto y totalidad*, no obstante, el contexto de los movimientos sociales indígenas impone a éste esquema analítico ciertas especificaciones que serán desarrolladas en las siguientes secciones.

Hasta aquí se han señalado las dimensiones que configuran un movimiento social, enfatizando aquellas características particulares de los movimientos indígenas. Dicha reflexión nos conduce a pensar la relación entre movimientos sociales y el sujeto, iniciemos distinguiendo analíticamente a éste último, para después indagar el nexo entre ambos, la forma en que se relacionan movimiento social y sujeto.

1.3 Sujeto.

Lo que mejor define al sujeto es este trabajo sin fin, pero feliz, de construcción de una vida, como una obra de arte hecha de materiales dispares.

Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, 2006

Líneas arriba se señaló que la concepción de sujeto requería ser vaciada. Esto es, de forma inmediata la figura del sujeto no debe relacionarse a cualquier referencia específica —ya sea histórica o clasista—. Es por ello que la utilidad y fuerza analítica del concepto radica en denotar un principio de acción encaminado hacia la autoproducción. En consecuencia es recurrente definir al sujeto en términos de voluntad, capacidad, resistencia, convicción, reflexividad o de afirmación. Por consiguiente, el sujeto como principio de autoproducción puede dar cuenta de la acción tanto de individuos como de colectividades.

La naturaleza abstracta de la noción de sujeto pretende señalar un principio en el sistema de acción elaborado por Touraine, la *autoproducción*, en él, subyace la idea del potencial disruptivo y transformativo de los actores sociales colectivos. Al respecto el mismo Touraine (2003:21) señala lo siguiente: “El sujeto no tiene otro contenido que la producción de sí mismo. No sirve a ninguna causa, ningún valor,

ninguna otra ley que su necesidad y su deseo de resistirse a su propio desmembramiento en un universo en movimiento sin orden ni equilibrio.”

Precisamente, el sujeto se define como la capacidad de los actores de operar sobre sí mismos. Es la voluntad de individuos y colectividades para liberarse de los principios trascendentales y comunitarios. El sujeto se constituye como la capacidad de elegir sus organizaciones, sus valores y procesos de cambio. De esta forma, el sujeto es la voluntad para actuar sobre si mismo y sobre la sociedad, es decir, de producir su propia experiencia propia y del mismo modo producir su sociedad. En efecto, sujeto es el nombre del actor cuando se sitúa a nivel de la historicidad y la producción de las grandes orientaciones normativas de la vida social. Sobre esta idea Touraine (1995: 29) afirma lo siguiente:¹⁹

El Sujeto es “el deseo de ser un individuo, de crear una historia personal, de dar un sentido al conjunto de experiencias de la vida individual, vivir su vida, buscar en ella una referencia que aclare los componentes particulares, además de la pertenencia a una categoría social donde existe una comunidad de creencias.

Continuando con esta discusión, Touraine considera que el sujeto es el único principio mediante el cual pueden combinarse la economía y la cultura, esferas disociadas por la modernidad. Entonces, el sujeto es el esfuerzo del actor para escapar de las experiencias que ambos mundos le presentan. Por un lado, una economía globalizada instrumental sin identidades, reclusas en el individualismo e instrumentalismo. Por el otro, comunidades cerradas en si mismas, replegadas en sus tradiciones y costumbres, negando cualquier posibilidad de contacto y comunicación con el exterior, encerrando a una cultura bajo el principio comunitario. Por lo tanto, el sujeto debe ser pensado como un principio capaz de articular ambos mundos, de amortiguar el desgarre que la modernidad trajo consigo y erigirse como un trabajo de vinculación. Además, el sujeto es la “combinación de una identidad personal y una cultura particular con la participación en un mundo racionalizado, y como afirmación por ese mismo trabajo, de su libertad y su responsabilidad (Touraine, 2003: 22)”.

¹⁹ En relación al andamiaje teórico elaborado por Touraine, cabe distinguir conceptualmente al actor del Sujeto. El actor se define más allá de un conjunto de roles. El actor es el ejercicio de un control y organización sobre sus propias actividades, a través de la capacidad de desprenderse de las formas y normas de reproducción de los comportamientos y del consumo, para participar en la producción de modelos culturales (Touraine, 1984: 32). Por su parte, el sujeto es la capacidad de elegir sus organizaciones, sus valores y procesos de cambio, es la capacidad para actuar sobre si mismo. Sujeto es el nombre del actor cuando se sitúa a nivel de la historicidad y la producción de las grandes orientaciones normativas de la vida social. (Touraine, 1984: 19).

El sujeto se erige entonces como el único principio capaz de articular la disociación del plano instrumental-económico y simbólico-cultural. En tanto principio de producción de sí mismo, el sujeto puede vincular dos mundo desgarrados que se presentan ante él como esferas incompatibles de elección y ante las cuales debe combatir en aras de no ser subsumido en ellas, ya sea por el comunitarismo o por un sistema económico utilitario e individual.

De esta manera, el sujeto se constituye a través del combate, de la lucha de éste en dos frentes: contra el mercado y la comunidad, a saber, una lucha en el plano instrumental y la otra en el simbólico, el cual es un proceso de combate que se denomina *doble apartamiento*, (Touraine, 2003: 62-67). Éste se define como una reacción del sujeto ante las dos experiencias que lo desgarran. Por un lado, significa apartarse de su comunidad en tanto ésta aprisiona a su cultura y se convierte más en un medio de control que un recurso para la acción. Por otro lado, es una reacción ante la instrumentalización de la fuerza de los mercados que buscan reducirlo a la figura de consumidor o que impone determinadas pautas de producción, sustento y consumo. Oponiéndose y buscando conjugar la fragmentación de experiencias es que el sujeto busca erigirse como actor de su propia historia. A continuación se examinan a detalle los dos frentes de combate del sujeto.

1.3.1 Lucha comunitaria

El sujeto se aparta de su comunidad cuando su cultura es cautiva de los controles establecidos por ella, o sea, cuando la comunidad, sus leyes y costumbres encadenan al sujeto a una determinada realidad social. El enclaustramiento de una cultura por la comunidad es definido como comunitarismo, “como el poder de los dirigentes de la comunidad para imponer prácticas y prohibiciones a sus miembros” (Touraine, 2005: 183) lo cual representa un ataque hacia las libertades individuales.²⁰

El llamado al comunitarismo se funda en un repliegue de las comunidades en sí mismas, él cual es frecuentemente producto del rechazo o exclusión que se origina en tanto un grupo se define étnica, cultural o sexualmente. El problema con el repliegue comunitario es que en ocasiones pretende situarse por encima de derechos políticos y sociales, e ignora la ciudadanía de los individuos que conforman esa comunidad.

²⁰ No debe confundirse comunidad con cultura o viceversa. Lo que significa que ni sociedades ni comunidades poseen “unidades culturales totales”, términos como cultura y comunidad no se empatan entre si.

El sujeto sólo puede configurarse sobre la pertenencia a una comunidad, cuando ésta no sólo le impone deberes, reglas y obligaciones, estableciéndose como una restricción para la acción, sino cuando, la comunidad y sus elementos culturales, sirven como base para la fundación de una identidad basada en derechos, a la par de erigirse como recurso y orientación para la acción.

En el contexto Latinoamericano la ruptura con la comunidad es fundamental para los movimientos indígenas, si es que éstos buscan configurarse como ese principio de acción que les permita producir su propia experiencia. En otras palabras, para los movimientos sociales latinoamericanos es fundamental el alejamiento del comunitarismo, si éstos pretenden constituirse como sujetos. Los movimientos sociales indígenas deben superar y alejarse de lo que Touraine (2003) denomina “defensas comunitarias”, a saber, comunidades encerradas en sí mismas, hostiles frente a adversarios indefinidos que se constituyen sólo por su no-pertenencia a la comunidad, lo cual tiene como consecuencias el combate frente a figuras, como las del “extranjero”, el “extraño o “el otro”.

Las defensas comunitarias en relación a su carácter cerrado difícilmente logran contraponerse a la dominación política y económica que los aqueja. Para los movimientos sociales indígenas el combate al *comunitarismo* es de particular importancia, pues el riesgo al repliegue comunitario es muy alto, en relación no sólo al aislamiento geográfico o a las condiciones socioeconómicas, sino particularmente al uso de la cultura como un medio de control. No obstante, Le Bot (1998: 203) considera que los nuevos movimientos indígenas, “no están animados por la idea de una comunidad autónoma y, menos aún, cerrada autárquica. Su objetivo no es la reconstrucción de la vieja comunidad, no son esencialmente defensivos”. El proceso de ruptura con la comunidad reside en la elaboración por parte de los movimientos sociales indígenas de lo que Le Bot (1998: 203), designa una *etnicidad abierta*. Dicho concepto denomina la movilización de distintos recursos culturales para participar en la actividad política y pugnar por cambios democráticos. La *etnicidad abierta* es un proceso de lucha cultural abierto a la negociación. Lo cual se aleja de anteriores luchas indígenas dirigidas exclusivamente a defender la comunidad soñada, desaparecida .

Por lo demás, el proceso de ruptura del sujeto con la comunidad no significa la negación o superación de la misma, esto implica que, la defensa comunitaria

puede sentar las bases de un movimiento social, siempre y cuando abandone la instrumentalización de la cultura dirigida a la negación del otro. La defensa comunitaria debe tornarse ofensiva contra la dominación que le ha sido impuesta, no contra una categoría social específica.

1.3.2 Lucha económica

El otro proceso de ruptura del sujeto busca apartarse del mundo de los mercados, o sea, de la imposición de una concepción de vida social. De la reducción del individuo a la figura del consumidor. Lo cual es una consecuencia de la liberalización del sistema económico y su posterior reconfiguración en un sistema económico mundial. Cabe destacar que, ésta es también una lucha que se sitúa en el nivel de la historicidad (Touraine, 2003: 34-35).

La lucha económica del sujeto se dirige a crear las condiciones que permitan conjugar una experiencia cultural colectiva con las condiciones materiales de subsistencia. Es decir, la libre determinación del cómo se produce el sustento material de vida.

El sujeto se aparta del mundo instrumental del sistema económico en un combate contra la lógica de una economía que perdió las mediaciones sociales y políticas, en especial la del Estado, él cual retrocede ante los embates de proyectos que buscan liberalizar el sistema económico y reintegrar la actividad “económica” en una lógica política global (Touraine, 2003: 35). Sin embargo, la lucha del sujeto no sólo es oposición, es principalmente una *afirmación de libertad*, es decir, entrar en pugna con el sistema económico desgarrado de sus controles, no significa de ninguna manera autoexcluirse y encerrarse, sino afirmar la participación en él a través de proyectos que surgen desde la figura el sujeto²¹.

Para el caso particular de las poblaciones indígenas o del movimiento indígena, el proceso de lucha económica se empata analíticamente con lo que Bengoa (2002) denomina *la demanda indígena*. Esta noción denota una serie de requerimientos de índole económica vinculados con el acceso a los recursos

²¹ Al respecto, Touraine señala que “Hay que ver en la idea de globalización una ideología que enmascara el mantenimiento de las relaciones de dominación económica al introducir la imagen de un conjunto económico mundial autorregulado o fuera del alcance de la intervención de los centros de decisión política (2003: 36)”. Esta idea se opone ciertamente al supuesto central en Touraine sobre las sociedades como productoras de sí mismas. En éste sentido la idea globalización como sujeta a una propia lógica ajena a los actores sociales, los cuales no pueden hacer nada mas que ser espectadores y partícipes en el sistema de consumo.

naturales y la libre gestión de los mismos. Del mismo modo, remite a la capacidad de determinar libremente su producción.

La demanda indígena expone la faceta de lucha económica del movimiento indígena por la inclusión en un sistema económico general, a través de la libre gestión de los recursos naturales y de la producción que emana de una determinada figura del sujeto, de un sujeto indígena y su particular relación con la “tierra”.

De esta forma, el sujeto es el único principio mediante el cual pueden combinarse la economía y la cultura, esferas disociadas por la modernidad. El sujeto es el esfuerzo del actor para escapar de las experiencias que ambos mundos le presentan como tipos ideales. Por un lado, una economía globalizada instrumental sin identidades, por el otro, comunidades cerradas en sí mismas, sin comunicación con el mundo. Por consiguiente, el sujeto debe ser pensado como la “combinación de una identidad personal y una cultura particular con la participación en un mundo racionalizado, y como afirmación por ese mismo trabajo, de su libertad y su responsabilidad (Touraine, 2003: 22)”. En síntesis, los movimientos indígenas no buscan solamente inscribir su especificidad cultural y el reconocimiento de la misma en las sociedades nacionales en las que se encuentran insertos, de forma paralela, combaten por la inclusión y participación en el sistema económico a través de su identidad, de sus propias orientaciones culturales, y proyectos que surjan de una propia figura del sujeto.

1.3.3 Sujeto y movimientos sociales

Hasta aquí se han esbozado a grandes rasgos los conceptos de movimiento social y sujeto; el primero se define como el esfuerzo de un actor colectivo por el control y producción de un modelo cultural y de las orientaciones culturales de la sociedad a través del conflicto. Por su parte, el sujeto especifica un principio de acción, a saber, una forma de constitución de la experiencia social. Empero, cabe preguntarse: ¿Cómo se relacionan ambos conceptos? O sea ¿Cuál es el vínculo entre ellos? El sujeto es el principio de acción de los movimientos sociales en las sociedades contemporáneas. Es un precepto dirigido hacia el potencial transformativo de los actores colectivos. El sujeto y el movimiento social son uno, en relación a que el movimiento social en su acción contestaría defiende una noción de sujeto. El movimiento social defiende la capacidad de autoproducción, de conformar y llenar la figura vacía del sujeto con su propia experiencia a través del conflicto.

La lucha por la realización de cierto modelo cultural implica la búsqueda de autoproducción, por tanto, de la capacidad de determinar la experiencia del actor, sus orientaciones y formas de producción, así como el interés por modificar las relaciones de dominación. De esta forma, la noción de sujeto puede cargarse de un ímpetu contestatario y disruptivo, al afirmar la autoproducción en el conflicto por las orientaciones culturales de una sociedad.

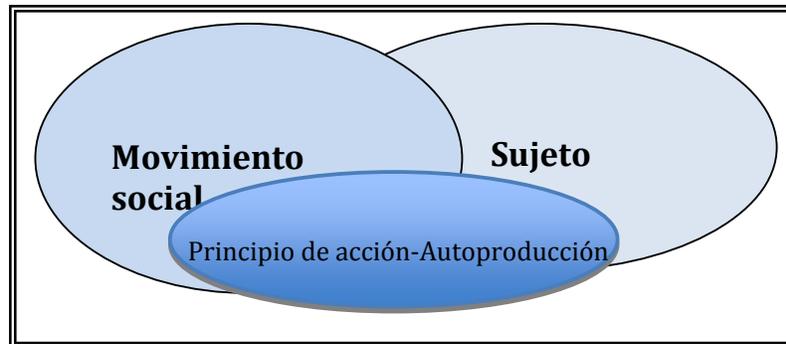


Imagen 2: Movimiento social y sujeto

El sujeto se define también como un movimiento social en tanto afirma la libertad personal y en esta afirmación se opone por un lado al mercado y sus estrategias y por el otro a los “dictadores comunitarios” (Touraine, 2003: 21).

La capacidad de autoproducción del sujeto lo convierte en movimiento social. La afirmación de autoproducción es un combate directo, genera el campo de conflicto y disenso en dos planos, ya que dicha afirmación se efectúa tanto en el plano instrumental como en el plano simbólico. En la capacidad de autoproducción es que se encuentra el vínculo entre movimiento social y sujeto, pues produce el principio de conflicto. La afirmación de autoproducción es la cara inversa de la dominación ya sea económica, política o racial.

Por lo demás, la autoproducción se vincula con el principio de identidad. Se constituye como el vínculo entre el precepto de libre definición de un “*nosotros colectivo*”, esto es, con la capacidad de autodefinition y autoproducción de las orientaciones y prácticas sociales. Inclusive va más allá al señalar el campo común de lucha y el lenguaje cultural compartido. En este sentido, la concepción de sujeto permite analizar la importancia de la orientación del actor hacia la acción autónoma, “hacia la producción y defensa de ellos mismos como singulares e integrados en una vida compleja y en un mundo constantemente en cambio (Touraine, 2006: 202)”.

La perspectiva teórica de Touraine sobre el sujeto y los movimientos sociales permite comprender el conflicto que atraviesa a una sociedad. Por ello, mediante el vínculo entre sujeto y movimiento es posible entender los dos frentes en que se desarrolla un movimiento. Sujeto y movimiento social como herramientas analíticas permiten indagar la figura de sujeto que encarna la OIT, el eje de conflicto sobre el cual se posiciona el adversario contra el que se opone, sus distintas demandas, y la forma en que se constituye como movimiento social.

Si podemos pensar en el sujeto como movimiento social, cabe ahora elevar la pregunta, sobre ¿Qué hace que el sujeto se torne político?, ¿Cómo se configura un sujeto político? De forma preliminar podría pensarse que el simple hecho de configurarse como movimiento social torna político al sujeto, lo cual es cierto, sin embargo, existen otras dimensiones, que politizan la figura del sujeto

1.4 Sujeto político

La cultura se ha convertido en una apuesta política
Alain Touraine, *Producción de la sociedad*, 1995a

En el conflicto por las orientaciones culturales del modelo, en la captación del desfase de la sociedad y su funcionamiento el sujeto se sitúa en el nivel de la historicidad y desde ahí abre un frente de lucha para que esas orientaciones particulares dejen de ser una imposición. Para que no sean más el reflejo de las orientaciones de los dominantes. En esta permutación hay un contenido político de confrontación, negociación y denuncia, así como de acción y autoproducción.

