



Portada: Jaime Landívar

# ÍCONOS

## REVISTA DE FLACSO - ECUADOR

Nº 4. - Diciembre - Marzo, 1998

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de ICONOS

### DIRECTOR FLACSO-ECUADOR

ARQ. FERNANDO CARRION

### EDITOR ICONOS

FELIPE BURBANO DE LARA

### CO-EDITOR ICONOS

SEBASTIAN MANTILLA BACA

### COLABORADORES EN ESTE NUMERO

MICHEL RAWLAND  
ADRIAN BONILLA  
GERMANICO SALGADO  
JULIO ECHEVERRIA  
ALEX PIENKNAGURA  
ABDON UBIDIA  
QUINCHE ORTIZ  
EDUARDO KINGMAN  
JAIME LANDIVAR  
SILVIA MEJIA  
CARMEN MARTINEZ  
ANDRES GUERRERO  
JAVIER BONILLA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR

DISEÑO: Luis Ochoa LL.

IMPRESION: Eclimpres S.A.

### FLACSO ECUADOR

Dirección: Av. Ulpiano Páez  
118 y Patria

Teléfonos: 232-029  
232-030 232-031 232-032

Fax: 566-139

E-Mail: coords2@hoy.net

ICONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

# INDICE

## COYUNTURA

Perspectivas del sistema electoral ecuatoriano **4**  
**MICHEL ROWLAND**

Heterogeneidad, legitimidad e incertidumbre **9**  
**ADRIAN BONILLA**

## ACTUALIDAD

Globalización e integración en América Latina **18**  
**GERMANICO SALGADO**

## POSMODERNIDAD

La 'irrepresentabilidad' de la política **32**  
**JULIO ECHEVERRIA**

El nebuloso sistema posmodernista **44**  
**ALEX PIENKNAGURA**



Modernidad y posmodernidad **54**  
**ABDON UBIDIA**

## CULTURA Y GLOBALIZACION

De los medios a las mediaciones o las preguntas por el sentido **62**  
**QUINCHE ORTIZ**

¿Qué es lo que hace pequeñas a nuestras ciudades? **68**  
**EDUARDO KINGMAN**

## DIALOGOS



Los círculos viciosos del presidencialismo **81**  
**ARTURO VALENZUELA**

## FRONTERAS

Cuba: ¿No más cambios por ahora? **89**  
**SILVIA MEJIA**

Racismo, amor y desarrollo comunitario **98**  
**CARMEN MARTINEZ**

## ENSAYO

Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria **112**  
**ANDRES GUERRERO**

## RESENAS

Reseñas bibliográficas: **124**  
- El Estado como solución  
- Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau  
- Los espectros de Marx  
- Ecuador: Señas particulares

# RACISMO, AMOR Y DESARROLLO COMUNITARIO

Martínez pone en cuestión los programas de desarrollo comunitario a partir de su experiencia personal en uno llevado a cabo en la frontera norte de México

*Por Carmen Martínez  
Departamento de Antropología,  
New School for Social Research, New York*

## INTRODUCCION

**I**bamos a la comunidad dos veces por semana en un flamante jeep blanco con el nombre de la institución patrocinadora impreso en ambos lados. La directora, una mujer elegante de la ciudad de México a la que todos se dirigían respetuosamente por su título de licenciada, manejaba el vehículo. A su lado se sentaba la psicóloga, menuda, de mediana edad y piel algo más oscura; detrás un par de muchachas, estudiantes de humanidades en la universidad local. En una esquina de la camioneta me acomodaba yo, la antropóloga extranjera que pretendía estudiar a los indígenas mixtecos.

Cruzábamos la ciudad de Tijuana, situada en la frontera occidental de México con los Estados Unidos, desde el barrio elegante donde se localizaba el centro de investigación para el que trabajábamos, hasta su margen oriental, donde las colonias populares daban paso al paisaje desértico. Manejábamos por el centro de negocios, por vías congestionadas, estruendosos barrios industriales en plena



construcción, hasta llegar a nuestro destino cuyo nombre, con ese tono más utópico que descriptivo que caracteriza los topónimos de los asentamientos populares, era Valle Verde.

Recorriamos las calles sin pavimentar, secas y polvorientas de la colonia. Podíamos observar una gama de construcciones, desde barracas de desechos con suelo de tierra, hasta casas de autoconstrucción de ladrillo y cemento, algunas de ellas de dos pisos. El barrio carecía de agua corriente y drenaje. Sus habitantes, indígenas migrantes procedentes del sur de México y mestizos pobres, habían sido reubicados por el gobierno en Valle Verde cuando perdieron sus viviendas en las lluvias catastróficas de 1993.

La Licenciada paraba el vehículo de vez en cuando para hablar con los indígenas. Les ordenaba que se acercaran. "Oye, tu..., sí tu, acércate". Se quedaba sentada esperando que vinieran. Ellos acudían con aire tímido, se quitaban el sombrero y miraban al suelo. La licenciada les hablaba sin bajar del jeep y sin

quitarse los lentes oscuros. Los indígenas, de baja estatura, quedaban alrededor de medio metro por debajo de ella. La Licenciada se enorgullecía de su conocimiento de la comunidad. Se acordaba de sus nombres, sus direcciones, y de los detalles de su vida familiar. Les preguntaba por su salud y su trabajo, cambiando del tono autoritario a otro meloso, como el que se usa para hablar con los niños de corta edad. Ellos contestaban tímidamente, sonrojándose si pensaban que sus respuestas no le complacerían. Seguidamente, los indígenas le pedían favores: que les tramitara algún documento, que les buscara ayuda médica para un hijo enfermo, que les consiguiera una visa para emigrar a los Estados Unidos. Los indígenas parecían pensar que nuestro poder era mayor del que realmente teníamos.

La escena que acabo de describir no es la que muchos asociaríamos con el desarrollo comunitario. La interacción nos recuerda más bien la semántica de la dominación en la hacienda tradicional que describe Andrés Guerrero (2). La desigualdad en el encuentro se hace patente en el contraste entre el flamante jeep y la pobreza de los indígenas,

contraste que la licenciada no trata de paliar bajándose del vehículo para hablar con los vecinos, en el hecho de que estos se tengan que acercar mientras ella espera, en la posición elevada de la licenciada frente a la baja estatura de sus interlocutores, y en el tono autoritario de su voz en contraste con la cabeza desnuda y humildemente inclinada de los indígenas.

