



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Maestría en Ciencias Sociales

**“MULTICULTURALISMO Y CAMBIO POLÍTICO EN COMUNIDADES
INDÍGENAS. EL CASO DEL ESTADO DE QUERÉTARO”**

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Ciencias Sociales
Línea terminal en Estudios Socioculturales

Presenta:

Lic. Miguel Juan Berriozaval

Dirigido por:

Dra. Lorena Erika Osorio Franco

Santiago de Querétaro, Querétaro, Noviembre de 2018



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Maestría en Ciencias Sociales

**“MULTICULTURALISMO Y CAMBIO POLÍTICO EN COMUNIDADES INDÍGENAS.
EL CASO DEL ESTADO DE QUERÉTARO”**

TITULACIÓN POR TESIS Y EXAMEN DE GRADO

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestría en Ciencias Sociales
Línea terminal en Estudios Socioculturales

Presenta:

Lic. Miguel Juan Berriozával

Dirigido por:

Dra. Lorena Erika Osorio Franco

SINODALES

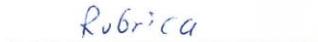
Dra. Lorena Erika Osorio Franco
Presidente


Firma

Dra. Ma. De los Ángeles Guzmán Molina
Secretario


Firma

Dr. Narciso Barrera Bassols
Vocal


Firma

Dra. Adriana Terven Salinas
Suplente


Firma

Dr. Rodolfo Sarsfield Escobar
Suplente


Firma


Dra. Marcela Ávila Eggléton
Directora de la Facultad de Ciencias
Políticas y Sociales


Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo principal analizar cómo se ha dado el proceso de cambio político desde las particularidades étnicas, identitarias y culturales de dos comunidades indígenas del municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro: Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Esta investigación resulta relevante porque explora las transformaciones políticas desde la lógica de la población indígena en un contexto nacional multicultural y en proceso de democratización. En este sentido, se plantea que debido a la especificidad que presentan las poblaciones indígenas, lo social, cultural y lo político no son ámbitos excluyentes, sino que, más bien, se complementan para configurar cambios particulares al interior de las comunidades. Así, mientras que la mayoría de los estudios de la Ciencia Política centra su objeto de cambio en el régimen (cambio intrasistémico), aquí se propone abordar el cambio político desde otro objeto de análisis: el poder. Un concepto eminentemente político que permite estudiar la transformación política desde de la vida cotidiana y en otras dimensiones sociales. Dado que, desde esta lógica, el cambio político ha sido poco abordado y se propone una nueva perspectiva de análisis, este estudio es de tipo exploratorio y de corte cualitativo. Las técnicas utilizadas para la recolección de datos fueron entrevistas a profundidad (semiestructuradas), observación participante y no participante. En términos concretos, esta tesis muestra que, a través de diferentes procesos históricos y desde la vida cotidiana, las comunidades indígenas de Santiago Mexquititlán y de San Ildefonso Tultepec, han tenido un cambio político en el que se ha reconfigurado una lógica particular sobre las relaciones, ejercicio, distribución y alcances del poder en la vida comunitaria.

(Palabras clave: Cambio político, multiculturalismo, indígenas, poder, vida cotidiana)

SUMMARY

The main objective of this thesis is to analyze how the process of political change has taken place from the ethnic, identity and cultural peculiarities of two indigenous communities in the municipality of Amealco de Bonfil, Querétaro: Santiago Mexquititlán and San Ildefonso Tultepec. This research is relevant because it explores the political transformations from the logic of the indigenous population in a multicultural and in a process of democratization context. In this sense, it is argued that due to the specific nature of indigenous populations, the social, cultural and political are not exclusive areas, but rather, complement each other to configure particular changes within the communities. Thus, while in most studies of Political Science focuses its object of change in the regime (intrasystemic change), here it is proposed to address the political change from another object of analysis: power. This is an eminently political concept that allows studying the political transformation from the daily life of people and from other social dimensions. Since, from this logic, political change has been poorly addressed and a new analytical approach is proposed, this is an exploratory and qualitative study. Techniques used for data collection were in-depth interviews (semi-structured), participant and non-participant observation. Concretely, this thesis shows that, through different historical processes and from everyday life, the indigenous communities of Santiago Mexquititlán and San Ildefonso Tultepec have had a political change in which a particular logic has been reconfigured on relationships, exercise, distribution and scope of power in community life.

(Key words: Political change, multiculturalism, indigenous population, power, everyday life)

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es producto de un esfuerzo y trabajo colectivo en el que se compartieron, debatieron y propusieron ideas. Por ello, agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Lorena Osorio Franco, por su compromiso, comprensión y apoyo incondicional durante todo el proceso de investigación.

También, un agradecimiento muy especial a mis lectores de tesis, la Dra. María de los Ángeles Guzmán Molina, la Dra. Adriana Terven Salinas, el Dr. Narciso Barrera Bassols y el Dr. Rodolfo Sarsfield Escobar, quienes, a través de sus reflexiones, comentarios, críticas y sugerencias, enriquecieron en gran medida esta investigación. Gracias por el seguimiento e interés que siempre mostraron a esta tesis.

Agradezco a mis compañeros y profesores de la Maestría, quienes ahora son un pilar importante en mi formación académica.

A las autoridades y a los pobladores de San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán por compartir sus experiencias de vida. Al Instituto Intercultural Ñoño, a su director, el profesor Mario Monroy, y a sus alumnos por la atención brindada.

Agradezco a Mayra y a mis padres que, sin importar las situaciones, siempre están presentes.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada durante mis estudios de maestría. Gracias a este apoyo económico pude lograr un objetivo más en mi desarrollo académico.

ÍNDICE

RESUMEN	ii
SUMMARY	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
ÍNDICE DE GRÁFICAS Y MAPAS	vi
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I.- EL CAMBIO POLÍTICO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DESDE LOS ESTUDIOS ELECTORALES Y SOCIOCULTURALES	4
1.1.- Contextualizando la intrincada relación entre el multiculturalismo y la democracia liberal ..	4
1.2.- Estudios electorales: el cambio político desde la visión politológica de la participación política indígena	5
1.3.- El cambio desde la visión de la antropología política y los estudios culturales	11
1.4.- El multiculturalismo en el cambio político, social y cultural.	13
1.5.- Las poblaciones étnicas como nuevos actores del cambio.....	20
1.6.- ¿Por qué estudiar el cambio político desde los contextos propios de las comunidades indígenas?	23
1.7.- Planteamiento del problema.....	25
1.8.- Pregunta de investigación	26
1.9.- Objetivos	26
CAPÍTULO II. DEMOCRACIA Y MULTICULTURALISMO EN CONTEXTO: ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES.....	27
2.1.- Democracia liberal y multiculturalismo a debate	27
2.2.- Multiculturalismo, pluralismo e interculturalismo ¿Divergentes o similares?.....	33
CAPÍTULO III. ¿TEORÍA O TEORIAS DEL CAMBIO POLITICO?: HACIA UNA ALTERNATIVA TEÓRICA ...	36
3.1.- Teorías del cambio político: corrientes y escuelas	36
3.2.- El poder como una alternativa teórica para el estudio del cambio político	37
3.3.- Corrientes teóricas del poder.....	38
3.4.- ¿Qué es el poder?	41
3.5.- Modalidades del ejercicio del poder: ¿Cómo se ejerce?	45
3.6.- Tipos de poder: ámbitos y recursos	46
3.7.- ¿Es posible hablar de un poder político o todo poder es, en sí, político?	49
3.8.- Elementos centrales en el ejercicio del poder: legitimidad, autoridad y dominación	53
3.9.- Balance general: el poder en el cambio político.....	56
CAPÍTULO IV. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DEL CAMBIO POLÍTICO DESDE LA CONCEPCIÓN RELACIONAL DEL PODER	59

4.1.- El poder en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas	59
CAPÍTULO V. EL CAMBIO POLÍTICO EN LA RECONFIGURACIÓN DEL PODER: UNA MIRADA DESDE LOS PROCESOS HISTÓRICOS Y LA VIDA COTIDIANA.....	65
5.1.- San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán en contexto	65
5.2.- Historia mínima de las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Origen de una trayectoria histórica compartida, pero olvidada	70
5.3.- El fin de la hacienda, el reparto agrario y “nuevas” configuraciones del poder	75
5.4.- Relaciones de poder desde la vida cotidiana de en San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán	85
VI.-CONCLUSIONES.....	89
BIBLIOGRAFÍA.....	92

ÍNDICE DE GRÁFICAS Y MAPAS

GRÁFICA 1. POBLACIÓN INDÍGENA EN AMEALCO DE BONFIL	66
GRÁFICA 2. POBLACIÓN HABLANTE DE ALGUNA LENGUA INDÍGENA EN AMEALCO DE BONFIL	67
GRÁFICA 3. POBLACIÓN INDÍGENA POR LOCALIDAD (SAN ILDEFONSO TULTEPEC Y SANTIAGO MEXQUITITLÁN)	69
GRÁFICA 4 GRADOS DE MARGINACION EN COMUNIDADES INDÍGENAS.....	86
MAPA 1. MICRO REGIONES INDÍGENAS EN EL ESTADO DE QUERÉTARO	68

INTRODUCCIÓN

Uno de los hechos histórico-políticos más importantes en las tres últimas décadas del siglo XX fue, sin duda, la expansión global de la democracia. El derrocamiento del régimen dictatorial de Portugal en 1974 inaugura una nueva etapa conocida como la "Tercera Ola" democrática (Huntington, 1991). Con el desmoronamiento de algunos gobiernos autoritarios a partir de aquel año y con el fin de la Guerra Fría, la democracia liberal se presentó como triunfadora del orden político bipolarizado, hecho que generó un mayor impulso de los procesos de democratización y cambio político en diferentes partes del mundo. Sin embargo, el arribo de la democracia en algunos países no ha sido fácil, sobre todo en términos de consolidación y de calidad.

Las dificultades sobre la calidad y la consolidación democrática pueden deberse a múltiples factores, empero, es posible que también se deba a cuestiones que recientemente han surgido al interior de sociedades en procesos de democratización. Algunos ejemplos pueden ser las demandas de diferentes grupos sociales en torno al reconocimiento de la identidad/diferencia y la reivindicación cultural, social y política. En este sentido, Benhabib argumenta que: "La tendencia global hacia la democratización es real, pero también lo son las oposiciones y los antagonismos que se afirman contra esta tendencia en nombre de varias formas de diferencia -étnica, nacional, lingüística, religiosa y cultural-. En todo el mundo está resurgiendo una nueva política para el reconocimiento de las formas de identidad colectiva " (1996: 3).

Contemplando esa emergente lucha de tales demandas en diversas partes del mundo, el propósito de esta tesis es analizar la forma en que el reclamo de los grupos étnicos por el reconocimiento a sus diferencias y la reivindicación de sus derechos colectivos, culturales e identitarios en las comunidades indígenas amealcenses, definen una trayectoria particular del proceso de cambio político.

Ahora bien, para dar cuenta del proceso de cambio político en las comunidades indígenas de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, esta tesis se ha desarrollado en cinco capítulos principales:

En el primer capítulo se abordan dos formas particulares de cómo se ha estudiado el cambio político en las comunidades indígenas. Una en la que se discute el cambio desde la participación política-electoral de las poblaciones indígenas. En estos estudios se propone que en tales poblaciones se está dando un proceso de mutación (concepto no definido claramente por tales estudios) y; otra perspectiva que aboga por un proceso hibridación en la que intervienen elementos socioculturales en los procesos de cambio político. Dado que, en términos empíricos, la mayoría de la literatura desarrollada en el ámbito del cambio político contempla la relación democracia-multiculturalismo, se dará una breve introducción (al inicio del capítulo) sobre esta estrecha, pero intrincada relación. Se ubica, de manera breve, al multiculturalismo y la construcción de la democracia como una realidad actual en sociedades heterogéneas.

El segundo capítulo se presenta como un marco contextual en el que se pretende precisar algunos conceptos que se debaten en torno a la democracia liberal y el multiculturalismo, ya que, en esta tesis, ambos términos se ubican en el contexto de las comunidades indígenas como dos realidades que convergen en un mismo “mundo”, pero que en sus categorías teóricas pareciera que se contraponen (individuo-colectividad; homogeneidad-diferencia).

En el capítulo tres se plantea una alternativa teórica para el análisis del cambio político. Aquí se discute, principalmente, las limitaciones de estudiar el cambio político centrándose únicamente en el régimen y se propone estudiarlo desde el poder como un elemento eminentemente político. Por ello, en este apartado se discuten algunas cuestiones sobre qué es poder, cómo se ejerce, cuáles son sus tipos, ámbitos o recursos y cuáles son sus elementos centrales para abordarlo de mejor manera en términos empíricos. Finalmente, el capítulo cierra con una definición del cambio político centrándolo en el concepto del poder.

Considerando los capítulos anteriores se desarrolla un cuarto apartado en el que se propone un marco metodológico que hace posible estudiar el cambio político, desde la concepción general del poder, en la vida cotidiana y en los procesos históricos de las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. En pocas palabras, aquí se plantean aspectos metodológicos y epistemológicos de los cuales se parte para estudiar el cambio político en las comunidades indígenas que son objeto de este estudio.

El quinto capítulo es producto directo del trabajo de campo realizado. En este apartado se presenta cómo ha sido el cambio político en las comunidades indígenas de San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán recuperando la información con base en los procesos históricos y la vida cotidiana que dan cuenta de las transformaciones políticas desde la perspectiva de los actores, es decir, desde la subjetividad éstos.

Finalmente, en el sexto capítulo, se exponen algunas conclusiones generales de la presente tesis.

CAPÍTULO I.- EL CAMBIO POLÍTICO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DESDE LOS ESTUDIOS ELECTORALES Y SOCIOCULTURALES

1.1.- Contextualizando la intrincada relación entre el multiculturalismo y la democracia liberal

A pesar de que en los últimos años la tendencia global hacia la democracia ha sido acompañada de importantes demandas sobre el reconocimiento y las reivindicaciones culturales, políticas y sociales de las comunidades indígenas, existen pocos estudios que abordan, de manera concreta, cómo esas políticas de reconocimiento han influido en los procesos de cambio político al interior de tales comunidades. En este sentido, no se puede negar que existe una cantidad considerable de estudios que analizan cuestiones sobre la relación existente entre el multiculturalismo¹ y la democracia liberal. Esto se debe, principalmente, a que la mayoría de los estudiosos de estos temas dan por hecho que muchos de los preceptos multiculturalistas se desenvuelven en un contexto democrático o, por lo menos, en proceso de democratización.

Como claros ejemplos están los estudios coordinados -o realizados individualmente- por Benhabib (1996), Requejo y Zapata (2002), Díaz-Hernández (2007), Morales (2008), Bokser (2008) y Singer (2008), en los cuales se afirma, en términos generales, que los planteamientos multiculturalistas representan un reto o un obstáculo para las democracias contemporáneas. Por lo tanto, se deben crear criterios y procedimientos para reconocer las diferencias identitarias, étnicas, nacionales, lingüísticas o incluso raciales, en un contexto democrático.

Si bien los estudios arriba mencionados dan cuenta de las consecuencias que se producen de la relación intrínseca entre el multiculturalismo y la democracia, e incluso, de lo intrincada que es esa relación, no dan pistas de cómo analizar la

¹ Aunque el concepto *multiculturalismo* es muy debatible -como se puede ver y se aclara en el marco teórico-, para esta investigación es muy término útil y pertinente porque el objetivo principal de las comunidades indígenas era lograr el reconocimiento de la identidad/diferencia desde sus propias particularidades y, además, desde estas características propias buscaban sus reivindicaciones culturales y políticas, tal como lo plantean los supuestos multiculturalistas.

trayectoria del cambio político en las comunidades indígenas. Sin embargo, son importantes mencionarlas dado que sus objetivos giran en torno a cómo acomodar las diferencias y las reivindicaciones étnicas en los ámbitos políticos y sociales de la realidad mexicana. Además, porque dan un panorama general sobre los resultados que ha traído consigo el multiculturalismo en México.

Ahora bien, considerando estos estudios cuyos análisis parten del supuesto de que los elementos multiculturalistas se desenvuelven en una democracia –o en proceso de democratización- y que ésta sólo debe resolver los retos que aquél plantea, se pueden encontrar dos posturas sobre el cambio político en las comunidades indígenas. La primera está conformada por estudios politológicos que, desde la participación político-electoral de las comunidades indígenas, plantean que estas poblaciones cada vez más se van integrando al sistema democrático nacional y que sus prácticas políticas tienden más a una especie de mutación.² En cambio, desde la postura de la antropología política y los estudios culturales se plantea un proceso de hibridación en los cambios que emergen desde las poblaciones indígenas. A continuación se desarrolla a mayor detalle ambas posturas.

1.2.- Estudios electorales: el cambio político desde la visión politológica de la participación política indígena

Desde el enfoque politológico no se ha observado el cambio político desde las comunidades indígenas (estudios micro), más bien lo que plantean es que los grupos étnicos forman parte de los grandes cambios a nivel nacional, sobre todo en términos de pluralidad y alternancia o transición política electoral. En otras palabras, esas poblaciones son ubicadas en un marco de cambio a nivel macro

² A pesar de que el concepto de *mutación* no es un término claramente definido por los autores que lo utilizan -Sonnleitner (2001) y Recondo (2007)-, es muy contrastable con el concepto *hibridación* que ha sido desarrollado de mejor manera en los estudios de la antropología política y, concretamente, en los estudios culturales.

político. Los análisis que parten desde esta lógica tienen ciertas limitaciones,³ sin embargo, es importante considerarlos porque en ellos se pueden observar “indicios” del cambio, es decir, de aquello que se transforma y lo que permanece en las acciones políticas de los grupos étnicos y cómo desde una práctica política dual -de acuerdo con esta perspectiva- se integran a un sistema político-electoral plural y competitivo.

Por ejemplo, Ruiz (2003), al analizar el comportamiento electoral de los indígenas del estado de México,⁴ evidencia que las comunidades étnicas están incorporándose cada vez más a un sistema multipartidista competitivo y que, además, han tenido altos niveles de participación política electoral. Estas conclusiones, además de contradecir las afirmaciones que señalan que las poblaciones con niveles altos de educación, ingresos y estatus social son las que más acuden a las urnas, también evidencia que las poblaciones indígenas forman parte importante de un proceso de transformación al interior de sus comunidades y a nivel nacional.

Tales conclusiones son compartidas por Jasso (2010) quien realizó un estudio sobre los procesos electorales y la participación política de los purépechas en el estado de Michoacán. Esta autora argumenta que tales poblaciones han manifestado una mayor participación en la arena política, en los procesos electorales, en los partidos políticos⁵ e, incluso, han tenido importantes avances en cuestiones de representatividad en el ámbito regional. Además, señala que, aunque en algunas poblaciones se practican y persisten formas tradicionales de

³ Al final del apartado se mencionan algunas limitaciones de los estudios que parten de este enfoque electoral.

⁴ El estudio de Ruiz (2003) comprende las elecciones para ayuntamientos, diputados locales, gobernador, diputados federales y presidente de la República en los periodos 1990-2003.

⁵ Jasso (2010) afirma que a pesar de la existencia de grupos indígenas organizados que se definen políticamente independientes y sin vínculos partidistas, lo cierto es que no es así del todo, ya que muchos de sus integrantes participan y simpatizan con algún partido. No obstante, tampoco se puede negar que la competencia partidaria y la alternancia entre los partidos se deba más al carisma de los candidatos, que por las preferencias de los partidos. Sobre este último aspecto, la autora pone como ejemplo el triunfo de un candidato indígena para ocupar el cargo de presidente municipal en Chilchota quien obtuvo votos de las comunidades que se identificaron con él (por pertenecer a una de ellas), algo diferente ocurrió en la cabecera municipal donde no recibió apoyo electoral. Esto no es un caso aislado, los municipios de Cherán y Tangamandapio son otros claros ejemplos que menciona Jasso.

participar y hacer política, esto no implica un riesgo para las actividades propias de las democracias modernas.

Lo anterior se debe a que las prácticas políticas de las comunidades indígenas se dan a través de una combinación entre elementos tradicionales y occidentales en el ejercicio del poder, la autoridad, la justicia, la resolución de conflictos y de la organización social interna. Esto significa que dichas poblaciones no se encuentran aisladas y que tienen capacidad para adaptar los elementos externos (Jasso, 2010).

Por otro lado, Fernández (2010), al estudiar la participación política de 28 distritos federales con una población indígena del 40% o más,⁶ muestra un comportamiento electoral muy variable entre las comunidades indígenas. Los resultados arrojados por este estudio muestran que en estos distritos casi el 65% de ellos presentan una alta participación, el porcentaje restante de éstos tienen un bajo involucramiento electoral; cada vez es más evidente la competencia partidaria; presentan una volatilidad alta y, finalmente; el análisis del número efectivo de partidos muestra una tendencia bipartidista en los resultados electorales.⁷

De acuerdo con Fernández (2010) las tradiciones culturales, el fortalecimiento identitario y las condiciones socioeconómicas⁸ de los indígenas son factores que influyen en sus prácticas políticas electorales. Además, agrega que, las condiciones sociales entre los grupos indígenas varían debido a la dispersión, movilidad espacial, diversidad demográfica, migración e incorporación en centros

⁶ Los distritos corresponden a los estados de Chiapas (4), Oaxaca (8), Guerrero (1), Campeche (1), Yucatán (3), San Luis Potosí (1), Hidalgo (2), Estado de México (1), Puebla (3), Quintana Roo (1) y Veracruz (3).

⁷ En este estudio, sobre el comportamiento electoral de las poblaciones indígenas, Fernández (2010) analiza lo siguiente: a) el índice de concentración de votos (“que indica en qué medida los electores se concentran en pocas opciones políticas”); b) el grado de fragmentación en las elecciones de los distritos indígenas (con la finalidad de conocer cómo los votos se distribuyen entre muchas opciones partidarias); c) el índice de número efectivo de partidos (para agregar parámetros que midan el peso político de las opciones partidistas); d) el índice de volatilidad (calcula el porcentaje de electores que cambian la orientación de sus votos entre una elección y otra) y, por último; el índice de polarización (para determinar la distancia ideológica de cada distrito y ubicar los partidos más lejanos ideológicamente) (p. 389).

⁸ A diferencia del estudio de Ruiz (2003), Fernández (2010) encontró una alta correlación entre desarrollo económico y participación electoral (los distritos electorales indígenas de los estados más pobres tienen niveles de abstención muy altas).

urbanos. Sobre los dos últimos aspectos, aunque pueden llegar acentuar o disminuir su identidad étnica, no la anulan y la reproducen en las etapas primarias de integración en las sociedades urbanas. Los ritos y las costumbres que preservan se ven reflejados en la forma en que hacen política en sus nuevos contextos. Huelga decir que “la experiencia urbana” también ha generado un proceso de aculturación con resultados que, posteriormente, son plasmados en sus comunidades de origen, en otras palabras, conjugan sus tradiciones con su participación bajo las normas democráticas.

En este mismo tenor Singer y Sirvent (2007) plantean que las formas de participación política comunitaria de las comunidades indígenas no son excluyentes de las prácticas liberales y, por tanto, de la participación electoral. Para corroborar este planteamiento, los autores seleccionaron municipios y comunidades que concentraban el 50% o más de hablantes de lengua indígena,⁹ y al analizar tanto las formas de participación política comunitaria como las electorales, concluyeron que: a) Hay una incorporación constante entre elementos tradicionales y liberales en el comportamiento político de los indígenas, b) éstos tienen una alta participación electoral y c) se han incorporado al juego del sistema de partido y a la competencia electoral –conservando de manera simultánea sus formas de participación comunitaria-.

Con estos resultados, Singer y Sirvent (2007) afirman que las políticas de reconocimiento no suponen un retroceso en la consolidación de los esquemas y principios de la democracia liberal, dado que “los ciudadanos conviven con distintas formas de participación y tienen actitudes que se manifiestan de acuerdo al ámbito del que se trate o el tipo de instituciones establecidas” (p. 36). En otras palabras, se pueden conservar tanto prácticas políticas comunitarias como las de la democracia liberal porque se desenvuelven en espacios diferentes, pero sin ser excluyentes.

Otro estudio que analiza los cambios políticos en las comunidades indígenas desde el ámbito electoral es el que realiza Sonnleitner (2001). En este trabajo se

⁹ Este estudio se concentró en 442 municipios distribuidos en los siguientes estados: San Luis Potosí, Chiapas, Campeche, Yucatán, Veracruz, Quintana Roo, Guerrero, Hidalgo, Puebla y Oaxaca.

aborda el proceso de democratización electoral en las comunidades indígenas tzotziles y tzeltales de Los altos Chiapas en los periodos 1988-2000. A partir de una definición operativa de la democratización electoral, el autor plantea que las poblaciones indígenas chiapanecas reinventan sus costumbres políticas mediante la renovación de sus tradiciones y la adaptación, transformación e integración de las formas modernas de participación y representación políticas. En esta lógica: “las fronteras étnicas resisten y se reproducen, pero sufren también profundas mutaciones, se trasladan hacia nuevos espacios sociales y trascienden las dicotomías clásicas” (Sonnleitner, 2001: 144)

Los datos recogidos por Sonnleitner (2001) le permiten afirmar que el proceso de democratización electoral es un fenómeno generalizado en Chiapas, pero con contenidos que varían en función de los contextos municipales. En el caso concreto de los tzotziles y tzeltales, la transición política de sus regiones propició la crisis y la caída del régimen hegemónico-corporativo priísta, y abrió nuevos espacios de participación y representación política. A través del análisis electoral, el autor arguye –al igual que los autores antes citados- que las poblaciones indígenas se van integrando al juego político plural y competitivo, y que el conflicto armado (EZLN) impulsó y bloqueó -en determinados momentos- la democratización electoral en tales regiones.