El sentido político del sujeto reside en que las demandas interpuestas por los movimientos sociales a las sociedades son incompatibles con las orientaciones generales del modelo cultural, y por lo tanto, el sentido de autoproducción es también una acción de denuncia y lucha contra la dominación. Lo cual en algunos casos tiene como consecuencia el debilitamiento o inclusive la desaparición de la dominación

Cabe añadir, que los movimientos sociales indígenas buscan constituirse como sujetos a partir de una diferenciación étnica de carácter indígena y desde ese lugar de enunciación constituirse como productores y organizadores de su propia vida, de sus organizaciones y valores a través de la construcción y reconstrucción de su identidad indígena, entendida como un recurso cultural. Sin embargo, el proyecto

de autoproducción para los movimientos indígenas necesita tornarse político. La lucha de los movimientos indígenas además de situarse en el plano comunitario y económico, debe llevarse a cabo también en el plano político, esto en relación directa al proceso de dominación particular sobre los grupos indígenas. Un proceso de dominación política-económica-racial que erigió barreras para la participación en la vida política y para la ampliación de la democracia y que sistemáticamente ha negado a los indígenas como sujetos de derecho, desestimando su igualdad y su acceso a la plena ciudadanía. En ese sentido hay una dimensión política de reconstrucción de los indígenas como sujetos con capacidades, derechos y obligaciones. La dimensión política del sujeto se dirige a producir a los indios como ciudadanos, a construir las condiciones para que los excluidos puedan ejercer sus derechos políticos, sociales e inclusive culturales, y de esta forma superar la esquizofrenia práctica discursiva que por un lado, enuncia la igualdad universal, mientras que en la vida cotidiana se excluye sistemáticamente a los indígenas, negándoles sus derechos.²²

Es por ello que para convertirse en sujetos, los movimientos indígenas deben ir un paso más allá y tornar política su lucha, es decir, configurarse como sujetos políticos. Deben por lo tanto derribar las barreras de exclusión a través de la movilización de su identidad, de su ser indígena. La afirmación de lo indígena es una afirmación de libertad que se torna política y consiguientemente la lucha por el reconocimiento, es, para el caso particular de los movimientos indígenas, otra dimensión que hace político al sujeto.

El combate del sujeto se realiza en dos planos. En un primer plano necesita romper con el comunitarismo, desligarse del control comunitario de la cultura, transitando de la defensa comunitaria a la ofensiva cultural. En un segundo plano, combate por la inclusión en un mismo sistema económico general, busca participar en él sin ser reducido a un simple consumidor. Un sujeto político combate en un frente más, al combatir en el campo de la actividad política, institucional y contenciosa. La lucha se encamina a democratizar espacios públicos o crear nuevos espacios. Es un combate que pugna por la apertura de espacios políticos cerrados, con barreras construidas a través de las distintas formas de dominación.

²² En éste mismo capítulo en la sección 1.6, se examina un mecanismo de inclusión de los excluidos, la reconstrucción de éstos bajo el código democrático y la incidencia de los movimientos sociales en dicho proceso.

1.4.1 Lucha política

La lucha del sujeto político se encamina a generar “un lugar político de transformación de un medio económico en sistema social y, por otro lado, de comunicación intercultural (Touraine, 2003: 233)”. En ese sentido, el sujeto político, combate en distintos frentes; contra el comunitarismo, por la inclusión en el sistema económico general, y por la participación en la actividad política, ya sea a nivel local, regional o nacional. El combate en estos tres frentes se realiza por medio del recurso cultural identitario, que busca inscribir e institucionalizar orientaciones y prácticas en el modelo cultural de la sociedad.

Siguiendo a Touraine (2003: 215) el problema en las sociedades latinoamericanas con respecto al sujeto político se relaciona con el hecho de que solamente un sector de la sociedad se integró al Estado, “a través de un sistema político relativamente abierto, pero otra parte es marginada y reprimida, sobretodo cuando su identidad étnica es diferente de la del centro”, lo cual ocurrió con los grupos indígenas en Latinoamérica, quienes históricamente no tuvieron un acceso al campo de la actividad política en el cual pudieran construir y reconstruir su identidad cultural frente a un sistema económico del cual eran excluidos. Las distintas orientaciones culturales en las etapas de construcción del modelo nacional, señalaban a los indígenas como incapaces, inmaduros, dependientes, infantiles e inclusive tontos. Es decir, como “dignos” de exclusión, por consiguiente, las orientaciones culturales legitimaban la exclusión de los indios, su igualdad en derechos y su ciudadanía.

La emergencia indígena (Bengoa, 2000), se presenta como una apelación hacia la apertura política por parte de los movimientos sociales indígenas. Se establece como una afrenta contra las barreras tradicionales del sistema político. En efecto, es el deseo de los grupos indígenas de conformarse como *sujetos políticos*, es decir, como actores colectivos capaces de controlar y determinara las orientaciones del modelo cultural a través de la movilización de un recurso cultural en conflicto, para de esa forma, determinar su propia experiencia, participar en un sistema económico general y ampliar su actuación en la esfera de lo político.

Pensar los movimientos sociales indígenas como sujetos, permite conectar la cuestión étnica, la capacidad de grupos indígenas de definirse como tal, esto es,

construir y reconstruir su identidad, de igual forma, permite vincular las demandas de índole económico, el acceso a los recursos y el derecho al territorio.

1.5 Sujeto indígena

Hay que recordar que el tema del desarrollo, de la mutación histórica, es más importante en América Latina que el del orden social, y que la mayoría de las acciones colectivas tratan de derribar ahí las barreras, de abrir y transformar el sistema social y político.

Alain Touraine, *América Latina, política y sociedad*, 1988

Respecto a los movimientos sociales de corte étnico, Touraine afirmaba en *Le parole et la sang* (1988), —un año antes del nacimiento y conformación de la OIT— que las comunidades indígenas no habían llegado a organizarse como un movimiento integrado y de alcance nacional. Al menos en México, Perú y Guatemala existía una gran distancia entre la identidad india y el movimiento indígena. La identidad indígena no lograba articularse de tal forma que sirviera como base para el desarrollo de movimientos sociales indígenas²³.

La inexistencia de un movimiento social indígena integrado se explicaba en relación al intervencionismo del Estado en las sociedades latinoamericanas. Touraine (1988: 162) señalaba que en América Latina la limitación mas grave sobre la capacidad de acción colectiva de los movimientos sociales en general era producto, “de la subordinación de los movimientos sociales a la acción del Estado”, de esta forma, “los movimientos sociales siguen estando subordinados a las intervenciones políticas y principalmente a la acción del Estado”.²⁴

Aunado al peso interventor del Estado, en esos años difícilmente podía hablarse de un sujeto indígena, o sea, de movimientos sociales de carácter étnico, cuando lo que en realidad existía eran “defensas comunitarias” que no lograban vincular la búsqueda de una identidad indígena con la intervención activa en la política nacional (Touraine, 1988: 212-214).

²³ “*Le parole et la sang*”, (Touraine, 1988) es un estudio publicado en el año de 1988, análisis profundo y detallado sobre los actores sociales Latinoamericanos y su contexto.

²⁴ En México, resulta de gran relevancia pensar el Estado como el agente organizador de las reivindicaciones sociales, en relación al peso de su intervención en sindicatos, así como agente del desarrollo económico en relación a su intervencionismo en los procesos económicos. El siguiente capítulo en su totalidad esta dedicado a dilucidar los procesos y formas Estatales frente a los cuales se afirmó y luchó la OIT.

Los movimientos étnicos no eran partícipes del sistema político en ninguno de sus niveles, dígase local, regional o nacional. Si llegaban a intervenir se limitaban a servir de base a otros grupos políticos o culturales, como los movimientos campesinos (Touraine, 1988: 212-214), subsumiendo el discurso indígena al discurso campesino.²⁵

El diagnóstico de Touraine sobre los movimientos étnicos en Latinoamérica era que éstos no habían logrado superar el proceso de la *defensa comunitaria*, y que por lo tanto seguían configurándose como movimientos defensivos en contra del mundo exterior, encerrados en sí mismos y en el arraigo hacia la comunidad. No obstante, cabe destacar, que tanto la identidad étnica y la defensa comunitaria no son obstáculos en la conformación de un movimiento social, de hecho, el mismo Touraine (1988: 212) reconoce que la defensa comunitaria puede sentar las bases para la conformación de un movimiento social, en tanto dicha defensa tenga una identidad étnica que se oponga a la dominación y no se restrinja a sí misma amparándose en la comunidad.

Es necesario entonces un tránsito de la acción defensiva hacia la acción ofensiva, el cual sólo es posible mediante una ruptura al interior de la propia comunidad hacia lo que líneas arriba se señaló como “etnicidad abierta” (Le Bot, 1998: 203). Esto es, el proceso mediante el cual una identidad étnica se moviliza como recurso cultural para intervenir e incidir en la actividad política, en los procesos de negociación y lucha por la institucionalización del modelo cultural de la sociedad.

Veinte años han pasado desde la aparición del primer diagnóstico de Touraine sobre los movimientos sociales indígenas en América Latina. Veinte años también han pasado desde el surgimiento de la OIT. Sin duda, la situación ha cambiado drásticamente, el mismo Touraine (2003: 121) reconoce la importancia de los movimientos culturales contemporáneos que defiende una identidad étnica, pero que a su vez, se han transformado en “actores de la democratización”.

Puede o no ser una coincidencia la confluencia temporal de dos procesos. Por una parte, el cambio hacia la acción ofensiva, o sea, hacia la autoproducción y la participación política de los movimientos sociales indígenas. Por otra parte, el

²⁵ Más adelante en el análisis preeliminar sobre la OIT y Huehuetla esta cuestión será ejemplificada.

surgimiento, desarrollo y consolidación de la OIT a nivel local, y posteriormente a nivel regional (a través de UNITONA). Sin embargo, lo relevante del asunto reside en distinguir y analizar los procesos mediante los cuáles en este periodo de tiempo, (finales de la década de los ochenta, hasta el 2009) los movimientos indígenas dirigieron su acción hacia la búsqueda de la capacidad de erigirse como sujetos, como sujetos con rostro indígena.

En este contexto, cabe preguntarse, ¿Qué cambió?, Mediante qué procesos las defensas comunitarias indígenas lograron pasar a la ofensiva y configurarse como movimientos sociales étnicos e inclusive en algunos casos, erigirse como sujetos indígenas. Es decir, movimientos sociales que pugnan por su inclusión en un sistema económico general y que han logrado superar los controles comunitarios, así como su inclusión en la vida política. Todo esto mediante la afirmación de una identidad étnica, la indígena. Antes de proseguir con la discusión, resulta imperativo definir analíticamente al sujeto indígena.

En el presente escrito, el *sujeto indígena* es aquella figura capaz de afirmar una identidad específica, particular y a través de ella y de su movilización intervenir y participar en la vida política. Este proceso de participación supone erigirse en contra de las barreras para la participación política y social de lo indígena en la sociedad nacional y de forma paralela erigir una denuncia sobre las relaciones de dominación que subordinan a lo indígena.

Es importante señalar que, la participación política de ninguna forma se restringe al momento electoral o al sistema de partidos y elecciones, por ende, se relaciona con la capacidad de autodeterminar su propia vida y experiencia dentro de un conjunto social más amplio, con una identidad social abarcadora, es decir, se relaciona con la capacidad de autoproducirse y producir la sociedad.

El sujeto indígena no se recluye en sí mismo en su comunidad y tradición, en cambio, su identidad se afirma para intervenir en el conjunto social que lo abarca, para participar en él. Este sujeto posee un rostro particular moldeado frente a un Estado interventor y constructor de una identidad homogeneizante, en él cual subyacen barreras que limitan y restringen la participación e igualdad de los indígenas. En ese sentido, empatar la noción de sujeto con la de movimiento indígena permite analizar la importancia de la orientación del actor hacia la acción autónoma, “hacia la producción y defensa de ellos mismos como singulares e

integrados en una vida compleja y en un mundo constantemente en cambio (Touraine, 2006: 202)”. Esto es, pretende señalar que los grupos indígenas buscan erigirse como sujetos constructores de sí mismos y de su experiencia.

El sujeto indígena se construye a sí mismo como diferente a la sociedad en la que habita, sin embargo, no se diferencia de ella para excluirse y marcar una línea divisora —la cual ya existía de antemano—. El sujeto indígena se presenta diferente, precisamente como indio para participar como igual en la construcción social de la vida, en la política y en la economía, conciente de que es portador de valores culturales distintos. Las movilizaciones indígenas se presentan como sujetos, es decir, “el principio en relación con el cual se construyen las relaciones de cada uno consigo mismo y con los otros (Touraine, 2003: 74)”.

Si bien las demandas efectuadas por movilizaciones indígenas en Latinoamérica pugnan por la autodeterminación, el acceso a recursos y la autonomía, lo significativo es su presentación como indígenas, o sea, como movimientos con rostro étnico. El estandarte étnico en la movilización de los grupos indígenas, compele a analizar el tema de la pugna por los derechos culturales, la lucha por el reconocimiento.

1.5.1 Lucha por reconocimiento, por nuevos tipos de sociedades.

Se trata, pues, no ya del derecho a ser como los otros, sino a ser otro

Alain Touraine, *Un Nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, 2005

Hasta ahora se han esbozado a grandes rasgos los ejes temáticos que caracterizan a los nuevos movimientos sociales; la distancia con respecto al movimiento obrero y la tradición marxista, el énfasis en la dimensión cultural del conflicto vinculado con la recurrencia en la idea de la capacidad de producción de la sociedad por ella misma. Sin embargo, es imperativo analizar una dimensión más, la cual, mantiene una relación muy cercana con los ejes señalados y con los movimientos de corte étnico y con la conformación del sujeto político de rostro indígena, es decir, a la lucha de los movimientos sociales por el *reconocimiento*.

Touraine y Taylor (2005: 187; 1993), comparten un concepto semejante sobre el reconocimiento, definiéndolo como una condición para la realización del sí, para

la configuración de la propia identidad, ya sea individual o colectiva. Ahora bien, aunado al tema de la construcción identitaria, se erige otra dimensión del reconocimiento que se vincula con la lucha por derechos culturales. A continuación se examinan ambas dimensiones.

1.5.1.1 Reconocimiento e identidad

El reconocimiento es antes que nada, la condición para la realización del *sí mismo*. Es un componente central en la construcción de la identidad y como tal, su ausencia, o la desfiguración del mismo tienen consecuencias negativas en dicho proceso de configuración llegando hasta el extremo de generar odio del individuo o colectividad contra sí mismo, contra su propia identidad. En ese sentido, Taylor (1993, 43-44) señala sobre la forma en que se construye la identidad:

Se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros (...) El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.

Es importante destacar que el esquema de Taylor remite a una lógica relacional en el proceso de construcción de la identidad, en tanto ésta no se da de forma aislada, sino frente a un “otro” que o bien reconoce o bien niega o desfigura el reconocimiento y por consiguiente el valor de la identidad. Este proceso se engarza con la noción de falso reconocimiento y sobretodo con sus consecuencias. El autor señala:

El falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debida. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad vital (Taylor, 1993: 45).

La demanda por el reconocimiento de ninguna forma es trivial, siguiendo a Taylor, es una necesidad vital en la construcción de la identidad. Por otra parte, lo que añade Touraine (2005) al esquema de Taylor (1993), es que en el reconocimiento y el falso reconocimiento resulta imperioso incluir la dimensión de dominación al análisis, es decir, hay que distinguir la forma en qué las distintas relaciones de dominación marcan o señalan flujos de reconocimiento. De esta forma, es más probable que un actor, grupo o colectividad en la posición de dominación niegue el reconocimiento o bien genere un falso reconocimiento hacia aquellos que ocupan una posición subordinada.

1.5.1.2 Derechos culturales y reconocimiento

La discusión al respecto del reconocimiento introduce también al análisis el tema de los derechos, y de forma más precisa un tipo particular de derechos, los culturales. Éstos no tienen como referencia formal al individuo, sino a las colectividades. De hecho, Touraine (2005: 187) insiste en la idea de que la lucha por los derechos ha ocupado “el lugar central en los movimientos y conflictos de las sociedades modernas”. Siguiendo la misma línea Stavenhagen (2006: 218), señala que los derechos culturales si bien son asimismo derecho individuales “es claro que no se pueden ejercer plenamente si no es en el marco de una colectividad social, llámese etnia, pueblo o nación”²⁶.

En el momento del desgarramiento del mundo cultural e instrumental, la lucha por los derechos culturales significa un combate en aras de crear la posibilidad de conjugar, una identidad particular, una diferencia cultural con la participación en un sistema económico general. De dirigir la lucha hacia el reconocimiento de la particularidad, de la diferencia en la igualdad.

Siguiendo el mismo argumento, Touraine (2005: 184) sitúa las demandas de estos grupos al interior de los Estados nación en la lucha por los derechos culturales, es decir, que las demandas elevadas por los grupos definidos étnica o culturalmente se encaminan a la búsqueda de protección en tanto grupos particulares:

Los derechos culturales no se dirigen sólo a la protección de una herencia o a la diversidad de las prácticas sociales; obligan a reconocer, contra el universalismo abstracto de la Ilustración y de la democracia política, que, cada uno, individual y colectivamente puede construir condiciones de vida y transformar la vida social en función de su manera de combinar los principios generales de la modernización y las identidades particulares (Touraine, 2005: 184).