La escena también tiene reminiscencias del paternalismo de la hacienda tradicional: el cariño de la licenciada expresado en su voz melosa, el tratamiento a los indígenas como si fueran niños, su conocimiento de la comunidad, la preocupación por su salud y bienestar, las súplicas de los indígenas para obtener bienes y servicios a cambio de su lealtad al proyecto. El amor reflejado en la escena no diluye los límites entre grupos sociales, sino que los refuerza, ya que al expresarse construye al indígena como subordinado, dependiente y menor. Según Guerrero, la dominación social y étnica en las haciendas no era de carácter

burocrático, sino que suponía un conocimiento personal y personalizado. El buen patrón debía enterarse de los problemas de salud y bienestar de sus trabajadores. También debía distribuir bienes a sus indios cuando éstos le suplicaban. Guerrero sostiene que estas súplicas tomaban lugar de formas ritualizadas que ratificaban el poder del patrón (3).

Gran parte de la literatura sobre el desarrollo comunitario llevado a cabo por organizaciones no gubernamentales (4) o por "organizaciones populares" (5) asume que éstas son agentes de democratización. Las organizaciones no gubernamentales se identifican con los intereses populares, y a menudo se entienden

como los representantes por excelencia de la sociedad civil. (6) Norman Uphoff afirma que "Las organizaciones populares y las ONGs son percibidas cada vez más como canales para promover el desarrollo económico y social, que también contribuyen a la democratización de la economía, la sociedad y la política". (7)

Argumentaré que, en el caso que nos ocupa, el programa de desarrollo comunitario, que a su vez organiza una cooperativa indígena,

no contribuye a democratizar sino a reproducir las diferencias étnicas y de clase. A pesar de lo que sostiene la propaganda del programa, éste no consigue educar a las mujeres indígenas. Tampoco les ofrece un puesto de trabajo fijo y decentemente remunerado. Por lo tanto, no proporciona a los indígenas mecanismos de movilidad social. Además, los encuentros entre trabajadoras sociales e indígenas se convierten en un performance de las relaciones de poder entre clases y grupos étnicos. El proyecto no desarrolla pero si ayuda al Estado a controlar a una población marginal sumamente móvil, y legitima al centro de investigación que lo patrocina.

Argumentaré que la forma en que actúan las promotoras se puede considerar racista, ya que discrimina a los indígenas, los construye como inferiores, y contribuye a reproducir su subordinación. Sin embargo, este racismo no se manifiesta en forma de odio u hostilidad, sino de amor. Mary Jackman señala que, contrario a lo que comunmente se piensa, las

**En el caso que nos ocupa, el programa de desarrollo comunitario no contribuye a democratizar sino a reproducir las diferencias étnicas y de clase**

relaciones entre grupos dominantes y subordinados no se caracterizan generalmente por el conflicto. (8) Los grupos dominantes desarrollan ideologías y utilizan estrategias para persuadir a los dominados y legitimar la dominación. El paternalismo es una ideología sumamente efectiva para lograr estos objetivos. El paternalismo se define como la imitación por parte de los grupos dominantes de la relación tradicional entre padre e hijo. El padre tiene autoridad absoluta sobre el hijo. Esta autoridad se justifica tanto por su superior capacidad moral e intelectual para comprender las necesidades y los intereses del menor, como por su amor hacia éste. El paternalismo se caracteriza, por lo tanto, por la combinación de amor, jerarquía y dominación, o, como señala Mary Jackman, por el fenómeno de la discriminación sin la expresión de hostilidad.

No quisiera sugerir que las promotoras discriminan conscientemente. No dudo de que son personas comprometidas que dedican tiempo, energías y recursos a lo que ellas consideran una buena causa.

Sin embargo, su posición e intereses de clase conforman una forma particular de ver el mundo y de comportarse cotidianamente que tiende a reproducir y legitimar la desigualdad. Estas actitudes y prácticas aprendidas desde la niñez por los miembros de un grupo social, lo que Bourdieu denominaría el *habitus*, terminan practicándose de forma casi inconsciente. (9)

## EL PROGRAMA

El programa de desarrollo que se discute en este artículo fue creado por un reconocido centro de investigación en 1994 para atender a la población migrante de Tijuana. Se escogió a los indígenas mixtecos como población objetivo porque se consideraron los más pobres y vulnerables entre los migrantes. Tijuana atrae a gran número de migrantes porque es el lugar de paso más transitado hacia los Estados Unidos. Su carácter de zona fronteriza también abre oportunidades de trabajo en el sector turístico, en la industria maquiladora (10),

y la agricultura comercial, ambas orientadas a la exportación al mercado norteamericano.