Los estudios aquí señalados ciertamente abonan a entender cómo se instaura la democracia en las comunidades indígenas. Sin embargo, sus análisis son limitados porque muestran un sólo aspecto del cambio político en las comunidades indígenas: el electoral. Para generalizar, y por mencionar algunos rasgos distintivos de estos análisis se puede decir que:

- a) Las poblaciones indígenas se van integrando cada vez más a la lógica de los procesos de democratización que se experimentan tanto a nivel local, nacional o, incluso, global;
- b) las prácticas políticas comunitarias y los elementos modernos de la democracia liberal no se basan en una relación dicotómica, más bien, se

combinan para renovar o refuncionalizar las tradiciones y las costumbres locales;

c) ésta “mezcla” en las prácticas políticas de las comunidades indígenas son múltiples, se utilizan o manifiestan en diferentes ámbitos y bajo ciertas circunstancias, lo cual permite la “convivencia” de dos formas de entender y practicar la política (Jasso, 2010; Singer y Sirvent, 2007) y, finalmente;

d) desde el ámbito electoral se puede observar cómo estos grupos sociales, en determinados momentos, sus prácticas políticas “*mutan*” (Sonnleitner, 2001) y se integran al juego político nacional plural y competitivo.

Sobre el último punto, es importante agregar que hay autores (Aguilar, 2008; Recondo, 2007) cuyos estudios en lugar de usar el concepto *mutación*, hablan, más bien, de un proceso de *hibridación* en la vida política de las comunidades indígenas. Éste concepto ha sido utilizado sobre todo en estudios culturales para analizar los procesos de cambio cultural. Sin embargo, como se verá más adelante, dicho término es muy útil para analizar no sólo procesos de cambio cultural, sino también aquellos políticos porque los elementos culturales dotan de particularidades a las comunidades indígenas, los cuales, al convivir con dos sistemas duales de participación e involucramiento político, también se modifican.

Por otro lado, también es importante analizar los cambios políticos desde las transformaciones culturales porque, como se verá, permiten analizar los procesos que no se observan, en mayor medida, en los estudios electorales. Con los estudios ya analizados, es claro que los estudios sobre la participación política electoral únicamente describen esas transformaciones en el ámbito de lo político. Sería equivocado no considerar estos últimos estudios porque muestran cómo la propia integración de los indígenas al sistema electoral y de partidos producen un cambio desde las prácticas políticas de las comunidades indígenas y rompen, o al menos ponen en tela de juicio, la idea de que las comunidades indígenas continúan siendo asimiladas o limitadas a través de nuevas políticas de

integración neoliberal, Hale (2004) lo llama “el proyecto cultural del neoliberalismo”.¹⁰

1.3.- El cambio desde la visión de la antropología política y los estudios culturales

El cambio ha sido también uno de los temas centrales para la antropología, sobre todo, en los estudios culturales. A diferencia de los estudios politológicos que estudian la participación política electoral de los indígenas, la antropología política ha desarrollado interesantes análisis en los cuales se pueden detectar los cambios que han sufrido las poblaciones indígenas, pero desde un aspecto cultural y político. Aunque esta tesis no es en términos concretos un análisis de la cultura política de las comunidades indígenas, estos estudios pueden complementar los estudios anteriores porque desde el enfoque “cultural” se pueden detectar los procesos que llevan a las sociedades al cambio: en este caso, me refiero particularmente a las comunidades indígenas.

Es importante aclarar que, como lo sugiere Sonnleitner (2001), no se debe “confundir lo *político* (el ámbito del poder) con lo *cultural* (el ámbito de los significados que les dan sentido a los proyectos humanos y a la vida en sociedad)” (p. 144). Sin embargo, tampoco se puede negar que desde las especificidades culturales de las comunidades indígenas construyen o reconfiguran una lógica distinta sobre el ejercicio, la distribución, las relaciones y los alcances del poder, y por tanto, del cambio político. Como se verá a continuación, el sistema de cargos, las actividades comunitarias (tequio o faenas), las elecciones por usos y

¹⁰ Según Hale (2004) este proyecto se refiere a que la aceptación o el reconocimiento de la políticas culturales del neoliberalismo generan dos resultados ambivalentes: por un lado, abre nuevos espacios de participación indígena, pero: “al mismo tiempo genera límites que abortan sus aspiraciones más transformadoras” (p. 4). En otros términos, todo se reduce a una política del “indio permitido”, una política cultural que está condicionada. Aunque el autor habla de un protagonismo indígena en lucha por el reconocimiento cultural, parece que su planteamiento le quita cierta capacidad de acción a los actores indígenas ante tales proyectos neoliberales. No obstante, los estudios electorales sugieren la idea de un actor indígena que, por voluntad propia o por las dinámicas de un sistema dualista de participación, se integra a los modelos de partidos y de participación electoral de las democracias modernas.

costumbres son sólo algunos ejemplos de cómo los elementos culturales de las comunidades indígenas forman parte del ámbito de lo político.

Ahora bien, para los estudios electorales, como se ha visto, aunque sugieren mezclas o combinaciones entre los elementos políticos tradicionales de las comunidades indígenas con las prácticas democráticas de las sociedades modernas o, incluso, admiten un proceso de mutación, en las investigaciones políticas y culturales de la antropología asumen que en las poblaciones indígenas se ha dado un proceso de *hibridación*.

En este sentido se puede iniciar con el estudio de Aguilar (2008), cuyo objetivo fue analizar la participación política de las comunidades indígenas de Nacuja en Tabasco. Si bien este trabajo no se aleja mucho de la visión politológica de la participación política-electoral de los indígenas, es útil mencionarlo porque cuestiona el discurso “generalizador” de la transición política, el cual no permite realizar un análisis de “los distintos ritmos y transformaciones de los sistemas políticos estatales” (Aguilar, 2008: 137) y, agrega que toda transformación política depende de los actores que intervienen en los tales cambios. Los indígenas tabasqueños son un claro ejemplo de ello.

En un contexto político de los más autoritarios del país, según Aguilar (2008), el modelo de participación política se ha transformado a partir de los movimientos sociales indígenas y campesinos, y en donde el carisma, la “palabra empeñada” y la identidad –no como indígenas sino como sujetos de la pobreza- han tenido un papel importante para decidir los pactos políticos que antes del 89 eran negociados con el PRI. Esto dio paso a una pluralidad política, se debilitaron las instituciones corporativistas y comenzó a consolidarse la competencia política en el estado.

A partir de este estudio “micro-regional” –tal como lo concibe el autor- en las comunidades indígenas de Nacuja, Aguilar (2008) concluye en que: a) las transformaciones políticas se dan mediante un proceso largo con elementos que cambian, pero que otras permanecen, lo cual, da lugar a una participación política híbrida, b) la lucha social de los indígenas para mejorar sus condiciones de vida

propiciaron la apertura de la competencia electoral, fomentando el pluralismo, las transiciones locales y acotaron las practicas corporativistas, y; c) las comunidades indígenas vivieron un periodo de aprendizaje para convivir a pesar de sus filiaciones ideológicas o partidarias.¹¹ En pocas palabras, se generaron condiciones que favorecieron el ejercicio de la democracia y “que son las fuerza de participación híbridas las que definen el proceso de estas comunidades” (Aguilar, 2008: 151).

1.4.- El multiculturalismo en el cambio político, social y cultural.

En contraste con los estudios que hasta este punto se han mencionado, Recondo (2007) ha detectado que la prácticas políticas de los indígenas, basadas en los usos y costumbres, tienen claroscuros y, por tanto, los elementos tradicionales y comunitarios de los grupos étnicos pueden ser pro o, a veces, antidemocráticos.¹²

En términos concretos, Recondo (2007) presenta un estudio en el que analiza la forma en que las políticas -planteadas por el multiculturalismo- han generado una dinámica dual del proceso de cambio político en Oaxaca. El autor, por un lado, muestra cómo las políticas del reconocimiento, concretamente, los usos y costumbres,¹³ han generado mecanismos para agilizar el proceso democrático al

¹¹ A diferencia del estudio de Jasso (2010) quien afirmaba que en el contexto michoacano contrastaba el papel fundamental de los partidos en las comunidades indígenas con el discurso de rechazo, principalmente, de las organizaciones indígenas, en este estudio de Aguilar (2008) la disputa entre los partidos sí generaba conflictos y divisionismos al interior de las comunidades étnicas. Sin embargo, estas poblaciones han logrado asimilar los conflictos de filiación política mediante acuerdos comunes sobre los problemas que atañen a todos los pobladores en conjunto.

¹² Para analizar el contexto oaxaqueño, Recondo (2007) utiliza un enfoque comparativo, seleccionó los siete municipios más representativos del estado, en términos de arraigo de las prácticas consuetudinarias, densidad de población indígena y por los conflictos al interior de ellos. Con respecto al espacio temporal, el autor parte de los años de 1995 al 2006, sin embargo, como él lo menciona, su análisis retrocede un poco más para comprender los orígenes de las costumbres locales y “la instauración del pacto clientelista que vincula al Estado-PRI con las comunidades indígenas” (p. 33).

¹³ Para Recondo (2007) los usos y costumbres son resultados de una sedimentación híbrida entre las instituciones y prácticas heredadas desde la época colonial que se han ido transformando a través de la historia. Es importante hacer esta aclaración porque esto implica que la prácticas sociales y políticas de las comunidades étnicas han mantenido un proceso de hibridación continuo, algo que ahora debe ser analizado desde los contextos actuales de cambio político.

ser reconfiguradas por los mismos pobladores, pero, también, explica la manera en que esas normas consuetudinarias coadyuvan el clientelismo, promueven la intolerancia política, fortalecen los cacicazgos y merman el papel de la oposición en ciertas comunidades oaxaqueñas. En pocas palabras, los usos y costumbres pueden generar –lo que el autor llama- “vectores” para los procesos de democratización, pero, en algunos casos, pueden conservar ciertos rasgos o “formas periféricas de autoritarismo”.

Recondo (2007), mediante un análisis histórico, político y cultural de las comunidades indígenas y de sus normas consuetudinarias, argumenta que con las nuevas reformas electorales a nivel municipal, el reconocimiento de los usos y costumbres produjeron una dinámica política dual en aquél ámbito de gobierno. Esto se debió al establecimiento de dos sistemas electorales en Oaxaca: el consuetudinario y el de partidos políticos. En este panorama político “heterogéneo y ambivalente” de los municipios oaxaqueños, se configuraron municipios y sistemas electorales híbridos, en los cuales la combinación de prácticas políticas dinamizan o no los procesos locales de democratización.

Esta evidente hibridez de las instituciones municipales y las prácticas electorales en Oaxaca, se deben más que las diferencias culturales, a la combinación de normas y prácticas que se presentan en los límites de lo étnico, lo cual puede generar contradicciones o *afinidades electivas*¹⁴ entre las prácticas comunitarias que se incorporan a los repertorios culturales con la democracia electoral (Recondo, 2007).

Desde el planteamiento de Recondo (2007) se pueden observar los resultados ambivalentes de una política que reivindica los derechos de los grupos étnicos en un entorno de cambio político. Las practicas consuetudinarias de los indígenas oaxaqueños y la “afinidades electivas” que tienen con la democracia electoral, permiten dilucidar y “medir” los alcances, límites y las contradicciones sobre la

¹⁴ La *afinidad electiva* es definida por Recondo (2007) tal como la entiende Michael Löwy (1999): “es el proceso por el cual dos formas culturales –religiosas, literarias, políticas económicas, etc.- entran, a partir de ciertas analogías o correspondencias estructurales, una relación de influencia recíproca, elección mutua, convergencia, simbiosis y, en ciertos casos, incluso fusión” (p. 408).

práctica de ciertas políticas multiculturalistas al interior de los procesos democráticos.

Rodríguez (2008) presenta otro estudio que da cuenta de los factores de hibridación cultural y política. Este trabajo centra su análisis en las poblaciones indígenas de la Sierra Madre de Chiapas, en un contexto multicultural y de formación del Estado nacional mexicano. El autor afirma que el Porfiriato y la ideología liberal positivista aceleraron el proceso de hibridación cultural en las comunidades indígenas. Incluso, las políticas de integración social en Chiapas se dieron de manera atípica, principalmente porque este proceso se presentó tardíamente, de manera parcial y bajo una identidad predominantemente mestiza: las culturas de los grupos étnicos locales perdieron sus elementos particulares.

Aunado a lo anterior, Rodríguez (2008) agrega que las relaciones interculturales en Chiapas se han dado con variaciones de tiempo o de grado: las hibridaciones en las poblaciones serranas chiapanecas tienen un predominio eminentemente occidental, no obstante, han tenido una parcial integración cultural a las formas de vida nacional. Ante la poca resistencia hacia las políticas de aculturación del Estado y la apuesta por la integración nacional,¹⁵ se dieron cambios culturales y en los esquemas políticos locales, los cuales produjeron hibridaciones en la lengua, vestimenta, usos y costumbres, y en formas de organización política comunitaria.

¹⁵ Rodríguez (2008: 134-135), no afirma una completa falta de resistencia de los indígenas serranos de Chiapas ante las políticas de asimilación del estado mexicano, pero sí señala que esta resistencia se presentó en menor medida. Los tzeltales y tzotziles fueron dos etnias que se oponían a esas políticas integracionistas, no obstante, esta resistencia –según el autor- se relacionaban más a factores externos y con “ingredientes” conservacionistas. En otras palabras, se debía a los intereses del clero católico conservador (para no perder su capacidad de movilizar a los indígenas contra el gobierno), de los terratenientes (para conservar los “esquemas” no comerciales de la fuerza de trabajo), del gobierno estatal y federal (porque les generaba certeza sobre la conservación de las estructuras tradicionales autoritarias del gobierno) y, el cuarto factor se refiere a la producción y venta de aguardiente (había resistencia porque, en nombre de la costumbre, las comunidades indígenas no estaban dispuestas a perder el “monopolio” y sus “derechos” de producción aguardentero).

Tales cambios fueron producidos principalmente por los procesos de aculturación, el auge de la economía capitalista,¹⁶ el aislamiento físico,¹⁷ la migración, la organización ejidal y la religión.

Desde esta misma lógica, en la obra coordinada por Jorge Díaz-Hernández (2007), los autores estudian los resultados que ha traído consigo el multiculturalismo mediante la lucha constante de los grupos indígenas para el reconocimiento a un grupo cultural en particular, el mejoramiento de sus condiciones de vida y el respeto a la propia construcción social y política: “en la que puedan mantenerse como grupos diferenciados” (p. 7). Sin duda, los elementos más importantes que se recuperan para el análisis en este libro son las prácticas sociales y políticas que han logrado los grupos étnicos con las políticas multiculturalistas.

Si bien los diferentes estudios que constituyen esta obra se acercan a las formas de vida indígena y cómo éstas se traducen en acciones concretas en sus diferentes ámbitos sociales y políticos, vale la pena rescatar cuatro trabajos en los cuales se describen los procesos que producen el cambio sociocultural en las comunidades indígenas de Oaxaca y cómo éstos se traducen en el espacio político.

A manera de prólogo, Durand Ponte (2007) debate la intrincada relación entre ciudadanía (desde una lógica liberal) y los derechos comunitarios. Para ubicar esta discusión en la realidad de los grupos étnicos se presenta la definición, la estructura legal y un panorama general sobre el sistema electoral por usos y costumbres y de partidos en el estado de Oaxaca. Con este análisis el autor afirma que el sistema de cargos (como sistema electoral por usos y costumbres) se va alejando de su “modelo clásico” y está acercándose más al sistema electoral

¹⁶ Para el Rodríguez (2008) el capitalismo es el principal factor de cambio en las comunidades indígenas serranas, citándolo textualmente arguye que: “Ni la conquista por varios pueblos, ni la iglesia, ni los maestros, ni nadie, igualó al capitalismo a la hora de homogenizar el habla de los serranos. [...] En la sierra se produjo una hibridación cultural y ésta se rige bajo el proceso de la economía de mercado” (p. 146 y 154).

¹⁷ Aunque podría pensarse lo contrario, Rodríguez (2008) afirma que el aislamiento físico hizo que las comunidades indígenas fueran más vulnerables ante los impactos de las expresiones culturales externas, sobre todo porque las poblaciones serranas se alejaron “de los centros culturales de América Central” (p. 148)

moderno. Esto sucede, principalmente, por los cambios ocurridos en el ámbito religioso y social, los cuales, a su vez, trastocan la “unidad política” en las comunidades.¹⁸

El segundo trabajo es el de Bautista *et al.* (2007) en el cual se destacan que:

“[...] la integración de grupos de poder económico local, la dinámica productiva del agave y del mezcal, la migración, la intromisión de los partidos políticos, las iglesias diferentes a las católicas y finalmente la presencia del gobierno federal a través de programas de descentralización que se han traducido en la asignación directa de recursos a los municipios”. (p. 131)

Son factores que, además de producir conflictos por el poder local, también modifican las relaciones inter e intracomunitarias, fracturan la cohesión de la comunidad y el autogobierno e inciden en la transformación o “posible” evolución de los usos y costumbres y del sistema de cargos de los indígenas del municipio de Matatlán. En este aspecto, el sistema de cargos siendo uno de los principales mecanismos de acceso al poder, ha dejado de funcionar como tal y ha perdido su estatus como “una institución cultural de integración y representación social comunitaria [...]” (Bautista *et al.*, 2007: 149).

El tercer estudio fue realizado por Hernández-Díaz y López (2007). En éste se plantea que algunos municipios oaxaqueños están reproduciendo en sus usos y costumbres prácticas del régimen de partidos políticos. Sin embargo, aclaran los autores, esto hecho no implica una disolución de la identidad indígena por incorporar algunos elementos de la llamada “modernidad” y mucho menos es síntoma de que prácticas o normas consuetudinarias estén perdiendo su “esencia”.

¹⁸ Durand Ponte (2007), con un análisis general de las obras presentadas en “Ciudadanías diferenciadas [...]” (Hernández-Díaz, 2007), ubica el cambio de lo político en el sistema de cargos. Afirma que, éste se “rompe” o deja de funcionar por las diferenciaciones ocurridas en el contexto religioso, social e, incluso, en el económico. En el primer caso, las nuevas religiones cambian las costumbres, primordialmente, la participación en el tequio. En el segundo aspecto, al igual que Rodríguez (2008), el autor observa al cambio de régimen de propiedad ejidal o comunal como un factor que debilita, en este caso, los sistemas de cargos. Finalmente, la acumulación de riqueza por una familia puede generar diferenciación económica que rompen con las relaciones de reciprocidad en el medio político. Otros factores de cambio son, según el autor, la migración, las intervenciones políticas externas y la descentralización administrativa.

Caer en argumentos contrarios a esos planteamientos es, desde la perspectiva de los autores, una visión simplista: primero, porque el sistema de usos y costumbres no es exclusivo de las comunidades indígenas, también hay poblaciones no indígenas que la practican y viceversa;¹⁹ segundo, que exista una combinación entre elementos tradicionales y modernos no induce a deducir que “la gente de las comunidades esté perdiendo un modelo de organización que en realidad no ha practicado [...]” (Hernández-Díaz y López, 2007: p. 269).

Por lo anterior, se debe partir de la idea de que los procesos políticos son construcciones dinámicas en las que intervienen diferentes tipos de actores e instituciones. También, se debe considerar que los usos y costumbres son mutables, ahora, por ejemplo, se observan en los sistemas de cargos que no necesariamente son escalafonados para ocupar cargos públicos y que la asamblea no siempre es una instancia importante para la toma de decisiones, de elección de autoridades y de participación directa de los ciudadanos. Esto da como resultado procedimientos híbridos que se parecen al régimen electoral y de partidos, los cuales son utilizados sólo como estrategias para la resolución y prevención de conflictos. En resumen, los usos y costumbres –en estos casos particularmente- no son sistemas cerrados porque hay un involucramiento constante de factores internos y externos a las comunidades (Hernández-Díaz y López, 2007).

El caso de San Miguel Quetzaltepec, Morales (2007), aborda de manera breve la vida política indígena del municipio, se definen términos como comunidad, usos y costumbres, tequio o faena y sistema de cargos. Los temas de interés en este estudio son, en palabras de la autora: “la naturaleza de los usos y costumbres como régimen electoral, las distintas formas de solución de conflictos en este sistema (formal e informal) y la exigencia de una justicia electoral efectiva [...]” (p. 152).

¹⁹ Hernández-Díaz y López (2007) mencionan que, por ejemplo, municipios como Huautla, Juchitán, Pinotepa, Santa María Huazolotitlán y Santa María Texcatitlán son algunos municipios que pueden identificarse como municipios indígenas, pero que se rigen por el sistema de partidos y no por normas consuetudinarias como podría esperarse.

En concreto, sobre los cambios en las prácticas políticas en las comunidades indígenas, Morales (2007) reafirma que cada municipio o comunidad posee sus propias prácticas electorales que se van recreando constantemente. En consecuencia, los usos y costumbres se ajustan y se adaptan al contexto político estatal. Estas transformaciones son producto, siguiendo a Morales (2007), de factores como el rol de los medios de comunicación (facilitan la interacción de las poblaciones indígenas con las zonas urbanas y desarrolladas económicamente), la descentralización administrativa, el manejo de recursos públicos al interior de las comunidades, las reformas político-electorales, la migración y el papel de algunos actores sociales o políticos.

Como estos estudios muestran, hablar de cambio político en las comunidades indígenas es sumamente complejo, sobre todo porque las transformaciones políticas no sólo dependen de los fenómenos que acontecen en el ámbito del poder, sino que también están intrínsecamente relacionados con procesos sociales y culturales. Desde esta perspectiva, investigar el cambio desde las características sociales, culturales y políticas de las comunidades indígenas, implica ir más allá de los planteamientos teóricos y empíricos que abordan los procesos del cambio en la actualidad.

Una vez planteadas las dos formas o visiones en los cuales podemos encontrar “indicios” del cambio político en las comunidades indígenas, y antes de cerrar este apartado, es importante recalcar el último factor de cambio mencionado por Morales (2007): los actores sociales y políticos.

Como veremos posteriormente, tanto en la teoría como en la mayoría de los estudios empíricos aquí señalados, existe un rol fundamental de los actores como agentes de cambio. En cuanto a las cuestiones étnicas, las mismas poblaciones indígenas han tenido un papel importante en la construcción o configuración de sus propias realidades políticas, sociales. No obstante, tampoco se puede negar la injerencia de actores externos, quienes, de una u otra manera, influyen significativamente en la orientación del cambio en todos los ámbitos de vida comunitaria de estas poblaciones.

1.5.- Las poblaciones étnicas como nuevos actores del cambio

Stavenhagen (2007) señala que en años recientes las poblaciones indígenas se han convertido en uno de los principales actores políticos y sociales emergentes en América latina, esto significa que “los indios se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico” (p. 43). En este sentido, Stavenhagen observa cambios significativos en las formas de cómo se ha llevado el liderazgo al interior de las mismas comunidades. Transformaciones que, sin duda, tienen que ver con el aspecto generacional.

El autor argumenta que el liderazgo de las autoridades tradicionales está siendo desplazado por generaciones más jóvenes de activistas indígenas que están mejor preparados –profesionalmente- y “han calibrado sus habilidades en un ambiente no-indígena” (Stavenhagen, 2007: 51). Aunque puede existir cierta tensión entre ambas generaciones, señala el autor, muchas veces tienen roles complementarios: mientras que la generación más vieja de autoridades locales se ocupan de asuntos que son propiamente de la comunidad, los más jóvenes se relacionan con el mundo exterior, construyen organizaciones y alianzas.

Esta misma tensión es observada también por Recondo (2007), quien afirma que la nueva generación de estos actores comunitarios ya no comparten los mismos objetivos o el optimismo que los mayores –principalmente maestros indígenas y bilingües- habían puesto en los procesos modernizadores que promovían la aculturación sin más opciones. Sin embargo, aclara el autor, ello no significa un rechazo al desarrollo, más bien, los actores indígenas jóvenes buscaban promoverlo con mayor equilibrio e impulsar el cambio en el ámbito político modificando las relaciones de dominación y exclusión, mediante la defensa de la identidad y reconocimiento.

Aunado a lo anterior otros autores (Viqueira y Sonnleitner, 2000; Morales, 2007; incluyendo a Stavenhagen, 2007) hablan del surgimiento de una nueva clase

política indígena:²⁰ un conjunto de nuevos actores con niveles altos de escolarización, algunos con formación profesional y “parcialmente urbanizados pero que han guardado un ancla comunitaria” (Le Bot, 1994 citado en Recondo, 2007); ellos hablan entonces, de una élite intelectual indígena, que:

“[...] se están transformando en la vibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el “nuevo discurso indígena” que otorga a estas organizaciones sus identidades distintas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en “inventar tradiciones” y construir nuevas “comunidades imaginarias”. (Stavenhagen, 2007: 51)

Estos actores emergentes se han convertido, al interior de sus localidades, en agentes del cambio y promotores del desarrollo equitativo y de la modernización. Sus objetivos no están encaminados a preservar o retroceder un orden comunitario o tradicional establecido. En este sentido, aunque están en defensa de una identidad diferenciada, no están en contra del cambio, sino que más bien buscan orientarlo hacia resultados favorables para el mejoramiento de las condiciones de vida en sus respectivas comunidades (Recondo, 2007).