Para algunos, el tema de los derechos culturales evoca problemáticas e incompatibilidades con los esquemas actuales de derechos, no obstante, los derechos culturales no deben ser pensados como extensiones de los derechos políticos, en relación a que no se dirigen a todos los ciudadanos, sino a poblaciones particulares. Sin embargo, esto no significa que derechos políticos y culturales sean incompatibles (Touraine, 2005: 182-184). Ahora bien, en ese sentido es necesario que ambos se

²⁶ Touraine (2005: 187-188) señala que la lucha y conquista de los derechos políticos se relaciona con las creaciones de las repúblicas, y el ejercicio de la soberanía a través del pueblo, así también la lucha por los derechos sociales se relaciona con la lucha de los trabajadores, y, más que ser puntos de ruptura, se pueden entender como la extensión “de la reivindicación democrática a todos los aspectos de la vida social”.

vinculen estrechamente antes de que las demandas culturales se conviertan en “instrumentos antidemocráticos”, que sirvan como sustento para el repliegue comunitario. Conciente de esta tensión, Touraine (2005: 194) propone “ligar estrechamente el movimiento cultural a la defensa de derechos políticos universales y de derechos sociales”, lo cual significa, combinar la defensa de los derechos culturales, en la universalidad de los derechos sociales y políticos.

Si, como señala Touraine (2005) podemos pensar en buena medida los movimientos actuales como movimientos culturales, la lucha de éstos se liga directamente con la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural y con la idea de derechos culturales, de ser *iguales y diferentes*.

En relación al tema de los derechos culturales es necesario aludir brevemente el tema del multiculturalismo. Kimlicka (1995) señala que de entrada el término multiculturalismo resulta confuso, pues engloba en una misma idea formas distintas de pluralismo cultural, las cuales se diferencian por el modo en que se incorporan los grupos a la comunidad política²⁷.

En relación a ello, el autor propone distinguir entre dos tipos de pluralismo cultural. Un primero en el que la diversidad cultural sea el resultado de la incorporación que culturas que previamente gozaban de formas de autogobierno. La incorporación pudo efectuarse ya sea por la fuerza a través de la colonización y conquista o vía consensual por medio de la creación de una federación. Por su parte, el segundo tipo de pluralismo hace alusión a un tipo de diversidad cultural producto de la inmigración tanto individual como de grupos. Teniendo como base el reconocimiento de esta diferenciación Kimlicka (1995: 58), señala que la tensión entre derechos individuales y colectivos resulta poco esclarecedora en el marco de la discusión de los distintos grupos nacionales en los Estados. En consecuencia, el autor propone distinguir entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría elevar: las restricciones internas y las protecciones externas. Las primeras hacen referencia a las relaciones intragrupales que en su búsqueda por proteger la solidaridad del grupo pueden restringir o violentar las libertades civiles y políticas de los individuos miembros del grupo. Por su parte, las protecciones externas buscan garantizar y proteger la existencia del grupo y su identidad, así como limitar el

²⁷ Cabe destacar que la discusión en torno al multiculturalismo rebasa los límites de la presente investigación, sin embargo, se considera necesario, introducir el tema con respecto a la problemática de los derechos culturales.

impacto de las decisiones de la sociedad en la que se encuentra incorporados. Las protecciones externas buscan situar a los grupos nacionales o étnicos en términos igualitarios frente a la sociedad, así como reducir la vulnerabilidad del grupo (Kimlicka, 1995: 56-58).

Siguiendo su argumento Kymlicka recupera la noción de “ciudadanía diferenciada” de Young (citado en: Kymlicka, 1995: 47) entendida ésta como una serie de medidas “especiales específicas en función de la pertenencia grupal orientadas a acomodar las diferencias nacionales y étnicas”. La ciudadanía diferenciada se expresa en tres formas de derechos: los derechos de autogobierno, entendidos como la “transferencia de competencias a una unidad política básicamente controlada por los miembros de la minoría nacional (Kymlicka, 1995: 51), usualmente la reivindicación de autogobierno suele estar acompañada por la demanda de territorio. Por su parte los derechos poliétnicos pueden ser entendidos como medios contra la discriminación y el prejuicio, en ese sentido buscan asistir a los grupos o minorías nacionales a expresar su orgullo y particularidad. Finalmente los derechos especiales de representación se dirigen a la inclusión de las minorías en el sistema político y de partidos. Estos tres derechos son mecanismos para salvaguardar las diferencias culturales, asimismo son compatibles y sientan las bases para las restricciones internas, como para las protecciones externas.

El esquema anterior le permite afirmar a Kymlicka que cierto tipo de reivindicaciones de minorías nacionales o étnicas son totalmente compatibles con el pensamiento liberal y las democracias liberales modernas. Cuando estas reivindicaciones se funden en una ciudadanía diferencia que sustente las protecciones externas y no las restricciones internas, éstas últimas incompatibles con los esquemas de derechos de ciudadanía.

1.5.2 Cultura y conflicto

Líneas arriba se mencionó la irrupción conflictiva de la cultura en el campo de lo político, esto es, la lucha de los movimientos sociales por el reconocimiento de derechos culturales que se vinculan con el sistema de derechos políticos y sociales. Para el sujeto indígena, dicha irrupción pasa por un proceso distinto aunque en la misma dirección en relación a la carencia histórica en la cobertura del esquema de derechos sociales y políticos para las comunidades indígenas. Dicha carencia se refleja en las condiciones materiales objetivas en que se encuentra subsumidas las

comunidades, así como en los procesos que impiden la participación política de los indígenas.

En este sentido, la afirmación cultural de una identidad étnica irrumpe en el campo de lo político para exigir derechos culturales, a saber, el reconocimiento de la diferencia en la igualdad. Sin embargo esa reivindicación implica en primera instancia las condiciones de igualdad, —sociales y políticas—, negadas a los indígenas. Así, la demanda de igualdad en la diferencia se dirige en un primer momento a la extensión y efectividad de los derechos políticos y sociales. Se trata de generar las condiciones que permitan la igualdad en la diferencia, por lo tanto, la lucha cultural se dirige a la ampliación del esquema de derechos sociales, políticos y culturales para los indígenas. En relación precisamente a la lucha por los derechos de los indígenas emerge el tema del campo de acción de los movimiento sociales. A continuación se presenta un breve discusión sobre sociedad civil.

1.6 Sociedad civil. El campo de los nuevos movimientos sociales.

De acuerdo con Seligman (1992), el concepto o idea de sociedad civil ha cobrado un renovado interés en el ámbito académico, político y social. A partir de este “renacimiento contemporáneo” de la idea de sociedad civil, el mismo autor distingue entre tres usos diferentes del término: el primero de éstos remite al uso político de la idea de sociedad civil, a saber, como eslogan de movimientos sociales y partidos para enjuiciar ciertas políticas estatales. El segundo sentido del término refiere al uso de éste como concepto analítico por científicos sociales, de este uso se desprenden dos acepciones generales del termino: El primero a) como un nivel o tipo de instituciones y organizaciones. El segundo b) sitúa la idea de sociedad civil “en el reino de los valores y las creencias” (Seligman, 1992: 203). Respecto a la tercera acepción de la idea de sociedad civil, el autor señala su uso como un concepto filosóficamente normativo, esto es, como una idea ética que provee una visión del orden social que no sólo es descriptiva sino además es prescriptiva en tanto provee de una visión de la “buena vida”. A continuación se ahonda sobre el uso del término como concepto analítico en sus dos acepciones.

Seligman (1992: 203) sugiere que la idea de sociedad civil como un tipo de expresión del orden institucional, no añade mucho a las nociones de democracia y ciudadanía, en tanto remite a una serie de características de ambos conceptos, a

saber, “(1) la libertad de formar y unirse a organizaciones, (2), la libertad de expresión, (3) el derecho al voto, (4) elegibilidad para un puesto público, (5) el derecho de líderes políticos a competir por votos y apoyo, (6) fuentes de información alternativa, (7) elecciones libres y justas (Seligman, 1992: 203)”.

Respecto al uso de la idea de sociedad civil como un fenómeno referente al reino de la acción simbólica, los valores y las creencias, Seligman (1992: 203) apunta, “Aquí, la sociedad civil se identifica con un modo de orientación más o menos universal de los actores sociales y con la definición de ciudadanía en términos universales así como en ataduras morales altamente generalizadas”. Sin embargo, para el mismo autor esta concepción de la idea de sociedad civil deja de lado o ignora el problema de cómo se constituye el sentido de comunidad entre actores que son concebidos como individuos autónomos. Alexander (2000: 141) apunta en la misma dirección, al señalar que una ausencia importante en la literatura sociológica es el vacío sobre cómo se constituye o destruye la solidaridad civil. El autor señala al respecto, “Por lo general, mantienen un mutismo absoluto en lo que se refiere a la esfera del sentimiento de compañerismo que conforma la sociedad dentro de la sociedad y a los procesos que la fragmentan (Alexander, 2000: 141)”. Referente a esto, Alexander se propone examinar la solidaridad civil desde el concepto de sociedad civil. A continuación se examina dicha propuestas, la cual suma a la comprensión de la inclusión y exclusión de grupos e individuos precisamente en la esfera de la sociedad civil.

1.6.1 La dimensión simbólica de la sociedad civil

Alexander (1992: 96) define a la sociedad civil como una esfera separada empíricamente de otras tales como la económica, la política o la religiosa, si bien depende de los recursos y entradas de éstas esferas. Además, la sociedad civil tiene sus propias instituciones y organizaciones. Sin embargo, lo que caracteriza a la propuesta de Alexander (1992: 2000) es su énfasis en lo que denomina la dimensión simbólica de la sociedad civil. Esta dimensión es central en su noción de sociedad, opera por encima y por debajo de sus instituciones y organizaciones. En consecuencia la definición de sociedad civil de Alexander (1992) remite a un ámbito

de conciencia estructurada y socialmente establecidas, a saber, a una dimensión simbólica de la sociedad.²⁸

La esfera simbólica de la sociedad civil está constituida por códigos binarios articulados en un discurso que conceptualiza al mundo en dos grupos: aquellos dignos de formar parte de la sociedad civil y aquellos indignos de pertenecer a ella. El código binario puede entonces pensarse como un sistema simbólico que divide las virtudes cívicas, de los vicios cívicos y que por lo tanto sustenta, justifica y legitima la inclusión y exclusión de individuos o grupos de acuerdo a sus virtudes o vicios. Los elementos del código pueden ser conceptualizados como grupos de homologías que crean semejanzas y antagonismos. Aquellos que son considerados dignos miembros de una comunidad nacional se posicionaran en el lado positivo del código, mientras que aquellos que no cumplan las cualidades positivas del código tenderán a ser excluidos. De esta forma, el código simbólico distintivo constituye el sentido de inclusión y exclusión de una sociedad. En síntesis, el código simbólico de la sociedad civil estructura y legitima la inclusión y exclusión, además, cabe destacar que este código adquiere formas singulares en relación a las naciones históricas en donde se desarrolla.

Conjuntamente, Alexander (1992: 98) propone distinguir tres niveles en el discurso binario: uno referente a los motivos, otro en el nivel de las relaciones y un último en el ámbito de las instituciones.

Respecto a los motivos Alexander (1992: 100) señala que la estructura discursiva presenta los siguiente códigos binarios: activismo/pasividad, autonomía/dependencia, racionalidad/irracionalidad, razonabilidad/histeria, medida/desmedida, auto-control/excentricidad, realista/irrealista, cordura/desvarío. Concerniente a la estructura discursiva de las relaciones sociales, el código despliega las siguiente díadas: relaciones abiertas/ relaciones secretas, confiables, sospechosas, críticas/deferentes, honorables/auto-interesadas, concientes/avaras, verdaderas/engañosas, directas/ calculadoras, deliberativas/conspiracionales, amistosas/áspero. Por último, respecto a las instituciones los códigos y contra códigos democráticos son los siguientes: reguladas por reglas/arbitrarias, ley/poder, igualdad/jerarquía, inclusivas/exclusivas, impersonales/personales, grupos sociales/facciones, oficinas/personas (Alexander, 1998: 100-101).

²⁸ Bajo esta concepción de sociedad civil, los movimientos sociales son parte de la sociedad civil (Alexander, 1992: 97).

Bajo este esquema la sociedad civil puede entonces ser pensada como un espacio de comunicación simbólica que se estructura alrededor de un discurso bifurcado de ciudadano y enemigo, el cual define las cualidades de los ciudadanos democráticos y de los enemigos antidemocráticos (Tavera 1999: 131). La inclusión o exclusión de grupos o individuos se efectúa precisamente a través del código democrático de la sociedad civil. En ese sentido la comunicación simbólica se realiza en términos del código de la sociedad civil, “formado por una serie de oposiciones que definen las cualidades personales, sociales y de organización asociadas con la inclusión o pertenencia a la comunidad, así como aquéllas que justifican la exclusión de ella (Tavera, 1999: 132)”.

La propuesta de Alexander (1998) enfatiza la forma en que los grupos en relación a su posición del código merecen su inclusión o exclusión, sin embargo, no da cuenta de los mecanismos o formas mediante las cuales un grupo excluido puede construirse o reconstruirse bajo el código democrático y ser incluido legítimamente en la esfera de la sociedad civil. Al respecto, Tavera (1999) añade que, precisamente los movimientos sociales son centrales para entender la inclusión de los excluidos en la sociedad civil, en ese sentido apunta: “los movimientos sociales contribuyen a la redefinición simbólica de los grupos excluidos y que al hacerlo, se convierten en vehículos para la creación de discursos contestatarios que cuestionan su exclusión (Tavera, 1999: 131)”.

Bajo este esquema analítico, los procesos de inclusión y exclusión social remiten a la posición de grupos e individuos respecto al discurso bifurcado de ciudadano y enemigo. Entonces, la inclusión requiere la reconstrucción de los excluidos bajo el código simbólico de la sociedad civil. Exactamente, es a los movimientos sociales a quienes se les puede imputar dicha tarea —la reconstrucción de los excluidos—.

Los movimientos sociales redefinen simbólicamente a grupos e individuos excluidos por medio de la creación de discursos contestatarios que reconstruyen, sus cualidades, relaciones sociales e instituciones como virtudes cívicas y por lo tanto construyen su exclusión como ilegítima y censurable. A través de los movimientos sociales, los excluidos son redefinidos simbólicamente y se construyen como dignos de ser incluidos en la sociedad civil.

De esta forma, la propuesta de Alexander (1999) sobre el código binario de la sociedad civil llena el vacío conceptual señalado por Seligman (1992) sobre la forma en qué se conforma el sentido de comunidad entre individuos autónomos. El código binario precisamente da cuenta de cómo se conforma la solidaridad civil, a partir de un discurso binario que legitima la inclusión y la exclusión de individuos y grupos. Aunado a lo anterior, Tavera (1999) añade que son los movimientos sociales quienes contribuyen a la redefinición simbólica de la exclusión y a su reconstrucción en el lado positivo del discurso de la sociedad civil, lo cual tiene como consecuencia que la exclusión sea “ilegítima y moralmente reprobable (Tavera, 1999: 137)”. Respecto al mismo tema, a continuación se examina el campo de acción de los movimientos sociales, a saber, la esfera de la sociedad civil.

1.6.2 Sociedad Civil y movimientos sociales

Respecto al campo de acción de los nuevos movimientos sociales Offe (1996:163) cuestiona la utilidad analítica de la distinción entre esfera pública como el campo de lo estatal y esfera privada como el campo de la sociedad civil. En su diagnóstico, asistimos a una fusión de ambas esferas, lo cual desdibuja la clara línea que distinguía la esfera de lo Estatal y de la sociedad civil.

Siguiendo esa idea, la sociedad contemporánea es testigo de un proceso de ampliación y expansión de la sociedad civil, en la cual y desde la cual se exponen y desafían temáticas y problemas que hasta antes encontraban sus límites en la esfera de lo privado. De esta forma, temas como la sexualidad, la vida y la muerte o la misma identidad, se tornan problemas políticos, lo cual desafía los límites analíticos entre sociedad civil, (esfera privada) y Estado, (esfera pública).

Es, a los movimientos sociales a quienes en cierta medida se le puede imputar esta transformación, la “expansión” de la sociedad civil (Touraine, 2003), en tanto que los movimientos sociales “desafían el control de un rango cada vez mayor de actividades sociales que previamente estaban protegidas del escrutinio público (Cohen y Arato, 2002: 578)”. Es a través de la acción colectiva y la imposición de temáticas otrora privadas, que la sociedad civil se expande.

Al respecto, Offe (1996:164) señala que los nuevos movimientos sociales no se sitúan ni en la esfera privada ni en la pública, en tanto el campo de acción de estos es el espacio de *la política no institucional*. La cual es una categoría intermedia entre el Estado y la sociedad civil.

Con otras palabras, mientras que la teoría liberal parte de que puede categorizarse a cualquier acción como “privada” o “pública”(siendo en este caso, propiamente “política”), se sitúan los nuevos movimientos sociales en una tercera categoría intermedia (...). El campo de acción de los nuevos movimientos sociales es un espacio de política no institucional (Offe:1996 170).

En esta nueva vía intermedia entre la esfera pública y privada, en *la política no institucional* de Offe (1996), irrumpen las demandas de grupos que se definen a sí mismos en términos étnicos, culturales o religiosos. Estas demandas al abandonar la esfera de lo privado, cuestionan no sólo los “límites de la política institucional”, sino que elevan una serie de cuestionamientos en torno a la pertenencia a las sociedades nacionales, a los Estados nacionales modernos.