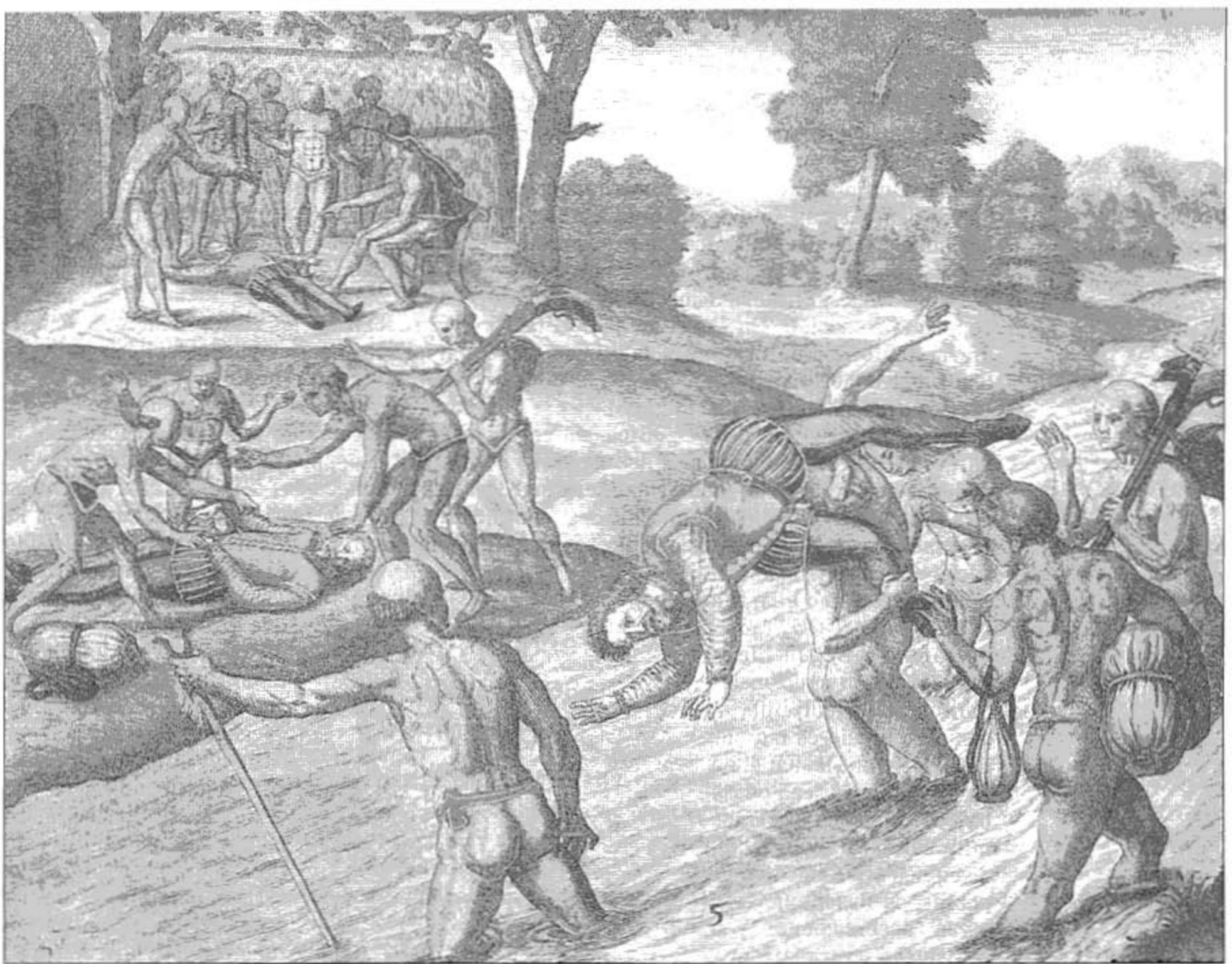
Los mixtecos, procedentes de algunos de los estados más pobres del suroeste de México, acuden al área fronteriza para trabajar como peones en la agricultura comercial y en la construcción, o utilizan Tijuana como base desde la que emigran a los Estados Unidos. Una estrategia común para las familias indígenas es que los hombres y las mujeres jóvenes emigren temporalmente a las campos agrícolas del norte de México o al vecino país, mientras que las madres de familia y sus hijos menores se dedican a la venta callejera o a la

Los grupos dominantes desarrollan ideologías para persuadir y legitimar la dominación. El paternalismo es una de ellas

mendicidad en las zonas turísticas, con lo que complementan el exiguo salario de sus esposos, padres e hijas solteras. (11) Aunque los indígenas constituyen una mano de obra sumamente barata, se han construido como problema social. Los jornaleros han protagonizado un fuerte movimiento sindical. Los comerciantes establecidos y las autoridades municipales tienen una larga historia de conflicto con las mujeres indígenas que se dedican al comercio

informal, a las que consideran competencia desleal y elementos perniciosos para la buena imagen de una ciudad turística. El programa de desarrollo que aquí se discute es un intento de ofrecer a las mujeres indígenas una alternativa de trabajo en su propia comunidad de forma que abandonen las actividades informales.

El equipo de promotoras, todas ellas mujeres, viaja a la colonia Valle Verde dos veces por semana. Allí imparten clases de alfabetización y primaria. Cada quince días llevan a un médico para vacunar a los niños y contestar preguntas sobre salud. El programa también organiza una cooperativa. La cooperativa Emmix (Empresas Mixtecas) ofrece la fuerza de trabajo de las mujeres indígenas al capital transnacional y mexicano para tareas de ensamblaje de productos industriales o maquila. Hasta ahora la empresa sólo ha conseguido algunos pequeños contratos, entre ellos uno con una compañía coreana para ensamblar piezas de televisores y videos que más tarde son vendidos a SONY. La cooperativa también ha producido algunas artesanías textiles para la



venta local. El programa también realiza tareas burocráticas en convenio con varias instituciones del Estado mexicano: inscribe a los indígenas en el registro civil, les tramita certificados de nacimiento y organiza bodas colectivas.

Es importante tener en cuenta el origen social de las promotoras para comprender el alcance y los límites de su trabajo. La directora, a la que llamaremos Elena, es una mujer de clase alta nacida en la ciudad de México. Su padre procedía de una familia terrateniente del Norte de México que perdió gran parte de su fortuna después de la Revolución, y su madre de una familia que hizo dinero después de la Revolución con minas y negocios inmobiliarios. Elena está casada con un próspero empresario, dueño de varias maquiladoras y director general de una empresa de productos alimenticios mexicanos muy importante en México y que también exporta a los Estados Unidos. La extracción social de Elena es representativa de los grupos que han dominado México desde el siglo XIX hasta nuestros días. Al igual que la familia de élite que estudian Larissa Lomnitz y Marisol Pérez-Lizaur (12),

la familia de Elena incluye a la aristocracia terrateniente pre-revolucionaria, a la burguesía post-revolucionaria y a los grupos que actualmente se benefician de las políticas económicas neo-liberales.