Aludiendo al cambio y al papel de los actores que tienen en él para promoverlo, también hay en la literatura aquí planteada un consenso sobre concebir a los maestros²¹ y técnicos bilingües, comunitarios, alfabetizadores y profesores normalistas como iniciadores o promotores de los procesos de transformación en los diferentes aspectos de la vida comunitaria (Rodríguez, 2008; Morales, 2007; Durand Ponte, 2007; Recondo, 2007; Viqueira y Sonnleitner, 2000).

²⁰ No hacen referencia al aspecto generacional de los actores, más bien hablan, en términos generales, de la aparición de los indígenas al campo social y político como nuevos actores de cambio.

²¹ Morales (2007) describe de manera muy clara como la presencia de jóvenes maestros modificaron importantes aspectos de la vida política de las comunidades indígenas, principalmente, en el acceso a los cargos públicos al interior de sus poblaciones. La autora menciona a partir de los años 80, los maestros originarios empezaron a ocupar los cargos político-administrativos de mayor rango sin haber cumplido con el escalafón de los cargos y otros servicios comunitarios, por ejemplo, el tequio. En pocas palabras, transformaron la forma en que se accedía y ejercía el poder al interior de tales comunidades.

Por otra parte, como se mencionó anteriormente, no sólo indígenas han sido promotores del cambio, también, los actores externos han influido en las transformaciones políticas, sociales y culturales en las poblaciones étnicas. Por ejemplo, Stavenhagen (2007) menciona que con la participación de los indígenas en redes nacionales e internacionales han obtenido apoyo externo de organizaciones civiles, misioneros católicos y protestantes,²² antropólogos, profesionistas y activistas no indígenas.

Sobre este mismo aspecto, en algunos estudios coordinados por Hernández-Díaz (2007) se identifican otros actores externos como gobernantes o legisladores, instancias estatales y federales, por ejemplo, las autoridades electorales que intervienen en la resolución de conflictos. Éstos son básicamente de carácter electoral.

No se puede dejar de mencionar la función que han tenido los partidos políticos como actores de cambio. Los estudios electorales muestran que, aunque en términos discursivos se mencione lo contrario, los partidos están ganando terreno en el mundo cotidiano de las comunidades indígenas. Así, de una u otra manera, estos actores políticos van modificando el sistema de usos y costumbres que rigen, en términos políticos, lo comunitario.

Claro está que aun con agentes externos, los indígenas son actores políticos y sociales emergentes que producen y orientan el cambio al interior de sus comunidades o incluso, en el ámbito nacional, ya son considerados como sujetos (individuales-colectivos) cuyas acciones inducen cambios en el régimen político: sus participaciones en el sistema político han abonado importantes elementos que promueven y complementan los procesos de democratización y transición política en el país (Sonnleitner, 2001; Recondo, 2007). Después de todo, los procesos de transición política, por poner un ejemplo, dependen no sólo de las élites políticas sino también de todos los actores que figuran en tal cambio político (Aguilar, 2008).

²² En Rodríguez (2008) ya se ha analizado el papel de la religión en los cambios culturales, sociales y políticos en los indígenas serranos de Chiapas.

1.6.- ¿Por qué estudiar el cambio político desde los contextos propios de las comunidades indígenas?

De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (2016) de un total de 119, 530, 753 personas (INEGI, 2015), 21.5% de la población en México se considera indígena según su cultura, historia y tradiciones, el 1.6% se considera en parte indígena y el 74.7% no se reconoce como tal. No obstante, únicamente 6.5% de la población de tres años y más habla alguna lengua indígena, es decir, cerca de 7, 769, 498 personas hablan alguna de las 68 lenguas -con 364 variantes- en todo el país. En términos porcentuales parece que la presencia indígena se reduce a una mínima parte del total poblacional, sin embargo, los datos desagregados reflejan que el país está habitado por una cantidad importante de indígenas. Esto, de alguna manera, justifica la pertinencia de este proyecto de investigación: no se puede dejar de lado a este grupo social que, en un proceso de cambio político democrático, han conquistado derechos que el resto de la población mexicana no tiene.

Ahora bien, en algunos estudios se ha constatado que en ciertos municipios de los estados de Chiapas (Viqueira y Sonnleitner, 2000), Oaxaca (Recondo, 2007; Hernández-Díaz, 2007; Singer, 2007) y Tabasco (Aguilar, 2008), resulta evidente que los principios y presupuestos sobre el multiculturalismo, la democracia y el proceso de democratización han quedado rebasados. Dado que estos estudios han abordado dichos temas desde los diferentes ámbitos políticos de la realidad mexicana, no resulta equivocado argumentar que la democracia occidental, aunque en los últimos años ha presentado una tendencia globalizadora, ha sido cuestionada en el momento en que los grupos indígenas han configurado una dinámica social y política en la que los valores, procedimientos, prácticas y los marcos institucionales de las democracias modernas se van transformando a través de las demandas de reconocimiento étnico.

En un entorno de constantes transformaciones, esta tesis resulta importante porque pretende abordar al cambio político, su trayectoria y los factores o procesos que ocasionan rutas diferenciadas del cambio en espacios con comunidades indígenas, en un contexto nacional en proceso de democratización y de ampliación de derechos étnicos.

Concretamente, ¿Por qué resulta relevante el estudio aquí abordado? O mejor dicho ¿Por qué estudiar el proceso de cambio político? Desde el punto de vista teórico es importante porque a través de esta tesis pretendo dilucidar dos cuestiones que van de la mano. El primero es de carácter empírico, porque aborda el proceso de cambio político desde la lógica de la población indígena, es decir desde los actores intervinientes. El segundo implica un análisis teórico más profundo entre la relación: cambio político y el reclamo étnico de nuevos derechos culturales, sociales y políticos, en contextos con poblaciones heterogéneas.

Las dos cuestiones mencionadas resultan útiles porque, en primer lugar, es difícil negar que las movilizaciones, principalmente con el EZLN en Chiapas en 1994, los también denominados pueblos originarios han logrado visibilidad en el contexto nacional y, al mismo tiempo, han cuestionado la construcción de una democracia pensada en la lógica de una sociedad homogénea. En este sentido, el cambio político en el país ha sido encausado por otros rumbos, y esto debe ser estudiado. En segundo lugar, la presencia y la lucha de los pueblos indígenas pueden dar lugar a la emergencia de otros elementos y principios democráticos. De esta manera, se podría argumentar que la relación democracia liberal-multiculturalismo no es necesariamente dicotómica tal como lo ha planteado Will Kymlicka en su obra *Ciudadanía multicultural* (1994).

En suma, abordar este tema tiene relevancia porque la dinámica social y política de los indígenas devela el impacto real que éstos han tenido en la vida nacional, tal como lo hacen en los procesos de cambio político, al luchar por una inclusión en el que se respeten sus propias formas de entender lo político y social.

1.7.- Planteamiento del problema

Como se ha comentado, a partir del último tercio del siglo XX se han dado importantes procesos de cambio político, principalmente, se habla de una expansión global de la democracia. No obstante, desde este nuevo panorama político, surgieron cuestionamientos importantes sobre el reconocimiento a la identidad/diferencia y las reivindicaciones de derechos colectivos, culturales, políticos y sociales de los grupos étnicos.

Con el reconocimiento jurídico de las prácticas consuetudinarias, las comunidades indígenas comenzaron a vivir importantes procesos de cambio, en los cuales, sus prácticas políticas se construyeron a partir de sus elementos tradicionales y comunitarios, y de las combinaciones que se dieron, entre éstos, con los principios de las democracias liberales (electorales). Es precisamente mediante este fenómeno de hibridación como las comunidades indígenas ahora entienden y practican política.

Dicho lo anterior, esta investigación tiene por objetivo comprender cómo se ha dado el proceso de cambio político desde las particularidades étnicas, identitarias y culturales de dos comunidades indígenas de Amealco de Bonfil, Querétaro: San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán. Para ello, se justifica, en primer lugar, la importancia de los fenómenos culturales en las prácticas políticas de estas poblaciones. Desde esta lógica, se plantea que lo cultural y lo político no son ámbitos necesariamente excluyentes, sino que, más bien, se complementan para reconfigurar una lógica distinta sobre el ejercicio, la distribución y los alcances del poder en la vida comunitaria.

Para comprender la trayectoria del cambio político en tales comunidades, se analizará mediante un análisis cualitativo (para entender cómo los cambios culturales o, incluso, los sociales han orientado el cambio en estas comunidades). Desde esta forma de análisis, se puede evidenciar que aunque existen formas particulares de entender y configurar lo político, no necesariamente se tiene que plantear que estas particularidades están separadas de las prácticas o principios

de las democracias modernas. Sin embargo, sí se afirma -en términos hipotéticos- que las comunidades indígenas amealcenses siguen sus propias lógicas de cambio.

1.8.- Pregunta de investigación

¿Cuál es la trayectoria del cambio político en las comunidades indígenas en el marco de ampliación y reconocimiento de derechos etno-culturales?

1.9.- Objetivos

Objetivo general:

- Comprender la trayectoria del cambio político en contextos diferenciados, en un marco de ampliación de los derechos de los grupos indígenas.

Objetivos particulares:

- Identificar los factores que ocasionan una trayectoria del cambio político en las comunidades indígenas de Querétaro. Particularmente, en dos comunidades indígenas del municipio de Amealco de Bonfil: San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán.
- Estudiar las particularidades de los contextos socio-políticos de las poblaciones indígenas ya mencionadas.
- Analizar las prácticas políticas, las creencias y los valores de los indígenas, y la forma en que éstas orientan a un proceso de cambio político en particular.

CAPÍTULO II. DEMOCRACIA Y MULTICULTURALISMO EN CONTEXTO: ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

2.1.- Democracia liberal y multiculturalismo a debate

Antes de entrar al tema de los enfoques teóricos del cambio y generar una propuesta partiendo de este análisis sobre el tema que aquí se pretende estudiar, es importante considerar algunas cuestiones sobre lo que se ha discutido teórica y conceptualmente desde el multiculturalismo. Vale la pena recordar que muchos aspectos sobre las llamadas políticas del reconocimiento son resultados de los planteamientos multiculturalistas. Además, no se debe pasar por alto que, actualmente, no se puede entender el cambio político en los grupos indígenas excluyendo los resultados del multiculturalismo de ese proceso.

Como ya se ha argumentado, el proceso de cambio político en México ha estado acompañado con ciertas demandas que promueven el respeto de los derechos políticos y sociales de grupos étnicos. Tales demandas han sido abanderados por el multiculturalismo tanto en el país, como en casi toda América Latina. En este contexto:

“La discusión sobre la pertinencia del multiculturalismo aparece tanto en países en procesos de democratización como en aquellos con democracias consolidadas. Esto tiene que ver con el reconocimiento y promoción de derechos específicos por parte de grupos subordinados cultural, social o económicamente al interior de una nación. El resultado es la puesta en escena de una nueva forma de relación entre el Estado y la sociedad” (Morales, 2008: 39).

Parece evidente que desde esta perspectiva, aunada a las de Benhabib (1996), no se puede descontextualizar el multiculturalismo de los procesos de cambio político, en términos concretos: con la democratización y las democracias consolidadas. Si bien esto no es difícil de entender, lo complicado emerge cuando se trata, por sí sólo, el concepto multiculturalismo.

El multiculturalismo es un concepto complejo, confuso y, a veces, vago (Kymlicka, 1996; Lara, 2000; Caniglia, 2010; Melidoro, 2015). Aun así, no deja de ser un término moderno que coadyuva al entendimiento sobre la emergente lucha por las reivindicaciones, identitarias, étnicas, religiosas, lingüísticas y culturales.

Para Lara (2000) el multiculturalismo es un término o un fenómeno que representa el interés, la necesidad y la obligación de establecer criterios y procedimientos para el reconocimiento de las diferencias culturales como parte fundamental de los derechos ciudadanos en los Estados modernos. En este sentido, siguiendo con la autora, el reto principal de cualquier nación multicultural es conciliar las teorías de la democracia y los “proyectos liberales” con la concepción del individuo con los derechos étnico-culturales, en un contexto en el que la propuesta de transformación social progresista del capitalismo y la democracia está dirigida hacia la homogenización de los grupos sociales bajo los principios de libertad e igualdad ante la ley.

Sobre la conciliación entre la democracia liberal y los derechos étnico-culturales, Kymlicka (1996) confirma que, en efecto, la multiculturalidad plantea cuestiones y desafíos para las democracias modernas de corte liberal, sobre todo en cuestiones referentes a los derechos de los pueblos autóctonos, inmigrantes u otros grupos minoritarios. Sin embargo, de acuerdo con Kymlicka (1996), los principios liberales y multiculturales no se contraponen, por ello propone complementar los principios tradicionales de los derechos humanos con una “teoría de los derechos de las minorías”, creando así una “teoría de la justicia omniabarcadora” que incluya derechos universales asignados individualmente y para grupos diferenciados.

El aporte de Kymlicka (1996) al debate contemporáneo sobre el multiculturalismo, gira en torno a su teoría liberal de los derechos de las minorías. También, delimita los principios básicos del liberalismo,²³ distingue los Estados monoculturales de los multiculturales y, de éstos últimos, diferencia los que son multinacionales con

²³ Según Lara (2000) estos principios son: el individualismo, la autonomía, la autoreflexión crítica, y el poder de elección.

los poliétnicos.²⁴ De esta forma, Kymlicka afirma que hay tres formas de derechos diferenciados considerando el grupo al que pertenecen: aquellos relacionados con el autogobierno, los poliétnicos y los de representación.

De la concepción sobre el multiculturalismo en Kymlicka se le puede sumar los planteamientos de Melidoro (2015). Él señala que, debido a los múltiples significados que se le han atribuido al término multiculturalismo, éste además de verse como una teoría que se interesa por el derecho de las minorías nacionales, de los inmigrantes y sobre las condiciones indígenas, también, en años recientes, se ha preocupado por cuestiones de la pluralidad en términos religiosos y sexuales. Esta idea también es compartida por Requejo y Zapata (2002)

De acuerdo con Requejo y Zapata (2002) “el multiculturalismo describe el hecho de la coexistencia de una pluralidad de culturas bajo un mismo marco político” (p. 92). En este sentido, los autores consideran la existencia de por lo menos cuatro tipos de fenómenos multiculturales: el primero está relacionado con los movimientos de un solo tema -por ejemplo, el feminismo y la diversidad sexual-; el segundo tiene que ver con el tema de la migración; el tercero gira en torno al pluralismo nacional y; por último, está el pluralismo asociado al indigenismo o pueblos autóctonos.²⁵

²⁴ Kymlicka (1996) reconoce la vaguedad del término multiculturalismo, por lo tanto, para darle claridad y precisión distingue principalmente esas dos formas o modelos de pluralismo cultural: Estados multinacionales y Estados poliétnicos. En los primeros “la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas que anteriormente poseían autogobierno y estaban concentradas territorialmente a un Estado mayor”, y en los segundos “la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar”. También, propone una distinción entre minorías nacionales o grupos incorporados (pertenecientes a los Estados multinacionales) y grupos étnicos (conforman a los Estados poliétnicos). Las minorías nacionales tienen por característica principal la preferencia por seguir siendo sociedades distintas frente a una cultura mayoritaria de la cual forman parte. Exigen formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades diferenciadas. Con respecto a los grupos étnicos, los emigrantes acostumbran unirse en asociaciones poco rígidas y evanescentes. A diferencia de los grupos incorporados, éstos últimos no son naciones y tampoco ocupan tierras natales. (p. 25-46)

²⁵ El primero se presenta por la existencia de una pluralidad de identidades culturales que tienen limitaciones para expresarse en el ámbito público. En el segundo el debate está centrado en la discusión sobre la inclusión-exclusión de los no-ciudadanos que no forman parte del “demos” y por tanto no comparten mismos derechos y deberes ciudadanos que sí conforman de él. El tercero gira en torno a la existencia de varios grupos sociales concentrados en un mismo territorio y en un mismo sistema político que fueron adheridos a organizaciones políticas más extensas (por ejemplo, los vascos, catalanes –en España- o los quebequeses –en Canadá-). El cuarto, tiene una relación con la anterior sobre todo cuando el eje de

Desde otra perspectiva Baumann (2006), centrándose en el contexto norteamericano y europeo, considera al multiculturalismo como una nueva forma de entender la cultura y, al mismo tiempo, es un enigma o una paradoja que consiste en establecer un Estado justo e igualitario considerando tres posturas diferentes: “los que creen en una cultura nacional unificada, los que basan su cultura en su identidad étnica y los que ven en su religión como cultura” (p.9). Para resolver tal paradoja, el autor propone replantear las concepciones de nacionalidad, Estado-nación, identidad étnica o etnicidad y religión como una base cultural.

Ahora bien, desde una visión culturalista,²⁶ el multiculturalismo también puede caracterizarse por cuestionar la condición de homogeneidad y la superioridad cultural de los grupos dominantes. En este sentido, éste tiene por interés semantizar las fronteras culturales y definir los umbrales en los cuales se construye la diferencia. Es así como el multiculturalismo, de igual manera, se enfoca en analizar los procesos en los cuales se estructura la identidad colectiva, se conforman los umbrales de adscripción y la diferencia (Valenzuela, 2013).

Sumando a los argumentos anteriores, el multiculturalismo busca replantear las condiciones de las minorías y las culturas nacionales mediante la lucha por el reconocimiento: “desde esta lógica, los posicionamientos multiculturalistas deviene perspectivas de resistencia y cambio frente al orden social dominante. Las sociedades son campos de disputa por las representaciones y significados [...]” (Valenzuela, 20013: 16).

Esta última forma de concebir al multiculturalismo, resulta interesante sobre todo porque no sólo se limita a describir los temas o fenómenos que se abordan en los debates en torno al multiculturalismo, sino que además resalta cuestiones sobre el cambio, la resistencia y las relaciones de poder. Es decir, el multiculturalismo no

discusión está íntimamente ligado con cuestiones de políticas de reconocimiento y de autogobierno (Requejo y Zapata, 2002).

²⁶ González (2008) menciona que existen dos enfoques en los cuales se puede agrupar o entender el fenómeno del multiculturalismo: el enfoque culturalista y el sociológico. Mientras que el último centra su atención en encontrar leyes generales y parámetros para entender y explicar la cultura, el primero analiza lo cultural desde una perspectiva histórica particular o concreta, por ello estudia las diferencias de manera multicultural y la convivencia entre éstas en un mismo espacio territorial.

sólo implica “acomodar” las diferencias o la diversidad cultural en una misma comunidad política, sino que también está intrínsecamente ligado con la manera en que se dan las relaciones de poder entre diversos grupos culturales.

Finalmente, es importante resaltar el punto de vista de Morales (2008), quien resume dos posturas principales sobre el multiculturalismo. La autora distingue entre “multiculturalismo positivo”, en donde las demandas de los grupos vulnerables pueden ser compatibles con los principios liberales ya que permiten reforzar los principios básicos de libertad e igualdad, y por otro lado, un “multiculturalismo negativo” o también llamado “multiculturalismo radical”, cuyos principios radican en la exacerbación de los derechos comunitarios a través de la restricción de los derechos individuales. Llegado a este último punto, el debate entre liberales y comunitaristas sigue teniendo como eje de discusión, precisamente, cuestiones sobre la individualidad y la comunidad.²⁷

Aunque la relación entre las posturas comunitaristas y liberales pueden llegar a ser conflictivas, algunos comunitaristas como Charles Taylor, Michael Walzer, Iris Young y Will Kymlicka encuentran que en realidad los principios comunitaristas y liberales no necesariamente tienen que contraponerse. Ambos pueden converger bajo una misma lógica, por ejemplo, en temas como la libertad y la igualdad y la compatibilidad entre estos con el derecho de las minorías. Kymlicka cree que “es posible concebir un proyecto de democracia liberal que atienda las crecientes demandas de la sociedad cada vez más complejas etnoculturalmente, sin que por ello dejen de ser democracias liberales” (Lachira, 2009: 82).

Esta discusión teórica entre multiculturalismo-democracia y comunitarismo-liberalismo plantea, de acuerdo con los autores revisados, el desafío que implica el reconocimiento a la diversidad cultural para las democracias liberales. Sin embargo, en términos de cambio político, los movimientos indígenas en América Latina ocurridos en los años noventa, la participación política-social de estos grupos como actores dinámicos de cambio, el reconocimiento de derechos y de

²⁷ En general, para los liberales reconocer derechos de grupos es atentar contra la libertad individual, ya que parten de la autonomía del individuo. Mientras que los comunitaristas argumentan que los intereses colectivos no pueden ser reducidos a intereses de miembros individuales (Morales, 2008).

representación política generaron adaptaciones y respuestas institucionales, que configuraron así un proceso particular de cambio político en países con diversidad cultural. En otras palabras, “la exigencia de una democratización más profunda de los sistemas políticos más allá de aspectos mecánicos o electorales, ha hecho que la diversidad cultural y la multiplicidad de identidades que tradicionalmente eran absorbidas y vehiculadas por el modelo de Estado-nación, sean tratadas de otra manera” (Morales, 2008: 12).

Con este breve repaso sobre las acepciones del multiculturalismo queda en evidencia lo complejo que resulta definirlo. De acuerdo con los autores aquí citados, el multiculturalismo puede ser considerado como una teoría política o una política pública (Melidoro, 2015; Kymlicka, 1996), una praxis de la diversidad cultural (Baumann, 2006), un fenómeno (Lara, 2000) o, incluso, también puede ser concebido como una ideología política (Caniglia, 2010; Stavenhagen, 2006).²⁸

Más allá de las múltiples concepciones del multiculturalismo se puede argumentar que éste, en términos concretos: a) ha redefinido la concepción del Estado-nación y su relación con los grupos étnicos; b) ha promovido un proceso diferente de integración político y social; c) coadyuvó a definir nuevos derechos étnicos mediante el reconocimiento de la identidad/diferencia y la diversidad cultural, y; d) desde sus planteamientos promovió resistencias y cambios culturales generando, al mismo tiempo, nuevas relaciones de poder. En pocas palabras, tal como lo plantea Valenzuela (2013), el multiculturalismo “busca un replanteamiento profundo de la condición de las minorías sociales y en las culturas nacionales” (p. 16).

²⁸ Por un lado, Caniglia (2010), centrándose en el contexto europeo, afirma que el multiculturalismo también tiene una acepción ideológica que lo convierte en sinónimo de crítica a la tradición liberal que surgió con la Ilustración. El multiculturalismo como ideología, añade el autor, consiste en tres aspectos diferentes: 1) el “descubrimiento” sobre la falsa pretensión de neutralidad del espacio público laico y democrático europeo, 2) la crítica a los supuestos universalistas del derecho igualitario y, 3) el rechazo del individualismo y la recuperación de la dimensión comunitaria.

Por otro lado, Stavenhagen (2006), desde el contexto mexicano, señala que el multiculturalismo se convirtió en una ideología política al ser tomada como “bandera de lucha” contra las políticas asimilacionistas y la discriminación: la multiculturalidad se constituyó como una nueva forma de hacer política.

Desde estas nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, México ha experimentado en los últimos años importantes cambios impulsados por los grupos indígenas para generar condiciones político-sociales particulares y desde sus propias lógicas. Por esta razón, es necesario entender la trayectoria del cambio político en tales comunidades, en un marco de ampliación de derechos identitarios, culturales, políticos y sociales.

2.2.- Multiculturalismo, pluralismo e interculturalismo ¿Divergentes o similares?

Si bien, el carácter de concepto “paraguas” del multiculturalismo no permite encontrar una relación directa con el cambio político, es pertinente hablar de él porque -a pesar de las críticas- el reclamo primario de las comunidades indígenas fue el reconocimiento de la identidad/diferencia y las reivindicaciones culturales, sociales y políticas. Sin embargo, las puntualizaciones que se hacen sobre el multiculturalismo, pluralismo e interculturalismo son, también, de suma importancia porque cada uno de ellos denota significados y planteamientos diferentes.

Por ejemplo, Sartori (2001) argumenta que en realidad, pluralismo y multiculturalismo “son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra” (p. 8). Por lo tanto, éste último, como una política que promueve las diferencias étnicas y culturales, no es la continuación ni la ampliación del primero, para el autor, el multiculturalismo es antipluralista. Si una sociedad es culturalmente heterogénea, apunta Sartori (2001), el pluralismo la incorpora como tal y se basa en el principio de la tolerancia, no es belicoso ni agresivo. Combate la desintegración. En cambio, el multiculturalismo actual²⁹ se encuentra anclado en la etnia, la cual tiene como columna vertebral la cultura.

Por otra parte, Caniglia (2010) señala que el multiculturalismo tampoco debe confundirse con el interculturalidad. Mientras que el primero se refiere a los

²⁹ De acuerdo con Sartori (2001), hay dos versiones del multiculturalismo. Uno diseñado anteriormente bajo los criterios del pluralismo y otro, más actual, antipluralista, con orígenes intelectuales marxistas basadas en ideas separatistas y no en la integración.

problemas sociales y políticos causados por la coexistencia de las diferentes identidades culturales en una misma sociedad, el segundo se preocupa por los procesos del cambio cultural que son producidos por los intercambios entre diferentes culturas. Estos intercambios culturales, continuando con el autor, producen nuevos “objetos” híbridos, éstos pueden ser símbolos, creencias religiosas, artefactos, lenguas, entre otras cosas de carácter cultural.

Walsh (2009), en cambio, señala que el concepto de interculturalidad ha sido utilizado desde tres perspectivas distintas. La primera es una perspectiva *relacional*: se refiere a su sentido más básico que alude al contacto e intercambio cultural, “es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad” (p. 2).