En relación a la borrosa línea que señalaba los límites entre sociedad civil y Estado, así como la emergencia del accionar de los nuevos movimientos sociales, Offe (1996:171) define a los movimientos sociales entre otras dimensiones en relación a su relevancia *política*:

La reivindicación de ser reconocidos como actores políticos por la comunidad amplia —aunque sus formas de acción no disfruten de una legitimación conferida por instituciones sociales establecidas— y que apuntan a objetivos cuya consecución tendría efectos que afectarían a la sociedad en su conjunto, más que al mismo grupo solamente.

Offe (1996), elabora un cuadro característico de los nuevos movimientos sociales de forma típico-ideal, buscando evidenciar las nuevas formas de acción, así como el contenido y valores en éstas, haciendo hincapié en la dimensión política de los nuevos movimientos sociales.

En primera instancia, los contenidos de los nuevos movimientos sociales, señalan un interés por el territorio físico, “un espacio de actividades o mundo de vida (Offe,1996: 172)”, entre las cuales se destacan las identidades culturales, étnicas, lingüísticas o nacionales.

Offe (1996: 172) señala con respecto a los distintos contenidos de los nuevos movimientos sociales, que éstos, no pueden ser calificados estrictamente como “nuevos”, porque han estado presentes tiempo atrás a la formación de los movimientos. Lo que se puede calificar como novedoso es “el énfasis y una urgencia nueva en el contexto de los nuevos movimientos sociales (Offe,1996: 172)”.

Siguiendo la caracterización de Offe (1996; 171-172), los valores de mayor preeminencia en los nuevos movimientos sociales, se refieren a la autonomía y a la

identidad. Con respecto al modo de actuar, distingue entre dos niveles, uno interno y otro externo; el primero hace alusión a la forma en que los movimientos se erigen como actores colectivos, suele caracterizarse por no tener características, por ser informal y discontinua, lo cual es una de las características distintivas de los actores colectivos a los que hace alusión Offe. El modo externo de actuar hace referencia a todas aquellas tácticas y formas de acción que son utilizadas y recurrentes por estos nuevos actores sociales.

Sin duda, pensar en los movimientos sociales contemporáneos compele a pensar en la sociedad civil, campo en el que se desarrolla la acción de los nuevos movimientos. Sin embargo, como señala Offe, la acción de los nuevos movimientos sociales se sitúa asimismo en una categoría intermedia, entre la esfera de lo privado y lo público.

En relación al campo de lucha de los nuevos movimientos sociales, considero pertinente recurrir al concepto de *política dual*, a la *estrategia dual de lo movimientos sociales*, elaborada por Cohen y Arato (2002). La *estrategia dual* busca dar cuenta de los aspectos defensivos y ofensivos de los movimientos contemporáneos ya delineados por Touraine y Offe, sin embargo, añade, enfatiza y explicita algunas dimensiones cruciales para el presente estudio, tales como el aseguramiento institucional de la lucha de los movimientos sociales, lo cual compele a analizar los mecanismos mediante los cuales los movimientos sociales pugnan frente a la sociedad civil y frente al Estado.

1.6.3 La lógica dual de los movimientos sociales

La política dual de los movimientos contemporáneos resalta al igual que la teoría de Touraine, que los elementos centrales del conflicto son los modelos culturales, las normas e instituciones de la sociedad civil (Cohen & Arato, 2002: 585). Sin embargo, añaden que también es central el esfuerzo de los nuevos movimientos sociales por influir en la política del Estado y en las estructuras económicas. Al respecto, Cohen & Arato (2002: 582) critican al esquema teórico de Touraine por desdeñar las dimensiones de la acción colectiva de los movimientos sociales referentes al aseguramiento institucional de la misma, y si bien reconocen aspectos

defensivos y ofensivos en la teoría de Touraine, ninguno de ellos se dirige a influenciar las demandas de los movimientos sociales a través del sistema político²⁹.

En ese sentido, para Touraine (...) la acción “ofensiva” se refiere no a una batalla competitiva orientada estratégicamente por la inclusión y el poder en un sistema de organización político, sino a la lucha por ampliar el campo de la actividad política y democratizar los espacios públicos existentes y nuevos a costa del control del Estado (Cohen & Arato, 2002: 581-582). Al respecto, cabe destacar la definición de sociedad civil de Touraine, a saber, “como el campo social en que se ubica la creación de normas, identidades, instituciones y relaciones sociales de dominio y resistencia (Cohen & Arato, 2002: 577)”. El campo de la sociedad civil es el lugar privilegiado de lucha por el dominio de procesos políticos, espacios públicos y significados.

Al situar el conflicto en la sociedad civil, Touraine deja de lado el intento de los movimientos sociales por canalizar sus demandas a través del sistema político, es decir, por institucionalizar no sólo en la sociedad civil las orientaciones culturales de la sociedad, sino también en el Estado, “para asegurar la influencia de las instituciones democráticas en y a través de todo el sistema político y de la economía (Cohen & Arato, 2002: 577)”. Esta carencia puede ser subsanada a partir del concepto “lógica dual” de los movimientos sociales, al hacer hincapié en la dimensión de inclusión en el sistema político por parte de los movimientos sociales.

La lógica dual de los movimientos sociales analiza dos dimensiones de la acción colectiva: el aspecto defensivo y ofensivo; el primero se refiere “a los esfuerzos venturosos por redefinir las identidades, reinterpretar las normas y desarrollar formas asociativas igualitarias y democráticas (Cohen & Arato, 2002: 593)”. Por su parte el aspecto ofensivo de los movimientos sociales, se dirige hacia la sociedad política y económica, considerados como puntos de intermediación, de engarce entre la sociedad civil y el Estado, particularmente en su dimensión administrativa (Cohen & Arato, 2002: 593).

El aspecto ofensivo de los movimientos pretende dar cuenta de la institucionalización de los cambios planteados desde la acción defensiva, dirige los

²⁹ Recientemente, la postura de Touraine con respecto a la acción ofensiva de los movimientos sociales se ha modificado, particularmente en relación al tema de la lucha por los derechos culturales, pues el conflicto por estos implica la inclusión de demandas de los movimientos sociales en el sistema político.

esfuerzos hacia el aseguramiento institucional “que corresponden a los nuevos significados, identidades y normas que se crean (Cohen & Arato, 2002:593)”.

En otras palabras, aquellos elementos de los nuevos movimientos que se dirigen a la sociedad política (...) articulan un proyecto de reforma institucional autolimitador; democrático, dirigido a ampliar y democratizar las estructuras del discurso y del compromiso ya existentes en estos dominios (Cohen & Arato, 2002:593).

De esta forma, la teoría social dual de los movimientos contemporáneos y los aspectos defensivo y ofensivo dan cuenta de lo que Cohen & Arato distinguen como “la doble tarea política de los nuevos movimientos sociales”. Es decir, por una parte la lucha por la adquisición de influencia en los espacios públicos, presionando sobre la sociedad política. Por otra parte, la institucionalización en la sociedad civil de los logros obtenidos mediante la acción ofensiva.

La lógica dual de los movimientos sociales, permite analizar dos componentes cruciales en la acción colectiva de la OIT, pues de forma preeliminar, considero que la acción de la OIT contiene un aspecto ofensivo y defensivo. Asimismo no se restringe al campo de la sociedad civil, si bien es un factor central, la presión hacia la sociedad política es de gran relevancia en la conformación de la OIT como sujeto político.

Recapitulando, partimos del cuerpo teórico de Touraine sobre movimientos sociales en relación al énfasis cultural del conflicto y el hincapié en dimensiones subjetivas en la formación del movimiento, tal como el proceso de formación y construcción de identidad. Asimismo, el sujeto se constituye como el principio de acción de los movimientos sociales, en tanto da cuenta de la capacidad de autoproducción, idea vinculada con la noción de producción de la sociedad por sí misma.

El sujeto como principio de acción busca reconciliar la disociación del mundo instrumental y simbólico, producto de la modernidad. Para el caso de los movimientos sociales indígenas, el principio de acción del sujeto debe tornarse político y luchar por la ampliación de la actividad política y democratizar espacios políticos cerrados. Asimismo, emana de los movimientos indígenas como fundamento de acción, el sujeto indígena, como la figura en pugna por el reconocimiento de lo indígena como “igual y diferente”, esta idea se vincula con la lucha por los derechos culturales.

Por último, la naturaleza de las demandas de corte étnico de los movimientos sociales indígenas, requiere repensar el campo de acción de los movimientos sociales contemporáneos sin reducirlo a ninguna de las esferas tradicionales, ya sea dirigida exclusivamente al Estado, o a la sociedad civil. Al contrario, es necesario un esquema analítico que provea las herramientas para examinar la acción de los movimientos en ambas esferas, razón por la cual se recurre al concepto de lógica dual y política no-institucional.

Capítulo 2

Elementos contextuales. Huehuetla, lugar de lucha y asentamiento territorial de la Organización Independiente Totonaca.

Huehuetla, y ese nombre Huehuetla, quizá su nombre no es legítimo, quizá Huehuetla es un pueblo que se ha reconocido con otro nombre anteriormente que es Koyom, Koyom es en totonaco. ¿Qué quiere decir?, Koyom; lugar del armadillo o lugar de los pericos, donde dicen que el manantial que está aquí en Koyomachuchu, estaba un árbol grande, la verdad no sé que árbol estaba allí, entonces ahí se paraban los pericos pero también en la cueva ahí se encuevaban los armadillos y por eso no se sabe cual de los dos le dan ese nombre de Koyom, lugar de los pericos porque se paraban los pericos o de Koyom, porque ahí se encuevada los armadillos, entonces, pero llegan gentes de fuera, gentes extraña llegaron aquí a Huehuetla, Entrevista con Don Mateo Sánchez, primer presidente municipal indígena de Huehuetla.

El mismo nombre del municipio, Huehuetla, se presenta como un lugar en disputa. El significado y origen del nombre se encuentran imbuidos por relaciones interétnicas marcadas por el poder y la dominación de un grupo sobre otro. El relato en el epígrafe es de Don Mateo Sánchez, primer presidente municipal de gobierno indígena y precisamente deja entrever la imposición de orientaciones culturales ajenas a los totonacos, como en el caso del nombre del municipio, del territorio que ocupan los totonacos, ajenas a su idioma. No obstante, antes de examinar dichas orientaciones, se expondrán una serie de elementos contextuales para comprender las condiciones en las que surge y se desarrolla la OIT justamente en ese lugar, Koyom o Huehuetla.

De esta forma, el objetivo del presente capítulo es bosquejar un panorama general sobre el contexto en el que irrumpe y se desenvuelve la Organización Independiente Totonaca (OIT). Por ello, en primer término se revisa con detalle el asiento territorial de la Organización —el municipio de Huehuetla—, así como algunos elementos socioeconómicos que pretenden simplemente señalar ciertas características de la localidad y de los problemas particulares que aquejan a la región. Posteriormente se realiza una breve descripción de algunos elementos y orientaciones culturales totonacas, como preámbulo a una sección dedicada a los antecedentes organizativos de la OIT. El texto continúa con un recuento de los problemas y dificultades que afrontaba la población indígena y frente a los cuales un

grupo de totonacos decide organizarse dando origen a la OIT. Después se realiza una descripción de la trayectoria de la OIT en sus veinte años de vida, enfatizando, algunos puntos clave como el periodo del “gobierno indígena”, la creación del bachillerato y del juzgado indígena. Para concluir se ensaya una sección dedicada a los elementos identitarios totonacos descritos por los mismos integrantes de la OIT. En este sentido, el capítulo se divide en dos grandes bloques: el primero más de corte descriptivo y contextual. En el segundo se insinúan algunas dimensiones del análisis de la Organización y un acercamiento a los elementos identitarios totonacos.

2.1 Huehuetla, asentamiento territorial de la OIT

La OIT se localiza geográficamente en Estado de Puebla, en el municipio de Huehuetla. El municipio posee una extensión territorial de 60 kilómetros cuadrados (INEGI, 2005). La cabecera municipal lleva el mismo nombre y funge como centro económico y administrativo no sólo del municipio sino también de la región llamada Sierra Norte, la cual se conforma por las serranías de Tétela y Zacapoaxtla. Además de Huehuetla, los municipios de Caxhuacan, Olintla, Jonotla, y Tuzamapan de Galeana forman parte de la región cultural conocida otrora como el Totonacapan³⁰.

La cabecera municipal lleva el mismo nombre, Huehuetla. En torno a ella se encuentran doce comunidades que de igual forma conforman la jurisdicción, las cuales son: Leacaman, Cinco de Mayo, Francisco I. Madero, Xonalpu, Lipuntahuaca, Chilocoyo del Carmen, Chilocoyo Guadalupe, Putlunichuchut, Putaxcat, Kuwit Chuchut, Ozelonacxtla y el Barrio Alto de Huehuetla.

Cabe destacar que la cabecera municipal de Huehuetla ocupa un punto estratégico en la región en relación a varios aspectos. En primera de acuerdo con Torres (2002: 2) sirve como centro de la región al ser la cabecera mejor comunicada, tanto en el interior como con el exterior. En segundo, es el centro económico y administrativo más importante de la región, al concentrarse ahí la producción y comercialización de café y maíz.³¹

³⁰ Para Ortiz Espejel (1995:27), “El término Totonacapan, ha sido utilizado para denotar la extensión geográfica donde residió la etnia totonaca, abarcando gran parte del estado de Veracruz, Puebla y una pequeña porción de Hidalgo. En términos generales, varios autores coinciden en señalar como sus límites precortesianos el río Cazonas al norte, el río Antigua al sur, el Golfo de México al este y el parteaguas de la Sierra Madre Oriental hacia el oeste”. Así, los límites geográficos de la región delimitan también los límites culturales, ya que “esta delimitación coincide con el espacio donde se encuentra la mayor concentración de población hablante de totonaco” (Ortiz Espejel, 1995: 27).

³¹ Existen varias formas de llegar a Huehuetla; a través de la carretera México-Cuetzalan tomando la desviación hacia Huehuetla, asimismo la carretera México-Zacatlan conecta con la carretera inter



Imagen 3: Ubicación geográfica del municipio de Huehuetla
Fuente: H. Ayuntamiento de Puebla Municipio de Huehuetla 2008

2.1.1 Breve caracterización de Huehuetla

De acuerdo con cifras del INEGI (2005) la población total de municipio de Huehuetla para el año 2005 era de 15,616 personas. Esta cifra significó un descenso en el número de pobladores con respecto al censo del 2000, en el cual se reportaron 16,130 habitantes. Sin embargo, es el primer periodo en el que se presenta un descenso significativo en la población del municipio como puede distinguirse en la siguiente tabla:

Dinámica de la población	de la 1980-2005
1980	12,290
1990	14,272
2000	16,130
2005	15,610

Tabla 1: Dinámica de la población en Huehuetla
Elaboración propia con datos del INEGI (2005)

serrana desde la cual se puede acceder a la cabecera municipal de Huehuetla. Por último existe también un camino desde el norte que viene desde Papantla (Torres, 2002).

En relación a la composición étnica de Huehuetla, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reporta que de los 16,130 habitantes del municipio, 15,549 son indígenas, es decir un 96%. Huehuetla es denominado por la CDI como un *municipio indígena*, primordialmente totonaca, aunque la presencia del grupo nahuatl y otomí también es significativa. De la población indígena reportada, 12,396 tienen como primera lengua el totonaco, lo cual es aproximadamente el 80% de toda la población indígena del municipio. No obstante, la identidad indígena no se agota bajo el criterio lingüístico, en relación a que un porcentaje significativo de la población totonaca se define a sí misma como tal sin hablar el idioma totonaco, sobre ello sin embargo se ahondará en la siguiente sección.

Primera Lengua de la población indígena en Huehuetla

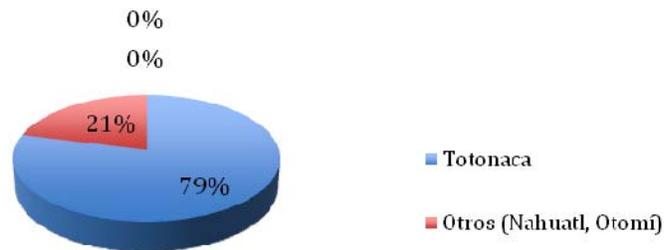


Tabla 2: Primera Lengua de la población indígena en Huehuetla
Fuente: Elaboración propia con datos de la CDI (2000)

De acuerdo con el índice de marginación elaborado por la CONAPO (2005), el municipio de Huehuetla presenta un “muy alto” grado de marginación. Es el sexto municipio con mayor grado de marginación en la entidad —Puebla—, lo cual se explica en relación con los siguientes indicadores: En Huehuetla el 53% de la población ocupa viviendas sin agua entubada, el 19% sin energía eléctrica y un 32% de la viviendas tiene piso de tierra. Con respecto al analfabetismo, el porcentaje en el municipio es de 41%, del mismo modo el porcentaje de la población sin primaria

completa es del 63% (CONAPO, 2005). Otro dato significativo con respecto a la educación, señala que el grado promedio de escolaridad es de 4 años.³²

Respecto a la Población Económicamente Activa (PEA), el porcentaje en el municipio para el año 2000 es de 40.3%, de la cual un 88.7% son hombres y un 11.3% mujeres. De la PEA un 99% es población ocupada, de ésta sólo el 7.2% recibe más de dos salarios mínimos y el resto, es decir un 89.1% recibe hasta dos salarios mínimos (INEGI, 2005), empero, dicha cifra debe ser matizada, la CDI (2005) reporta que de la población ocupada, un 51.8% no recibe ingresos, un 32.9% recibe menos de un salario mínimo y un 15.2% recibe de uno hasta dos salarios mínimos. En relación al sector de actividad de la población ocupada, el 79.7% de la población se concentra en el sector primario, un 6.2% en el secundario y un 13.2% en el terciario.