Elena cuenta que desde niña tuvo vocación por el trabajo social. Su interés se origina en varias fuentes: la sensibilidad social de su madre, la tradición católica transmitida por las monjas francesas con las que se educó, y el reformismo social de su padrastro, asesor del presidente Lázaro Cárdenas cuyo gobierno consolidó y profundizó los logros de la Revolución Mexicana. Aunque Elena asegura que su medio social nunca apoyó su vocación, como una forma de enfatizar su auto-sacrificio, existe una larga tradición de trabajo social entre las mujeres de clase alta, ya que la sensibilidad social se ha construido históricamente como una esfera femenina. (13)

Elena ha trabajado para el Estado mexicano supervisando las instituciones privadas de asistencia social en el D.F. Cuando se mudó a la frontera norte, trabajó como Cónsul de Protección en el Consulado de México en la ciudad norteamericana de San Diego. Su tarea

consistía en proteger los derechos humanos de los campesinos mexicanos indocumentados, muchos de ellos indígenas, que se encontraban trabajando en California. En sus diversas ocupaciones, Elena ha demostrado un gran compromiso social. En la actualidad, cruza diariamente la frontera desde la ciudad de San Diego donde vive, para ir a trabajar a los barrios marginales de Tijuana.

Su compromiso social no significa, sin embargo, que Elena sea partidaria de una sociedad más democrática e igualitaria. Elena manifestaba a menudo que los "marginados" son profundamente diferentes psicológica, moral, social e incluso físicamente de la gente como ella, a la que llamaba "GCU" (gente como uno). Según Elena, los pobres son irracionales, carecen de disciplina, no comparten valores morales elevados y no sienten el dolor como uno. Elena pensaba que su misión era transmitir la moral, el orden, la disciplina y la higiene a los pobres, de forma que éstos vivan "decentemente" y se conviertan en trabajadores eficientes y disciplinados. Elena no consideraba deseable que los "marginados" o los indígenas pudieran un día acceder a la clase media. Por ejemplo, no pensaba que la educación superior fuera adecuada para ellos.

Los indígenas eran para Elena los más vulnerables y "diferentes" de los marginados. Eran campesinos analfabetos y monolingües que procedían de regiones miserables y aisladas históricamente. Su "cultura" les impedía expresar sus deseos e incluso mirar a los ojos cuando se les hablaba. Sin embargo, Elena decía que los fuertes lazos que les unían y su falta de escrúpulos para mendigar o realizar trabajos humildes, les daba cierta ventaja frente a los mestizos.

El resto del equipo de trabajo lo componían una psicóloga, una abogada, dos estudiantes y una antropóloga. La psicóloga es una mujer de mediana edad, madre de familia de clase media, que se dedica a las actividades relacionadas con la salud y la higiene. La abogada, de clase popular o media baja, es una muchacha joven con la carrera de derecho recién terminada. A diferencia de Elena, que siente

vocación por trabajar con los marginados, para estas personas el trabajo en el programa es tan sólo un empleo. Por lo general, tratan de evitar el contacto directo con los indígenas o con los pobres.

El rechazo de las clases medias al contacto con los indígenas se puede explicar por su inseguridad con respecto a su posición social. Las mujeres de clase media, sobre todo si son mestizas, tratan de separarse físicamente de los grupos populares de los que provienen para no ser asociadas con ellos. Para Elena, su diferencia con respecto a los indígenas o los pobres está sumamente clara y, por lo tanto,

**El rechazo de las clases medias al contacto con los indígenas se puede explicar por una inseguridad con respecto a su posición social**

el contacto con ellos no resulta problemático, puesto que legitimi su papel de mujer compasiva y sensible de clase alta. Según Mary Jackman, el recurso a la segregación espacial por parte de los grupos dominantes denota ansiedad con respecto al status. Cuando las relaciones de poder son estables y bien definidas, los grupos dominantes no tratan de evitar el contacto íntimo con los subordinados a los que necesitan como empleados. (14)

Las relaciones entre los miembros del equipo de trabajo eran estrictamente jerárquicas y autoritarias. La directora daba órdenes y esperaba ser obedecida. Empezaba y terminaba las conversaciones a su antojo. El resto del equipo se resignaba a asentir o corroborar sus ideas. En otras palabras, la directora reforzaba continuamente su estatus por medio de una serie de conductas cotidianas a través de las cuales exigía el respeto y la sumisión de sus subordinados.

## NI CAPACITACION NI DESARROLLO

Los reportes internos, los panfletos de propaganda y algunos artículos periodísticos presentan al programa como un proyecto democrático y participativo que responde a las inquietudes populares. El presidente de la institución patrocinadora explica que el programa no es paternalista, ya que se enfoca en la capacitación para la autodefensa e independencia de las mujeres mixtecas. Según el presidente,

las mujeres indígenas “habrán protagonizado una metamorfosis que las llevará de ser por-dioseras a ser empresarias. Aún les falta mucho para que esta transformación sea creída por todos aquellos a quienes sus prejuicios les impide aceptar como posible y como legítimo que un grupo de mujeres indígenas pretenda actuar en un papel que el racismo autóctono no permite concebir. El principal obstáculo para que esas mujeres mixtecas se conviertan en auténticas empresarias no es su precario nivel de educación ni su pobreza. Ese principal obstáculo lo constituyen los prejuicios, el machismo y el racismo de quienes las rodean y con quienes tienen que interactuar necesariamente para convertirse en actrices permanentes de algo tan abstracto pero tan humanamente construido como eso que llamamos el mercado”. (15)

En otro artículo se dice que “además de generar empleos, el programa ha ofrecido alfabetización y clases de español para adultos” y que “se trata de impulsar el programa para que los migrantes mixtecos tengan opciones de educación y empleo”. (16)

Las clases de alfabetización no respondían a la imagen democrática y participativa de la propaganda. El estilo pedagógico era sumamente autoritario. Se ordenaba a las mujeres mixtecas que copiaran o que recitaran. No se intentaba que comprendieran lo que leían y escribían. Elena nos indicaba cómo enseñar a las mujeres indígenas:

“No hace falta que entiendan lo que leen. No lo van a entender. Hay que decirles lo que tienen que hacer. Que aprendan a hacer lo que uno dice. Algún día comprenderán y, si no comprenden, al menos les servirá de algo”.

Elena mostraba una profunda desconfianza con respecto a la capacidad de aprendizaje de las mujeres indígenas para cualquier cosa que no fuera obedecer órdenes y realizar el trabajo manual más simple.