La segunda perspectiva es la *funcional*: desde esta perspectiva el reconocimiento de la diversidad y las diferencias culturales pueden ser incluidas a estructuras sociales ya establecidas, por ello se promueve el diálogo, la convivencia y la tolerancia. Desde esta perspectiva, “la interculturalidad es ‘funcional’ al sistema existente, no toca las situaciones de asimetría y desigualdad sociales y culturales, [...] es compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente” (Walsh, 2009: 3)

La última perspectiva es la interculturalidad *crítica*: aquí el problema no es la diversidad ni la diferencia y se presenta como un proyecto político, social, ético y epistémico. La interculturalidad crítica, de acuerdo con Walsh (2009), es algo que se construye, por tanto, el interculturalismo puede entenderse como una estrategia, acción y proceso de relaciones y negociaciones en condiciones de simetría, respeto e igualdad.

Ahora bien, desde otra perspectiva Bustillo (2016) arguye que mientras el multiculturalismo es significar a una sociedad compuesta por diversas culturas, las cuales dentro de un régimen democrático son reconocidas en términos de equidad, igualdad jurídica y de oportunidades, la interculturalidad denota una interacción de las diferentes identidades y las diversas culturas dentro de un Estado pluricultural. Se habla entonces de una relación entre culturas desde

diversas alteridades que, estando “cara a cara”, se puede consensuar cualquier cuestión mediante el diálogo. En cambio, el pluralismo, desde el principio de tolerancia, admite otras realidades y una visión abierta sobre las diferentes culturas. Así, el pluralismo promueve la interacción armoniosa entre las culturas para preservar identidades.

Considerando el argumento anterior, en palabras de Arroyo (2015): “lo que hace diferente el multiculturalismo del interculturalismo es que en el primero se subraya la diferencia de cada cultura, mientras que en el segundo hay momentos de negociación recíprocos” (p. 31). En otras palabras, mientras el multiculturalismo le apuesta a la coexistencia de distintas culturas, el interculturalismo resalta la interacción, la comunicación y el intercambio cultural.

Estos planteamientos entorno al multiculturalismo, el pluralismo y el interculturalismo ponen de manifiesto que tienen planteamientos claramente disímiles, pero que en el trasfondo podrían relacionarse claramente: el reconocimiento de lo diverso (multiculturalismo) y las relaciones interétnicas (interculturalidad) no podría ser posibles sin el principio de tolerancia (pluralismo). Sin embargo, contemplando los planteamientos anteriores, todo indica que estos tres conceptos, han sido teóricamente desarrollados y discutidos como diferentes entre sí.

Para esta tesis resultan relevantes estas aclaraciones porque -como se ha visto en el apartado anterior-, por una parte, los “resultados” multiculturales permiten ubicar contextualmente la situación actual de los grupos étnicos.

CAPÍTULO III. ¿TEORÍA O TEORIAS DEL CAMBIO POLITICO?: HACIA UNA ALTERNATIVA TEÓRICA

3.1.- Teorías del cambio político: corrientes y escuelas

El cambio político se ha abordado desde diferentes perspectivas o enfoques, Grugel (2002) afirma que este fenómeno político ha sido estudiado principalmente desde una perspectiva histórica y desde diferentes teorías de la democratización. Desde una perspectiva histórica, según la autora, se encuentra el análisis de Huntington (1994) con su propuesta sobre las “olas” de la democracia. Por otro lado, con respecto a los estudios más recientes que han sido abordados desde las teorías de la democratización, están: la teoría de la modernización,³⁰ los estudios desde la visión de la sociología histórica³¹ y las investigaciones sobre las transiciones o desde la “teoría de la agencia”.³²

Por otro lado, Ackerman (2006) ha preferido dividir la literatura sobre los estudios del cambio político en cinco escuelas: 1) las teoría sobre las transiciones a la democracia que se enfoca en la negociación o pactos entre élites, 2) la teorías sobre la sociedad civil los movimientos sociales, 3) los estudios que abordan la relación democracia y estructura de clase, 4) los modelos de la democratización basados en la economía política y 5) las exploraciones que centran su atención en el impacto de las fuerzas internacionales y la geopolítica.

Aunque cada uno de estos enfoques y/o escuelas han dejado aportes y acercamientos valiosos para el estudio del cambio político, en esta tesis parto de la idea de que, en la actualidad, las discusiones que giran en torno a los procesos

³⁰ El análisis está enfocado en la relación entre el desarrollo económico y el establecimiento o estabilidad de las democracias. Los estudios de Lipset y Diamond se consideran importantes en esta “categoría” (Grugel, 2002).

³¹ El análisis central de ésta es de carácter estructural y prioriza la relación entre el Estado y la sociedad. Además, analiza los procesos de democratización pero a nivel “macro”, es decir, desde el cambio estructural del Estado. Algunos estudiosos en este aspecto han sido Tilly y Skocpol (Grugel, 2002).

³² Estos estudios son más recientes, abordan a la democratización como un proceso de cambio político, enfatizan en el papel de la agencia y la interacción de las élites, así como la importancia de distinguir las diferentes etapas de la democratización tales como la liberalización, transición y consolidación. Los primeros estudios en este ámbito son los de O’Donnell, Linz, Valenzuela, Schmitter, Whitehead, etc., quienes han abordado dicho proceso desde gobiernos autoritarios a gobiernos democráticos (Grugel, 2002).

del cambio pueden ubicarse desde otras preocupaciones o intereses. En este sentido, estudiar el cambio político en las comunidades indígenas implica otros retos teóricos, metodológicos y empíricos. Esto se debe a que: 1) no es funcional analizar el cambio desde la tradición politológica porque –como se ha visto en los dos párrafos anteriores- los marcos teóricos y las unidades de análisis han sido pensados en términos macro (sistemas políticos) y, principalmente, en términos de régimen y, así mismo, 2) estudiar los procesos de cambio desde esta perspectiva también implicaría categorizar el cambio en términos de una democracia liberal-electoral, limitando así una visión más profunda sobre las transformaciones políticas, culturales y sociales en las comunidades indígenas. En pocas palabras, analizar el cambio desde la lógica del sistema político, tal como lo ha desarrollado la Ciencia Política, se encuentra un problema de “escala” y un aislamiento analítico de lo político con respecto a otras dimensiones de la vida social.

3.2.- El poder como una alternativa teórica para el estudio del cambio político

Dicho lo anterior, es evidente que, en el campo de la Ciencia Política, el cambio ha sido estudiado en términos intrasistémicos, concretamente, en los regímenes políticos. De esta manera, hoy pueden encontrarse diferentes corrientes que han teorizado sobre las transformaciones políticas, pero desde un binomio en particular: gobiernos democráticos-gobiernos no democráticos. Así, el régimen se convirtió en un tema de estudio imperante en la Ciencia Política, al menos, como ya se ha dicho, en cuestiones referentes al cambio político.

Lo anterior resalta la importancia que ha cobrado el sistema político como objeto de estudio de la Ciencia Política. Sin embargo, también hace evidente que ésta ha descuidado temas tan relevantes con las cuales nació y se abrió paso en el campo de las Ciencias Sociales: el Estado y el poder. Ambos conceptos fueron relegados anteponiendo sus debilidades, pero, hoy pueden ser recuperados por sus alcances y porque aún forman parte de las bases de la política. Mientras que el Estado continúa siendo el instituto político moderno que más influye en la vida de

las personas, el poder sigue configurando las relaciones sociales de cualquier grupo humano.

Considerando lo anterior, en esta investigación el cambio político no está centrado (implícitamente) en el ámbito de las transformaciones *del* o *en* el régimen, tal como lo ha venido haciendo los estudios de las transiciones. Tampoco se limita al análisis electoral que, como se ha argumentado, puede dar ciertas pistas del cambio en las comunidades aquí estudiadas.³³ Sin embargo, aquí se pretende abordar el cambio desde un concepto eminentemente político: el *poder*. En este sentido, el cambio político será entendido como las transformaciones acontecidas en la configuración del poder: las relaciones, su ejercicio, distribución y sus alcances en los contextos indígenas que son objetos de esta tesis.

3.3.- Corrientes teóricas del poder

El poder ha sido un concepto y un tema desarrollado ampliamente en las Ciencias Sociales, pero, sobre todo, ha ocupado un papel central –como objeto de estudio– en la Ciencia Política. De ahí que, como afirman Vallès (2007) y Del Águila (2003), esta disciplina se haya convertido en una ciencia del poder. No obstante, ante el poco consenso entre los autores que lo han abordado, se ha convertido en un término cuyas múltiples concepciones dificultan definirlo y caracterizarlo con precisión (Andrade, 1990; Uriarte, 2002; Vallès, 2007).

De acuerdo con Uriarte (2002), las dificultades para precisar el concepto de poder se debe a dos razones principales -más una complementaria-: a) porque tiene una estructura compleja y existen múltiples poderes,³⁴ b) porque es complicado establecer la secuencia de decisiones e influencias que determinan el resultado de las decisiones o de las acciones, y c) porque los actores y circunstancias que

³³ Tampoco se puede negar que el voto y las elecciones son mecanismos que permiten la lucha y la distribución institucionalizada del poder.

³⁴ Más que hablar de múltiples poderes, se puede decir que el poder es un concepto que se desenvuelve en diferentes ámbitos (tiene un carácter transversal) y según el tipo de recurso que utilice es lo que lo caracterizará.

intervienen e influyen en las decisiones se producen a lo largo del tiempo. Teniendo en cuenta estos problemas y aunque no se pretende realizar una revisión exhaustiva y determinante sobre una teoría del poder, sí se desglosarán algunos de sus principales elementos que permitan analizar, desde dicho concepto, el cambio político en los contextos empíricos que se abordan en esta investigación.

Realizando un análisis sobre los textos de Andrade (1990), Harto de Vera (2005) y Vallès (2007), se pueden detectar dos principales corrientes teóricas del poder: una sustancialista o sustantiva y otra relacional. Portinaro (2000) y Piñón (2000), agregan otra más a las dos anteriores: la teoría subjetivista –para Portinaro- o psicológica –para Piñón-.³⁵ Sin hacer mucho énfasis en éstas últimas, porque los autores no lo desarrollaron de manera amplia, se puede señalar que el poder, desde tal perspectiva, es una capacidad propia del sujeto para obtener ciertos efectos: es concebido como una manifestación de la condición humana y como un impulso clave para la misma. El poder es un ansia y un anhelo del cualquier sujeto (Portinaro, 2000; Piñón, 2000).

Con respecto a la perspectiva sustantiva, el poder es considerado como una sustancia que se puede poseer; es un medio o una capacidad para obtener o producir resultados deseados; el poder se concibe en función de la posibilidad de que una acción se produzca y es estimado como una “causa determinante” o tiene un sentido de “condición necesaria y suficiente” (Andrade, 1990). En otras palabras, el poder es una cosa, un recurso o instrumento que se tiene o se posee y que es controlado o depositado en individuos, grupos, clases, élites o en instituciones (Vallès, 2007; Harto de Vera, 2005),

³⁵ Es importante hacer una anotación: aunque en mayor parte de los análisis de estos autores pueden llegar a coincidir, hay ciertas diferencias en cuanto a la interpretación y ubicación de autores clásicos en cada una de las corrientes, por ejemplo: mientras que Andrade (1990), Harto de Vera (2005), Vallès (2007), Portinaro (2000) e, incluso, Stoppino (1995), ubican a Hobbes en la corriente sustancialista, Piñón (2000) lo sitúa en la teoría psicológica, aunque, después cita a C. J. Friedich quien encuentra en Hobbes una concepción sustancial del poder. Otro ejemplo sería la interpretación que hacen sobre Locke: Harto de Vera (2005) lo posiciona en la corriente sustantiva y, por el contrario, Portinaro (2000), citando a Bobbio, lo usa para ejemplificar la corriente subjetivista. Esto se debe, quizá, a que -como señala Andrade (1990)- la exposición que tiene cada autor sobre el poder puede tener elementos que confluyen entre una y otra corriente.

En cambio, en la teoría relacional, el poder es un fenómeno que implica la interacción entre sujetos (Harto de Vera, 2005), es decir, involucra la acción de una o varias conductas sobre otra conducta u otras conductas, unas determinantes y otras determinadas; el poder se concibe en función de una acción concreta y orientada hacia otros; aquél es estimado como una “causa motivante” (es el motivo de la acción de otros) (Andrade, 1990). En suma, se puede decir que el poder surge de las relaciones sociales y es ejercido por unos sobre otros, en este sentido, aquél también es de carácter situacional (Vallès, 2007).

Ahora bien, considerando las formulaciones teóricas del poder que fueron mencionadas arriba, en esta tesis se resaltaré la pertinencia del enfoque relacional porque, como lo ha precisado Harto de Vera (2005), se desarrolló en una etapa en la que la Ciencia Política comenzó a resaltar la importancia empírica del poder.³⁶ Éste no sólo se convirtió en el objeto propio de dicha ciencia, sino que además se desarrollaron importantes planteamientos metodológicos para su estudio.³⁷ Si bien es cierto que, como el mismo autor advierte, el poder no pudo constituirse -con bases sólidas- como objeto de estudio único de la Ciencia Política y que, en lugar de convertirse en una teoría de alcance general, sólo se convirtió en una estrategia de investigación, lo cierto es que el tema del poder no ha dejado de ser discutido y replanteado para el análisis de los fenómenos que acontecen en la actualidad. En pocas palabras, el poder no ha dejado de ser el núcleo de la política en general y un foco de análisis de la Ciencia Política en particular.

³⁶ Esto no quiere decir que el poder no había sido estudiado antes, puesto que autores clásicos como Platón, Aristóteles, Cicerón, Bodino, Hobbes, etc., ya lo habían hecho. Sin embargo, como bien distingue Harto de Vera (2005), lo que diferencia a esos autores de la “etapa artesana” en el estudio del poder con la “etapa científica” del mismo, es que las aproximaciones de los primeros tenían un enfoque normativo (la política, y por tanto el poder, era analizada desde la moral y sus elementos estéticos) y sus análisis (sin contrastación empírica) eran de carácter especulativo. Yo diría filosófico y no especulativo.

³⁷ Stoppino (1995) menciona tres: 1) el método posicional, 2) el método estimativo y 3) el método decisional.

3.4.- ¿Qué es el poder?

Una vez distinguidas las corrientes teóricas del poder y centrándose en la de carácter relacional, vale la pena abordar algunos autores de esta corriente para resaltar sus principales elementos y/o características que permitan conceptualizar y operacionalizar al poder como “elemento” político de cambio. Aunado a ello, y con una noción clara de lo que se entenderá aquí por poder, se verá la pertinencia, en términos teóricos, de por qué el estudio de la política –y concretamente del poder- no puede limitarse a la esfera o ámbito de “lo político”, como si la realidad social fuera siempre segmentada y con límites claramente definidos.

Para empezar a definir lo que aquí se entenderá por poder, parece inevitable citar a un clásico en las ciencias sociales: Max Weber. Este autor, como uno de los primeros teóricos que propone concebir el poder en términos relacionales (Harto de Vera, 2005), lo define como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2008: 43). En este sentido, el poder se ubica en el mundo de las relaciones humanas y, por lo tanto, de manera implícita, se coloca en el campo de la acción social, puesto que toda relación social descansa en la conducta plural –de varios- recíprocamente referida y en “la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable” (Weber, 2008: 21).

Pero más allá del concepto de poder, Weber (2008) nos acerca a otro término fundamental para entender el poder en términos relacionales, a saber: la dominación. El autor, aclara que, como el poder es sociológicamente amorfo, entonces la dominación tiene que ser más precisa. Por lo anterior, aquella es definida como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 2008: 43), en pocas palabras significa: la probabilidad de que el mandato sea obedecido.

El concepto de dominación, desde la perspectiva weberiana, exige, entonces, una relación en la que alguien –autoridad- manda “eficazmente” a otro. Una eficacia que es potenciada por otro término fundamental en Weber: la legitimidad. A partir de este concepto, Weber (2008) elabora sus tipos ideales de dominación, según “sus pretensiones típicas de legitimidad” (p. 170): a) en un tipo de dominación legal-racional, la legitimidad descansa en la legalidad de ordenaciones estatuidas y la autoridad legal –de carácter impersonal- ejerce derechos de mando según esas leyes; b) en la dominación tradicional, la legitimidad se basa en la santidad de las tradiciones existentes “desde tiempos lejanos” y la autoridad tradicional ejerce sus poderes de mando según las reglas tradicionalmente heredadas desde “tiempos inmemorables” y, finalmente; c) en una dominación carismática, la legitimidad recae en las cualidades extraordinarias (santidad, heroísmo, ejemplaridad) de una persona (jefe, caudillo, guía o líder). La dominación que ejerce una autoridad carismática descansa en sus cualidades personales, es -en todo caso- de carácter afectivo o emotivo.³⁸

Otra forma de concebir el poder en términos relacionales es el que proporciona Foucault (1988). Para este autor, el poder no es un elemento meramente teórico puesto que forma parte de nuestra experiencia, es decir, tiene un sentido teórico y práctico. El poder, desde su perspectiva, se ejerce en la vida cotidiana y transforma a los individuos en sujetos, por lo tanto, aquél debe ser analizado desde la lucha o el “enfrentamiento de estrategias” y no desde su “racionalidad interna”.

Ahora bien, siguiendo la lógica de Foucault (1988), la cuestión central sobre el poder es discernir cómo se ejerce y no tanto la forma en que se manifiesta. El ejercicio del poder es, “un modo de acción” de unos sobre otros: entre sujetos libres. De esta manera, “lo que define una relación de poder es que es un modo de

³⁸ En la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales legalmente estatuidas, así como a las personas designadas por aquellas, todo esto en un marco de “competencia”, es decir, la autoridad –sujeto a la ley- ejerce sus funciones dentro de un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado como consecuencia de una distribución de funciones (atribuciones legales). En la autoridad tradicional se obedece a la persona asignada por las reglas consuetudinarias. Finalmente, en la autoridad carismática se obedece al caudillo calificado por sus cualidades extracotidianas.

acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre las acciones: una acción sobre la acción [...] (Foucault, 1988: 14). Así mismo, toda relación de poder no se presenta -de manera exclusiva- mediante la violencia o el consenso. No es una confrontación entre adversarios, sino es una cuestión de gobierno: de dirigir la conducta de los individuos o grupos. En términos generales: “las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social” (p. 18) y para su análisis exige el establecimiento de: i) un sistema de diferenciaciones, ii) cierto tipo de objetivos, iii) modalidades instrumentales, iv) formas de institucionalización y v) grados de racionalización, es decir, el ejercicio del poder se elabora, transforma, organiza, se provee de procedimientos que se ajustan a la situación.

La perspectiva de Foucault es interesante en el sentido de que el poder, como una forma de relación social, puede encontrarse en cualquier ámbito de vida cotidiana: en la acción social de las personas. No se habla del poder como un concepto que se expresa de manera exclusiva en la esfera de lo político. Además, el poder se concibe como un concepto que dirige y, por lo tanto, ordena la conducta humana. Aún con estas ventajas, el problema del planteamiento de Foucault es que al centrarse únicamente en el cómo se ejerce el poder, se pierde de vista algunas preguntas centrales como: cuál es su origen, quién o quiénes lo ejercen (distribución), qué fundamenta que unos lo ejerzan sobre otros y de qué recursos se vale para su ejercicio.

Continuando con una perspectiva relacional del poder, Del Águila (2003) destaca que: a) el poder no es una cosa, sino que es, más bien, el resultado de una relación entre quienes mandan y aquellos que obedecen. El poder no se posee, es producto de dicha relación; b) aquél no necesariamente está relacionado con la fuerza o la violencia, sino que también está vinculado con las ideas, creencias y valores, los cuales permiten la obtención de obediencia y confieren autoridad y legitimidad al que manda; c) aunque el miedo al castigo es un componente del poder, no es un componente principal. Para que el poder aspire a estabilizarse, además de la violencia, necesita de ciertas creencias que justifiquen su existencia y funcionamiento; d) hay autoridades legítimas y no legítimas, los primeros pueden

exigir obediencia y, e) dado que el poder tiene un funcionamiento general y disperso, aquél desborda la parte estructural-legal. No es suficiente el estudio de las leyes (marco institucional) para comprender la forma en que se ordena, concentra y dispersa el poder.³⁹

A las características ya señaladas, Stoppino (1995), a quién también podemos ubicar en la teoría relacional,⁴⁰ añade que, para definir un cierto tipo de poder, no es suficiente especificar quién lo retiene y quién está sometido, sino también se tiene que determinar el ámbito de actividades a la cual se refiere, es decir, su esfera o campo de competencia. Así, desde la perspectiva del autor, las personas pueden estar sujetadas a diversos tipos de poder en diferentes ámbitos o esferas. Sobre el primer punto, afirma que hay un “poder actual” cuando es efectivamente ejercido: el poder, entendido como una capacidad de determinar la conducta de otros, se transforma en acción. Y, también, precisa la existencia de un “poder potencial”, éste entendido como una posibilidad; una relación entre actitudes para actuar. En términos concretos, mientras que el primero se refiere a una relación entre acciones, el segundo remite a una relación entre disposiciones para actuar (Stoppino, 2011).

También, es importante rescatar que para Stoppino (1995; 2011) las relaciones de poder se pueden dar de manera unidireccional (unilateral) y bidireccional (bilateral). Esto, considerando las argumentaciones del autor, implica que si bien toda relación puede ser asimétrica y de dominio,⁴¹ también algunas pueden darse por reciprocidad e intercambio social. Mientras que en una relación unilateral A

³⁹ Conviene agregar que Del Águila (2003) encuentra dos visiones del poder y legitimidad, esto de acuerdo con lo que se entienda por política. Por un lado, está el planteamiento conflictivista de la política (definiciones maquiavelianas), en éste prepondera el conflicto y la contraposición de intereses y, por otro lado, está la perspectiva cooperativista (definiciones aristotélicas), en el que se destaca el acuerdo y el consenso como características propias de la actividad política. Mientras que, en el primero, el poder y la legitimidad, descansan en la acción teleológica o estratégica de los actores y en los tipos ideales weberianos (legitimidad legal-racional, tradicional y carismática), en el segundo, se fundamentan en la acción concertada o comunicativa de Arendt y Habermas.

⁴⁰ El poder en su sentido más general se refiere a la capacidad o posibilidad de obrar o producir efectos tanto en individuos, grupos humanos, objetos o fenómenos naturales. Sin embargo, en el ámbito social el poder se reduce a la “capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: el poder del hombre sobre el hombre [...] Es una relación entre hombres” (Stoppino, 1995: 1190-1191).

⁴¹ Para Stoppino (2011) siempre habrá una relación de dominio, y por tanto poder coercitivo, cuando exista un desequilibrio en una relación de intercambio entre A y B.

ejerce poder cuando produce “intencionalmente” un comportamiento de B, en una relación bilateral A puede ejercer poder sobre B, pero también B ejerce poder sobre A, puesto que hay una relación “interesada” entre A y B.

3.5.- Modalidades del ejercicio del poder: ¿Cómo se ejerce?

Con respecto a lo anterior, en consecuencia, toda relación y ejercicio de poder - sea ésta por dominio o intercambio- implica tanto “modalidades de su ejercicio” (Stoppino, 2011) como la disposición de ciertos recursos.

Sobre las modalidades del ejercicio del poder se puede argüir que varía según el autor del que se trate. Por ejemplo, Stoppino (1995; 2011) afirma que el poder puede ser ejercido a través de la coerción, violencia, persuasión, manipulación y el condicionamiento.⁴² Bouza-Brey (2005), retomando a Etzioni (1961) y Galbraith (1984), además de la coerción y la persuasión, agrega una más: la retribución.⁴³ Ésta se relaciona directamente al tipo de relación bilateral propuesta por Stoppino, puesto que se basa en una relación de utilidad mutua entre quienes mandan con los que obedecen. Vallès (2007) habla de fuerza o coacción, influencia (persuasión para Stoppino y Buza-Brey) y de *auctoritas*, ésta última se basa en la reputación -de quien ejerce el poder- y en la confianza –producida en los que obedecen-.⁴⁴ Finalmente, se puede mencionar a Uriarte (2002), quien señala que

⁴² Stoppino (1995; 2011) distingue la coerción y la violencia porque el primero, en una relación de dominio de A sobre B, éste último –sin ser libre- actúa de la forma deseada por A, pero con un “mínimo de voluntariedad”, en cambio, en el segundo caso, A emplea directamente la fuerza sobre B, alterando el estado físico de éste: lo mata, lastima, recluye, etc. Así mismo, diferencia la persuasión de la manipulación, porque en una situación de persuasión A determina la conducta de B a través de argumentaciones -basadas en hechos y/o valores- que no contienen promesas de recompensa y amenazas de castigo, y en una circunstancia de manipulación, aunque también intervienen conocimientos de hecho y/o valor, A los usa de formas “oculta” –suprime o distorsiona información- para engañar a B.

⁴³ Para Bouza-Brey (2005) estos son tipos de poder y al mismo tiempo son fuentes para obtener obediencia, pero para Stoppino (1995; 2011) son “modalidades” de ejercicio del poder. Esto resulta interesante porque mientras Bouza-Brey construye estas tipologías del poder desde las formas en cómo se ejerce, Stoppino y Uriarte (2002) -como se verá más adelante- las elaboran según el ámbito o esfera en el que se ejerce aquél. Cabe señalar que lo que Bouza-Brey llama “retribución”, es lo mismo que “intercambio” para Stoppino.

⁴⁴ Lo interesante de la propuesta de Vallès (2007), con respecto al ejercicio del poder, es que elabora un esquema –incompleto si se consideran al resto de los autores mencionados en el párrafo- en el que se puede detectar a la fuerza, influencia y *auctoritas* como formas de ejercicio del poder y, de manera

el miedo, la costumbre, el interés y la legitimidad son cuatro factores que explican la obediencia.