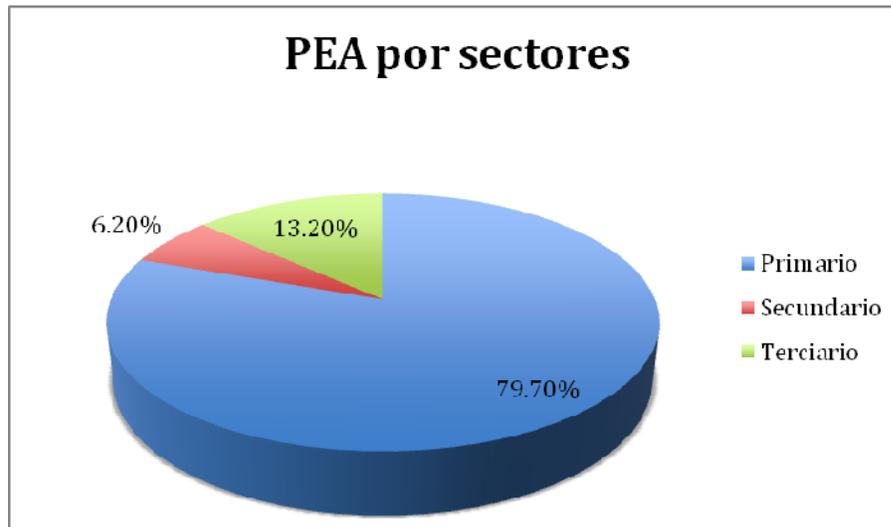


Tabla 3: Población Económicamente Activa por sectores en Huehuetla
Elaboración propia con datos del INEGI (2005)

El recuento de cifras sólo pretende dar un panorama general sobre el alto grado de marginación en el municipio de Huehuetla y por lo tanto de las condiciones económicas y sociales en las que habitan las personas del lugar, las cuales en su gran mayoría son indígenas totonacos. Dichas condiciones permiten delinear el contexto socioeconómico en el que surge a finales de la década de los ochenta la Organización

³² El índice de marginación es una medida-resumen que permite diferenciar entidades federativas y municipios según el impacto global de las carencias que padece la población, como resultado de la falta de acceso a la educación, la residencia en viviendas inadecuadas, la percepción de ingresos monetarios insuficientes y las relacionadas con la residencia en localidades pequeñas.

Independiente Totonaca. A continuación se presenta una breve descripción de ciertos elementos culturales sobre el pueblo totonaco en general.

2.2 Mundo Totonaco

El antiguo territorio totonaco abarcaba “desde el golfo de México, hasta la sierra norte de Puebla, del río Cazones, al norte, hasta el río de la Antigua, al sur (Masferrer, 2004: 17)”. Empero, en la actualidad los totonacos han perdido más de la mitad de su territorio. El mismo autor señala que, los totonacos desde la llegada de los españoles han sido sistemáticamente despojados de sus tierras, lo cual expulsó a la población indígena hacia las montañas, lugar en el que todavía hoy residen. El siguiente mapa muestra la actual región totonaca (coloreada en tonos de gris y amarillo), la cual comprende principalmente los Estados de Puebla, Veracruz e Hidalgo.

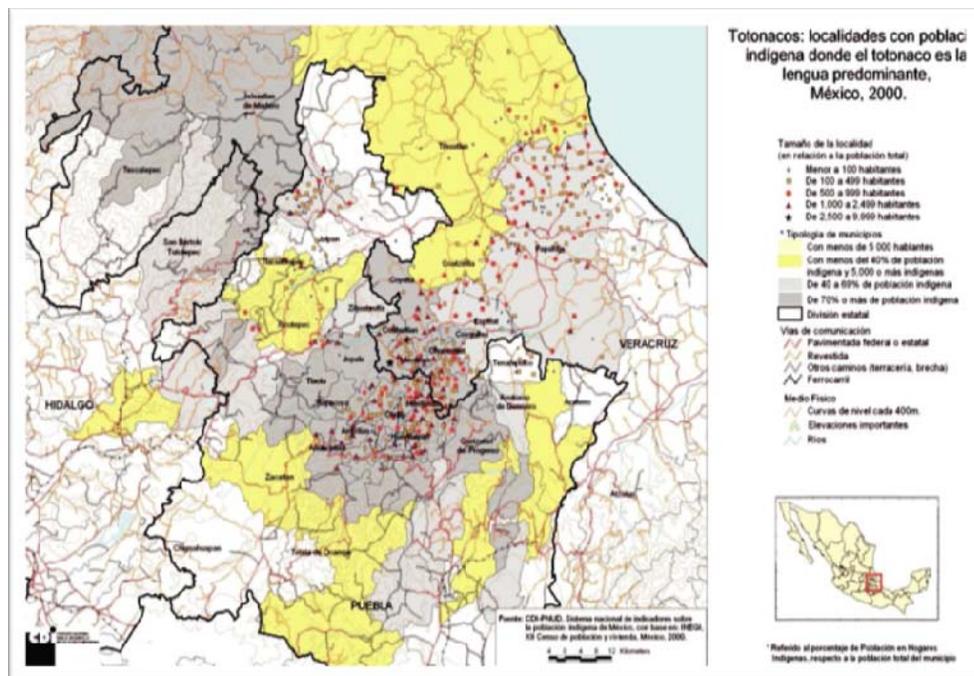


Imagen 4: Mapa de la región totonaca
Fuente: Masferrer, 2004

En relación a la población totonaca, Masferrer (2004: 5) señala que los totonacos se encuentran entre los diez grupos indígenas más numerosos del país. El total de la población es de 411,266 totonacos.

Relacionado con la autopercepción de los totonacos con respecto a su identidad, Masferrer (2004) señala que la población se considera a sí misma

tononaca, sin embargo, durante las últimas tres décadas ha descendido sistemática y significativamente la población tononaca. Lo cual de ninguna forma resulta fortuito, ya que los tononacos, “han pasado por un proceso complejo de pérdida territorial, fases migratorias, conversiones religiosas y profundos cambios socioeconómicos (Masferrer, 2004: 5).” El descenso de la población tononaca se vincula con los actuales procesos de migración interna y externa, así como a la educación escolarizada. La tendencia hacia el descenso de la población tononaca se confirma en el caso del municipio de Huehuetla, el cual presenta en el último periodo un decrecimiento poblacional.

Respecto a la identidad tononaca, es importante señalar que ésta no se agota en la lengua, es decir, el criterio lingüístico es insuficiente para determinar a la población tononaca. Siguiendo a Masferrer (2004), algunas poblaciones se perciben y consideran a sí mismas como tononacas, aún cuando han perdido el uso de la lengua tononaca y se comunican en castellano. Cabe destacar que la pérdida del uso de la lengua es el “resultado de las políticas de aculturación lingüística implementadas en los años cuarenta por la escuela rural mexicana (Masferrer, 2004: 13-14).³³

El siguiente cuadro muestra el total de la población indígena tononaca y aquellos hablantes y no hablantes de la lengua. Del total de la población indígena tononaca, un 58% es hablante de lengua tononaca, sin embargo, un 29% (cifra significativa) de la población se considera a sí misma tononaca sin hablar la lengua. Estos números muestran algunos indicios sobre la presencia y persistencia de la identidad tononaca, más allá de la lengua (criterio con el cual suele categorizarse la identidad indígena).

³³ Al final del presente capítulo se bosquejan algunos elementos identitarios que conforman el ser tononaco en Huehuetla y que por supuesto van más allá de la lengua

	TOTAL	%
Población en hogares totonacos	411 266	100%
Hablantes de lengua indígena	239856	58.3 %
No hablantes de lengua indígena	122080	29.7%
No especificado	49330	12%

Tabla 4: Población totonaca, hablantes y no hablantes
Fuente: Elaboración propia con datos de Masferrer (2004)

Debido a lo anterior, cabe destacar que existen otros aspectos y elementos además de la lengua que poseen un gran significado y valor en la conformación y actualización de la identidad étnica totonaca tales como: el arraigo territorial vinculado con la región cultural del Totonacapan; el sistema de cargos públicos y mayordomías; la vestimenta tradicional; las danzas; las fiesta patronales; así como una cosmovisión propiamente totonaca que se expresa entre otros aspectos en una percepción particular sobre la relación de los totonacos con la tierra, la cual se expresa en la especificidad de las prácticas productivas totonacas.

El sistema de cargos es para los totonacos una institución social generadora de conciencia identitaria y comunitaria. Este sistema es un esquema social en el que cada individuo de la comunidad presta un servicio durante un tiempo determinado. Cabe señalar que es un sistema jerarquizado a través del cual se va ascendiendo en relación a los cargos cumplidos. Por ejemplo, Masferrer (2004: 28) señala que los jóvenes totonacos al cumplir 18 años deben servir como *semaneros* a la comunidad. Los *semaneros* trabajan un día a la semana por un año, usualmente tiene como deberes limpiar la iglesia y ayudar en la realización de las misas. El *semanero* es el cargo de menor rango dentro del sistema. Cumplido dicho cargo se puede acceder al de *fiscal*, sus obligaciones son organizar y dirigir tanto las fiestas religiosas del pueblo como a los *semaneros*. Posteriormente, *la mayordomía* es un cargo con gran prestigio en la comunidad. El mayordomo sirve como patrocinador y organizador de la fiesta patronal del pueblo. Entre sus funciones están la de adornar la iglesia, recibir a la comunidad en su hogar y ofrecer alimentos y bebidas a ésta.

En el siguiente capítulo se analizará a profundidad la forma en que el sistema de cargos en Huehuetla se articula con el proceso organizativo de la OIT. Del mismo modo, se analizará la relación entre el sistema de cargos y algunos procesos vinculados a la identidad totonaca. Cabe destacar que la existencia del sistema de cargos para la OIT fue de gran relevancia ya que éste sentó las bases organizativas y legitimadoras con las que se articuló la Organización.



Imagen 5: Decoración de la Iglesia, fiesta patronal de San Salvador, Huehuetla 2009
Fotografía tomada durante el trabajo de campo Agosto 2009

Por otro lado, la vestimenta de los totonacos se caracteriza por ser sencilla, sobretodo en los hombres. Los cuales portan una camisa larga, casi siempre de color blanco, aunque también puede ser azul, acompañada de un calzón de manta blanca y unos huaraches, elaborados con neumáticos y cintas de cuero. Los hombres también llevan consigo un morral y un sombrero de paja. Por su parte, las mujeres totonacas también portan un vestido de manta blanco y una blusa o *quexquémetil*. Completan la vestimenta una faja roja enrollada en la cintura y algunos collares. Las mujeres van descalzas o usan unos zapatos de plástico, usualmente su cabello suele ir recogido en una trenza.

Referente a la vestimenta, Masferrer (2004: 35) señala que las pautas de vestido en los totonacos han cambiado en los últimos años, especialmente en la población joven, lo cual se explica en relación a procesos migratorios, viajes a

centros urbanos o la presión que ejerce el sistema educativo nacional para que los indígenas abandonen la vestimenta tradicional³⁴.



Imagen 6: Vestimenta tradicional de la mujeres totonacas, Huehuetla 2009
Fotografía tomada durante el trabajo de campo, agosto 2009

Las danzas también son un elemento identitario importante para los totonacos. Reyes Grande (2005: 33) señala que quienes participan “lo hacen con la promesa de ejecutarla durante cuatro años seguidos, y antes de la ejecución deben los danzantes observar una serie de prohibiciones, so pena de ser castigados por alguna de las deidades de las danzas”. Los danzantes son invitados por el mayordomo para alegrar la fiesta del santo patrón, éstos no pueden negarse y es el mismo mayordomo quien alimenta a los voladores durante la celebración. Algunas danzas se remontan a tiempos prehispánicos como la de los “Voladores”. Otras danzas importantes para el pueblo totonaco son las de los “Huehues”, la danza de los “Negritos”, de los “Quetzales” y los “Toreadores”.

³⁴ El calzón de manta es un pantalón usado regularmente por los hombre indígenas. Posee algunas características particulares que permiten el trabajo en el campo. Por ejemplo, el calzón no tiene cierre y tiene gran amplitud en la sección del tiro, la caída va disminuyendo hasta sujetarse a la altura de los tobillos lugar en donde se fija por medio de cordones de tela.



Imagen 7: Danza de los Huehues en el marco del vigésimo aniversario de la OIT
Fotografía tomada durante el trabajo de campo, agosto 2009



Imagen 8: Danza de los negritos en el marco de la celebración del vigésimo aniversario de la OIT
Fotografía tomada durante el trabajo de campo, agosto 2009

2.2.1 Relaciones interétnicas. Mestizos-Totonacos

En su etnografía del pueblo totonaco, Masferrer (2004) traza una línea histórica que se remonta hasta el periodo colonial respecto a las relaciones entre totonacos y mestizos, sin embargo, en su opinión, es el periodo histórico de *la Reforma* el momento en el que se consolida el dominio mestizo frente a los indígenas. Esto ocurre a través de varios mecanismos: tales como la privatización de las tierras comunales, la prohibición del culto público y la imposición de un plan educativo en castellano. Cada uno de estos mecanismos pretendía desarticular la organización tradicional del pueblo totonaco. Por ejemplo, la prohibición del culto público buscaba “eliminar el sistema de cargos políticos-religiosos e imponer jefes políticos (...) designados por los caciques regionales (Masferrer 2004:23)”. Esta situación aún perdura, pues los sistemas de cargo actuales en la región totonaca se limitan al ámbito religioso. La participación comunitaria se efectúa precisamente a través del sistema de cargos religiosos.

En las relaciones entre mestizos y totonacos existen dos términos de referencia al “otro” que dan un panorama general sobre las interacciones entre éstos, y que aún hoy en día son de uso común. Algunos mestizos se refieren a los totonacos como “nacos”, lo cual de ninguna forma es un diminutivo de la denominación étnica totonaco. Al contrario el término “naco” es usado de forma despectiva hacia la población indígena, como señala Masferrer no sólo en la región totonaca, sino inclusive por la sociedad nacional.³⁵ Por su parte, los totonacos “denominan luwa a los mestizos, que quiere decir víbora, lo cual puede tener varias lecturas, ya que aún en la cosmovisión mestiza este reptil estaría vinculado con el mundo de abajo, en donde suele colocarse el infierno (Masferrer, 2004: 9)”.³⁶

2.2.2 Religión

Tocante a las creencias religiosas, la población práctica un “catolicismo totonaco”, producto del sincretismo entre la cosmovisión prehispánica y el culto católico colonial. Siguiendo a Masferrer (2004: 14-15), el 90% de la población totonaca es

³⁵ Bonfil (1990: 89) apunta sobre el término naco: “La palabra de innegable contenido peyorativo, discriminador y racista, se aplica al habitante urbano desindianizado (...). Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio: cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciudades, queda conjurado con el simple calificativo de naco”

³⁶ Durante el trabajo de campo efectuado en el verano del 2009, se pudo constatar que sigue siendo común el uso del término naco por parte de los mestizos en el municipio para referirse a algún individuo del pueblo totonaco.

católica. No obstante, se pueden distinguir diferentes sectores al interior del culto católico, el mismo autor distingue entre:

- Católicos tradicionales totonacos: su visión del mundo es el resultado de la fusión colonial y el mundo prehispánico. Los sistemas de cargo religioso son aún relevantes, si bien han sufrido algunos cambios
- Católicos renovados: consecuencia de largos periodos migratorios, sus prácticas religiosas se relacionan más con el catolicismo del centro del país.
- Católicos de la Iglesia autóctona: Han pasado por una reformulación del mundo religiosos a través de la cultura totonaca. Por ello existe una mayor expresión a través de ceremonias tradicionales, el sistema de cargos no es tan relevante como para los católicos tradicionales. Asimismo, entre los católicos de la iglesia autóctona es frecuente el activismo etnopolítico (Masferrer, 2004: 14-15)



Imagen 9: San Salvador enchilado, fiesta Patronal de San Salvador, Huehuetla 2009
Fotografía tomada durante en trabajo de campo, agosto 2009

2.2.3 Cambios en los esquemas de producción en el Totonacapan.

La historia de imposición y cambios respecto a los sistemas productivos en la región cultural del Totonacapan puede también ser trazada hasta antes de la llegada de los

españoles. Se remonta al tiempo en que los totonacas rendían tributo al imperio azteca, pues el Totonacapan debido a sus condiciones geográficas era percibido como una reserva estratégica de alimentos (Masferrer, 2004:17). No obstante, no fue sino hasta el periodo de la historia conocido como el Porfiriato que la región Sierra Norte de Puebla se integró a los procesos mercantiles nacionales por medio del cambio en la producción, pues se pasó de la milpa a la imposición de la producción de caña de azúcar. Posteriormente, a mediados del siglo XX, “el control de precios del azúcar y la introducción de otros edulcorantes a su vez dejó fuera del mercado el azúcar de caña serrana” (Masferrer, 2004: 25). Lo anterior, tuvo como consecuencia que un gran número de productores de la Sierra Norte comenzaran a sembrar café como cultivo comercial. El giro hacia la producción y comercialización de café en la Sierra Norte se vincula también con la llegada del Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) a mediados de la década de los setenta. En efecto, la llegada de esta institución a Huehuetla tuvo un gran impacto no sólo en el cambio del esquema productivo, pues como se verá posteriormente, su presencia incidió en el aprendizaje de procesos organizativos que sentarían las bases para la formación de la OIT.