Yo traté de hacer algo diferente con el grupo que se me asignó. Traté de comunicarme con ellas y de enseñarles a leer y a escribir palabras que fueran importan-

tes para ellas como, por ejemplo, los nombres de sus hijos. Sin embargo, mi estrategia no tuvo éxito. Cuando pretendía comunicarme con las mujeres, éstas me hacían ver que estábamos perdiendo el tiempo. Las mujeres consideraban que lo que debían hacer era llenar las páginas del libro oficial que les daría acceso al certificado de educación primaria aunque no lo comprendieran. Enseñarles español y enseñarles a leer y escribir se convirtió en una tarea imposible. Aprender un idioma es aprender a comunicarse y entre las mujeres y nosotros no había comunicación.

Cuando le sugería a Elena que quizás nuestros métodos no eran los adecuados, puesto que no estaban dando los resultados buscados, ella culpaba a las mujeres. Elena decía que las mujeres eran tan pobres e ignorantes que no comprendían la importancia de la alfabetización. Tenían otras necesidades más apremiantes. “¿Qué se puede esperar de ellas? Acaban de llegar del campo, de una región donde la miseria es absoluta”. Seguidamente Elena me mostraba artículos periodísticos que describían la pobreza de las montañas mixtecas. La falta de interés o la falta de inteligencia de las mujeres eran las causas del fracaso de nuestros esfuerzos educativos. Las mujeres indígenas, sin embargo, a pesar del maltrato que recibían seguían acudiendo tozudamente a nuestras clases anhelando recibir la educación

que tanto necesitaban. Cuando se dieron cuenta de que no aprenderían, dejaron poco a poco de acudir a las clases.

La cooperativa Emmix tampoco era ni democrática ni participativa ni eficiente. Las actas de fundación estipulaban que la comunidad mixteca de Valle Verde era dueña de la empresa y que debía regirla democráticamente. En la práctica todas las decisiones, hasta las más intrascendentes, las tomaba Elena. Los mixtecos no se identificaban con la cooperativa. Para ellos, la empresa consistía en una señora que llegaba a ofrecerles trabajo de vez en cuando. La “secretaria” de la empresa firmaba los documentos que Elena le pre-



sentaba sin leerlos ni preguntar de qué se trataba. La empresa, como las clases de alfabetización, trataba de educar a los indígenas en la obediencia más que en la auto-suficiencia.

A Elena, que tenía contactos con el mundo empresarial a través de su marido, se le ocurrió crear una empresa que ofreciera la fuerza de trabajo de las mujeres indígenas a capital mexicano o internacional para tareas de ensamblaje. La propaganda de la empresa anunciaba una mano de obra eficiente y dócil con costos por hora "que se encuentran entre los más bajos del Cinturón Pacífico." Se decía que los indígenas trabajarían bien porque tenían gran destreza artesanal "que parecerían traer en sus genes". (17) La propaganda afirmaba que los indígenas serían trabajadores dóciles: "Una de las ventajas de trabajar con este grupo es que entre estas personas existen fuertes lazos familiares con características de homogeneidad y de unión, y que particularmente las madres de familia han demostrado un gran interés por trabajar". Se añadía que "como Emmix es una empresa creada para el beneficio de sus propios trabajadores, pocos problemas laborales le afectarán". Emmix ofrece "una mano de obra abundante y dócil, leal a su empresa, sin la inestabilidad laboral y los problemas que afectan a otras operaciones de maquila". (18)

Algunos empresarios mexicanos y norteamericanos se mostraron en seguida interesados en esta mano de obra tan barata. Elena, sin embargo, no llegó a firmar ningún contrato con ellos porque los salarios que ofrecían eran muy bajos. Uno de los problemas con los que se encontraba la empresa era que las mujeres podían ganar tanto en la economía informal como lo que se paga en el área en concepto de salario industrial. Según una entrevista realizada por un estudiante del centro de investigación, las mujeres mixtecas llegan a ganar entre 8 y 10 dólares en un día de actividad informal en el centro de la ciudad. (19) El salario industrial en el área ascendía en el mismo período a alrededor de 8 dólares diarios. (20)

Como no se consiguieron contratos industriales en un principio, la cooperativa comenzó a producir algunas artesanías textiles. Elena insistía en que las artesanías debían ser productos fáciles de confeccionar puesto que las mujeres carecían de capacidad de aprendizaje. Según Elena, la artesanía mexicana era algo muy serio, producto de una larga tradición, que las mujeres indígenas no serían capaces de aprender. Decidió que las mujeres cosie-

ran cojines, bolsitas y cuadritos en los que bordarían diseños infantiles copiados de revistas norteamericanas. A pesar de la falta de atractivo de los productos, la empresa tuvo gran aceptación por su contenido social. Un par de fundaciones europeas y una institución pública mexicana estuvieron dispuestas a colaborar en la financiación de la empresa. Sin embargo, Elena no aceptó la ayuda que se nos ofrecía. "No nos podemos lanzar con las artesanías por que las mujeres no tienen la capacidad de aprender". Elena seguía pensando en encontrar un contrato industrial. No consideraba que las mujeres fueran aptas para nada que no fuera el trabajo puramente mecánico. Además, no deseaba perder el control de la empresa dejando participar a otras instituciones.

Las artesanías textiles proporcionaron algún dinero extra a las mujeres, pero no supusieron un empleo permanente ni un salario que satisficiera sus necesidades. Emmix pagó en el período de enero a agosto de 1996 un total de 1.151 dólares por concepto de mano de obra que se dividió entre las participantes (unas siete u ocho mujeres, ya que el número variaba). Esto significa que cada mujer cobró menos de 30 dólares al mes. Teniendo en cuenta que los precios en Tijuana son bastante altos debido a su cercanía con los Estados Unidos, Emmix no suponía una alternativa de empleo para las mujeres mixtecas, sino sólo un pequeño extra. Una mujer decía que cosiendo cojines para Emmix podía ganar 4 dólares en un día, mientras que vendiendo en las calles o mendigando podía ganar 8 dólares. Por supuesto, ninguna mujer dejó las calles por Emmix. Algunas dejaron las calles por causa de la persecución policial. Otras combinaban la actividad en las calles el fin de semana, cuando había más turistas, con el trabajo en la empresa.