Todo lo anterior resalta dos aspectos importantes sobre el ejercicio del poder: por un lado, hay una perspectiva que se enfoca en quién(es) y cómo se ejerce y, por otro lado, está la perspectiva de aquellos que se centran en quién(es) y por qué obedecen. Mientras que Stoppino y Bouza-Brey –a excepción de la retribución que implica una relación bidireccional- ven el ejercicio del poder desde aquellos que dominan al concentrarse en los medios para hacerlo, Uriarte pone atención en aquellos que son dominados y en las razones por las que obedecen y hacen posible que el poder sea ejercido, es decir, que éste no encuentre resistencia.

Esto conduce al argumento de que, si bien es cierto que “el poder efectivo es de quien lo ejerce” (Sartori, 2015: 21), también no tenemos que olvidar la importancia de aquellos factores que hacen posible el ejercicio de ese poder efectivo. Dicho de otra manera, el ejercicio del poder no sólo depende de quienes lo ejercen, sino también de aquellos en quienes recae ese ejercicio. Es aquí donde se puede observar claramente la relación social que produce todo ejercicio del poder en términos de dominación y obediencia.

3.6.- Tipos de poder: ámbitos y recursos

Así como el poder no puede dejar de prescindir de la obediencia, también es igual de importante considerar los recursos que están en juego y permiten su ejercicio, puesto que su “acaparamiento” o “distribución” pueden determinar una relación de dominio o de intercambio, respectivamente. Aunado a ello, algunos autores aquí discutidos, se han valido de los diferentes tipos de recursos para determinar y clasificar al poder.

respectiva- le correspondería a cada una de ellas; la amenaza, persuasión y reputación, como medios utilizados por quienes mandan para obtener obediencia; y el temor, la convicción y confianza, como “productos” en quienes se ejerce el poder . En pocas palabras, el autor propone formas en que se ejerce el poder, los instrumentos utilizados por quienes lo ejercen y sus efectos en quienes obedecen.

Wolf (2001), por ejemplo, distingue cuatro tipos de poder, los cuales, remitiéndonos a las teorías del poder, pueden ser ubicados perfectamente en cada una de ellas. Este autor identifica: 1) un “poder de la potencia o la capacidad” inherente al individuo (poder subjetivo); 2) un poder que se presenta en las interacciones y las transacciones entre las personas y se refiere a la capacidad que tiene un individuo (*ego*) de imponer, a otro individuo (*alter*), su voluntad en la acción social (poder relacional);⁴⁵ 3) el poder táctico o de organización, es aquel que controla el contexto en el que las personas muestran sus capacidades e interactúan con lo demás. Aquí el centro de atención está en los medios por los cuales la gente dirige o circunscribe la acción de los demás al interior de determinados escenarios (sustancial). Finalmente está; 4) el poder estructural, éste se encuentra en las relaciones; opera, organiza y dirige escenarios o campos, y especifica la dirección y distribución de los “flujos de energía” (este tipo de poder es una combinación entre la sustantiva y la relacional).

En contraste con la postura anterior, Bobbio (1998) argumenta que el “medio” es uno de los criterios utilizado comúnmente para distinguir las diferentes formas de poder. Con esta lógica, él identifica tres tipos de poder: 1) el económico relacionado con la riqueza y la posesión de bienes, 2) el ideológico basado en la posesión del saber o de información y 3) el político cuyo medio principal es el uso de la fuerza.

Uriarte (2002) camina en el mismo sentido que Bobbio, ella afirma que hay una coincidencia –entre autores que han teorizado sobre el poder- en cuanto a que hay tres grandes tipos de poder. En primer lugar, se habla de un poder económico cuando éste se fundamenta en la posesión de la propiedad y, en consecuencia, de recursos materiales que permiten determinar comportamientos o actitudes por la posesión de riquezas, como el dinero. En segundo lugar, el poder político se fundamenta en el control que tiene el Estado y sus instrumentos de actuación

⁴⁵ Aunque Wolf (2001) reconoce su sentido weberiano, afirma que desde la noción en este tipo de poder “no se especifica la naturaleza de la arena en la que se desarrollan estas interacciones” (p. 20). Personalmente considero que se equivoca Wolf al realizar esta afirmación porque es muy claro que Weber ubica al poder (dominación) en el mundo de las relaciones sociales, pero concretamente en la acción social, entonces Weber sí especifica la naturaleza de la arena en que se da esas interacciones.

(como el monopolio de la violencia física legítima) sobre la vida de los individuos.⁴⁶ Por último, el poder ideológico o intelectual se cimenta en la posesión de conocimientos y del buen manejo de la palabra, conceptos y símbolos. La importancia de éste reside en la capacidad que tienen las ideas y los valores para influir en los comportamientos de los individuos y porque toda sociedad se moldea de acuerdo a esas ideas y esos valores.

Siguiendo con Uriarte (2002), esos tres tipos de poderes suponen una “cierta autonomía”, lo cual implica que tienen orígenes diversos y los intereses que ciñen y determinan la acción de las personas o grupos también son diferentes y están enfrentados. No obstante, la autora agrega que no puede negarse que los tres tipos de poderes están entrelazados, se influyen recíprocamente e inciden en las decisiones que moldean la vida social.

A diferencia de los dos autores anteriores, Vallès (2007), centrándose únicamente en el poder político, señala que éste depende del acceso que cada persona tiene a determinados recursos y éstos son básicamente tres: 1) los recursos económicos que permiten recompensar o castigar ciertos actos, 2) los recursos de la coacción que facultan limitar o eliminar la libertad de decisión de las personas y, finalmente, 3) están los recursos simbólicos (información, cultura, religión o el derecho), los cuales hacen posible la explicación de la realidad social.

Aunque podría pensarse que los recursos descritos por Vallès (2007) pueden relacionarse o complementarse con los propuestos por Bobbio (1998) y Uriarte (2002) -lo cual sería muy válido en términos lógicos-, hay una diferencia fundamental: el primer autor supedita por completo los medios o los recursos al poder político. Esto es, los recursos no definen a un tipo de poder en particular, pero –según Vallès- su distribución al interior de cualquier comunidad política sí repercute en el control del poder político.

⁴⁶ En una democracia, de acuerdo con Uriarte (2002), el poder político se obtiene mediante elecciones que permiten el control de las instituciones del Estado. Principalmente, son los partidos políticos quienes compiten para obtener el poder del Estado. Sin embargo, son los individuos quienes llegan a “posiciones de control” según sus capacidades de liderazgo político, esto es, sus capacidades para convencer o generar confianza y admiración entre un número amplio de personas.

3.7.- ¿Es posible hablar de un poder político o todo poder es, en sí, político?

Ante las posiciones de si los recursos definen algún tipo de poder o si todos ellos pueden estar supeditados al poder político, parece ineludible la cuestión de si el poder es un concepto eminentemente político o si es pertinente referirse a él como un término genérico con sus especies que se diferencian una de la otra y que, además, tienen cierta autonomía. Aunque en la literatura, como bien lo han referido Bobbio (1998) y Uriarte (2002), hay un cierto conceso sobre la tripartición del poder, parece pertinente traer a colación algunos límites sobre ésta.

Al respecto, Stoppino (2011) señala que es imposible identificar el poder con una sola de sus especies y estudiar a cada una de éstas de manera independiente. Así, para él, la tripartición del poder es una clasificación muy simplificada, no sólo porque considera únicamente tres tipos de recursos y de valores,⁴⁷ sino porque no prevé que la “base” para ejercer el poder pueda tener un valor diferente al de su “esfera”.⁴⁸ Esto conduce a Stoppino a concluir en que el poder es un fenómeno variado y multiforme, por lo que es una “estrategia perdedora” identificarlo con una de sus especies o estudiarlo de manera separada de las otras.

Poniendo a discusión la postura anterior con la tripartición del poder, es de suma importancia plantearse la pregunta inicial: ¿Es posible hablar de un poder político o el poder ya es político? Para responder a esta interrogante es necesario debatir lo que se ha entendido por poder político.

Como se ha comentado, algunos autores han construido tipologías del poder basándose en el ámbito, los medios o recursos para su ejercicio. En este sentido,

⁴⁷ Los recursos a los que se refiere Stoppino (2011) son el económico, coercitivo e ideológico. Por valores, el autor se refiere “a las cosas deseadas”: riqueza, bienestar físico, saber, etc.

⁴⁸ Por “base” se entiende “el valor sobre el cual se hace palanca para ejercer el poder” y “esfera” es “el valor que define el campo de actividad que es objeto del poder” (Stoppino, 2011: 166). Esto podría ejemplificarse de la siguiente manera: base=saber y esfera=educación u otro ejemplo sería base=bienestar físico y esfera=salud. Esto, contemplando la crítica que hace Stoppino sobre la tripartición del poder, no siempre es así. Por ejemplo, el bienestar físico (la base) no necesariamente tiene que coincidir con la salud (la esfera): esto sería, en sentido contrario, obedecer el mandato de un gobernante autoritario que ejerce el poder a través de la violencia para mantener un bienestar físico (no ser herido o asesinado).

el poder político ha sido definido y caracterizado en estos mismos términos. Bobbio (1998) y Uriarte (2002) han dado un primer acercamiento de ello, al señalar que una de las características que distinguen al poder político de los demás poderes es el uso exclusivo de la fuerza: una actividad propia del Estado. No obstante, aclara Uriarte (2002), aunque en un sentido formal el poder político está depositado en el Estado, ese poder emana y está sostenido en y por la sociedad. Por esta razón, más que una relación vertical entre el Estado-sociedad, la autora propone una relación dinámica entendida desde tres elementos o componentes de la política: el poder, la integración y la organización.⁴⁹

Portinaro (2001) expone que, desde la doctrina clásica del Estado, el contenido específico que distingue el poder político de los demás poderes es la coercitividad, en sus propias palabras: “territorialización de las conexiones vinculantes, monopolización y organización centralista de la coerción son, pues, rasgos distintivos del poder político” (p. 549). Para el autor, en un sentido weberiano, el poder político se diferencia de los otros poderes por el medio o recurso del cual se vale (la coerción), pero, al mismo tiempo, tiene un componente espacial (territorio) y otro organizativo (aparato administrativo).

No muy alejado de la óptica anterior, Bovero (1985) explica que el criterio más exitoso para distinguir entre el poder político y el no-político descansa sobre el medio específico que emplea el primero. Aquí, la propuesta de Max Weber es nuevamente recuperado como un criterio que permite hacer tal distinción: el poder político -apunta Bovero- es aquel que detenta los medios de coacción física. No obstante, este autor coincide con Bobbio (1998) al manifestar que el uso de la fuerza no es un criterio suficiente para definir la naturaleza del poder político. En este sentido, Bovero (1985), citando nuevamente a Weber, señala que el poder

⁴⁹ Para Uriarte (2002) la política tienen tres componentes de acuerdo con los siguientes argumentos: 1) la política es una la lucha por poder e influye en su distribución (elemento del poder); 2) es, desde el punto de vista de la integración y el consenso, un proceso que busca acuerdos comunes sobre su organización, símbolos, leyes y decisiones (elemento de integración) y, es también; 3) una actividad en la que los ciudadanos buscan organizar y ordenar la vida en sociedad (elemento organizativo). En estricto sentido, el Estado es una organización que ordena las relaciones y permite la convivencia en la sociedad. Huelga decir que, en el segundo elemento, la autora también contempla al conflicto como otra de las “caras” de la política.

político o, en otros términos, el poder coactivo, debe tener un uso exclusivo (monopolizado por parte del Estado) y, al mismo tiempo, tiene que ser “autorizado”, aceptado por los subordinados: legítimo.

A diferencia de los autores anteriores, Andrade (1990) propone identificar al poder político de acuerdo con el impacto que tenga una acción en las relaciones generales de una colectividad. De esta manera, no toda relación de poder será política, sino sólo aquella que esté articulada con la idea de grupos sociales. En este sentido, el poder político es “aquel que se manifiesta con relación a la acción en el interior de un grupo [...], siempre que dichas acciones tengan un impacto, [...], en las relaciones generales de la colectividad en la que tales grupos se encuentran inmersos” (Andrade, 1990: 65). Aunque esta propuesta parece pertinente, hay un problema que el mismo autor reconoce: es difícil medir el impacto de las acciones en las relaciones generales al interior de los grupos sociales.

Ahora bien, con los argumentos de los autores ya citados, se puede decir que, resulta plausible hablar de un poder político como tal. Sin embargo, como también se ha comentado, distinguirlo de los otros poderes a través de su recurso o medio trae ciertas limitaciones en su análisis.

Además de los inconvenientes que ya señalaba Stoppino (2011),⁵⁰ se puede agregar que el poder político concebido tal como lo plantean Bobbio (1998), Portinaro (2001) y Bovero (1985) restringe su estudio: 1) a la relación meramente institucional entre el Estado y la sociedad; 2) así, sólo se contempla la modalidad unidireccional del ejercicio del poder entre gobernantes (los que mandan) y gobernados (los que obedecen); 3) por lo que no hay espacio para una relación bilateral y de intercambio y; 4) el Estado, quien monopoliza el uso legítimo de la fuerza, es el único instituto político capaz de organizar y garantizar el orden en la vida social.

⁵⁰ 1) sólo considera un recurso y un valor, y 2) no siempre el valor que potencia el ejercicio del poder coincide con el sector de actividad del que es objeto.

Ante las posturas que defienden la noción de un poder político y las críticas que pueden desprenderse de ella, es inevitable citar a Duverger (1996) y Andrade (1990) quienes identifican dos formas de concebir al poder: una que considera que todo poder es político y, otra, que asevera que sólo el poder ejercido por el Estado es un poder político. Mientras que en la primera el poder puede encontrarse en cualquier relación y grupo social, la segunda sólo contempla la relación entre las instituciones del Estado y la sociedad. Frente a esta disyuntiva, Duverger (1996), consciente de que es casi imposible comprobar que el poder tiene un carácter político en todas las sociedades, propone la “unidad del poder” como una hipótesis de trabajo, pues es más operativa en términos empíricos y, además, puede tener otros alcances. Principalmente, porque hace posible el estudio del poder desde el propio marco del Estado y fuera de él. En otros términos, estudiar el poder como una unidad, permite analizarlo comparativamente en y desde los diferentes grupos sociales o humanos, tales como la familia, la empresa, en las asociaciones, organizaciones e, incluso, la relación entre estos con las instituciones propias del Estado.

Esta concepción sobre la “unidad del poder” es muy pertinente para esta investigación por una razón: permite estudiar al poder *en* el Estado y no el poder *del* Estado (tal como lo hace las concepciones del poder político al adjudicarle el monopolio de la fuerza legítima) y, como consecuencia, habilita un análisis del poder *en* y *entre* otros grupos sociales e, incluso, sus relaciones con el propio Estado.⁵¹

Además, el poder como una unidad, permite solventar algunas inquietudes de otros autores o, en su caso, “justifican” su utilidad según las críticas de cada uno de ellos. Del Aguila (2003), por ejemplo, menciona que la política, como actividad, subyace, pero también excede el marco estatal, y que el poder también desborda en su funcionamiento los marcos institucionales del Estado. En este mismo

⁵¹ Lo que quiero decir es que el poder como unidad permite analizar al poder en tres “niveles” de relación, por ejemplo: 1) relaciones de poder al interior de un partido político; 2) relaciones de poder entre partidos políticos; 3) relaciones de poder entre los partidos políticos y otras instituciones del Estado. Y no sólo esto, puesto que también se puede estudiar las relaciones de poder, por mencionar otro ejemplo, de la siguiente manera: 1) al interior de la familia; 2) entre la familia y los partidos políticos.

sentido, Duverger (1996) comenta que las instituciones políticas tienen que englobar tanto las que son oficiales del Estado como aquellas concernientes a otros grupos humanos, puesto que éstas últimas interfieren en las funciones de las primeras.

De lo anterior se puede desprender la idea de que, entonces, el poder no es algo exclusivo y propio del Estado, y tampoco puede estudiarse el poder desde los límites que contempla la noción de “poder político”. Al respecto, Stoppino (2011) afianza su punto de vista al decir que “las relaciones de poder se verifican en los más diversos ámbitos sociales, y no solamente en la política” (p. 169) y que ha sido poco satisfactorio los intentos por especificar los rasgos que distinguen el poder en la política del poder en otros contextos sociales. Con base en estas y otras críticas, el autor propone unir teóricamente el “poder” y la “política” bajo la noción de acción política. De este modo, el poder es un objetivo, un valor-fin, de la acción política y, como resultado, esta última no sólo puede ser vista como ejercicio o detención del poder, sino que implica una “acción finalizada” de la política, esto es: la búsqueda del poder.

En resumen, la ventaja principal de abordar el poder en términos generales, sin centrarse únicamente en la noción estrecha del “poder coactivo o político” del Estado, es que aquél, en primer lugar, permite abarcar todos los niveles posibles en la investigación política empírica (micropolitología, mesopolitología, macropolitología y megapolitología) y, en segundo lugar, la ubicuidad del poder presente en diferentes tipos de unidades sociales (grupos pequeños, partidos, ciudades, países, etc.) puso a disposición de la Ciencia Política otros ámbitos que pueden ser estudiados (Roiz, 1984, citado en Harto de Vera, 2005).

3.8.- Elementos centrales en el ejercicio del poder: legitimidad, autoridad y dominación

Llegado a este punto en donde se ha establecido que el poder puede ser estudiado como una unidad, vale la pena recuperar tres elementos centrales que

aparecen constantemente en la teorización del poder: la legitimidad, la autoridad y la dominación.

La discusión en torno a los conceptos ya mencionados puede comenzar bajo la siguiente proposición que se desprende, en términos lógicos, de los preceptos teóricos ya desarrollados: el ejercicio del poder está estrechamente relacionada con la legitimidad, dado que ésta –desde una lógica weberiana- dota de autoridad a quien ejerce el poder y, además, coadyuva a la obtención de obediencia en una relación unilateral de poder o de dominio. Así, las relaciones de mandato y obediencia se fundan en un tipo específico de legitimidad: legal-racional, tradicional o carismática.

Con relación al punto anterior, para Duverger (1996) la legitimidad es un atributo fundamental del poder. Incluso, elabora una distinción entre poder y poderío material con base en aquella. Mientras que el poderío descansa únicamente en la posibilidad de coaccionar a otro, el poder se basa en la creencia de que esa coacción es legítima. Así, el poder, entendido de esta manera, sólo existe en la medida en que es aceptado. Incluso, de acuerdo con Del Águila (2003), el poder se convierte en autoridad conforme logra legitimarse.

Mientras que la autoridad⁵² supone un ejercicio institucionalizado del poder y la rutinización de la obediencia (Del Águila, 2003), la legitimidad es un sistema de creencias y de valores que justifica -puesto que se considera como válido, necesario o conveniente- el ejercicio del poder en una relación mando-obediencia (Duverger, 1996; Andrade, 1990). De esta manera “la obediencia se obtiene sin recurso a la fuerza cuando el mandato hace referencia a algún valor o creencia comúnmente aceptado y que forma parte del consenso del grupo” (Del Águila, 2003: 27).

Sin duda, parece evidente que existe un vínculo fuerte entre el poder y la legitimidad. Pero, más allá de que el poder esté vinculado con el ámbito de las

⁵² La autoridad también implica los siguientes supuestos: a) una relación de supra-subordinación entre individuos o grupos; b) control del comportamiento; c) la obtención de la obediencia se limita a un contenido específico; d) la desobediencia es sancionada según el sistema de reglas (Murrillo, 1972 citado en Del Águila, 2003).

ideas, los valores y las creencias, las cuales al ser compartidas y aceptadas colectivamente legitiman cualquier relación asimétrica de dominio y fomenta la obediencia, es posible agregar que la legitimidad tiene otra función imprescindible en su relación con el poder. Al respecto, Uriarte (2002) y Del Águila (2003) plantean que la legitimidad, como un sistema de valores y creencias, es un elemento fundamental que permite que el poder y, concretamente, las relaciones de poder sean duraderas y estables.

Dado que la legitimidad hace posible que el poder tenga continuidad y estabilidad, entonces toda autoridad busca, a través de la acción política, un “poder garantizado”, es decir, “la capacidad estabilizada y generalizada de obtener conformidad” (Stoppino, 2011: 176). Mientras que la “estabilización” asegura un poder relativamente permanente a través del tiempo, la “generalización” lo garantiza en el espacio social. Dicho de otra manera, con la generalización, el ejercicio del poder puede hacerse valer no sólo para un actor o a un determinado grupo, sino para cualquier actor que forma parte del campo social (Stoppino, 2011).

Como puede notarse para Stoppino (1995; 2011) la autoridad denota una relación entre el poder estabilizado o institucionalizado (continuado en el tiempo), que consisten en la obtención de obediencia incondicionada, pero basada en la creencia compartida de que es legítimo. El poder estabilizado, continuando con el autor, frecuentemente puede traducirse bajo una relación de mando-obediencia, y puede estar o no estar acompañado de un aparato administrativo que asegure que los mandatos sean finalizados. Generalmente, este poder puede basarse tanto en las características personales o el rol (funciones) de quien detenta poder.⁵³

Está claro que la legitimidad es un elemento fundamental para el poder porque lo vincula con el ámbito de las ideas, los valores y las creencias: un poder ejercido

⁵³ Andrade (1990), además de considerar los tres tipos de legitimidad elaborados por Weber (considerando su origen o fuente), recupera tres tipos de legitimidad elaborados por Deutsch, pero desde un enfoque funcional: 1) legitimidad por procedimiento (el que manda está autorizado para hacerlo en virtud de la forma en que obtuvo un cargo; 2) legitimidad de representación (la legitimidad de los que mandan descansa en la consideración, por parte de los gobernados, porque han sido electos por ellos); 3) legitimidad por resultados (se funda en la capacidad de lo que el gobierno hace) (p. 73-74). En Vallès (2007: 43), ésta última puede encontrarse como legitimidad de rendimiento.

en concordancia con las ideas, los valores y las creencias de cualquier cuerpo social, echará raíces el rol de autoridad, producirá relaciones de dominación, fomentará la obediencia y tendrá cierta continuidad y estabilidad.

Ahora bien, es importante recalcar las palabras “cierta continuidad y estabilidad” porque esto implica una puerta para cambio. Aunque la legitimidad puede dotar de durabilidad y estabilidad al poder, como bien señala Uriarte (2002: 68): “la legitimidad es creencia, y, como tal creencia, es inestable y se forma y se cuestiona constantemente”. Esto implica, que tanto el poder -la forma en que se busca, produce, ejerce o distribuye- y la legitimidad –las ideas, los valores y las creencias- también cambian o se transforman continuamente o discontinuamente, pero nunca permanecen igual. Después de todo, la realidad social no es inamovible, por el contrario, es dinámica.

3.9.- Balance general: el poder en el cambio político

Una vez puesta sobre la mesa algunas discusiones centrales sobre el poder es posible hacer un balance que, en términos lógicos, permitirá abordar el cambio político desde el poder sin centrarse únicamente en la “esfera” de lo que algunos autores han entendido por lo político (poder político). A lo largo de esta discusión teórica del poder se han contrastado ideas y se han tomado posturas respecto a ellas, por consecuencia, más que volver a justificar el por qué se ha optado por tal o cual postura, se pretende dar algunos preceptos generales sobre el poder y después se dará una definición concreta que permita operacionalizarlo:

- a) El poder es producto de las relaciones sociales, se construye socialmente, y como tal;
- b) Es ubicuo y multiforme, por lo que puede encontrarse en la vida cotidiana de las personas, esto implica;
- c) Estudiar al poder como una unidad porque atraviesa por los diferentes ámbitos sociales, es transversal, esto complica;

- d) Un análisis centrándose únicamente en la esfera de lo político, puesto que el poder es tal, en cuanto que produce relaciones sociales de dominio o intercambio e incide en el ámbito de lo público, bajo esta lógica;
- e) No es necesario delimitar el poder según los criterios de medios o recursos, puesto que en un contexto como el que se estudia en esta tesis no hay límites claramente definidos, incluso;
- f) Como se ha mencionado, bajo la concepción politológica de un “poder político”, el ejercicio de éste excede el marco estatal y desborda las estructuras legales;
- g) Así, el poder político definido y diferenciado de otros poderes a través del recurso o medio, resulta insuficiente, no obstante;
- h) Es pertinente considerar los recursos porque su distribución determina las relaciones de poder (unilateral o bilateral) y porque a través de ellos se produce su ejercicio, finalmente;
- i) Aunado a todo lo anterior, es de suma importancia considerar, en el estudio del poder y el cambio, el concepto de la legitimidad, por la razón de que ésta es capaz de producir tanto permanencia y estabilidad como cambio en el ejercicio, distribución y alcances del poder.
- j) Esto permite justificar, en términos teóricos, por qué es importante estudiar el cambio político desde los diferentes ámbitos de la vida social, entre estos: el cultural.

Con estas consideraciones generales, ahora es posible pasar a una definición concreta de lo que es el poder y que permita abordar el cambio político en las comunidades indígenas que aquí se estudian.