Por su parte, el INMECAFÉ surge en 1958 con el objetivo de promover la producción de café en el país mediante la regulación de precios, el anticipo de pagos y la difusión de técnicas de cultivo e industrialización. A finales de la década de los ochenta, de forma más precisa en el año de 1989, se desploman los precios internacionales del café, “al cancelarse el Convenio Internacional del Café y liberalizar el mercado internacional (Masferrer, 2004: 25)”, lo cual tiene como repercusión en México el desmantelamiento del INMECAFÉ, lo que a su vez tiene profundas consecuencias en las comunidades totonacas productoras de café, Masferrer (2004: 26-27) señala al respecto:

Las comunidades indígenas que habían incrementado su capacidad de sostenimiento de la población por las transferencias de la exportación de café entraron en una crisis de la cual todavía no han salido. La sustitución del café por otro cultivo agrocomercial es muy difícil, debido a las condiciones ecológicas y de mercado; asimismo volver a la producción de milpa (maíz y frijol) es imposible, pues la densidad de la población es alta y el tipo de semillas y el suelo disponible no está en condición de mantener a la población.

Hasta aquí se han descrito a *grosso modo* elementos del contexto socioeconómico en el cual emerge la Organización Independiente Totonaca, de igual forma se han puntualizado brevemente algunas características del pueblo totonaco en general. La

siguiente sección se enfoca en la historia de OIT, en sus antecedentes, su fundación y en algunos momentos clave en la lucha de la misma.

2.3 Antecedentes de la Organización-OIT

En torno a la fundación de la Organización se pueden distinguir una serie de factores y problemáticas relacionadas con su desarrollo y surgimiento. Particularmente sobre el proceso organizativo dos elementos fueron esenciales en el aprendizaje sobre la conformación de una organización: la llegada del INMECAFÉ a mediados de la década de los setenta al municipio de Huehuetla y la creación de Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC) a través de las cuales se implementaron ciertas políticas y programas dirigidas al desarrollo y mejora en la calidad del café; y los procesos organizativos derivados de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) y “desde las cuales se gestó la idea de construir una organización propia (Reyes Grande, 2005: 46)” a mediados de los ochenta.

Ambas instituciones se convirtieron en *free spaces* o espacios libres (Johnston, 2005). Los espacios libre son definidos como lugares en los cuales los ciudadanos pueden hablar sin temor a ser reprimidos, es decir, son locaciones que se encuentran fuera del escrutinio del régimen y sus agentes (Johnston, 2005: 59). En ese sentido, los espacios libres se erigen como lugares en los que se puede discutir de forma abierta y libre sobre temas prohibidos por el Estado. En efecto, los espacios libres se erigen como puntos de oposición, lugares desde los cuales se construye disidencia en contra de la dominación.

La discusión en torno a los espacios libre tiene como intención reflexionar en torno a las CEB's y las UEPC como lugares en los cuales los totonacos se podían reunir libremente, fuera del escrutinio del gobierno de los mestizos. Como se expondrá en el siguiente capítulo, en Huehuetla los totonacos vivían bajo una constante amenaza de violencia e injusticia. Es por ello, que para lograr la conformación de la Organización fue necesario en un primer momento la existencia de espacios libres en los cuales los totonacos pudieran reflexionar y organizarse en contra de la represión y dominación que los aquejaba. Sin embargo, hasta aquí se ha hablado de las CEB's y de las UEPC sin ahondar en su análisis. A continuación se examina la llegada del INMECAFÉ a Huehuetla.

2.3.1 EL INMECAFÉ en Huehuetla

Líneas arriba se señaló que el INMECAFÉ fue un programa de desarrollo creado desde el Estado mexicano. La llegada del Instituto a Huehuetla se da a mediados de la década de los setenta con el objetivo de comprar los granos producidos en el municipio, así como incentivar la producción de café ya que la producción del que hasta entonces se destinaba al autoconsumo.

A partir de la llegada del INMECAFÉ al municipio en 1975, se estimuló la creación de grupos de productores pequeños y medianos, organizados en Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC). Desde las UEPC se desarrollaron distintos programas a favor de los pequeños productores de café del municipio tales como talleres sobre fertilizantes, sobre cómo mejorar la producción y la calidad del grano. De igual forma, el instituto concedió créditos e instaló bodegas para el proceso de acopio del café. Un rasgo relevante de las UEPC en relación a la formación de la OIT es el aprendizaje organizativo que dejó entre algunos habitantes del municipio, sobretodo en aquellos involucrados en la producción de café. Maldonado (2008: 120) señala que la experiencia de la UEPC en Huehuetla sentó las bases entre los totonacos para desarrollar una Organización propia en los siguientes aspectos:

La experiencia organizativa de las UEPC permitió adquirir conciencia de los beneficios de comercializar unidos (...) también es interesante ver que muchos de los líderes que posteriormente vendrían a formar parte de la OIT, tienen sus antecedentes como coordinadores regionales del acopio de café por parte del instituto (Maldonado, 2008: 120)

Vinculado al proceso de aprendizaje organizativo que trajo consigo el INMECAFÉ a la Sierra Norte Poblana, Torres (2000) da cuenta del aumento en el número de organizaciones, uniones y cooperativas alrededor del INMECAFÉ. Las cuales adquirieron enseñanzas y experiencias que sirvieron de fondo para nuevas formas de organización.

Sobre la influencia del INMECAFÉ en el proceso de aprendizaje y organización, Reyes Grande (2005: 48) apunta lo siguiente: “En el caso de Huehuetla, muchos de los que trabajaron en el instituto promovieron a finales de la década de los ochenta la creación de la Organización Independiente Totonaca, en la que volcaron la experiencia organizativa que las Unidades de Producción les brindaron”. Del mismo modo, Torres (2000: 107) considera que la llegada del

INMECAFÉ fue un factor de gran importancia para la posterior conformación de la OIT y el cambio en el poder político en la región. Por otro lado, fuera de la esfera de lo estatal también se gestaba un proceso organizativo vinculado con la Iglesia católica y que coadyuvaría en la formación y desarrollo de la OIT, las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB's).

2.3.2 Las Comunidades Eclesiales de Base CEB's, en el proceso organizativo de la OIT

Las CEB's se insertan en un contexto de cambio en la Iglesia católica vinculado con el surgimiento y desarrollo de *la teología de la liberación*.³⁷ En Huehuetla la llegada de las CEB's se vincula con el también arribo del párroco Salvador Báez a la cabecera municipal, quien para Reyes (2005: 57) “se dio a la tarea de formar grupos en cada comunidad donde la mayoría de los participantes eran indígenas (...). Estos grupos fueron los que más tarde se constituyeron en Comunidades Eclesiales de Base”.³⁸

En el proceso de conformación de la OIT las CEB's tuvieron también el carácter de espacios libres, de lugares en donde los totonacos podía reunirse y discutir fuera del alcance de la represión y la violencia mestiza. El examen en torno a las CEB's, también dará indicios de la posición de la iglesia como institución en el municipio y cómo se interrelaciona con el proceso de organización de los totonacos.

³⁷ Hernández (2009: 155), señala que a mediados de los ochenta la acción pastoral en la región Sierra Norte de Puebla se inclinó hacia la Teología de la liberación (TL), la cual es una corriente que surge al interior de la Iglesia católica que “estructura su praxis a partir del principio de la opción preferencial por lo pobres (Hernández, 2009: 156)”. Es decir, la teología de la liberación sitúa la figura del pobre en el centro de la reflexión religiosa y las implicaciones de ésta, en los ámbitos políticos, sociales y económicos. De igual forma, desde la teología de la liberación se le imputa al sujeto encarnado por el pobre, una acción transformadora, sobre esta concepción ideológica de la teología de la liberación Hernández (2009: 156) apunta: “el pobre y en general los sectores subalternos y desposeídos, guardaban dentro de sí la semilla del cambio social orientado a destruir las condiciones estructurales e ideológicas que originan la injusticia y la desigualdad”.

³⁸ La puesta en marcha de la Teología de la liberación en una región predominantemente indígena implicaba de acuerdo con Hernández (2009: 170) que el concepto de pobre no se agotaba con la población india de la Sierra Norte de Puebla, en consecuencia, “los religiosos que operan en la región tuvieron que dar un viraje casi absoluto a sus concepciones teológicas y a sus prácticas evangélicas. En primer lugar han tenido que asumir y presentar un “nuevo rostro” de la iglesia, un “rostro indígena” y han tenido que modificar la forma de relación con los feligreses”. Este giro en la orientación ideológica y práctica de la Iglesia Católica se denomina teología india (TI), la cual “busca reconocer que los pueblos indígenas “no parten de cero”. Ellos poseen una elaboración cosmológica y una praxis ritual previas que deben ser reconocidas y asumidas por la ritualidad eclesial (...). En ese sentido, la TI subsumió los principios político-críticos de la TL pero trató de ir más allá, tratando de hacer emerger la visión que sobre la liberación tienen los pueblos nahuas y totonacos de la sierra. Se trataba por tanto de virar el discurso, de ya no seguir hablando sólo de “pobres” o “desposeídos” sino de pueblos indígenas que sufren las condiciones de un sistema de dominación étnica (Hernández, 2009: 173-176).

Respecto a la incidencia de la iglesia en la conformación de la OIT, el profesor del Centro de Estudios Superiores Indígenas Koyom (CESIK), Pablo Ramírez, miembro actual de la OIT señala que, los orígenes de la organización se pueden rastrear hasta antes de la formación de las CEB's y situarse en el proceso educativo dirigido desde la Iglesia y que formaría una generación de catequistas, los cuales posteriormente se convertirían en los fundadores de la OIT:

Pues, para que esto se gestara, hubo algo bien bonito, que bueno, yo lo veo, este, para esto, tiene que, influye mucho la llegada de los párrocos acá ¿no?, influye mucho en el sentido de que cuando llega uno de los pues yo diría que el primer párroco ya establecido, es el Padre Juan, este, ese Padre pues ve las necesidades ¿no? y de ahí como que empieza a surgir la inquietud por parte en esta parte concreto de él como párroco, de cómo poder educar ¿no? y es así, como empieza un proceso de educación con las hermanas carmelitas que llegan al año siguiente, que este, pues empiezan a formar la los jóvenes, a las señoritas y empiezan a educarlos y se hace un internado y empiezan a educarlos

Añade al respecto:

Entonces la gente empezó como por un lado a formarse a darse cuenta de cómo y por otro lado seguir viendo la misma situación de desplazamiento. Entonces es, en, pues es en, pues, en el, este, pues es en ese contexto ¿no?, que la OIT, bueno la gente, los jóvenes que se formaron con las religiosas pasan a ser catequistas y son ellos los que empujan ese proceso de formación con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) y que luego dan como fruto la organización.

De esta forma es que anterior a la formación de la CEB's, desde la Iglesia católica en su rama de Teología de la liberación en Huehuetla se impulsó un proceso educativo que formó a una generación de catequistas totonacos, a través de los cuales se pudo impulsar el proceso de la CEB's. A continuación se analiza qué son propiamente las CEB's.

Las CEB's eran pequeños grupos de entre diez y quince participantes, en los cuales se llevaba a cabo la lectura y reflexión sobre la Biblia. Reyes (2005:57) señala que la reflexión en las CEB's no sólo giraba en torno a los valores cristianos, asimismo se analizaba y reflexionaba sobre el acontecer cotidiano en cada comunidad, esto es, las necesidades y problemas del municipio, lo cual es propiamente una orientación del viraje de la Iglesia católica hacia la teología de la liberación, en la cual, la reflexión sobre la realidad social y las problemáticas terrenales se entienden como un deber religioso.

De forma análoga desde las CEB's, "los religiosos e indígenas empezaron a poner en entredicho las formas del ejercicio del poder municipal y caciquil de las

localidades, abriendo importantes espacios de discusión y debate en las comunidades (Torres, 2000: 110)”.

Siguiendo a Reyes Grande (2005: 60), el papel que desempeñaron las CEB's fue de gran trascendencia. Las CEB's se convirtieron “en espacios para que los totonacos intercambiaran experiencias de trabajo en otros procesos organizativos, lo que les permitió idear una organización propia, a través de la cual proyectaran sus intereses”. En relación a cómo funcionaban las CEB's en Huehuetla Don Aurelio, fundador de la OIT y profesor del CESIK, señala lo siguiente:

En ese tiempo cuando hablamos de grupos eclesiales de base, este, pues la Iglesia siempre ha intervenido en cuestión de que todo aquello, que no está correcto dentro la comunidad y en los grupos eclesiales de base venían haciendo reflexiones de la palabra de dios, ahí se pone uno a reflexionar como estábamos viviendo no, qué era bueno, qué no era bueno, todo eso si, así cual beneficio teníamos por parte del gobierno, qué es lo que hacíamos nosotros como comunidad.

En un primer momento, la narración de Don Aurelio da cuenta de la constante intervención de la Iglesia como institución en la comunidad, pues las CEB's son detonadoras de un proceso de organización social, gestado desde la iglesia. En ese sentido es que en estos grupos las reflexiones bíblicas eran básicas, sin embargo existe otro elemento en la narrativa que es relevante y es que en la CEB's también se discutía y reflexionaba sobre la realidad social de la comunidad, a saber, la situación del municipio y del pueblo totonaco como parte de la agenda de la Iglesia en su rama de teología de la liberación y posteriormente desde la teología india. Ahora bien, regresando a la narración de Don Aurelio resultan significativas las últimas tres palabras del relato “nosotros como comunidad”, palabras en las que puede interpretarse la existencia de un nosotros colectivo o la gestación de uno, eje medular de análisis del siguiente capítulo.

De la misma manera, hay que destacar dos puntos centrales señalados por Reyes (2005). En un primer momento, los totonacos imprimieron un sello diferente a las reuniones de las CEB's, recuperando y practicando algunas características propias de la cultura totonaca y en concomitancia con el giro hacia la teología india:

Antes de comenzar con la lectura bíblica se pedía permiso a la tierra: se derramaba cuatro veces aguardiente (refino o cucho) en forma de cruz en la tierra, sobre la que se hallaban cuatro mazorcas amarradas también en forma de cruz y se hacía luego la oración de los cuatro rumbos.. Una vez hecho esto, se entonaba algún canto. (Reyes, 2005:57).

El segundo punto a destacar es “el tono” de las reuniones de las CEB’s, las cuales en opinión de Reyes (2005: 38) se acercaban más al tipo de asamblea comunitaria, ya que allende el número de asistentes quienes podían hablar en las reuniones eran aquellos que ya habían cumplido su servicio o lo estaban cumpliendo.

De esta forma, a través del INMECAFÉ y de las CEB’s se delinearon los antecedentes organizativos que sentarían las bases para la conformación de la OIT. No obstante, el surgimiento de la Organización no se da exclusivamente en relación a dichos factores. De acuerdo a lo anterior, los procesos organizativos producto de la experiencia del INMECAFÉ y la CEB’s, son un medio para hacer frente a una serie de problemas que aquejaban al pueblo totonaco de Huehuetla. El punto central es que la OIT surge para afrontar un proceso de dominación de características culturales, empero, el análisis de dicho proceso se realiza en el siguiente capítulo, por ahora sólo se desarrollarán algunos puntos clave de la historia de la OIT. Previo a dicha sección se presenta un línea del tiempo con los acontecimientos más significativos del proceso.

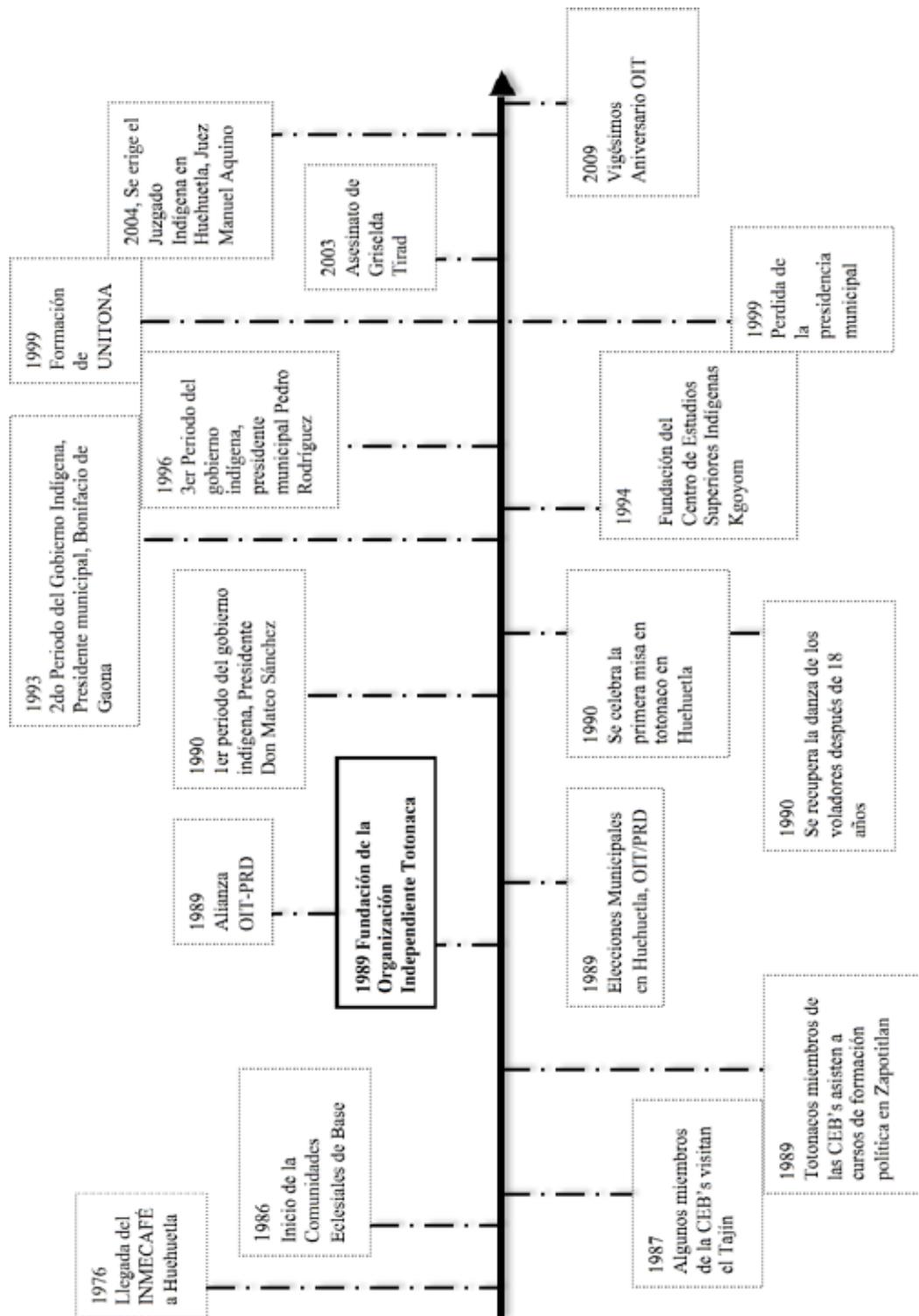


Imagen 10: Principales sucesos en la historia de la OIT

2.4 La historia de la OIT

Pues que tal vez la OIT ahorita está entrando en un proceso de cambio, veinte años de vida, implican, aquí en la cultura totonaca es un ciclo, entonces su primer ciclo de la OIT pues creo que lo está cumpliendo, está presente en los corazones, muy en el fondo de la gente está la OIT, aunque sean del partido que sean, la gente si diferencia eso, la gente si sabe que la OIT es una opción,

Profesor Pablo Ramírez

Siguiendo a Hernández (2009:181) el surgimiento de la OIT corresponde a un “viraje en la orientación y estructura de los movimientos indígenas en distintas regiones del país”. En este punto las organizaciones y movimientos indígenas dirigieron la lucha hacia la necesidad de constituir regímenes de autogobierno indígena, como lo planteó y efectuó precisamente la Organización Independiente Totonaca en Huehuetla.