Cuando dejé Tijuana la empresa había conseguido un contrato de ensamblaje con una empresa coreana que fabricaba piezas de televisiones y videos que más tarde vendía a la SONY. La empresa entregaba el material a Elena. Elena lo llevaba al barrio donde las mujeres lo ensamblaban. A las mujeres se les pagaba a destajo, por pieza ensamblada. Elena sostenía que las mujeres podían llegar a ganar hasta 8 dólares diarios si ensamblaban 800 piezas. Las mujeres, sin embargo, se quejaban de que solo estaban ensamblando 200 piezas diarias, con lo que su salario quedaba reducido a 2 dólares diarios. Seis o siete mujeres se de-



dicaban a esta tarea. La empresa coreana no tenía ningún contrato con las mujeres ni les aseguraba continuidad en los encargos.

El proyecto no era eficiente en relación a los objetivos que manifestaba en sus reportes y propaganda. No se enseñaba español y no se alfabetizaba a las mujeres porque las promotoras desconfiaban de su capacidad para aprender. Por la misma razón se desaprovechaban oportunidades de crear un proyecto artesanal próspero, a pesar de que había instituciones interesadas en su financiación y un mercado para sus productos. Se consideraba que las mujeres indígenas sólo servían para aprender a obedecer órdenes y para el trabajo proletario. Por estas razones, el proyecto no abría posibilidades de movilidad social para la comunidad indígena. Además, la forma que tomaban las interacciones cotidianas entre promotoras y vecinos mostraban a estos últimos su condición subalterna.

Mary Jackman argumenta que el contacto entre grupos sociales diferentes no toma lugar en un marco neutral, sino en un contexto que da al grupo dominante una ventaja natural en cualquier encuentro. Los grupos dominantes sienten una necesidad continua de diferenciarse de los subordinados a través de conductas cotidianas que reafirman las prerrogativas de su clase. Jackman describe algunas de las conductas más comunes como la forma de dirigirse a las personas, las invasiones del espacio personal, el tono de la voz, la forma de iniciar e interrumpir conversaciones. De esta forma el contacto con los subordinados provee una oportunidad a los miembros de las clases dominantes para reafirmar su estatus. (21)

### **INFANTILIZACION**

La infantilización de los indígenas era una forma en la que a menudo se manifestaba el

autoritarismo y paternalismo del programa en las interacciones cotidianas. Elena se dirigía a los indígenas con un tono de voz meloso, como se habla a los niños pequeños. Les preguntaba detalles de su vida cotidiana y, cuando no le gustaba alguna respuesta, les regañaba como se regañaría a un niño pequeño, haciendo gestos con la mano como si les fuera a pegar. Resultaba violento verla dirigirse a hombres y mujeres maduros, padres y madres de familia, como a niños. Era aún más chocante verla dirigirse de esta manera a los maestros indígenas, que además de ser hombres adultos, eran personas educadas y líderes en su comunidad. La infantilización del otro, que supone a su vez asumir el papel de padre o, en este caso de la madre, es una forma de naturalizar la dominación y de revestirla de afectividad.

Elena trataba de controlar tanto el espacio como el cuerpo de los indígenas. Cuando íbamos caminando por el barrio visitábamos las casas. Elena golpeaba la puerta fuertemente y ordenaba a la señora o señor que salieran a recibirnos. Los vecinos salían a menudo con recelo y la directora les pedía que nos invitaran a pasar. No importaba si estaban ocupados, en camión o durmiendo, los "marginados" parecían no tener derecho a la privacidad. La directora también se sentía con derecho a controlar el cuerpo y la sexualidad de los indígenas. A menudo preguntaba a las mujeres cuántos hijos tenían. Ellas miraban al suelo y contestaban entre risas que tenían siete u ocho. "¡Ocho hijos!", decía la directora, "¡Les vamos a tener que atar las piernas!". En esta ocasión la directora no trata a los indígenas como a niños, sino más bien como a animales, a los que se les puede atar para regular su sexualidad, ya que ellos no poseen la facultad de regularla a través de su propia racionalidad.

Los conceptos de higiene y suciedad eran otra forma importante de regular las relaciones inter-étnicas y de mantener las diferencias. Como señala Mary Douglas, en la mayoría de las sociedades la suciedad es una forma de desorden. Eliminar la suciedad es un esfuerzo por organizar lo que nos rodea. Dou-

glas añade que algunas formas de suciedad se usan como analogías para expresar una visión general del orden social. (22) La idea de que los indígenas y todo lo que les rodea es sucio contribuye a mantener las diferencias étnicas.

A menudo nos invitaban a comer en las casas o en las fiestas de la comunidad. Las promotoras nunca probaban comida ni bebida. Les desagradaba y, además, pensaban que podían enfermarse. La directora se disculpaba con nosotras. No es que no quisiera comer con los indígenas, pero desde pequeña su madre le había enseñado que no se podía comer en la calle. "Le había hecho muy asquenta". Comer con alguien es una forma de compartir y de reconocer la igualdad. Rechazar la comida significaba, por lo tanto, ratificar la desigualdad. En este tipo de interacciones juega

un papel importante el concepto de "habitus" desarrollado por Bourdieu. (23) La forma de actuar de los agentes de desarrollo no responde a un plan consciente de mantener las diferencias entre ellos y los indígenas. Por el contrario, es producto de la forma en que los miembros de una cierta clase social han sido educados desde la infancia y, por lo tanto, se practica de una forma casi inconsciente.

Cuando empecé a acudir a la comunidad, la directora y las otras profesionales

me advirtieron que en el barrio no se podía comer ni ir al servicio. Había que comer y orinar antes de salir. De esta forma, era como si mantuviéramos nuestra humanidad separada de la humanidad de ellos. No introducíamos en nuestro cuerpo nada que procediera de ellos o de su entorno. Manteníamos nuestros flúidos separados de los de ellos. Además, llegábamos a la comunidad como personas sin necesidades físicas, lo que consolidaba simbólicamente nuestro poder. La construcción de la limpieza y la suciedad, y la separación de nuestra humanidad de la de ellos tenía una base material. Las condiciones higiénicas de un barrio sin agua corriente y sin drenaje no son las mejores. Sin embargo, esto no impide que esta forma de comportarse contribuyera al mantenimiento de las jerarquías étnicas.