El poder es una relación social unidireccional (asimétrica y de dominio) o bidireccional (reciprocidad o intercambio). Mientras que la primera, remite a una relación asimétrica que consiste en la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato específico entre quien detenta el poder y quien no, el segundo refiere a una relación de equilibrio fundada en el interés o la retribución entre quien manda y obedece. Ambas formas de relación están determinadas por el control de los recursos, es decir, bienes materiales e inmateriales que se encuentran y ponen en

juego en los diversos campos de la vida social. Huelga decir que el poder, según el tipo de relación, puede ser ejercido a través de la coerción, violencia, persuasión (o influencia), manipulación, el condicionamiento y el intercambio.⁵⁴

Es importante aclarar que si bien todo ejercicio de poder puede basarse en los medios arriba señalados, aquél no puede dejar de prescindir de la legitimidad y la autoridad. Esto, bajo el entendido de que la legitimidad como un sistema de creencias y de valores: a) justifica (puesto que se considera como válido o necesario) el ejercicio del poder en términos de dominio-obediencia, b) dota de autoridad a quien manda y b) produce continuidad y estabilidad a las relaciones de poder o dominación.

Con la definición dada se puede decir, entonces, que se entenderá por cambio político las transformaciones acontecidas en la configuración del poder en términos de su ejercicio, distribución y sus alcances. En esta tesis, el enfoque central, más que ponderar cómo se ejercía o ejerce, obtenía u obtiene el poder, tiene como principal objetivo analizar los procesos de esos cambios.

⁵⁴ En una relación asimétrica y de dominio el poder se ejerce mediante la coerción, violencia, persuasión (o influencia), manipulación y el condicionamiento. En una relación de equilibrio y reciprocidad el poder se ejerce a través del intercambio.

CAPÍTULO IV. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DEL CAMBIO POLÍTICO DESDE LA CONCEPCIÓN RELACIONAL DEL PODER

4.1.- El poder en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas

En este capítulo se analiza por qué es posible estudiar el cambio político (desde la concepción general del poder) en la vida cotidiana, pues como se ha planteado lo político no es una esfera claramente delimitada en los contextos en los que se ha desarrollado este trabajo de investigación.

En otras palabras, aquí se plantean aspectos metodológicos y epistemológicos de los cuales se parte para estudiar el cambio político en las comunidades indígenas que son objeto de estudio.

El diseño metodológico para esta tesis ha sido pensado en función de lo que teóricamente y empíricamente se ha formulado sobre el fenómeno que aquí se aborda. Ahora bien, resulta útil señalar que analizar la trayectoria del cambio político en las comunidades indígenas, en un marco de reconocimiento a la identidad/diferencia y las reivindicaciones culturales, políticas y sociales, resulta algo relativamente complejo. Sobre todo si consideramos que, dadas las particularidades de dichas comunidades, no es fácil encontrar límites claros que permita “aislar” “lo político” de otros ámbitos como el social, cultural e, incluso, el económico. En los contextos indígenas de San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán, estos ámbitos se conjuntan para configurar una realidad dinámica, cambiante y no “fragmentada”. Esto, sin duda, implica retos metodológicos importantes para su abordaje.

Sin embargo, tanto los trabajos empíricos como los planteamientos teóricos aquí desarrollados, pueden dar “pistas” de cómo analizar el cambio político desde la lógica de las comunidades indígenas.

Selltiz *et al.* (1967) argumentan que todo diseño de investigación puede diferir según sus propósitos u objetivos. En este sentido, el propósito de un estudio exploratorio –siguiendo con los autores- es “familiarizarse” con un fenómeno u

obtener nuevos conocimientos, ideas u otras perspectivas sobre él, esto con la finalidad de formular un problema de investigación con mayor precisión o para desarrollar hipótesis.

Aunado a lo anterior, Hernández (2006) agrega que los estudios exploratorios se realizan cuando un problema de investigación ha sido poco estudiado o no se ha abordado antes, “es decir, cuando la revisión de la literatura reveló que tan sólo hay guías no investigadas e ideas vagamente relacionadas con el problema de estudio, o bien, si deseamos indagar sobre temas y áreas desde nuevas perspectivas” (Hernández, 2006: 100-101).

Ahora bien, considerando que el cambio político -tal como aquí se pretende abordar- ha sido poco analizado y que se propone una nueva perspectiva de análisis, se puede decir que este estudio es de tipo exploratorio. No obstante, se propone una hipótesis de trabajo,⁵⁵ que permite analizar las transformaciones políticas observando, al mismo tiempo, los elementos culturales y sociales de las comunidades indígenas. Vale la pena recapitular que, como se ha visto en los estudios empíricos, el cambio político al interior de las comunidades indígenas es más complejo e implica una interacción conjunta de sus ámbitos para configurar sus formas de hacer y entender política.

Una vez aclarado el tipo de estudio que se desarrollará en esta actividad científica, se puede plantear cómo se abordará el fenómeno de esta investigación. No sin antes aclarar que en esta tesis, además de observar cuáles han sido los principales cambios en las comunidades indígenas de Amealco, se enfatizará en los procesos que han llevado a esas transformaciones. Es decir, se observará el cambio en sí, pero –como objetivo principal- el análisis estará centrado en los procesos.

Para responder a la pregunta de investigación planteada -considerando tanto la “evidencia” empírica como el marco teórico ya desarrollado- se propone una investigación de corte cualitativo a través de dos estudios de caso.

⁵⁵ Münk y Ángeles (2009) exponen que una hipótesis de trabajo es utilizado como una “respuesta tentativa al problema, es la hipótesis que se pretende probar” (p. 84).

La investigación cualitativa permitirá analizar de manera amplia los procesos que llevan al cambio político desde las particularidades sociales y culturales de las comunidades indígenas de Amealco. Al respecto, Vasilachis (2006) señala que una de las principales características de la investigación cualitativa se refiere a qué estudia, y lo que a ésta le interesa es, precisamente, describir, comprender o explicar contextos y procesos. Hernández (2006) coincide con Vasilachis (2006) sobre los usos metodológico que tienen los estudios cualitativos en el análisis de procesos.

Aunado a lo anterior, la pertinencia de usar un método cualitativo también es justificable por la flexibilidad que ésta representa⁵⁶ y por algunos observables que son inmensurables o muy complicadas de medir en términos cuantitativos, pero que se desprenden de dimensiones importantes que permiten analizar la trayectoria del cambio político, al menos en las comunidades indígenas que por sus características lo vuelven más complejo. Estos observables que son complicadas de medir son, por ejemplo: las ideologías, creencias, los valores, las normas o reglas del juego, las estructuras de autoridad, las relaciones interétnicas, la identidad o la religión.

Ahora bien, considerando la complicada mensurabilidad de las variables o indicadores/observables arriba mencionados se pretende realizar una recolección de datos mediante técnicas y herramientas cualitativas.

Principalmente, teniendo en cuenta que teóricamente el cambio político implica la diferencia entre un estado precedente y otro sucesivo, esta tesis parte de un análisis histórico, a través de fuentes primarias y secundarias para contextualizar el cambio político en las comunidades.

⁵⁶ Mendizábal (2006) distingue dos tipos de investigación cualitativa: aquellos con diseños estructurados y otros con diseños flexibles. Éstos últimos resaltan principalmente porque permite al investigador adoptar una postura abierta, natural, expectante y creativa con respecto al fenómeno estudiado. En este sentido, la flexibilidad “alude a la posibilidad de advertir durante el *proceso* de investigación situaciones nuevas e inesperadas vinculadas con el tema de estudio, que puedan implicar cambios en las preguntas de investigación y los propósitos; a la viabilidad de adoptar técnicas novedosas de recolección de datos; y a la factibilidad de elaborar conceptualmente los datos en forma original durante el proceso de investigación” (p. 67).

La técnica que se utilizó en este estudio son las entrevistas a profundidad y semi-estructuradas con la finalidad de configurar o “dibujar” la realidad y los procesos que llevan a cambios políticos particulares de las comunidades indígenas. Por un lado, las entrevistas a profundidad permitieron conocer y comprender el mundo de vida de las poblaciones étnicas. Por otra parte, las entrevistas semiestructuradas, son funcionales porque tienen como finalidad mantener una conversación enfocada en el tema particular que aquí interesa, además porque esta técnica “funcionan adecuadamente en aquellas investigaciones que se interesan por interrogar a administradores, burócratas o miembros de elite de alguna comunidad, personas que tienen poco tiempo o que están acostumbradas a usar eficientemente su tiempo” (Vela, 2001: 76). En otras palabras, ésta técnica permite guiar entrevistas con preguntas concretas sobre el tema de investigación tanto a autoridades como a otros actores del cambio.

Como se ha mencionado los indígenas tienen un rol fundamental en los procesos de cambio y esto tiene que ver, entre otros aspectos, con el elemento generacional. En este sentido, la selección de los informantes se ha efectuado mediante un “muestreo” de tipo teórico y no intencionado: los entrevistados fueron tanto jóvenes como adultos mayores de las poblaciones de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. En cuanto al número de entrevistados obedeció, específicamente, a la técnica de saturación de información. De acuerdo con Vela (2001) el “punto de saturación” se consigue cuando “el investigador considera que ha captado todas las dimensiones de interés de manera tal, que los resultados provenientes de una nueva entrevista no aportan información de relevancia a la investigación” (p. 83).⁵⁷

Como una técnica adicional a las entrevistas a profundidad y semi-estructuradas, también, se realizaron observaciones no participantes que posibiliten describir las “realidades” en las que viven las poblaciones étnicas en sus comunidades. Esto

⁵⁷ Es importante aclarar que, si bien la selección de los informantes se dio de manera teórica, no se escatimó, la posibilidad de realizar una “selección” de informantes de tipo intencionado con un procedimiento de bola de nieve. En este sentido, se debe recordar que la “flexibilidad” es una de las ventajas del análisis cualitativo y, por tanto, el investigador tiene la posibilidad de “adaptarse” a los nuevos “requerimientos” que vayan surgiendo durante el proceso de investigación (Mendizábal, 2006)

implica explorar, describir y comprender -a través de la observación- ambientes, contextos, subculturas, actividades, significados, procesos, vinculaciones entre personas y sus situaciones o circunstancias (en esta investigación se habla de relaciones interétnicas), etc., (Hernández, 2006).

Una vez especificado el tipo de investigación, el método y las técnicas de recopilación de datos o información, ahora se puede traer a colación la forma en que se seleccionaron los casos de esta investigación.

Como se mencionó, esta tesis se realizó mediante dos estudios de casos y un análisis que no es estrictamente comparativo, pero que permitió reconocer semejanzas y similitudes en las comunidades estudiadas. Retomando a Neiman y Quaranta (2006), la selección de los casos -desde una perspectiva etnográfica- puede ser de manera intencionada (la elección de un caso) en “función de los intereses temáticos y conceptuales, y [...] según diversos criterios, por ejemplo, a partir de determinadas condiciones que transforman al caso en un fenómeno único o lo constituye en una expresión paradigmática de un problema social” (p. 219-220). Específicamente, los casos aquí abordados se apegaron a lo que los autores llaman estudios de caso “como estrategias de investigación empírica”.

Continuando con Neiman y Quaranta (2006), el caso único por muestreo intencionado se diferencia de los estudios de casos como “estrategias de investigación” porque éste permite procedimientos inductivos y deductivos, capta aspectos subjetivos u objetivos de la vida social, considera la existencia de un mundo exterior sin verdades únicas y definitivas, y permite la construcción de explicaciones que vinculan fenómenos y procesos en términos causales. En este sentido, Neiman y Quaranta (2006) agregan que los diseños de estudio de casos, en un marco de integración de métodos, son fructíferos “para dar cuenta de los fenómenos sociales, considerando a los actores y sus estrategias así como a los procesos que los abarcan, en los contextos específicos de acontecimiento” (p. 230).

Desde un enfoque de este tipo se pueden utilizar las fuentes de información arriba mencionados: pueden incluir datos secundarios, observaciones, entrevistas o, también, pueden presentar datos cuantitativos (Neiman y Quaranta, 2006).

Considerando los planteamientos ya mencionados y algunas características metodológicas de los estudios empíricos, las unidades de análisis (casos) son dos comunidades indígenas del municipio de Amealco de Bonfil, en el estado de Querétaro: Santiago Mexquititlán y San Idelfonso Tultepec. Esta elección se basa principalmente por ser dos de las principales comunidades con mayor asentamiento indígena en el municipio⁵⁸ y porque geográficamente presentan una mejor concentración de su población. En este sentido, la selección de las dos comunidades indígenas no se dio por muestra aleatoria, sino por “estrategia de investigación empírica”.

Por último y no por ello menos importante, se puede decir que las herramientas utilizadas para esta investigación serán las siguientes: notas de campo, grabaciones de audio, fotografías y video. Estas herramientas permitirán que el investigador tenga, a largo plazo, una imagen visual o, en su caso, un recurso auditivo para recordar y realizar un análisis más profundo del contexto o los procesos estudiados.

⁵⁸ De acuerdo con el catálogo de localidades indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2010), estas dos microrregiones concentran localidades con un nivel “alto” y “muy alto” de presencia indígena: Santiago Mexquititlán presentaba un total de 9,805 indígenas y en San Idelfonso había un total de 9,144 indígenas. Es importante recalcar que las localidades tenían un 40% y más de población indígena.

CAPÍTULO V. EL CAMBIO POLÍTICO EN LA RECONFIGURACIÓN DEL PODER: UNA MIRADA DESDE LOS PROCESOS HISTÓRICOS Y LA VIDA COTIDIANA

Como se ha señalado, el objetivo central de esta tesis es dar cuenta del cambio político en dos comunidades indígenas del municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro: San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán. A diferencia de los estudios clásicos del cambio político, centrados en los cambios de régimen, esta tesis focaliza su objeto de cambio en el poder. De ahí que el cambio político es entendido como las transformaciones acontecidas en la configuración del poder en términos de su ejercicio, distribución y alcances.

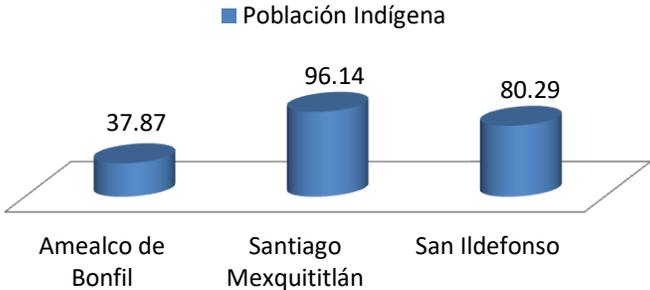
Dicho lo anterior, se ha observado que el cambio político en las comunidades aquí estudiadas va más allá de los límites de la esfera de “lo político”. Por ello se propuso estudiarlo desde la vida cotidiana para comprenderlo como un fenómeno que acontece en diferentes ámbitos de la realidad social. Esto, debido a las particularidades culturales, políticas y sociales que históricamente han configurado a las comunidades indígenas aquí abordadas.

5.1.- San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán en contexto

Amealco de Bonfil es uno de 18 municipios que conforman el territorio queretano. Está ubicado al sur de la capital del estado de Querétaro; colinda con los municipios de Huimilpan (noroeste), San Juan del Río (noreste), y con los estados de México (sureste) y Michoacán (suroeste). De acuerdo con los datos del Catálogo de localidades indígenas (CDI, 2010) este municipio tiene una población total de 62,197 habitantes, de los cuales 23,556 son indígenas. Por esta razón, es considerado como un “Municipio con presencia indígena”: más de una tercera parte de su población se considerada como tal (37.7%). De este porcentaje se puede calcular que el 79.7% de los pobladores indígenas de Amealco habitan en las dos comunidades que son estudiadas en esta tesis: San Ildefonso Tultepec Y Santiago Mexquititlán.

Considerando el dato anterior se puede afirmar que Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec son dos de las principales comunidades que albergan el mayor número de población indígena. En la gráfica 1 puede observarse que el 96.14% de la población total de Santiago Mexquititlán se auto reconoce como indígena. Mientras que en San Ildefonso, este grupo social representa el 80.3%.

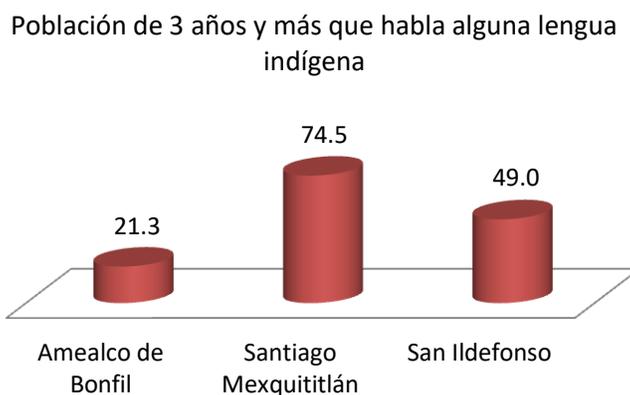
GRÁFICA 1. POBLACIÓN INDÍGENA EN AMEALCO DE BONFIL



Fuente: Elaboración propia con base en el Catálogo de localidades indígenas, CDI, 2010.

Sin embargo, los datos anteriores contrastan profundamente si se considera únicamente a la población hablante de alguna lengua indígena. De acuerdo con los datos proporcionados por el INEGI (2010), mientras que a nivel municipal había un 21.3% de población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena, en las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec estos porcentajes son de 74.5 y 49 por ciento respectivamente (ver gráfica 2). Estos porcentajes muestran una reducción de la población indígena si se considera a la lengua como principal elemento de identidad étnica: a nivel municipal se reduce un 16.6%, en Santiago un 21.7% y San Ildefonso un 31.3%.

GRÁFICA 2. POBLACIÓN HABLANTE DE ALGUNA LENGUA INDÍGENA EN AMEALCO DE BONFIL



Fuente: Elaboración propia con base en el Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

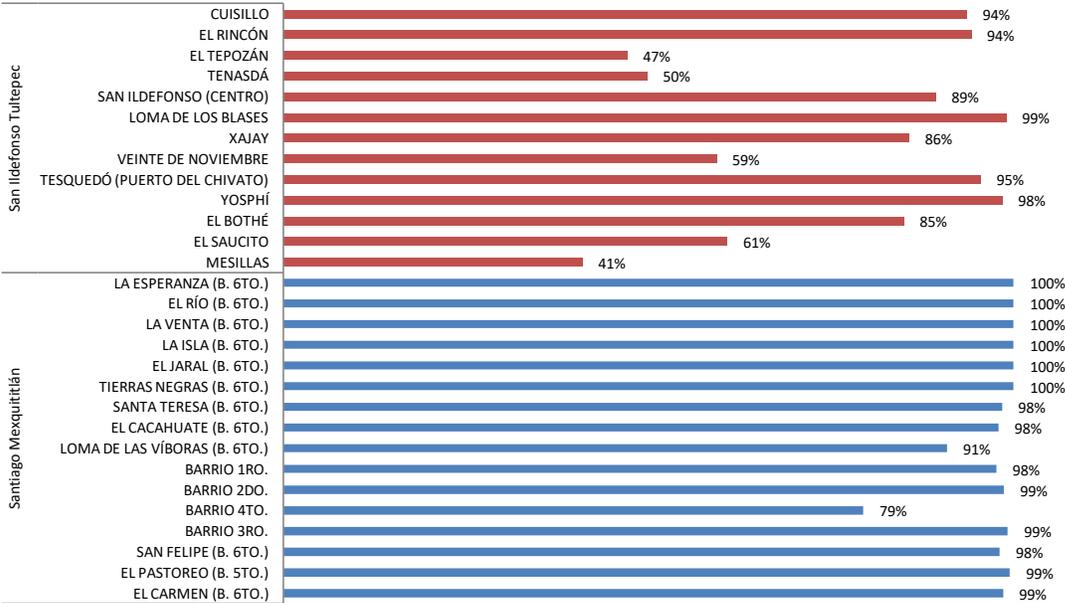
La diferencia anterior estriba en una cuestión metodológica sobre cómo se “cuenta” quién sí y quién no es indígena. Sin entrar a debate sobre este asunto, puesto que no es un tema central de esta tesis, lo cierto es que cualquiera de los datos anteriores muestran un porcentaje considerable de población indígena: la suficiente como para afirmar que Amealco de Bonfil sigue siendo uno de los municipios con mayor población indígena en el estado de Querétaro. Al respecto, López *et al.* (2014) señalan que Amealco y Tolimán son municipios en donde se asienta el 90% de población otomí o ñãñho del estado queretano. Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec son casos particulares de comunidades amealcenses conformadas por la población ñãñho.

San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán están separadas por 39.6 kilómetros aproximadamente. La primera está ubicada a 21.2 kilómetros (sureste) de la cabecera municipal, limitando principalmente con el Estado de México y el municipio de San Juan del Río, y la segunda se encuentra a 22.2 kilómetros (sursureste) de la cabecera colindando con los estados de México y Michoacán. En la mapa 1 se puede apreciar la ubicación del municipio de Amealco de Bonfil y las dos comunidades que son objeto de estudio de esta tesis. Al mismo tiempo, se

población indígena puede variar en cada localidad, ya que en algunas de éstas se han asentado poblaciones mestizas provenientes de comunidades vecinas.

Para dar cuenta de lo anterior, en el Catálogo de localidades indígenas (CDI, 2010) se puede identificar que las 16 y 13 localidades que conforman a Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, respectivamente, tienen asentamientos que dicho Catálogo denomina “Localidad con 40% y más de población indígena”. Particularmente, a diferencia de San Ildefonso, la comunidad de Santiago tiene localidades que son predominantemente indígenas, pues sólo hay dos de ellas que registran como porcentajes bajos el 79% y 91% de habitantes indígenas, mientras que el resto oscilan entre el 98 y 100 puntos porcentuales. En el caso de San Ildefonso el porcentaje de población indígena en cada localidad es más variable: el porcentaje más bajo registrado es de 41% y el más alto es de 98%, siendo Yosphí, Texquedó, Loma de los Blases, San Ildefonso (Barrio Centro), El Rincón y Cuisillo las localidades que mayor población indígena concentran (ver gráfica 3).

GRÁFICA 3. POBLACIÓN INDÍGENA POR LOCALIDAD (SAN ILDEFONSO TULTEPEC Y SANTIAGO MEXQUITITLÁN)



Fuente: Elaboración propia con base en el Catálogo de localidades indígenas, CDI, 2010.

Si bien, estos números nos permiten saber cuántos indígenas son y cómo se distribuyen en las diferentes localidades de Santiago y San Ildefonso, es de suma importancia reconocer que en términos históricos estas comunidades no siempre ocuparon el territorio en el que se encuentran actualmente ya que ambas comunidades indígenas se configuraron a partir de poblaciones otomíes provenientes de los estados de México y de Hidalgo. Esto resulta relevante puesto que el asentamiento de las comunidades de San Ildefonso y Santiago, como poblaciones provenientes de otros lugares, implicó una concepción particular sobre la autoridad y las relaciones de poder que las distingue de otras comunidades indígenas que han ocupado sus territorios “desde siempre”, como aquellas pertenecientes a los estados de Oaxaca o Chiapas.

5.2.- Historia mínima de las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Origen de una trayectoria histórica compartida, pero olvidada

Es muy probable que las movilizaciones de grupos otomíes, que dieron origen a las poblaciones de San Ildefonso y Santiago, correspondan a un fenómeno generalizado en el estado de Querétaro durante la época prehispánica y durante el siglo XVI. Al respecto, Mendoza *et al.* (2006) señalan que durante el periodo prehispánico los otomíes se encontraban asentados en los actuales estados de Hidalgo y México. Sin embargo, sus movilizaciones al estado queretano se debió a la expansión de poder y de dominio territorial de los grupos dominantes de la época (mexicas y toltecas). En este sentido, el ingreso de los otomíes a lo que hoy es parte del territorio del estado de Querétaro obedecía, principalmente, a un desplazamiento de carácter estratégico que después fue planeado desde la llamada provincia de Jilotepec, la cual, en ese entonces, era un “centro rector” político-administrativo que ejercía dominio sobre los otomíes, chichimecas y pames.

En la actualidad hay pocos informantes que pueden dar cuenta de un pasado histórico cuyo origen los ubica, concretamente, como grupos indígenas

“desplazados”. Pero, algunas personas, las más ancianas de la comunidad, recuerdan vagamente lo que sus mayores platicaban respecto al origen de sus comunidades. En el caso de Santiago Mexquititlán lo recuerdan de la siguiente forma:

Santiago Mexquititlán “fue un regalo [...], su padrino fue un ingeniero del estado de Querétaro que se llama Alejandro Manríquez de Zúñiga, en 1540” (Francisco S., 77 años).

“Creo que anteriormente era un grupillo de gente que empezaron a vivir en la comunidad de Santiago [...], fueron los primeros pobladores del pueblo [...]. La fechas sí no me la sé, pero sí había una lista de esa gente. [...] Ellos hicieron la iglesia -y- fueron los que le pusieron el nombre de Santiago: en Santiago existía, no sé en qué lado, pero había un mezquite y esos fundadores, por eso, le pusieron Santiago Mexquititlán” (Luis A., 58 años).

Aún con vagas ideas respecto a cómo se fundó el pueblo de Santiago Mexquititlán, esas nociones no se alejan de algunos estudios sobre estas comunidades, aunque sí propician hacer algunas precisiones. Santiago Mexquititlán fue fundado en 1520 y sus primeros pobladores, provenientes de Jilotepec, fueron reubicados a consecuencia de una merced otorgada en 1540. Las fuentes primarias recabadas por estos estudios señalan que los primeros fundadores fueron cinco hombres y dos mujeres o, quizá, seis hombres y tres mujeres (Van de Fliert, 1988 y Abramo, 1999, citados en Valverde, 2009).

Esto último, por supuesto, va acompañado con su respectivo mito fundacional asociado con el santo patrono, en el que algunos pobladores refieren, además de la presencia del mezquite, la aparición de Santiago Apóstol en el lugar donde hoy se encuentra edificada la iglesia principal de la comunidad. Este es un elemento importante en la historia de la comunidad de Santiago Mexquititlán puesto que no sólo le da origen al nombre al poblado, sino que, además, cohesiona y fortalece la identidad de los santiaguenses.