Imagen 11: Bandera de la Organización Independiente totonaca
Fotografía tomada durante el trabajo de campo

2.4.1 Fundación

El 21 de julio de 1989 se funda oficialmente la OIT como una organización de solidaridad social. En sus orígenes la OIT pugnaba particularmente por dos objetivos. En primera instancia se dirigía a “mantener la vigencia de la cultura totonaca”. En segunda, buscaba “impulsar proyectos productivos que contribuyeran a

incrementar los ingresos de las familias indígenas que a su vez les permitan mejorar sus niveles de vida (Reyes, 2005:60)''.

Como se señaló anteriormente, la fundación de la OIT deviene de una serie de procesos organizativos como las CEB's. En relación a ello Don Aurelio, uno de los fundadores y socios activos de la Organización señala que la gestación de la OIT se da dos años antes de su fundación en el año de 1989, en los inicios del proceso organizativo. En el relato, nuestro informante destaca la formación de las CEB's y la participación de los totonacos en ellas:

Fuimos parte de los iniciadores de esta organización, fue por ahí del año de, del ochenta y ocho, ochenta y siete cuando empezaron los primeros cimientos para realizar esta organización, este, fuimos poco a poco organizándonos (...) aquí al municipio empezamos a organizar esos talleres el primero fue acá en el municipio y formando grupos eclesiales de base, si, en el grupo eclesiales de base, existían, pues alrededor de cuarenta cincuenta miembros, posteriormente en cada comunidad también salimos a participar, en algunas había hasta doscientas personas, en otras cien, en otras ciento cincuenta, cincuenta, ochenta y así.

Resulta significativo notar que en la fundación de la OIT participan todas las comunidades del municipio, así como la anuencia de los jueces de paz de cada una de las comunidades. El relato de Don Aurelio continúa:

Posteriormente pues continuamos nosotros a pesar de todo continuamos con nuestros trabajos, los jueces de cada comunidad estaban de acuerdo con esta organización y son los que empezaron a dar el visto bueno a firmar y sellar estos documentos, se llevaron a relaciones exteriores, posteriormente fuimos a recoger estos documento ya donde la organización ya estaba formada, ya legalizada.

2.4.2 Alianza partidista

Inmediatamente después de la formación del OIT surgió una alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en aras de disputar el poder en el municipio. En los comicios de 1989, la alianza OIT-PRD se presenta a las elecciones para contender por el ayuntamiento de la cabecera municipal (Torres, 2000: 118). La elección de los candidatos que contenderían en los comicios fue particular. Para ser candidato era necesario en primera instancia, ser miembro activo de la OIT, así como haber desempeñado la mayoría de los cargos religiosos. Después, a través de asambleas en las comunidades se discutieron las capacidades de los habitantes hasta llegar a un consenso sobre los candidatos, los cuales fueron ratificados por la

directiva de la OIT y el comité directivo del PRD (Torres, 2000: 118-119). En relación al acceso al gobierno municipal, Don Aurelio señala lo siguiente:

También en ese tiempo nace el PRD, en ese tiempo nació el PRD, y pues ya viendo las circunstancias que se encontraba, pues, este ora sí, se empieza a entrar en un platica, pude decir bueno, no' mas no vamos a entrar al trabajo organizativo, sino que vamos a entrar a lo político, entonces se hacen las platicas con este partido y se hace, un este, una este, cómo quiero decir.... se hace una alianza, sí, se hace una alianza en la cual, pues este, empezó a hacer un buen trabajo y pues llegando las elecciones, pues, ora sí.

Retomando la discusión sobre la alianza entre el PRD y la OIT, cabe destacar que ésta se gesta, ya que “las leyes electorales establecen que no se puede participar en las elecciones sin el registro de un partido político (Torres, 2000: 118)”. En ese sentido la alianza significó para el PRD presencia política en el municipio que hasta antes de la coalición con la OIT era inexistente.

La alianza OIT-PRD va a los comicios en 1989 con el señor Mateo Sánchez como candidato a Presidente municipal. La coalición logra ganar la elección pese a una serie de problemas generados por las elites mestizas de la cabecera municipal. Así la alianza OIT-PRD logró erigirse como gobierno municipal por tres trienios, es decir, ganado tres elecciones consecutivas y manteniendo dicho poder hasta el año de 1999, fecha en la que el PRI regresa al ayuntamiento.

2.4.3 Gobierno indígena

Los tres trienios durante los cuales gobernó la OIT el municipio de Huehuetla son conocidos de forma común como el “Gobierno Indígena”. Durante todo el periodo el municipio de Huehuetla fue el único gobernado por indígenas, de un total de veinte municipios totonacos en la Sierra Norte Poblana. A lo largo de esos nueve años de gobierno se impulsaron una serie de proyectos en beneficio de las comunidades y del pueblo totonaco, las cuales en términos generales carecían de muchos servicios. A continuación se enlistan algunos de esos proyectos, —sin embargo, en el siguiente capítulo se analizan a profundidad las acciones impulsadas por la OIT desde el Gobierno Indígena—. Por ejemplo, en ese periodo “se aprobó un bando de policía y buen gobierno, que desde 1996 distingue al municipio como pluriétnico (Torres, 2000: 122)”, este bando entre otras cuestiones, declaraba que todos los habitantes del municipio tenían los mismos derechos y obligaciones ante la ley, por lo cual no sería permitido ningún tipo de violación contra los derechos humanos ni tampoco

“ninguna forma de racismo, intimidación o abuso (Torres, 2000: 122)”. De la misma manera, sentenciaba que, “el ayuntamiento de Huehuetla resguardará la riqueza pluricultural y pluriétnica del municipio, velando por la identidad cultural y étnica de la población mayoritariamente totonaca” (Torres, 2002: 122). Además señalaba que las lengua(s), oficiales serían el totonaco y el castellano y que no existiría ningún impedimento en expresarse en cualquiera de éstas.

Respecto a los cambios en la relaciones de poder durante el gobierno indígena, Torres (2000: 123) señala que, durante este periodo se gestó una nueva estructura de poder en el municipio conformada por la directiva de la OIT, el Consejo de ancianos, el consejo general del pueblo y el PRD.

A la par, cabe destacar que el acceso de los miembros de la Organización hacia la estructura de gobierno municipal tenía que ser reconocido por la asamblea de la comunidad, la cual desempeñaba un papel de gran relevancia. Durante el gobierno indígena “el presidente municipal tenía que rendir cuentas ante ésta, asimismo, formaba parte de del Consejo General del Pueblo, conformado además por el Consejo de Ancianos, los jueces, el síndico y la directiva de la OIT (Torres, 2000: 123)”.

Mediante la nueva estructura de poder municipal en Huehuetla se comienzan a gestar proyectos en distintas esferas: económica, cultural, jurídica y educativa. Una de los primeras urgencias para el nuevo gobierno fue la comercialización de lo productos del municipio, los cuales desde siempre habían sido controlados por los intermediarios mestizos. Para mitigar este problema impulsaron proyectos de acopio de Café con recursos de la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL) y del Fondo Nacional de Empresas en Solidaridad (Fonaes), que permitieron tomar decisiones a los productores de Café sobre qué harían con su producto.

De la misma forma, Torres (2000: 124) destaca que durante el gobierno municipal de la OIT se dotó de servicios a la población que carecía de ellos: luz eléctrica, agua potable, casetas telefónicas, clínicas comunitarias, escuelas preescolares y tele secundarias. Sobre este punto Don Mateo Sánchez, primer presidente municipal del gobierno indígena narra su experiencia: “en Teziutlan, donde yo tuve que entregar mis proyectos, lo que tenía demanda este municipio, lo que es la educación de las escuelas lo que es el camino, lo que es la electrificación, lo que es el agua potable, el teléfono y otras cosas más”. Para los miembros de la

Organización la educación es de gran importancia, (también sobre ello se ahondará más adelante), sin embargo, en este punto se engarza un proyecto de gran significancia para la OIT, el CESIK.

2.4.4 La experiencia del Bachillerato Indígena CESIK

Otro logro de gran relevancia alcanzado por la OIT fue la creación y consolidación del Centro de Estudios Superiores Totonacos Koyom (CESIK). Un bachillerato que para Hernández (2009:11), “se ha propuesto constituirse en un espacio educativo alternativo y parcialmente autónomo respecto de los modelos educativos que pone e impone el estado en las regiones indígenas”.³⁹

El surgimiento y consolidación del CESIK es el producto de un proceso conflictivo entre mestizos e indígenas que se remonta al año de 1985. En esta fecha comienza a operar el primer bachillerato en Huehuetla a partir de una iniciativa surgida por parte de la Iglesia y algunos padres de familia mestizos, los cuales tenían que mandar a sus hijos a Zacapoaxtla si deseaban que éstos continuaran sus estudios (Reyes, 2005: 82). Tanto mestizos como indígenas asistían al bachillerato, aunque estos últimos en mucho menor porcentaje. El profesor Pablo Ramírez, actual coordinador académico del CESIK, señala al respecto:

Es bien interesante la historia de la escuela porque, parte desde la iniciativa que tiene la iglesia como pastoral pues de poder tener aquí planteles de educación, entonces es el padre Salvador Báez en conjunto con unos profesores que venían del CONAFE y otros maestros solidarios que impulsan en estas instalaciones de aquí del centro, pues un espacio para poder empezar a dar la formación preparatoria, pero, pues mas que nada, era como dar el espacio porque solamente a nivel digamos aquí local, pues no había otra preparatoria y la mas cercana estaba en Zacapoaxtla

Hacia el año de 1994, surgió un incidente entre los padres mestizos y la directora del bachillerato en relación al otorgamiento de becas que provenían de recursos del gobierno local. Dicho conflicto tuvo como consecuencia el cierre del bachillerato por parte de los mestizos y la destitución de la directora. Finalmente las autoridades educativas del Estado ordenaron cerrar el bachillerato hasta que el problema se solucionara⁴⁰.

³⁹ La creación y consolidación del CESYK, ha tenido serias implicaciones en distintos ámbitos de la vida social. De hecho, para Hernández, (2009) ha conformado la aparición de un nuevo sujeto social, “la juventud indígena”.

⁴⁰ Para Reyes Grande, (2005:82), el conflicto se inicio debido a que: “Al parecer, en ese año el gobierno local otorgó unas becas para los alumnos de menos recursos y para quienes asistir a la escuela implicaba un mayor esfuerzo; o sea, se trataba de becas que beneficiaba a los jóvenes

En relación al conflicto del año 1994, el profesor Pablo Ramírez narra lo siguiente:

Has de cuenta que surge la preparatoria ¿no?, pero lógico que la gente del centro mas acá, más en ese tiempo, pues como que querían cierta preferencia para ellos ¿no?, querían hacer el espacio para ellos, para la gente del centro, pero muchos de los profesores pues ven que la mayor parte de los jóvenes interesados pues son de la comunidades de alrededor, entonces de ahí surge un conflicto, un conflicto también que justamente en, en el noventa y cuatro, finales del noventa y tres, pues trueno debido a que los padres de acá del centro, las personas de aquí de la cabecera se molestan con los profesores porque empiezan a dar becas a los jóvenes de las comunidades con las que se pudieran ayudar pues con algo ¿no?, y cierran la escuela, pues, entonces la SEP, la secretaria de educación viene y como ve el problema, aparentemente quita la clave.

Posteriormente, la dirección del bachillerato fue asumida por Griselda Tirado Evangelio (integrante de la OIT), no obstante, el refrendo de la clave de la SEP fue negado como consecuencia del conflicto suscitado. Lo anterior generó que muchos alumnos y profesores abandonaran el bachillerato.

En este punto, la directora tuvo que pedir ayuda a la presidencia municipal y a la OIT, la cual se acercó al Centro de Estudios Superiores para el Desarrollo Rural (CESDER) en el municipio de Zautla, esta institución educativa estaba incorporada a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), por medio de la cual se obtuvo el registro. Al respecto el profesor Pablo Ramírez apunta:

Entonces la Organización que en esos momentos logra tener el poder en el gobierno, gestionan ante CESDER, Centro de Educación Rural en Zautla, este gestionará, para que les pudiera dar como una incorporación, como un departamento de CESDER, es así como en octubre de, en septiembre de hecho es, cuando inicia funciones la preparatoria Centro de Estudios Superiores Indígena Koyom (CESIK)

En estas condiciones surge el CESIK con “el objetivo de promover en el joven el respeto por la cultura totonaca y el trabajo comunitario para lograr el desarrollo de las comunidades (Reyes Grande, 2005: 84). En el documento constitutivo del CESIK (citado en: Hernández, 2009: 23), se señala lo siguiente:

El CESIK es un centro de educación impulsado por la Organización Independiente Totonaca (OIT) con el objetivo de crear una alternativa ante una educación oficial que cumple la función de desintegrar a las familias indígenas y por lo tanto a la vida comunitaria. De esta forma se ha llegado a la

tononacos. Según otra versión, las becas consistían en dar trabajo a los estudiantes indígenas como instructores en el INEA, del que era director el esposo de la directora del bachillerato, para que con lo que ganaran pudieran sostenerse mientras estudiaban. De cualquier manera, lo que es evidente es que había un trato preferencial para con los jóvenes indígenas.”

eliminación de la lengua, el vestido y la raíz cultural, educando a los jóvenes a amar culturas ajenas pero no la propia.



Imagen 12: Instalaciones del CESIK, Huehuetla Puebla
Fotografía tomada durante el trabajo de campo

Es así que logra constituirse el CESIK, producto de la lucha y gestión de la OIT como gobierno municipal. Desde el momento de su instalación el CESIK como proyecto educativo y cultural cobró gran significado y trascendencia para la Organización, sobre ello se ahondará en el siguiente capítulo.

2.4.5 La pérdida del municipio

En las elecciones de 1998 la OIT pierde la cabecera municipal ante el PRI. En una intensa competencia electoral, en la que el PRI se impone a la alianza OIT-PRD por 485 votos, de un total de 6837 votantes. Torres (2000) considera que esta situación resulta paradójica, pues la OIT logró acceder al poder municipal por tres periodos consecutivos alcanzando excelentes resultados en cuanto a obras dirigidas a las comunidades indígenas, e innovando formas de participación en la toma de decisiones, sin embargo, perdieron el control de municipio también vía elecciones.⁴¹

⁴¹ Torres considera que en las elecciones de 1998, el PRI recurrió a la fuerza del Estado y el acarreo de habitantes de otros municipios para hacerse de la victoria electoral (p.207)

Por otro lado, Maldonado (2008: 41) considera que hay tres factores importantes en el proceso de pérdida del municipio y fragmentación de la OIT: 1) por una parte las estrategias paternalistas de entrega de recursos gubernamentales usadas por los partidos políticos, 2) por otro lado, considera que los órganos de gobiernos propios de la OIT se deslegitimaron al dar prioridad a la estructura del partido, 3) por último el uso de la fuerza pública contra integrantes de la OIT y totonacos jugó un papel determinante. Respecto a lo anterior señala lo siguiente: “los testimonios de los habitantes de Huehuetla confirman que los policías intimidaban, y en muchos casos se veían involucrados en ofensas sexuales contra mujeres indígenas y mestizas en el municipio (2008:42)”.

Posterior a la pérdida de la presidencia municipal comienza un nuevo periodo de represión y hostigamiento contra los miembros de la OIT y sus proyectos. Sobre el regreso a la violencia Hernández (2009: 203) señala lo siguiente

Finalmente, en 1999 los mestizos regresaron al poder municipal, con un presidente indígena al que controlaban, con la consigna de vengarse “de la altanería de los indios que habían gobernado. La primera acción fue atacar al Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoiom, “CESIK”, (...). Posteriormente trataron de encarcelar al presidente de la organización (Hernández G., 2009: 203).