Los indígenas también parecían haber inte-

Los conceptos de higiene y suciedad son otra forma de regular las relaciones inter-étnicas y de mantener las diferencias



rriorizado la idea de su propia suciedad, la cual les impedía compartir espacios con personas de clase social más alta. En una ocasión, por ejemplo, llevamos a una familia en nuestro vehículo al Palacio Municipal para realizar unos trámites. Como había estado lloviendo, los vecinos tenían algo de lodo en los zapatos. Antes de entrar en el auto, los señores se limpiaron los pies con desesperación por más de veinte minutos y, finalmente, decidieron quitarse los zapatos antes de entrar. Dentro del auto se preocuparon por separar en la medida de lo posible su espacio del nuestro y se acomodaron encogidos en una esquina. En otra ocasión un maestro indígena me iba a llevar en su automóvil hasta el centro de la ciudad. Me dijo que se sentía avergonzado de que yo entrara en su auto porque estaba sucio y olía mal.

Los intentos de los indígenas de ser limpios y ordenados nunca parecían suficientes para las promotoras que parecían no apreciarlos.

Una vez nos invitaron a una casa para celebrar una boda. La anfitriona había reservado la mejor mesa para nosotras. Debíamos comer solas mientras las mujeres indígenas nos servían. Mientras, los indígenas comían en otra mesa fuera de nuestra vista. Antes de servirnos la comida, la anfitriona nos pidió que pasáramos a lavarnos las manos. Había preparado un recipiente con agua limpia y servilletas de papel para que nos secáramos. Obviamente, estaba realizando un esfuerzo para que reconociéramos que era una mujer limpia y "civilizada". Sin embargo, Elena le regañó duramente, tal como se regañaría a una niña, porque el jabón que nos ofreció era demasiado áspero. La anfitriona se sintió avergonzada y humillada.

Cuando llegó la comida, Elena dijo a la mujer que ella no probaría la carne. Cuando la mujer le preguntó la razón, Elena contestó riendo que su religión se lo prohibía. No solamente estaba mostrando repugnancia por la



comida, sino que ridiculizaba lo que ella creía que era la irracionalidad de los “marginados”. Cuando llegaron los platos de arroz y pollo en mole, todas las promotoras los miraron con repugnancia y se los pasaron de unas a otras. Comieron con disgusto este plato que para los indígenas es un manjar que sólo se sirve los días de fiesta debido a lo elaborado de su preparación y al alto precio de los ingredientes.

El servicio médico que el programa proveía tampoco era muy eficiente. Un estudiante de medicina acudía al barrio cada quince días para vacunar a los niños o responder preguntas. El Estado mexicano obligaba al estudiante a dar este servicio para poder obtener su título universitario. El estudiante no mostraba un gran compromiso por servir a la comunidad y pasaba gran parte de la mañana apoyado en la puerta sin hacer nada. Cuando llegaba algún paciente evitaba en la medida de lo posible el contacto físico. A pesar de esto, las campañas de vacunación eran útiles para los vecinos.

Elena también conseguía a veces atención médica para algunas personas que la necesitaban urgentemente.

Las actividades más eficientes del programa eran las burocráticas. Las promotoras ayudaban a los indígenas a registrarse con el gobierno local y les proveían certificados de nacimiento. Esto permitía a los indígenas demostrar su nacionalidad mexicana y tener acceso a los servicios públicos como salud y educación. También les daba acceso a empleos formales para los que se requerían los citados documentos. Estas tareas se realizaban en colaboración con varias instituciones del Estado y respondían a una campaña oficial de registro de indígenas migrantes.

De esta forma (24), el programa ayudaba al Estado a controlar y normalizar una población sumamente móvil. Otras actividades burocráticas como las bodas colectivas tenían la función de “moralizar” a los indígenas y a los marginales. Estos accedían a celebrar la boda

civil porque el gobierno les exigía estar casados para poder comprar un lote de tierra en la colonia.

Por último, una función importante del programa era legitimar a la institución que lo patrocinaba. Aunque el programa era bastante ineficiente incluso en sus propios términos de contribuir a proletarizar a una población campesina recién llegada a la ciudad, frecuentemente se confeccionaban hermosos panfletos de propaganda elogiando la labor social de la institución. También aparecían artículos en la prensa local y nacional explicando la importancia del programa para la comunidad mixteca migrante. (25)

## CONCLUSION

El programa de desarrollo que hemos discutido se presenta en la propaganda como un proyecto participativo y democrático que ofrece educación y empleo a la comunidad indígena migrante de Tijuana. La actitud racista de las promotoras, entre otras cosas, no permite que se realicen estos objetivos, ya que se desconfía profundamente de la capacidad de aprendizaje de los indígenas. Se considera que los indígenas sólo son buenos para aprender a obedecer y a realizar el trabajo manual más rudo. De esta forma, aunque las promotoras pretendan ayudar, lo que hacen en realidad es tratar de convencer al indígena de que acepte su papel subordinado en la sociedad.

En las interacciones cotidianas se "actúan" las relaciones de poder. Se trata a los indígenas como a niños y se pretende controlar sus espacios y sus cuerpos, a la vez que se mantienen las diferencias entre grupos sociales por medio de conceptos como el de la higiene. El performance cotidiano de las relaciones de poder ayuda a que todos aquellos envueltos, tanto dominantes como subordinados, internalicen y se "habituén" a su posición social y a las prerrogativas que trae consigo.

Las prácticas autoritarias en el cotidiano del programa se justifican en base a la supuesta incapacidad racional y moral de los indígenas. Existe un doble discurso en relación con este aspecto: en la propaganda se habla de participación y autonomía, en el cotidiano se practica el autoritarismo y el clientelismo (es decir, la dependencia). Todo esto se hace por el bien de los indígenas, para ayudarlos a integrarse y a mejorar sus condiciones de vida.

El programa es, por lo tanto, típicamente paternalista. El autoritarismo aparentemente benevolente del agente de desarrollo se justifica por la supuesta inferioridad moral e intelectual del indígena. El paternalismo del programa funciona como ideología porque legitima a ciertas instituciones y clases, tratando de construir solidaridad entre clases dominantes y subordinadas por medio de interacciones cotidianas que pretenden ratificar la benevolencia, pero también la superioridad de los dominantes, evitando así, en la medida de lo posible, el resentimiento de los subordinados y el conflicto que éste puede llegar a producir.