Con respecto al origen de San Ildefonso Tultepec, sus pobladores también lo recuerdan con poca precisión:

“San Ildefonso Tultepec, lo nombraron así porque viene del tule. [...] Los primeros pobladores que llegaron aquí eran de Hidalgo, de Ixmiquilpan” (Enrique F., 56 años).

Sobre la historia de la comunidad “desconozco un poco. [...] Algunos comentan que venían del estado de México y que supuestamente los primeros habitantes... habitaban en una comunidad que está cerca de aquí que se llama El Cuisillo, donde hay indicios de unas como pirámides y eso. Supuestamente ahí habitaban los primeros habitantes de esta zona, los primeros otomíes. Pero se dice que... algunos comentan que venían del estado de México, otros que del estado de Hidalgo. Y como eso está entre los límites del estado de México y pues ya también cercano con el estado de Hidalgo, pues no sabemos con exactitud” (Francisco V., 45 años).

En contraste con lo que señalan los pobladores del lugar, algunos estudios afirman que la comunidad de San Ildefonso fue poblada entre los años 1521 y 1531 (Van de Fliert, 1988, citado en Hernández, 2014), y se configuró como una “extensión natural” de las poblaciones ñaño provenientes del Estado de México (Jilotepec), Hidalgo (Ixmiquilpan) y Michoacán (Prieto y Utrilla, 2000, citados en Robles, 2005).

Al igual que Santiago Mexquititlán, el origen de esta comunidad está acompañado por mitos fundacionales que, a veces, remiten a las apariciones milagrosas del santo patrono:

[...] el santito -refiriéndose a la figura- del Santo Patrón, ese apareció en esta iglesia, que está aquí. Se lo llevaron a la capilla vieja, pero el santito no sé cómo le hacía, no sé cómo le hizo, al otro día el santito amanecía aquí donde apareció. Se perdía allá y amanecía aquí, ¿Quién lo cambiaba? quien sabe, nadie lo sabe. Pienso a lo mejor se cambiaba por milagro o no sé, porque esa iglesia -ubicada en el centro del poblado- se supone que iba a ser hasta allá donde te digo, pero como el santito no le gusto el lugar allá y le gustó donde él apareció, la gente empezaron a fincar aquí. Según, ahora sí, el santito ya ahí se quedó. [...] Y bueno pues es lo que cuentan las personas que ya... pues ya ni viven tampoco” (Vicente C., 42 años).

Hasta este punto, parece evidente que las comunidades de Santiago y San Ildefonso comparten raíces en sus orígenes, y aunque en la actualidad pueden diferenciarse en algunos aspectos socioculturales, como las variantes en la lengua, la vestimenta (en el caso de las mujeres), las costumbres o en sus tradiciones,⁶¹ tampoco se puede negar que han compartido una trayectoria histórica que los ubica como dos grupos indígenas que “vienen” de otros lugares (Estado de México e Hidalgo) y que hoy ocupan espacios territoriales que los identifica como pobladores pertenecientes a uno u otro lugar.

Es evidente que en la memoria de los pobladores de Santiago Mexquititlán y de San Ildefonso Tultepec no hay una referencia concreta que permitan aludir que se definen así mismos como “grupos desplazados” y que fueron reubicados en los espacios territoriales que hoy ocupan. Sin embargo, algunos estudios señalan que el desplazamiento y la reubicación son elementos que caracterizan los asentamientos indígenas del sur del estado queretano y que obedecieron al control e intereses de grupos dominantes en diferentes épocas.

Por ejemplo, durante la época colonial esos intereses correspondían a las autoridades virreinales y consistían, principalmente, en establecer y fortalecer las instituciones coloniales, facilitar el tránsito comercial, organizar la captación de recursos tributarios e impulsar las actividades económicas (ganadera y agrícola) en las estancias de la región (Valverde, 2009). Claro está que el dominio sobre las poblaciones otomíes no inicia en el periodo colonial, puesto que ha sido una constante en la historia de estos grupos sociales que viene desde las “colonizaciones agrícolas precoloniales” y se extiende hasta “el nacimiento de la República” (Questa y Utrilla, 2006).

Concretamente, Questa y Utrilla (2006) señalan que “la población otomí de la región ha compartido una trayectoria histórica que la mantuvo como mano de obra cautiva, por parte de los diferentes grupos de poder a lo largo del tiempo” (p. 11).

⁶¹ De acuerdo con Questa y Utrilla (2006) “el ocaso de la zona como lugar de paso y colonización hacia el norte del territorio, a partir del siglo XVIII; los rancheros y hacendados mestizos petrificados localmente; las estrategias otomíes de negociación con el Estado, y la misma discriminación racial y cultural han sido abono para la actual diferenciación de esta región otomí” (p. 11-12)

En este sentido, los autores agregan que, con el acaparamiento de los recursos naturales, el despojo de tierras fértiles y la transformación de las estancias en ranchos y haciendas a finales del siglo XVII, la población otomí de la zona quedó en desventaja económica y bajo el sometimiento de hacendados o ganaderos españoles y criollos.

Ya para los siglos XVIII y XIX los latifundios determinaron la distribución y concentración de las poblaciones en la región. Posteriormente, con la Revolución y la reforma agraria las haciendas dejaron de ser los principales “rectores de la vida económica” y, en consecuencia, las poblaciones ñãñho recuperaron algunos de sus territorios. Sin embargo, el reparto agrario no eliminó las condiciones de desventaja y discriminación que vivían esas poblaciones, dado que “los exhacendados continuaron con el control de las cabeceras municipales, donde se llevaban a cabo el comercio de productos locales y el abastecimiento de alimentos, herramientas y bienes de otras regiones” (Questa y Utrilla, 2006: 13).

Como puede verse las comunidades indígenas de San Ildefonso y Santiago Mexquititlán, desde las referencias secundarias mencionadas, pueden tener un pasado y un origen como grupos desplazados y sometidos a los intereses de diferentes grupos dominantes en diferentes momentos históricos que pueden remontarse desde la época prehispánica y extenderse hasta el periodo colonial. Sin embargo, como ya se dijo, hoy es difícil encontrar fuentes primarias que den cuenta de ello, pero que sí pueden ubicarnos un poco antes del reparto agrario. Esto resulta relevante porque, sin pretender que la “historia” de estas comunidades inicia en aquel momento histórico pos revolucionario, muestra importantes aspectos que permiten identificar las transformaciones acontecidas en la configuración de las relaciones, ejercicio y distribución del poder. A continuación se dará cuenta de ello.

5.3.- El fin de la hacienda, el reparto agrario y “nuevas” configuraciones del poder

Parte importante de la trayectoria histórica de las comunidades de San Ildefonso y de Santiago Mexquititlán se desarrolló en el contexto social, político y económico de la hacienda. Aunque estas poblaciones contaban con mercedes que les fueron otorgadas desde mediados del siglo XVI y principios del XVII,⁶² siempre fueron objeto de grandes desigualdades –principalmente económicos- y de malos tratos. El acaparamiento de los recursos por las haciendas de La Torre, Solís y La Muralla propició que los indígenas de Santiago y de San Ildefonso fueran su principal fuerza de trabajo. Así, la relación existente entre el hacendado y los originarios de las comunidades de este estudio se redujo prácticamente al binomio patrón-peón respectivamente.

A diferencia de la historia sobre el origen de las comunidades de San Ildefonso y Santiago Mexquititlán, en la actualidad, hay algunos pobladores que aún recuerdan con mayor claridad las historias que sus “antepasados” o la “gente de más antes” les contaban sobre cómo era esa la relación desigual entre el hacendado y los trabajadores. Esto generó una forma de dominio que se extendió hasta el reparto de tierras con la reforma agraria.

Retomando el relato de los pobladores de San Ildefonso y de Santiago, se puede decir, en términos concretos, que durante el auge de la hacienda prácticamente el dominio que ejercían los hacendados o terratenientes sobre las poblaciones otomíes, se relacionaban directamente con la apropiación de la tierra y los recursos que ésta generaba. En otras palabras, los recursos en juego que configuraban las relaciones de poder entre los hacendados y los ñaño, tenía que ver con el acaparamiento de la riqueza y la posesión de bienes por parte de los primeros sobre los segundos. En consecuencia, la desigualdad existente en la

⁶² Existen documentos que señalan que en 1540, 1578 y 1580 fueron otorgadas mercedes por los virreyes Alejandro Manriquez de Zúñiga y Luis de Velasco a los “naturales” de Santiago Mexquititlán. Para el caso de San Ildefonso Tultepec, Robles (2005) señala que existe un mandamiento expedido el 27 de octubre de 1605 por el señor Marqués Montes Claros en el que él hace constar haber otorgado una merced a dicha población.

posesión y acceso a tales recursos, produjo relaciones de poder asimétricas entre el hacendado (patrón) y las poblaciones otomíes (peones): había un control casi total sobre estos últimos. El poder, en la relación patrón-peón, se ejercía a través de la coerción y la violencia. Algunos pobladores de Santiago Mexquititlán dan cuenta ello:

“Sí mire, me contó mi abuela que su papá de ella fue el capataz del hacendado de la hacienda de Solís. Él era el que traía la brigada de trabajadores y él era el que daba las tareas y pus en todos los trabajos del campo, cuando había limpieza de canales de riego él era el que mandaba a la gente; cuando había corte de trigo, de cebada; cuando había cosecha; cuando había siembra... de todo el trabajo. Tal vez no le pregunté porque estaba yo pus ora sí que un niño ¿no?, pero por lo que me llegó a contar que... pues triste la historia, es triste la historia. Me llegó a contar que pus el hacendado [...] -a- nuestros antepasados los trató de manera muy cruel ¿no?, o sea, tirano, una vida inhumano que vivían ellos porque -los traían- a chicotazos todo el día, de sol a sol y la gente que pasaba a cosechar, la gente que cosechaba el zacate, una mazorca que encontraba, luego -el hacendado- se los quitaba. Se rompían unos costales en la carreta, tiraba un grano de maíz, juntaba un puñito, -el hacendado- se los quitaba. O sea, pus la mera verdá... pus vinieron a... pus a tratar nuestros antepasados una vida inhumano. Una vida bestial, a lo mejor es grosera la expresión, pero pus gracias al Señor que no nos tocó vivir, sino hubiéramos sido testigos de todo esos malos tratos” (Francisco M., 61 años).

Sin embargo, tiene que reconocerse que las relaciones asimétricas y el ejercicio del poder, durante el periodo de las haciendas, no giraba únicamente entorno al uso directo de la fuerza y la violencia. También, la obediencia se conseguía por intercambio y manipulación. Ésta última, principalmente, ejercida por las autoridades de la iglesia:

“Algunos querían tierra y algunos dicen: ‘no’, algunos no [...] no se aliaron todos como es debido, dicen: ‘para qué quiero terreno’. Y por el otro lado, la gente aquí de aquellos tiempos, había un sacerdote que lo apantallaba a la gente [...]. Más los que se convencieron, dicen: ‘¡sí, pus nos

convencimos!', y algunos dicen: 'No ¿por qué? Porque el padre me condena si nosotros vamos a hacer eso' (Francisco S., 77 años).

Lo anterior, al mismo tiempo, muestra la forma en cómo, desde el proceso de "evangelización" al que fueron sometidos las poblaciones otomíes, la autoridad y el dominio de la iglesia permeaba e influía en la vida de los pobladores de Santiago y de San Ildefonso. También, esta forma de dominio puede ejemplificar como la legitimidad, aunque se fundaba en el ámbito religioso o de la espiritualidad, permitía cuidar los intereses económicos propios de la iglesia, pero sobre todo de los hacendados, quienes eran los principales opositores al reparto de las tierras.

Evidentemente, la "condena" que podría emitir alguna autoridad de la iglesia -en este caso el sacerdote- no influía en todos los pobladores de las comunidades estudiadas, puesto que como comentan algunos habitantes había algunos "compañeros" que se oponían al reparto agrario porque el hacendado era el "patrón", él daba trabajo "para ganar para el alimento". En este sentido, la fuerza de trabajo era el principal medio para vestir, calzar y comer, aún y cuando era mal pagado. De alguna manera, el hecho de que el patrón les diera trabajo, justificaba, en cierta medida, el dominio de aquél sobre la población ñaño, pues les permitía satisfacer -marginadamente- una necesidad básica, como el de alimentarse:

"De lo poco que me contó -mi abuelo- y de lo que me comenta mi papá, era que... como, en aquél entonces, no había tanta alimentación. No había tanta comida, no había tanta ropa, ni zapatos. Entonces dicen que nomás se trabajaba, pero no se pagaba directamente con dinero, a veces se pagaba, por ejemplo, con maíz, se pagaba con ropa o zapatos. Era algo así como una especie de trueque" (Juan V., 27 años)

Aquí también cobra relevancia el papel que tenía la tienda de raya, pues era el único establecimiento donde los pobladores podían abastecerse de productos básicos. Entonces, el hacendado no sólo era quien les proporcionaba una fuente de trabajo, sino que además era el único que les podía dotar de productos para la alimentación y vestimenta. De esta manera se producía una doble desventaja que

coadyuvaba el dominio de los hacendados. Éstos acaparaban todos los recursos necesarios para la subsistencia de los indígenas amealcenses.

Aunado a lo anterior, cuentan los pobladores de San Ildefonso y Santiago que también había otras personas que “estaban a favor de las haciendas”: eran “aquellos que tenían su trabajito de un mando [...] como los capataces o los mayordomos” (Francisco M., 61 años). Éstos se oponían al reparto agrario, principalmente, para no quedarle “mal con el patrón” o para no “faltarle el respeto”.

Quizá podría pensarse que entre los hacendados y sus trabajadores más cercanos había una relación típica de poder retributivo o de intercambio, y que la obediencia se conseguía a través del interés. Sin embargo, no había como tal una relación de poder bilateral. Las condiciones de desventaja económica -de las que se habló anteriormente- hacía imposible las relaciones de intercambio social en las que “ambos actores tienen ventajas por medio de su conformidad recíproca” (Stoppino, 2011: 161).

Esas condiciones de desventaja económica pueden encontrarse en el siguiente relato, en dónde, incluso, había personas que rechazaban las dotaciones de terrenos por no tener los recursos necesarios para trabajarlos:

Recordando sobre el reparto agrario durante el gobierno de Saturnino Osornio, a principios de los años 30, señala: “Entonces en ese tiempo le tocó vivir en su época de mi abuelo, a participar o integrarse en el grupo de reparto y por eso pus también pescaron esos pedazos donde afortunadamente... pus no sé, pus para mí fue mucho terreno, ¿por qué? porque claro que había, hubo suficiente espacio, pero ya la gente... y dicen que mucha gente no quisieron tener los terrenos, ¿por qué?, porque no tenía para herramientas, ni bestias -animales de tiro- para trabajarlo” (Francisco M., 61 años).

Aunado a ello, y ante a la inexistencia de una relación de poder bilateral, en años posteriores y durante el reparto agrario había extensiones territoriales que los pobladores no querían ocupar por miedo o temor. La obediencia no sólo dependía del recurso acaparado por quien dominaba, sino también en la forma en que el poder era ejercido y los efectos que producía en los que obedecían:

“[...] bueno en un principio aquí solamente estuvieron... muy poca gente quería venir a vivir aquí porque se pensaba y se decía que en cualquier momento iban a regresar los españoles a recoger o a reconocer otra vez lo que se supone que era de ellos. Mucha gente no quería venir a vivir aquí en el ejido por temor de que en cualquier momento fueran otra vez como que humillados. Pero ya después poco a poco se animaron y considero yo que la misma autoridad oficial les dijeron que ‘esto es de ustedes’, entonces poco a poco se vino la gente –a vivir aquí-” (Samuel S., 53 años).

Hasta aquí puede argumentarse que, en efecto, las relaciones de poder no necesariamente pueden ser reductibles al “vínculo” hacendado-trabajador o autoridad eclesiástica-católicos, ya que es muy probable que otras autoridades, correspondientes a los siglos XVIII, XIX y principios del XX, también ejercieron cierto control sobre las poblaciones indígenas, tal como lo hacen notar los trabajos realizados sobre los grupos ñaño del municipio de Amealco (Robles, 2005; Valverde, 2009; Questa y Utrilla, 2006). Pero, aquello que tiene que ser acentuado es que el origen de las comunidades indígenas como Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, desde la condición o posición de “grupos desplazados” para la fuerza de trabajo, propició relaciones de poder fundados en la posesión de la tierra y sus recursos. Hay un claro vínculo entre el poder y la propiedad. Recordemos nuevamente, que uno de los objetivos principales de las autoridades virreinales, por mencionar un ejemplo, era poblar las extensiones territoriales en las que se encuentran actualmente las comunidades ñaño para la producción agrícola y ganadera.

Ahora bien, es posible que esas relaciones de poder vinieron a transformarse con el reparto agrario, dado que aparecieron en escena otras formas de propiedad de la tierra (ejidal, comunitaria y pequeña propiedad) que configuraron nuevas formas de organización social y comunitaria, y otras relaciones de poder con las autoridades o dependencias gubernamentales:

“Me comentaba mi finado padre que en ese tiempo había un solo patrón y toda la gente de Santiago venía a trabajar aquí como en calidad de peones nada más y entonces le pagaba. Pero posteriormente ya la gente no soportaba de tanto lo

que... pues... el patrón... le daba mal trato y pues, -el trabajo era- mal pagado, tampoco pagaba bien y la gente no le alcanzaba y ya fue cuando la gente se decidieron... unos, no todos... unos dice: 'bueno pues ya no vamos a soportar esto, yo creo que vamos a México', yo creo que ni sabían dónde quedaba México pero se fueron preguntando, 'vamos a hacer una pregunta, qué es lo que debemos hacer, vamos a levantarnos ya, que el patrón que nos pague bien o que nos dé un cachito de tierra para dónde vivir, para dónde trabajar también' y entonces [...] ya fue cuando la gente se fueron, creo unos cuantos personas y los otros: 'no -dice- pero cómo vamos a estar en contra del patrón, él tiene dinero, él es un hombre rico, tiene de qué comer, nosotros apenas para sobrevivir', 'No pues de una vez decidimos, pues si nos da un pedazo de tierra, que nos deje en paz'. Ya creo que ellos se dieron cuenta que los terrenos eran de ellos: 'Que nos deje nuestra tierra o ya de una vez que nos mate para que se acabe el sufrimiento'. Tomaron esa decisión la pobre gente y entonces ya los finados que fueron a gestionar. Fueron a luchar. Pues dicen que ya después la misma gente, ya lo eligieron como comisariado, como representante del ejido, del pueblo.

Paréceme que fue en 1931 cuando hubo eso ya la gente se ganó sus terrenos, ya fue cuando la gente vinieron a... ya vino la reforma agraria, ya fue cuando hubo reparto de los terrenos y ya después, después del 31, luego luego fue que mandaron personas, se decían Departamento Agrario, ya vinieron gente y se levantó una lista, un padrón de donde se registraron la gente, de donde quisieron registrar para que se tuviera derecho como ejidatario, para que tuviera su certificado de derechos agrario. Ya fue cuando se formó, los ejidatarios fueron 636, y 31 ejidatarios" (Ambrosio J., 71 años).

Ciertamente, fueron las condiciones de vida, el control de la fuerza de trabajo y el sometimiento arbitrario de las poblaciones otomíes algunas de causas que fomentaron un descontento que, sin tener un efecto generalizado al interior de la población, tuvieron repercusiones importantes que encausaron no sólo el "desmantelamiento" de las haciendas y el reparto de grandes extensiones de tierra, sino que también pusieron en juego otras relaciones de poder, otras

instituciones gubernamentales y otras estructuras de autoridad, tales como los comisariados ejidales y, posteriormente las delegaciones.

Formalmente, Santiago Mexquititlán fue la primera comunidad “beneficiada” con el reparto agrario. De acuerdo con documentos oficiales del Registro Agrario Nacional, el 28 de agosto de 1920 los pobladores de Santiago solicitaron al gobernador del estado de Querétaro la dotación de ejidos. Pero, el proceso de dotación se extendió y fue ejecutada hasta el 14 de septiembre de 1933, cuyo acto terminó sin incidentes. En esta dotación se beneficiaron a 484 personas “legalmente capacitadas” para adquirir tierras y se repartieron 2,613.60000 hectáreas, entre las cuales se encontraban parcelas de riego y agostaderos pertenecientes a las hacienda de San Nicolás de la Torre y su anexo de San Felipe.

Este reparto agrario en Santiago no estuvo exento de conflictos. En 1930, José Rivera Río, propietario de las Haciendas de la Torre y San Felipe, presentó “alegatos” objetando que las personas carecían de la representación del poblado peticionario y porque existía una resolución presidencial del 22 de abril de 1920, que negó una dotación solicitada por el mismo poblado. Pero, el 25 de mayo de 1931 la Comisión Local Agraria emitió su dictamen: la solicitud realizada el 28 de agosto de 1920 era procedente, aunque con ciertos ajustes en el número de beneficiarios.

Posteriormente, el 12 de mayo de 1935 la misma comunidad solicitó una ampliación de ejidos y, aunque fue dictada como aprobatorio el 3 de agosto de 1937, su ejecución se llevó a cabo hasta el 9 de junio del mismo año y benefició a 40 “capacitados”. Según los datos recabados, a lo largo de la historia del ejido de Santiago Mexquititlán sólo se ha realizado una expropiación por causa de utilidad pública una superficie de cincuenta y tres hectáreas, cincuenta y nueve áreas, y noventa y seis centiáreas de terrenos ejidales de la comunidad a favor de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, quien la destinó al cauce rectificado del Río Lerma, un límite natural entre la comunidad y el estado de Michoacán.

En el caso de San Ildefonso Tultepec, los pobladores solicitaron al ejecutivo del estado dotación de tierras ejidales el 30 de abril de 1921, pero la dotación de ejido fue ejecutada hasta el 1 de mayo de 1937. Con un total de 413 “capacitados”, sólo fueron beneficiados 398 individuos con 2,902.350000 hectáreas de tierras constituidas por lomeríos, agostaderos y valles. Dado que en la zona abundan lomeríos deslavados que no son aptos para ganadería, los pobladores solicitaron que se les dotara de terrenos (agostaderos) pertenecientes al rancho de La Pera, estado de México. Sin embargo, esto no fue posible ya que los terrenos disponibles fueron otorgados a otro poblado (San Pedro Denxi) perteneciente al mismo estado, por lo que se tomaron extensiones territoriales de la hacienda La Muralla (propiedad de la señora Teresa Ascué viuda De Yarza) y de la hacienda de San Nicolás de la Torre.

Lo anterior propició que José Rivera Río presentara, nuevamente, alegatos en las que señala que la solicitud elaborada por los pobladores de San Ildefonso Tultepec era improcedente. No obstante, dichos alegatos no fueron considerados por el Departamento Agrario ya que no se presentaron pruebas suficientes y, en consecuencia, por resolución presidencial, en 1937 se lleva a cabo la posesión definitiva de ejido a los pobladores de San Ildefonso. Este acto, según las Actas de posesión fue realizado sin incidentes y bajo conformidad de los ejidatarios.

Los pobladores de San Ildefonso, considerando los documentos del Registro Agrario Nacional, nunca realizaron solicitudes para la ampliación del ejido y, también, en una ocasión, les fueron expropiados 29,664005 hectáreas por causa de utilidad pública. Ésta fue ejecutada el 8 de noviembre de 1993 a favor de la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra para ser destinados a su regularización y titulación legal a favor de sus ocupantes mediante su venta para la construcción de viviendas populares de interés social.

Un dato importante que debe recuperarse sobre el reparto agrario es que de él, por dictamen de la Comisión Local Agraria, se excluyeron a mujeres (viudas) con el argumento de que no se dedicaban a la agricultura. Aunque la decisión no puede ser adjudicada directamente a los hombres “beneficiados” por el reparto

agrario, tampoco puede perderse de vista que tanto en la comunidad de San Ildefonso, como la de Santiago, la herencia de la tierra se ha dado por la vía patrilineal, un mecanismo de acceso a la tierra que no sólo influye en la estructura organizacional del ejido, pues también incide en las relaciones de poder y establece roles de género al interior de las comunidades.⁶³ Más adelante, se verá cómo esa estructura organizacional, relaciones de poder y roles han sido modificados principalmente por la migración y la educación.

Otro dato interesante que puede desprenderse del reparto agrario es el tiempo que esperaron las comunidades de San Ildefonso y Santiago para la ejecución de la dotación del ejido. Lamentablemente, los datos recabados no permiten dar una respuesta determinante sobre esa demora. A pesar de ello, es probable que este retardo haya sido causado por los conflictos existentes entre los pobladores ñaño contra las haciendas y por aspectos de carácter burocrático.⁶⁴ Pero, más allá de esto, el hecho ilustra perfectamente las dificultades que enfrentaron “los de abajo” para tener acceso a las tierras y a sus recursos, aún y cuando “les pertenece”, son “merecedores de ella, -y- no solamente de tierra, de bienes, de muchas cosas” (Francisco S., 77 años).

La revolución mexicana y la reforma agraria -contemplada en la constitución de 1917- no resolvieron el problema agrario del país, ni las condiciones de los indígenas otomíes de Santiago y San Ildefonso. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, las poblaciones indígenas fueron objeto políticas nacionales integracionistas que trastocaron algunas de sus formas de vida comunitaria y les impusieron ciertas formas de organización y algunas estructuras de autoridad que pueden observarse en la actualidad.⁶⁵ Claro está que aún y con esas imposiciones las

⁶³ Questa y Utrilla (2006) señalan que en las comunidades otomíes de Amealco además del “modelo” patrilineal de asentamiento y herencia de la tierra, se pueden encontrar dos modelos más: el patrilocal que consiste vivir en la casa de los padres del esposo y el de ultimogenitura que estriba en heredar la casa de los padres al hijo varón de menor edad. No obstante, estos autores recalcan la preponderancia patrilineal de la herencia en dichas poblaciones.