El año en que la OIT pierde la presidencia municipal, es también el año en que surge la UNITONA, una asociación indígena de carácter regional, que precisamente tiene como base a la OIT. A continuación se examina brevemente.

2.4.6 El salto regional. Hacia la articulación de un movimiento más amplio OIT-UNITONA

La Unidad Indígena Totonaca-Nahuatl (UNITONA) es una asociación regional en la Sierra Norte de Puebla en la cual convergen distintos actores sociales y políticos de la región. Si bien es cierto que el trabajo organizativo y de reflexión de organizaciones indígenas es un precedente de gran relevancia, es una catástrofe natural —las lluvias de 1999—, el detonante en la conformación de la UNITONA.

En el año de 1999, durante el mes de septiembre y parte de octubre fuertes lluvias azotaron al estado de Puebla y la región Sierra Norte. La magnitud de la catástrofe como señala Hernández (2009:235), fue reportada por algún medio de comunicación como “la pérdida de 40 años de trabajo e infraestructura”. Las lluvias afectaron tanto la estructura física municipal como la actividad productiva.

Siguiendo de nueva cuenta a Hernández (2009: 20), la UNITONA “es actualmente uno de los referentes más importantes en torno a las luchas indígenas de la región”. De igual forma, señala que la OIT junto con otras organizaciones “fue parte fundamental de este proceso organizativo de alcance regional”. La historia y desarrollo de UNITONA escapan de los límites de la presente investigación, empero, el punto a destacar es la articulación de la OIT como base para la conformación de una organización del movimiento indígena de mayor alcance, a nivel regional.

2.4.7 El juzgado indígena

Regresando a Huehuetla y a la OIT, después de la pérdida de la presidencia municipal comienza una nueva ola de violencia y represión contra los integrantes de la Organización. En consideración de Hernández (2009: 203), desde la derrota en las elecciones el gobierno municipal mestizo buscó desarticular a la organización indígena, a fin de que los totonacos no regresaran al poder municipal. El acoso de los mestizos hacia los totonacos fue constante hasta desembocar en el asesinato de Griselda Tirado Evangelio, —asesora de la OIT y fundadora del CESIK—. Sin embargo, la derrota en las elecciones, el constante hostigamiento y la nueva ola de violencia, no tuvieron como consecuencia la desaparición de la OIT. Incluso, en ese contexto la OIT en años recientes ha alcanzado otro logro de gran importancia para la comunidad, esto es, la creación de un Juzgado Indígena.⁴²

En relación a la entrega del juzgado indígena por parte de las autoridades, Maldonado (2008: 39-40) señala lo siguiente:

Cientos de totonacos y totonacas de las 11 comunidades pertenecientes al municipio de Huehuetla se reunieron para presenciar el acto donde Don Manuel Aquino Juárez fue nombrado primer juez indígena de Huehuetla por el TSJ del Estado; el Consejo de ancianos también le hizo entrega del bastón de mando como símbolo de su legitimidad y responsabilidad ante el pueblo totonaca.

Para Maldonado (2008:13), la importancia de los juzgados indígenas reside en que son experiencias que implican procesos de recreación de la cultura indígena, además de que como veremos más adelante, no solamente recrean la cultura, sino actualizan y revaloran la identidad totonaca.

⁴² Dos años antes de la existencia del Juzgado Indígena en Huehuetla, en Cuetzalan, (municipio con fuerte presencia totonaca y nahuatl, localizado también en la Sierra Norte de Puebla) funcionaba un Juzgado Indígena, el cual en opinión de Maldonado (2008: 42), sirvió como un ejemplo importante en la procuración de justicia indígena en la región, pues sentó un precedente en torno al tema de la justicia y la lucha indígena.



Imagen 13: Oficinas del Juzgado Indígena, Huehuetla, 2009
Fotografía tomada durante el trabajo de campo, agosto 2009

El juzgado indígena de Huehuetla surge “como resultado de la aprobación constitucional de la Ley de derechos y cultura avalada por el congreso en 2001 (Maldonado, 2008: 12)”. A la par, el juzgado indígena también es producto de la acción organizada y continúa de la OIT y su lucha por la justicia, la cual se remonta al origen de la misma Organización.

Para Maldonado, la apertura del Juzgado Indígena en Huehuetla es de suma particularidad, ya que coincide con el asesinato de la antigua directora del bachillerato CESIK, —también defensora de los derechos humanos y miembro de la OIT—, la abogada Grisela Tirado. Además, señala que “Meses antes del asesinato de la abogada otras seis personas fueron asesinadas, además hubo una escalada en las agresiones sexuales hacia mujeres totonacas miembros de la OIT” (Maldonado, 2008: 13).

En este contexto es que se crea el Juzgado indígena de Huehuetla, que a diferencia de otros juzgados indígenas de la región es entregado directamente a la OIT, por lo cual éste es regido por las normas totonacas, lo cual implica que el juez

es electo mediante el Consejo del pueblo y se erige como el representante del pueblo.⁴³

Respecto a la percepción de los totonacos sobre el juzgado indígena, Maldonado (2008: 58) destaca que, “las personas de la sociedades perciben al Juzgado indígena como una instancia a la que pueden acceder fácilmente, debido a que los integrantes hablan totonaco y esto permite que se puedan comunicar”. De forma análoga, es notable que el juzgado indígena no sólo atiende a personas del municipio de Huehuetla, ya que un buen número de totonacos de la región cultural Totonacapan viajan hasta Huehuetla buscando solución a sus problemas.



Imagen 14: Juzgado indígena en Huehuetla, 2009
Fotografía tomada durante el trabajo de campo, agosto 2009

Conjuntamente, el CESIK y el Juzgado indígena son dos de los proyectos de mayor relevancia y fuerza en la OIT. Son ciertamente instituciones sociales que producen y reproducen la identidad social totonaca y sus elementos culturales. Es en buena medida, que por medio de estas instituciones se canalizan la experiencia y lucha de la OIT hacia el grueso de la población totonaca del municipio e inclusive allende del mismo, ya que como señalábamos, el juzgado de Huehuetla atiende de alguna forma a la región cultural del Totonacapan.

⁴³ El juzgado indígena de Cuetzalan fue entregado a las autoridades municipales.

2.5 Una aproximación a los elementos identitarios totonacos en la OIT

En la sección anterior se describieron a grandes rasgos algunos elementos identitarios del pueblo totonaco en su conjunto, sin embargo, no se examinó si dichos elementos son parte constitutiva de la identidad totonaca de los miembros de la OIT en el sentido de si son elementos enunciados en los relatos de los miembros de la Organización. Por ello, a continuación se presenta una exploración sobre los elementos identitarios totonacos descritos por los mismos integrantes de la OIT, con el objetivo de delinear a grandes rasgos los elementos que componen la identidad totonaca de los miembros de esta organización indígena.

2.5.1 Relación-vínculo con la tierra.

Un tema recurrente en las entrevistas con los miembros de la Organización, sobretudo con los fundadores de la misma, es decir, con la generación de mayor edad, es la relación particular de los totonacos con la tierra, a quien describen como la “madre tierra”. Los entrevistados se refieren a la tierra como su madre, como aquella que les da el sustento y vida, a la par de ser constitutiva de la identidad totonaca. Por ejemplo, el Juez Indígena Manuel Aquino relata lo siguiente sobre el tema:

Pues nosotros que somos totonacos, pues muchas cosas las que conocemos del campo, porque nosotros es ahí donde viene nuestro sustento, siempre nunca vamos a olvidar de nosotros lo que nosotros producimos, sembramos este maíz, o fríjol, porque ahí viene nuestro sustento diario, por eso nosotros totonacos y todos conocemos lo que necesitamos, si, si.

La principal actividad económica en Huehuetla hasta el día de hoy sigue siendo la agricultura. De forma conjunta, todos los entrevistados fundadores de la Organización declaraban contar con tierra para trabajar. Empero, la relación de los totonacos con la tierra de ninguna forma se reduce a la producción de recursos. De alguna forma la relación contiene una serie de significados y orientaciones que no pueden ser reducidas al esquema medios-fines. Esto es, la tierra como un medio para el sustento y reproducción de la vida, (si bien, además es parte de ello). Existe en torno a la representación de la tierra un cierto tipo de espiritualidad expresada en la práctica de rituales y en la percepción y respeto de y hacia la tierra. Marcos Juárez, secretario de la OIT relata lo siguiente:

Si, de hecho por ejemplo cuando se siembra, siempre cuando se siembra, se levanta una cosecha siempre se practican los rituales, existe ese respeto hacia la madre tierra, para la gente indígena no es considerada únicamente como tierra

sino que es la madre tierra, porque de hay pues viene lo que comen, de ahí viene lo que se viste, ellos dicen cuando nos morimos nos vamos a la tierra nos resguarda nuestra madre tierra.

En el relato hay una confluencia de distintos elementos y significados en torno a la tierra y su relación con los totonacos. Por ejemplo, los rituales en relación a los ciclos de cosecha, la imagen de la naturaleza no como un recurso sino como proveedora, así como una relación entre el ciclo de vida de los totonacos y la tierra. Revisemos un relato más, ahora del presidente de la OIT Don Félix Cano:⁴⁴.

Si porque hay rituales por ejemplo, el ritual para la siembra del maíz, hay un ritual donde, en donde, en donde van y le piden sea el cerro al que sea, por ejemplo aquí al cerro de la cruz para Xilocoyotl, y así dependiendo del cerro, van y le piden su oración, lo quieren hacer solo, el consejo de ancianos o invitan al sacerdote, aquí es de cada año, cada 3 de mayo, cada 3 de mayo a donde se pide por los cultivos, se pide por los manantiales, se pide que ahora si por todo, eso es, ahí es donde se conserva la espiritualidad de la tierra.

En el relato de Don Félix se confirman algunos de los elementos antes señalados, los rituales en torno a la tierra y la espiritualidad de la misma. En ese sentido, es que la relación con la tierra puede ser considerada como un componente de la identidad totonaca en los miembros de la OIT. Revisemos otro de esos elementos, el servicio comunitario.

2.5.2 El servicio como forjador de comunidad

Líneas arriba se señaló que el sistema de cargos era para lo totonacos una institución social generadora de conciencia identitaria y comunitaria. Los totonacos en Huehuetla por medio de sus relatos otorgan un papel central al servicio tanto en la organización de la vida cotidiana comunitaria como en la misma OIT. Al respecto, el profesor Antonio Méndez narra lo siguiente:

Hay que tomar en cuenta que la visión que se tiene de por parte de la Organización como pueblo indígena es que las autoridades no se eligen por lo que son sino por lo que han hecho dentro de la comunidad, se toman en cuenta los cargos y servicios que le llaman, o sea que todas las personas sobre la marcha, sobre el proceso van prestando diversos trabajos, diversos servicios pues a la comunidad, entonces eso se toma en cuenta para decir;—bueno es que

⁴⁴ Cabe aclarar, que los significado y la relación de la cultura totonaca con la tierra requeriría un examen mucho más minucioso, objetivo que escapa de la presente investigación, el énfasis en la descripción reside en notar que existe significados y orientaciones culturales conectadas con la cultura totonaca y por ende con la identidad cultural indígena totonaca.

esta persona pues que sea nuestro presidente municipal porque ha hecho esto, esto y lo otro y sabe de cómo se puede hacer esto—.

En el relato hay varios puntos de gran interés respecto al servicio y la OIT. Al menos es posible identificar tres puntos de engarce entre ambos; en primera, es a través del servicio como institución social que existe una estructura jerarquizada de acceso a los cargos tanto comunitarios como al interior de la misma organización, cargos a los cuales sólo se puede acceder después del cumplimiento del servicio comunitario en sus distintos niveles. En segundo lugar, el hecho de que la estructura de mando de la OIT se montara sobre la estructura organizacional del sistema de cargos dotaba de legitimidad a aquellos que ocuparan los cargo de mayor relevancia en la Organización. Por último, el servicio tiene además la función de forjar experiencia en los problemas comunitarios. El primer presidente del gobierno Indígena Don Mateo Sánchez señala respecto al servicio:

En sus tradiciones, al elegir una autoridad municipal que no simplemente pues, porque anteriormente no elegían una autoridad a través de boletaje en votación, sino elegían por la calidad de una persona, una persona que haya pasado por todo el servicio, por todo el servicio esa persona va a ser autoridad, porque ya fue tópil, ya fue semanero, ya fue fiscal, ya fue mayordomo, ya fue todo, ya conoce, entonces va a ser autoridad porque sabe servir al pueblo, conoce al pueblo, entonces así lo elegían y por eso, yo digo que sí, solamente lo elegían a esa persona porque ya sabe lo que es el servicio.

Existe otro aspecto concerniente al servicio de gran relevancia, la creación de vínculos sociales entre aquellos que lo realiza. El profesor Pablo Ramírez define al servicio como un mecanismo de relación, en el sentido de que es a través del mismo que se generan lazos y vínculos sociales entre los totonacos. El mismo comenta:

La medida en que uno pueda dar servicio, eso es bien importante, porque cuando uno da el servicio lo das desinteresado, y eso crea un cadena de apoyo, esa cadena reproduce ese apoyo y beneficiando no sólo a quien está en el momento sino beneficiando a los que pudieran venir y beneficiando a quienes se fueron, porque es una gama de conocimiento lo que tu das ¿no? y es desinteresado.

De esta forma el servicio no sólo es un mecanismo de relación y forja del sentido comunitario, además de ello, es un elemento sobre el cual se sustentó la OIT. Por ello, no resulta sorprendente que los informantes describan al servicio como un elemento identitario de la identidad social totonaca.

2.5.4 El idioma totonaco

El idioma totonaco es fundamental como componente identitario de la identidad social totonaca. Sin embargo, —como veremos más adelante— respecto a éste recaían una serie de prejuicios y connotaciones valorativas negativas que hicieron que un porcentaje significativo de la población dejara de hablarlo, o que no lo enseñaran y transmitieran a sus hijos. No obstante, al menos los integrantes de la OIT siguen otorgando un peso central al idioma totonaco y su uso. Marcos Juárez expresa su sentir con respecto al idioma totonaco y su uso: “por ejemplo nosotros, bueno yo desde lo personal, pues práctico siempre la lengua, trató de inculcar esa costumbre, trato de hacer ver que lo totonaco es importante, es la raíz”.

2.5.5 Las danzas

Durante las entrevistas con los miembros de la Organización el tema de las danzas también era frecuentemente aludido. Empero, los significados que le otorgan los distintos miembros de la OIT a ellas son distintos. Por ejemplo, para el profeso Pablo Ramírez quien participa activamente en la danza de los voladores, este acto representa el gesto de dar y servir a la comunidad, al pueblo:

Nosotros que tenemos la oportunidad, bueno yo que tengo la oportunidad de ser danzante de los voladores pues son esos gestos, son gestos que tu le das al pueblo y no pides una remuneración, y lo que está de fondo es recordarnos que todos podemos dar.

La interpretación respecto a las danzas de Don Aurelio, fundador de la organización y médico tradicional, tiene otro sentido, y es el de representar la sabiduría depositada en los miembros más viejos de la comunidad, sentido que se engarza con la institución social del consejo de ancianos:

Así de danzas, pues ahí, decíamos que tiene que ver mucho, porque, lo que yo le decía los jóvenes hace un rato, que ahí el señor que se viste de anciano se dice que es él que tiene la sabiduría y él que enseña los cultivos, él que enseña los cultivos, es el que enseña las letras el que enseña los números, o sea es el que prácticamente pone el ejemplo en todo.

Como veremos más adelante, es precisamente la OIT quién se encargó de rescatar y valorar no sólo las danzas, el idioma y el servicio comunitario, sino la misma identidad totonaca. En ese sentido, hasta aquí se planteaba estrictamente delimitar ciertos aspectos que asistieran en la comprensión de la lucha de la OIT, el contexto en el que surge, algunos puntos clave de su historia, así como aquellos elementos

identitarios propios de la cultura totonaca recuperados y enunciados por los integrantes y socios de la Organización. Lo cual de ninguna forma pretende encapsular la identidad totonaca en éstos elementos.

Ciertamente, en las siguiente páginas se tratara de dar cuenta de cómo la identidad social totonaca en el conflicto se torna dinámica, cambiante y persistente y que en torno a ella, giran no sólo elementos del pasado totonaco, sino inclusive elemento culturales de su adversario—los mestizos—. De esta manera, es en el cuarto capítulo que se examina a profundidad los distintos procesos en torno a la identidad totonaca y su relación con el conformación de la OIT. Sin embargo, antes de ello, se presenta a continuación un examen sobre la relación del Estado Mexicano, su construcción y los grupos indígenas.⁴⁵

⁴⁵ Es imprescindible señalar que hay muchos elementos que no han sido integrados en la descripción de los elementos identitarios totonacos en Huehuetla, tales como la mano vuelta, un sistema de intercambios no remunerado de trabajo y servicio basado en redes comunitarias. La humildad y sencillez como característica de la personalidad de los totonacos también fueron constantemente destacadas. El huapango como música característica de los totonacos. Inclusive para Don Mateo Sánchez la cultura totonaca se expresa en la forma en que se relacionan sentimentalmente un hombre y una mujer, señala; “hasta de cómo hacer noviazgos anteriormente, porque ya ahorita cuando se enamora una muchacha pues atrás del árbol, atrás de la escuela, pero anteriormente no era así, caramba, pues había una persona que iba a decir cómo se puede enamorar una muchacha o un muchacho, lo elegía una persona, parar que no se equivocara esa persona”