En su interesante libro sobre la clase alta mexicana, Larissa Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur estudian las relaciones de parentesco entre esta clase social, y cómo éstas contribuyen a consolidar la posición económica y social de este grupo. Las autoras omiten, sin embargo, una dimensión sumamente interesante: la forma de relacionarse de la clase alta con sus subordinados y sirvientes. Las autoras se atreven a asegurar que la familia de clase alta que ellas estudian no se caracteriza por el prejuicio racial (aunque prefieren a las personas rubias de ojos azules), sino por el prejuicio de clase. La construcción de Elena de los indígenas como niños pequeños incapaces de aprender y de tomar sus propias decisiones, y como seres cuyo cuerpo no siente el dolor, muestra cómo el prejuicio racial no está ausente de su forma de pensar, que a su vez es resultado de su socialización como mujer de clase alta.

Este artículo también pretende cuestionar que los proyectos de desarrollo participativo y las organizaciones no gubernamentales sean por definición representantes legítimos de la sociedad civil y canales apropiados de democratización. Aunque el que nos ocupa fuera un caso aislado, su existencia sugiere la necesidad de no aceptar acríticamente el discurso de estas organizaciones y de investigar en más detalle sus prácticas cotidianas. Mi estudio pretende contribuir a una literatura crítica sobre desarrollo que sugiere que no se debe confundir a las ONGs con los sectores populares, puesto que el origen social y los intereses de ambos grupos de actores son diferentes. Esta literatura también sostiene que las burocracias del desarrollo a menudo manipulan a los grupos populares. (26) En algunos casos, como el que nos ocupa, el discurso participativo y democrático contrasta con una práctica manipulativa e incluso autoritaria.

## NOTAS

1.- Esta investigación fue posible gracias a una beca de trabajo de campo de la fundación Wenner-Gren for Anthropological Research, del apoyo de la fundación MacArthur a través del International Center for Migration, Ethnicity and Citizenship en Nueva York, y del de la New School for Social Research. Quisiera agradecer a Felipe Burbano de Lara, William Roseberry, Deborah Poole, Judith Friedlander, Carlos de la Torre, Steve Striffler y los compañeros del Dissertation Workshop de la New School por sus oportunos comentarios a este trabajo.

2.- Andrés Guerrero. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libro Mundi

3.- Ibid.

4.- Sonia Arellano y James Petras. 1994. "La ambigua ayuda de las ONGs en Bolivia". *Nueva Sociedad* 131. Mayo-Junio. Arellano y Petras definen las ONGs como asociaciones privadas sin fines de lucro cuyas actividades se dirigen a esfuerzos de desarrollo y asistencia social. Pueden ser financiadas por el estado o con recursos internacionales. Los autores señalan que la mayoría de las ONGs en Latin America son de dos tipos: institutos de investigación e instituciones religiosas.

5.- Arellano y Petras definen las organizaciones populares como organizaciones "que permiten a sus miembros representar colectivamente sus intereses económicos y políticos. Los ejemplos incluyen cooperativas, sindicatos y, a veces, asociaciones de productores". Arellano y Petras, op. cit. p.76.

6.- Consultar Arellano y Petras, op. cit. para una revisión crítica de la literatura sobre ONGs.

7.- Norman Uphoff. 1993. "Grassroots Organizations and NGOs in Rural Development: Opportunities With Diminishing States and Expanding Markets." *World Development*. 21(4):607-622 (mi traducción).

8.- Mary Jackman. 1994. *The Velvet Globe: Paternalism and Conflict in Gender, Class and Race Relations*. Berkeley: University of California Press.

9.- Ver Pierre Bourdieu. 1992. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

10.- La industria maquiladora importa capital, tecnología y piezas industriales de los Estados Unidos, Canadá, Japon y Corea. Los materiales

son ensamblados en México aprovechando los menores costos laborales, las flexibles leyes medioambientales y las facilidades para la importación y exportación ofrecidas por el gobierno Mexicano en la zona fronteriza. Los productos son reexportados a los Estados Unidos. Ver Bernardo González Aréchiga y Rocío Barajas. 1989. *Las maquiladoras: ajuste estructural y desarrollo regional*. Tijuana: COLEF-Fundación Friedrich Ebert; y Patricia Fernández Kelly. 1983. *For We Are Sold: I And My People: Women and Industry in Mexico's Frontier*. Albany: SUNY Press.

11.- Véase Laura Velasco. 1995. "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana" en Soledad González et. al. *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*. Mexico: COLEF-COLMEX.

12.- Larissa Adler Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur. 1987. *A Mexican Elite Family 1820-1980*. Princeton: Princeton University Press.

13.- Ver David Whisnant. 1983. *All That Is Native And Fine*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; y Adler Lomnitz y Pérez Lizaur, op. cit.

14.- Mary Jackman, op. cit.

15.- *Excelsior*, 18 de Diciembre de 1995.

16.- *Mexicano*, 17 de Noviembre de 1996.

17.- *Excelsior*, 18 de Diciembre de 1995.

18.- Programa de Derechos Humanos. *Introducción a Emmix*.

19.- Tomás Paz. "Estudio de viabilidad de la empresa Emmix". Tijuana, Septiembre de 1995.

20.- Según me informaron algunas trabajadoras de la maquila.

21.- Mary Jackman, op. cit.

22.- Mary Douglas. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

23.- Pierre Bourdieu, op. cit.

24.- INI-SEDESOL. *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*. México: INI.

25.- Por ejemplo los del *Excelsior*, 18 de Diciembre de 1995 y el *Mexicano*, 17 de Noviembre de 1996.

26.- Ver Sonia Arellano y James Petras. 1994. "La ambigua ayuda de las ONGs en Bolivia". *Nueva Sociedad* 131, Mayo-Junio y Nena Delpino y Luis Pásara. 1991. "El otro actor en escena: Las ONGDs". En Pásara, Delpino, Valde llano y Zarzar. *La otra cara de la luna: nuevos actores sociales en el Perú*. Buenos Aires: Manantial.