⁶⁴ Este planteamiento coincide con el de Robles (2005) quien hace una síntesis muy detallada sobre el proceso y las dificultades que presentaron los pobladores de San Ildefonso Tultepec para que se les reconocieran o restituyeran sus tierras.

⁶⁵ El indigenismo fue una de esas políticas integracionistas que, sin duda, impactaron de forma determinante la vida cultural, social, política e, incluso, económica de las poblaciones indígenas y campesinas del país. Al

comunidades indígenas de Santiago y San Ildefonso siguen conservado formas tradicionales de organización y de autoridad, pero con ciertas modificaciones. Esto evidencia un dinamismo interno que produce transformaciones en cuestiones referentes al poder.

Pero antes de profundizar sobre lo que se ha dicho, es necesario recapitular un poco. A través de este breve recorrido histórico se puede dar cuenta de las condiciones de dominio a las que estuvieron sometidas las comunidades otomíes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Tal como se ha visto, comparten una misma trayectoria histórica que las vincula, pero al mismo tiempo las diferencia.

Desde sus similitudes y diferencias ambas poblaciones indígenas van configurando ciertas nociones sobre la autoridad e, incluso, sobre el gobierno. Estas nociones, por supuesto, han transformado las relaciones de poder, su ejercicio y distribución al interior de dichas comunidades. En otras palabras, desde la lógica de esta tesis, se han dado cambios políticos en un contexto en el que las comunidades indígenas han adquirido un conjunto de derechos que les permite preservar sus elementos culturales, sociales, políticos y económicos.

Concretamente, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos -en su artículo segundo- además de considerar jurídicamente la unicidad, indivisibilidad y la composición pluricultural de la “Nación Mexicana”, también, reconoce y garantiza el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y autonomía para: a) decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, b) aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos, c) elegir a sus autoridades o representantes según sus usos y costumbres, d) preservar y enriquecer sus elementos culturales, e) conservar y mejorar su hábitat, f) acceder a la tenencia de la tierra y el uso de

respecto, Medina (2007) analiza cómo el indigenismo -con trasfondo nacionalista- fue desarrollado, durante el siglo XX, como un proyecto modernizador y de “preocupación antropológica” al llamado “problema indígena”. El autor, a través de diferentes ciclos, da cuenta del nexo entre la política indigenista y la antropología social, orientada -en un principio- por una lógica integracionista mediante un proceso de aculturación.

los recursos naturales de los lugares en donde se encuentran asentados, entre otras fracciones.

Esas fracciones son recuperadas y ampliadas en la Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Querétaro, promulgada el 23 de julio de 2009. Esta ley, en términos generales, enuncia -de manera “enunciativa” y “no limitativa”- algunas comunidades indígenas del estado, y establece derechos referentes a: a) la autonomía y libre determinación de tales poblaciones, b) sobre sus autoridades y representantes, c) el acceso a la justicia, la educación y a la salud, d) sobre sus sistemas normativos internos, e) la protección y uso de sus patrimonios -tangibles e intangibles-, tierras y recursos naturales, y f) contempla leyes referentes a la equidad de género y garantiza el respeto de los derechos individuales de los niños y los adultos mayores.

Estas leyes, aún con sus excepciones y contrastes con el ámbito empírico, garantizan y permiten cierto espacio de maniobrabilidad a las poblaciones indígenas del estado de Querétaro con respecto al reconocimiento identitario y la preservación de sus elementos y prácticas culturales, sociales, económicas y políticas. Las comunidades ñãño de San Ildefonso y Santiago, no sólo preservan o conservan algunos elementos, sino que además los van transformando y ajustando a las realidades que hoy enfrentan. Tal como se verá a continuación.

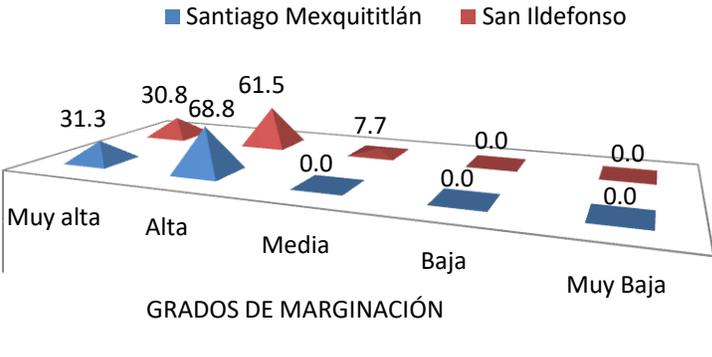
5.4.- Relaciones de poder desde la vida cotidiana de en San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán

Como se planteó en la parte inicial, las comunidades de San Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán fueron poblaciones indígenas en cuyos orígenes encontramos el desplazamiento y la reubicación forzada, esto implicó que, en términos históricos, fueran poblaciones dominadas y controladas por grupos de poder que acapararon, principalmente, los recursos económicos de la región. El desmantelamiento de las haciendas y el reparto agrario, aunque trajeron otras formas de organización social y comunitaria, y propiciaron que entraran en juego

otro tipo de autoridades (principalmente las formales), no eliminaron las condiciones de desventaja que fueron fraguándose desde un pasado remoto.

Basta analizar algunos datos actuales para evidenciar como esas situaciones de desventaja se han perpetuado hasta ahora y los ubica socioeconómicamente como grupos marginados. De acuerdo con el Catálogo de localidades indígenas de CDI (2010) la comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec con niveles altos de marginación. En la gráfica 4 puede observarse que de las 16 localidades que componen la comunidad de Santiago Mexquititlán el 68.8% de ellas tienen alta marginación, mientras que las restantes (31.3%) presentan una marginación muy alta. Por otro lado, de un total de 13 localidades que forman parte de San Ildefonso Tultepec, el 30.8% de ellas tienen una marginación muy alta; el 61.5% y 7.7% de las mismas poseen grados de marginación alta y media, respectivamente (CDI, 2010).

GRÁFICA 4 GRADOS DE MARGINACION EN COMUNIDADES INDÍGENAS



Fuente: Elaboración propia con base en datos del Catálogo de localidades indígenas de CDI (2010)

Esta condición de marginación de las comunidades de San Ildefonso y Santiago ha sido coadyuvada por la situación que hoy atraviesa el campo mexicano, puesto que una de las principales actividades económicas que se desarrolla en estas comunidades ha sido la agricultura. Ésta ha dejado de ser redituable y, por tanto,

su producción se ha reducido al autoconsumo y a la producción de las semillas básicas para la alimentación, tales como el maíz, el frijol o las habas. También, parte de la población se ha dedicado a la producción de praderas que sirven para alimentar al ganado, ya que algunos pobladores de estas comunidades se dedican a la cría de ovinos y bovinos. Con respecto a la avicultura, de igual forma, se práctica para el consumo familiar.

Actualmente, el principal ingreso económico ya no está en la producción del campo y en la explotación de sus recursos que, en su momento, fueron acaparados por grupos los dominantes ya señalados. La decadencia del campo es ubicado por algunos campesinos ñãño en el periodo de los 90, concretamente, con el Tratado de Libre Comercio. Hablando sobre el “auge” de la producción de maíz en la comunidad -en los años 70- y sobre el papel de la extinta CONASUPO –señala-;

“Era nuestro lugar donde teníamos que entregar nuestra semilla, donde el gobierno federal nos pagaba un poco, un poquito más y... porque otros de los acaparadores nos pagaba menos. [...]. Pero eso se acabó desde el tiempo de Salinas de Gortari. Empieza ya a cerrar los CONASUPO porque de ahí no supo administrar quien era su hermano Raúl, no supo administrar, hubo muchos fraudes más que nada. [...] cierran los CONASUPO por todos lados y ahí fracasa el campesino. Y ya después los acaparadores ya no nos pagaban nada, ya -casi- querían que les regaláramos la semilla y muchos ya no quisieron sembrar, dejaron los terrenos baldíos, dejaron los terrenos sin producción y ese es el gran error en nuestra época del señor Gortari, de que nos... ahora sí que, no supo administrar. Nos acabó todo. Y de ahí pues el campesino se fueron todos a la quiebra. Todos. Y como de ahí también el Tratado de Libre Comercio entra, entonces entra el maíz de los extranjeros y nuestro maíz va para abajo ¿Por qué? Porque entra el maíz barato y nuestro maíz pues ya no valía y así fue como -nos- fue -con- el Tratado de Libre Comercio” (J. Asunción S., 54 años).

Dado que la agricultura ha dejado de ser redituable, las comunidades ñãño han optado por otras actividades productivas. En San Ildefonso, por ejemplo, se dedican a la explotación del sillar,⁶⁶ a la alfarería, las artesanías o al comercio.

La explotación del sillar en la comunidad de San Ildefonso no sólo ha permitido que tanto los “dueños” del recurso como los “peones” obtengan ciertos beneficios económicos de él, sino que además ha permitido que los mismos pobladores de la comunidad utilicen el recurso para la construcción sus propias viviendas. En otras palabras, el sillar ha sido parte importante de la economía interna de la comunidad en dos sentidos: por un lado, permite contratar mano de obra de la misma comunidad (es fuente de trabajo) y, por otro lado, los mismos habitantes compran el sillar labrado para “mejorar” sus viviendas (autoconsumo). Pero, la dinámica económica del sillar no está cerrada a la producción y el consumo interno, también es vendido a las comunidades vecinas del municipio de Amealco.

Aunque la producción del sillar es otra de las actividades económicas más importantes en San Ildefonso, también ha tenido ciertas desventajas para los que se ocupan en ese tipo de trabajos, principalmente porque “es un trabajo muy matado” y aunque permite “tan siquiera para mantenerse” no es suficiente para “los gastos del día a día”: los trabajos para la extracción del sillar pueden ser de “sol a sol” y sólo pagan un peso por pieza extraída.

La alfarería es otra de las actividades que se desarrolla al interior de la comunidad de San Ildefonso. Desde la perspectiva de sus pobladores, esta actividad deja más ganancias que el sillar: “En artesanías de barro puedes ganar hasta... sus 150 pesos al día [...] y se pueden hacer hasta unas 25 0 20 pieza” (Vicente C., 42 años). Sin embargo, la producción en masa propició una baja en los precios de los productos. Esto se debe principalmente a la compra -en grandes proporciones- que hacen algunas “empresas” externas a la comunidad y que “ya no te pagan el precio que es realmente” (Rodrigo J., 21 años)

El trabajo de la alfarería tiene una estrecha relación con la producción de otras artesanías en la comunidad, principalmente porque son llevados y vendidos en

⁶⁶ Un tipo de roca labrada rectangularmente que es utilizado para la construcción.

otros lugares como la Ciudad de México y Querétaro. Aparentemente es en el trabajo artesanal es donde la mujer encuentra un espacio para el “apoyo” en la economía familiar, puesto que no sólo “sale” a vender sus artesanías, sino que además es la principal mano de obra para la elaboración de bordados en servilletas, blusas, faldas y en el tejido del quexquemetl.

Se ha dicho “aparentemente” porque, en realidad, la mujer constituye un doble pilar para la base económica de la familia; es la administradora y, a veces, proveedora. Esto es observable principalmente en las familias conformadas por parejas jóvenes en donde ambos (hombre-mujer) trabajan. Mientras que el hombre se dedica a trabajos como la construcción, la mujer puede ser empleada doméstica, puede atender el negocio familiar o de terceros o como se ha dicho, también puede hacer y vender artesanías. Esto tiene implicaciones tanto en base estructural de la familia como en las relaciones que se gestan al interior de ella. El hombre está dejando de ser el único proveedor en el hogar.

Lo anterior no niega que aún existe una estructura “tradicional” de la familia, en donde el padre es el proveedor y la mujer es ama de casa. Tampoco, elude la división sexual del trabajo.⁶⁷ No obstante, resalta el cambio que actualmente acontece en la institución-base de toda sociedad.

VI.-CONCLUSIONES

El Estado-nación, el multiculturalismo y la democracia aparecen –como constructos modernos- en un contexto en el que las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales se dan de manera acelerada, y en el que la globalización complejiza aún más esos cambios.

⁶⁷ Hernández (2014), quien analiza la división sexual del trabajo en San Ildefonso Tultepec, señala que las unidades domésticas en la comunidad mantienen una economía compartida en la que hay una clara división del trabajo de acuerdo con la edad y el sexo. Sin embargo, esta dinámica en las labores familiares ha sido transformada por la crisis de la actividad agrícola: la población al optar por otras alternativas económicas de subsistencia, al mismo tiempo, ha diversificado las actividades que realiza cada uno de los miembros que integran el núcleo familiar.

Ahora bien, en un mundo en donde los cambios se producen rápidamente, parece pertinente replantear constantemente nuestros elementos teórico-metodológicos para abordar los fenómenos que se producen en la realidad actual. Tal como se ha presentado esta tesis, parece evidente que abordar cuestiones referentes a la construcción del Estado nacional, las identidades sociales y la democracia, resulta una tarea complicada para el científico social que estudia estos temas. En mi caso particular, relacionándolo con mi tesis, la construcción de las identidades sociales y las políticas culturales se relacionan directamente con mi problema de investigación: el cambio político, los procesos de democratización y la democracia pueden ser analizadas considerando las particularidades del contexto en el son abordadas, sobre todo, en entornos en donde los cuestionamientos sobre el reconocimiento a la identidad/diferencia y las reivindicaciones de los derechos colectivos, culturales, políticos y sociales forman parte angular del cambio en las poblaciones conformadas por grupos indígenas.

Así mismo, para futuras líneas de investigación es importante considerar en el debate del cambio político, la democracia y el multiculturalismo la noción y construcción del Estado nacional y las formas intrincadas en que se construye no sólo la identidad nacional, puesto que en un Estado-nación pluricultural implica relaciones sociales entre diferentes grupos e identidades culturales como las étnicas. Ahora bien, con respecto a mi propuesta metodológica, en realidad no cambia a las perspectivas que ya se han planteado, puesto que tiene que abordarse el cambio político desde el mundo de vida de los sujetos. En este sentido, los indígenas son actores sociales con cierta capacidad que producen cambios desde sus formas particulares de vida cotidiana.

Retomando lo planteado surge una pregunta general que puede eludir en todo el contexto del México multicultural: ¿Es posible construir una democracia en el que sus principios se contraponen a las ideas sobre derechos colectivos, culturales, identitarios y sobre todo étnicos? Si bien es cierto que la diversidad cultural, el reconocimiento de la identidad/diferencia y las reivindicaciones étnicas conforman un reto importante para la democracia mexicana, también es cierto que estos grupos han coadyuvado a las transformaciones políticas, culturales y sociales del

país. Sobre estos puntos, basta recordar la forma en las comunidades indígenas han replanteado la conformación del Estado-nación y la democracia, y debido a las reivindicaciones de ciertos derechos, han fomentado la idea de que es posible la construcción de una sociedad multicultural, con identidades diversas que convergen e interactúan socialmente para conformar el Estado pluricultural mexicano.

En suma, la democracia –en un contexto multicultural- será posible en la medida en que aprendamos a vivir en una sociedad donde podamos diferenciarnos con el “otro”, pero que al mismo tiempo nos identifiquemos como un “nosotros”. Es decir, la identidad tiene que construirse como un “nosotros-diferentes” (pertenecientes a un grupo étnico, de género, religioso, etc.) y como un “nosotros-unidos” (pertenecientes a una “comunidad imaginada”).

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Martín Gerardo (2008). "Formas de participación política-democrática o corporativización: el caso de Nacajuca, Tabasco", en González, Pablo Armando (coord.), *El multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. México: UNAM-FCPyS-Plaza y Valdés.

Andrade, Eduardo (1990). *Introducción a la ciencia política*. México: Harla.

Arroyo, María Blanca Rebeca (2015). *San Miguel de Allende, estudio de una clase creativa. Migración privilegiada, multiculturalismo, segregación cultural y gentrificación* (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.

Baumann, Gerd (2006). *El enigma multicultural: Un planteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. México: PAIDOS.

Bautista, Juan et. al (2007). "El sistema de usos y costumbres bajo el poder económico y político local en el municipio de Matatlán, Oaxaca" en Hernández-Díaz, Jorge (coord.). *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Benhabib, Seyla (1996). *Democracy and difference*. Princeton University Press.

Bobbio, Norberto (1998). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de las políticas*. FCE: México.

Bokser, Judit (2008). "Identidad, diversidad y democracia: oportunidades y desafíos", en Singer, Martha (coord.), *Participación política desde la diversidad*. México: Plaza y Valdés-FCPyS, UNAM.

Bouza-Brey, Luis (2005). "El poder y los sistemas políticos" en Caminal, Miquel (ed.), *Manual de ciencia política*. España: Tecnos.

Bovero, Michelangelo (1985). "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo.

Bustillo, Roselia (2016). "Lo indígena y las teorías del reconocimiento de las culturas. 'de la otredad a la alteridad'", en *Revista Quid Iuris*, segunda época, vol. 11, núm. 32, abril-junio. México: Tribunal Estatal Electoral de Chihuahua.

Caniglia, Enrico (2010). "L'Europa e il multiculturalismo", en *Società, Mutamento, Politica*, vol. 1, núm. 1, p. 127-142, Firenze University Press.

Del Águila, Rafael (2003). "La política: el poder y la legitimidad" en Del Águila, Rafael (ed.), *Manual de ciencia política*. Madrid: Editorial Trotta.

Durand, Manuel (2007). "Prologo", en Hernández-Díaz, Jorge (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Duverger, Maurice (1996). *Instituciones políticas y derecho constitucional*. España: Ariel.

Fernández Gómez, Raúl (2010). "Participación política y comportamiento electoral de la ciudadanía indígena", en Russo Foresto, Juan José (coord.), *Calidad democrática, formación ciudadana y comportamiento electoral*. México: IFE.

Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, julio-septiembre. México: UNAM.

González, Pablo Armando (coord.) (2008). *El multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. México: UNAM-FCPyS-Plaza y Valdés.

Grugel, Jean (2002). *Democratization: a critical introduction*. United States: Palgrave Macmillan.

Hale, Charles R. (2004). "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'", ponencia para la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004.

Harto de Vera, Fernando (2005). *Ciencia política y teoría política contemporáneas: una relación problemática*. Madrid: Editorial Trotta.

Hernández, Osvaldo (2014). *Entre el habitus y la agencia: trayectorias de vida de un grupo de mujeres indígenas ñãñho*. (Tesis de maestría). FLACSO, México.

Hernández-Díaz, Jorge (coord.) (2007). *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Jasso Martínez, Ivy Jacaranda (2010). "Procesos electorales y participación política en poblaciones indígenas: el caso de los purépechas de Michoacán (1989-2004)", en Russo Foresto, Juan José (coord.), *Calidad democrática, formación ciudadana y comportamiento electoral*. México: IFE.

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Lachira Sáenz, César (2009). *Reflexiones de filosofía política posmodernas: comunitarismo, liberalismo, neoliberalismo y republicanismo*. México: UAQ-Facultad de Derecho.

López, Ricardo et al. (2014). "Los indios de Querétaro. Perfil socio demográfico de la presencia india en la entidad", en Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: UAQ-Facultad de Filosofía-CDI.

Melidoro, Domenico (2015). *Multiculturalismo: Una piccola introduzione*. Roma: LUISS.

Mendoza, Mirza et al. (2006). *Otomíes del semidesierto queretano. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI.

Morales Canales, Lourdes (2008). *Multiculturalismo y democracia*. México: IFE.

Morales, Lourdes (2007). "Conflicto electoral y cambio social: El caso de San Miguel Quetzaltepec, Mixes" en Hernández-Díaz, Jorge (coord.). *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Piñón, Francisco (2000). "Poder", en Baca Olamendi, Laura et al. (comps.), *El léxico de la política*. México: FLACSO-FCE.

Portinaro, Pier Paolo (2000). "Poder político", en Baca Olamendi, Laura et al. (comps.), *El léxico de la política*. México: FLACSO-FCE.

Questa, Alessandro y Utrilla, Beatriz (2006). *Otomíes del norte del estado de México y sur de Querétaro*. Pueblos indígenas del México contemporáneo. México: CDI.

Recondo, David (2007). *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CIESAS-CEMCA.

Requejo, Ferran y Zapata-Barrero, Ricard (2002). "Multiculturalidad y democracia", en Joan Antón Mellón (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*. Barcelona: Ariel.

Robles, Héctor Manuel (2005). *Los tratados agrarios: vía campesina de acceso a la tierra. La experiencia de San Ildefonso Tultepec*. México: CEDRSSA-Cámara de Diputados LIX Legislatura-SRA.

Rodríguez, Erwin (2008). "Aquellos que no son nosotros y que tampoco quieren ser ellos: las relaciones entre culturas en la Sierra Madre de Chiapas", en Singer,

Martha (coord.), *Participación política desde la diversidad*. México: Plaza y Valdés-FCPyS, UNAM.

Ruiz Mondragón, Laura (2003). “El voto indígena en el Estado de México: 1990-2003”, en *Apuntes Electorales*, año I, número 12, abril-junio 2003, trimestral. México: IEEM.

Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México: Taurus.

Sartori, Giovanni (2015). *La democracia en 30 lecciones*. México: Debolsillo.

Singer, Martha (coord.) (2007). *México, democracia y participación política indígena*. México: UNAM-FCPyS-Gernika.

Singer, Martha (coord.) (2008). *Participación política desde la diversidad*. México: Plaza y Valdés-FCPyS, UNAM.

Sonnleitner, Willibald (2001). *Los indígenas y la democratización electoral: Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*. México: COLMEX- IFE.

Stavenhagen, Rodolfo (2006). “La presión desde abajo: Derechos Humanos y multiculturalismo”, en Gutiérrez, Daniel (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI-COLMEX-UNAM.

Stavenhagen, Rodolfo (2007). “Los pueblos indígenas: actores emergentes en América Latina”, en Singer, Martha (coord.), *México, democracia y participación política indígena*. México: UNAM-FCPyS-Gernika.

Stoppino, Mario (1995). “Poder” en Bobbio, Norberto et al, *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

Stoppino, Mario (2011). "Poder y élites políticas" en Sánchez, Jorge y Russo, Juan (coords.), *Repensar la ciencia política*. México: Miguel Ángel Porrúa-Instituto Electoral del Estado de Guerrero.

Uriarte, Edurne (2002). *Introducción a la ciencia política. La política en las sociedades democráticas*. España: Tecnos.

Valenzuela, José Manuel (coord.) (2013). *Los estudios culturales en México*. México: CONACULTA-FCE.

Vallès, Josep M. (2007). *Ciencia política. Una introducción*. España: Ariel.

Valverde, Adrián (2009). "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-VIII", en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 45, enero-abril. México.

Vázquez, Alejandro y Prieto, Diego (coords.) (2014). *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: UAQ-Facultad de Filosofía-CDI.

Viqueira, Juan Pedro y Sonnleitner, Willibald (coords.) (2000). *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*. México: COLMEX-CIESAS-IFE.

Walsh, Catherine (2009). "Intenculturalidad crítica y educación intercultural", ponencia presentada en el *Seminario Intenculturalidad y Educación Intencultural*, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

Weber, Max (2008). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Wolf, Eric R. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. CIESAS.

RELACIÓN DE INFORMANTES

Santiago Mexquititlán;

Jesús Torres Lara, 44 años, ejidatario.

J. Asunción Soriano Fernández, 54 años, ejidatario.

Samuel Santiago Ventura, 52 años, profesor bilingüe.

Ambrosio Juárez Pérez, 71 años, ejidatario.

Juan Álvarez González, 50 años, Delegado municipal.

Francisco Morales Valle, 61 años, ejidatario.

Francisco Soriano Ricarda, 77 años, ejidatario.

Francisco Ruperto Cleto, 58 años, ejidatario.

Tomás Felipe Margarito, 27 años, trabajo en la construcción.

César Dionisio Paulino, 26 años, trabajo en la construcción.

Luis Atanasio Demetrio, 58 años, ejidatario.

Abel Lucas Julián, 27 años, trabajos remunerados temporales.

Ignacio Chávez Ortiz, 44 años, ejidatario.

Anselma Gregorio Ildelfonsa, 54 años, profesora bilingüe.

Silvia Rafael Ramírez, 42 años, ama de casa.

Eduardo Medina de la Cruz, 21 años, estudiante.

San Ildelfonso Tultepec;

Bonifacio Blas Morales, 38 años, Delegado municipal.

Juan Vázquez Miranda, 27 años, Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe.

Vicente Cayetano Blas, 42 años, ejidatario.

Mariano Margarito Pascual, 50 años, sacristán.

María de la Luz Blas Pérez, 41 años, comerciante de artesanías.

Florentino Blas, 64 años, cantor de la iglesia.

Enrique Fermín Fuentes Alcántara, 56 años, profesor bilingüe (jubilado).

Francisco Vargas Santiago, 45 años, auxiliar de tesorería en la delegación municipal de San Ildefonso.

María de la Luz Martín Ventura, 27 años, empleada en pequeño comercio.

Cristóbal García, 78 años, ejidatario.

Rodrigo Jacinto Santiago, 21 años, estudiante.

Anastasia, Vázquez Miranda, 25 años, estudiante.

Esperanza Manuel García, 19 años, estudiante.

Alejandra Blas Lucas, 19 años, estudiante.

Laura García Martínez, 21 años, estudiante.

Edgar Gilberto Blas, 20 años, estudiante.